T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

ZÂHİRÎ MEZHEBİNDE HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Hüsamettin KAYA

18932310

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2023

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

ZÂHİRÎ MEZHEBİNDE HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Hüsamettin KAYA

18932310

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2023

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**ZÂHİRÎ MEZHEBİNDE HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI**" adlı tezin/projenin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin/projemin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

07/04/2023

Hüsamettin KAYA

İmza

ÖNSÖZ

"Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı" isimli bir mevzuyu doktora tez konusu olarak belirlediğimizde doğruyu söylemek gerekirse bu denli kapsamlı ve ayrıştırması zor bir alana gireceğimizi tahmin etmemiştik. Zira Zâhirî mezhebi ile ilgili yeterli bilgiye vakıf değildik. Önceleri farklı konulara yönelmiş olsak da günümüzde yapılan çalışmaları incelendiğimizde daha çok İslâm Tarihinde ortaya çıkan itikadî ve fıkhî ekollere yoğunlaşıldığını gördük. Bu anlamda birçok fıkhi ve itikadî mezhebin hadis/sünnet anlayışlarına dair tezlerin yapıldığını tespit ettik. Yaptığımız incelemeler neticesinde h. III. asırdan h. IV. asra kadar devam eden süreçte Ehl-i Sünnetin Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî'den sonra dördüncü büyük mezhebi olarak kabul edilen Zâhirîlik ile ilgili gerek ülkemizde gerek Arap dünyasında veya batıda kapsamlı bir çalışmanın yapılmadığına dair kanaate vardık. Bu durum bizi Zâhirî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışını tez konusu olarak seçmeye sevk etti.

Araştırmamızın temel kaynakları, Zâhirî âlimlerinin telif ettikleri eserler olmaları hasebiyle öncelikle bu eserlerin tespiti ve ihtiva ettikleri konuların analiz edilmesi gerekiyordu. Bu minvalde mezhebin kurucu imamı olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin yanı sıra erken dönem Zâhirî âlimlerinden olan Muhammed b. Dâvûd ile İbnü'l-Muğallis tarafından telif edilen eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı, ulaşan eserlerin ise şiire dair oldukları tespit edilmiştir. Dolayısıyla mevzubahis dönemlerde zikredilen Zâhirî âlimlerinin anlayışlarını tespit etmenin zorluğundan olsa gerek Zâhirîlerle ilgili çalışmaların h. V. asırda yaşamını sürdürmüş olan Endülüslü Zâhirî âlimi İbn Hazm etrafında şekillendiği görülmektedir. Biz de çalışmamıza İbn Hazm'ın eserlerinden çokça istifade etme yoluna gittik. Bunun yanında kaynak olarak eserleri günümüze kadar gelmiş olan İbnu'l-Kayseranî, İbn Dihye…….. gibi Zâhirî alimlerin kitaplarını kullandık.

Çalışmamızda Zâhirî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışını polemik konusu yapmadan onların hadis ve sünnete yükledikleri anlamı belirlemenin yanında bunu ne denli uygulamaya yansıttıkları irdelendi. Bu yönüyle çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve kaynakları gibi konular ele alınmıştır. Birinci bölümde ise Zâhirî mezhebi ve tarihsel gelişim süreci ele alınmıştır. Bu bağlamda Zâhirîliğin neliği problemi, mezhebin isimlendirilmesi, tarihi arka planı, Zâhirî mezhebinin gelişim süreci, önde gelen şahsiyetleri, yaygınlık kaybetmesi, diğer itikadî ve fıkhî mezheplerle ilişkilendirilmesi ve son olarak da Zâhirî mezhebinin temel ilkelerine kısaca yer yerilmiştir.

Tezin, Zâhirî mezhebinde hadis ve sünnet anlayışı başlıklı ikinci bölümünde haber, sünnet ve eser kavramları, haberin taksimi ve bu kısımların her biri, sünnet ve hadisin dindeki yeri ve önemi ile meydana gelişi açısından sünnetin taksimi konuları incelenmiştir.Üçüncü bölümde râvi ve rivayete dair meseleler dâhilinde râvide aranan vasıflar, cerh ve ta'dil, sahâbe ve hadis rivayeti, sikanın ziyâdesi, hadislerin mana ile rivayeti, hadislerin edâ ve tahammûl yolları ve son olarak da muhtelifü'l-hadis konuları ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise teoride hadis ve sünnet ile ilgili benimsedikleri ilkeleri nassları anlama ve yorumlamada ne denli kullandıklarını belirlemek gayesi ile hadisi/sünneti anlam ve yorumlamada Zâhirîlerin temel yaklaşımları konusu işlenmiştir. Bu konu bağlamında dilsel yaklaşım, beyânî yaklaşım, delilî yaklaşım ve bunlar dışında kalan diğer yaklaşımlar ele alınarak ilkeler şeklinde zikredilmiş ve uygulamadaki örnekleri aktarılmıştır. Sonuç kısmında Zâhirîler ile ilgili oluşan kanaatler belirtilmiş ve kaynakçayla da çalışmamız tamamlanmıştır.

Çalışmamızın tüm aşamalarında yardımını esirgemeyen, tezin ilmî açıdan gelişiminin yanı sıra çalışabilmem için çokça kolaylık gösteren, nezaket ve cesaretlendirmesi ile her zaman desteğini hissettiren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Bilen hocama müteşekkirim. Ayrıca Tez İzleme Komitesi üyelerinden danışman hocamla birlikte gerek Yüksek Lisans gerek Dokrora sürecinde düşünceleriyle çalışmamıza katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. H. Musa Bağcı ile Prof. Dr. Hayreddin Kızıl ve değerli jüri üyelerine de teşekkürlerimi sunmak

isterim. Tez yazım sürecinde tezimi okuma zahmetinde bulunan Mardin Artuklu Ünirversitesi İslami İlimler Fakültesinde görev yapmakta olan meslektaşlarıma da şükranlarımı dile getirmek isterim.

Bugünlere gelmemde hiçbir fedakarlıktan çekinmeyen değerli annem ve babama, desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen kardeşlerime, doktora sürecinde ihmal ettiğim kıymetli eşim ve çocuklarım Betül, Muhammed, Mustafa ve Meryem'e de teşşükürü bir borç bilirim.

Hüsamettin KAYA

Diyarbakır 2023

ÖZET

Hz. Peygamber'in hadislerini tespit etmek ve onları doğru bir şekilde anlayıp sonraki nesle aktarmak muhaddis ve fakîhler başta olmak üzere İslâm âlimlerin temel gayelerinden olmuştur. Bu cihetle çalışmamızda Zâhirî âlimlerin Hz. Peygamber'in hadislerinin tespit çabaları ve onları anlama ve yorumlama metodları ele alınmıştır. Zâhirî âlimler haber, sünnet ve hadis etrafında oluşan meselelerin hemen hemen tümüne müdahil olmuş ve kendi düşüncelerini dile getirmişlerdir. Ancak söz konusu meselelere yaklaşımlarında kendi içerisinde bütünüyle homojen bir yapıda olmayan Zâhirî âlimleri bazı konularda muhaddis ve fakîhlerin cumhuruna da muhalefet etmişlerdir. Zayıf hadisle amel ve hadislerin mana ile rivayeti meseleleri bu konulardan birkaçıdır. Çalışmamızda Zâhirî âlimlerin hadislerin lafzına bağlı kaldıkları ve hiçbir surette hadislerin mana ve gayelerini dikkate almadıklarına dair ön yargıların isabetli olup olmadıklarına da değinilmiştir. Bu bağlamda Zâhirî âlimlerin, hadislerin sıhhatini tespit etmede isnadın yanı sıra metin tenkidi kriterlerini de sıklıkla kullandıkları görülmüştür. Ayrıca Zâhirî âlimlerin hadisleri anlama ve yorumlama yöntemleri incelenmiştir. Onlar lafızcı yaklaşımlarla birlikte Hz. Peygamber'in dini beyan etme görevini de dikkate almışlardır. Zâhirîler insanî değerleri de önemseyerek külfet, zaruret ve insan malının, canının ve namusunun kutsiyeti gibi ilkelerin yanı sıra hadislerin gaye ve amacını dikkate alan yaklaşımlarda da bulundukları tespit edilmiştir. Bu açıdan Zâhirîlerin tümüyle lafza bağlı kaldıklarını söylemenin isabetli olmadığı söylenebilir.

Anahtar Sözcükler

Zâhirî, Hadis, Sünnet, Haber, Anlama, Yorumlama

ABSTRACT

Determining The Prophet's hadiths, understanding them correctly and passing them to the following generation has been one of the main aims of the Islamic scholar, especially muhaddis and fakihs. Thus, in our study, Zâhirî scholars handled hadiths of The Prophet and discussed methods to understand and interpret them. Zâhirî scholars have been involved in almost all of the issues around news, sunnah and hadith, and they brought on their own thoughts. However, the Zâhirî scholars, who were not completely homogeneous in their approach to the issues, also opposed most of the hadiths and fakihs on some issues. Weak hadiths and their meanings are some of these issues. It has also been mentioned, in our study, that Zâhirî scholars have preconceived opinions of the accuracy and meaning of the hadiths. In this this context, it has been seen that the Zâhirî scholars frequently use the criteria of text criticism as well as the isnad in determining the accuracy of the hadiths. Furthermore, the methods of understanding and interpreting the hadiths were examined by the Zâhirî scholars. Along with literal approaches, Zâhirîs also considered the duty of The Prophet to declare religion. It has been determined that the Zâhirî also attach importance to human values and adopt approaches that consider the purpose of the Hadiths as well as the principles such as burden, necessity and the sanctity of human property, life and honor. In this respect, it can be said that it is wrong to say that the Zâhirîs are entirely dependent on words.

Key Words

Zâhirî, Hadith, Sunnah, News, Understanding, Interpretation

KISALTMALAR

b. Bin (Oğlu)

b.y. Basım Yeri Yok

bkz. Bakınız

çev. Çeviren

ed. Editör

H. Hicrî

İFAV. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

krş. Karşılaştırınız

M. Milâdî

Nr. Numara

nşr. Neşreden

ö. Ölüm Tarihi

thk. Tahkik Eden

ts. Tarihsiz

vd. ve diğerleri

y.y. Yayıncı Yok

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖNSÖZ III

ÖZET VI

ABSTRACT VII

KISALTMALAR VIII

İÇİNDEKİLER IX

TABLO LİSTESİ 1

GİRİŞ 2

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 2

II. ARAŞTIRMANIN AMACI 4

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 4

I. BÖLÜM

ZÂHİRÎ MEZHEBÎ VE TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİ

1.1. ZÂHİRÎLİĞİN NELİĞİ PROBLEMİ 7

1.2. MEZHEBİN İSİMLENDİRİLMESİ..... 11
1.2.1. Zâhirîyye 11
1.2.2. Dâvûdiyye 15
1.2.3. Hazmiyye..... 16
1.2.4. Nassiyyun 17

1.3. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN OLUŞUMUNUN TARİHİ ARKA PLANI..... 19

1.4. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN TARİHİ GELİŞİM SÜRECİ 22
1.4.1. Bağdat Süreci 26
1.4.2. Endülüs Süreci..... 30
1.4.3. Muvahidler Dönemi 32
1.4.4. Zâhirî Mezhebinin Yaygınlığını Kaybetmesi..... 34

1.5. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN ÖNDE GELEN ŞAHSİYETLERİ 38
1.5.1. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 270/884)..... 38
1.5.2. İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî (ö. 287/900) 41
1.5.3. İbn Dâvûd el-İsfahânî (ö. 297/910) 44
1.5.4. Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16)..... 45
1.5.5. İbnü'l-Muğallis (ö. 324/936)..... 46
1.5.6. Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/966) 47
1.5.7. İbn Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064)..... 49
1.5.8. İbnü'l-Kaysarânî (ö. 507/1113)..... 51
1.5.9. Ebû'l-Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095)..... 53
1.5.10. İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235)..... 55
1.5.11. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)..... 57

1.6. ZÂHİRÎLERİN DİĞER MEZHEPLERLE İLİŞKİLENDİRİLMELERİ.. 61
1.6.1. Hâricîler İle İlişkilendirilmeleri..... 62
1.6.2. Mu'tezile İle İlişkilendirilmeleri 63
1.6.3. Ehl-i Hadis veya Haşevîlik İle İlişkilendirilmeleri..... 65
1.6.4. Hanefî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri 66
1.6.5. Şâfiî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri 67
1.6.6. Hanbelî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri 68

1.6.7. Mürcie İle İlişkilendirilmeleri 69
1.6.8. Selefilik İle İlişkilendirilmeleri 69

1.7. ZÂHİRÎYYE MEZHEBİNİN BAZI TEMEL İLKELERİ 71
1.7.1. İcmâ 71
1.7.2. Kıyas 74
1.7.3. İctihad 79
1.7.4. Taklid 81
1.7.5. Delil 84
1.7.6. Mecaz 91
1.7.7. Te'vil 93
1.7.8. Fahve'l-hitâb 95
1.7.9. Delîlü'l-hitâb 97

II. BÖLÜM

ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN HADİS VE SÜNNET MESELELERİNE YAKLAMIŞI

2.1. HABER, SÜNNET, HADİS VE ESER KAVRAMLARI 99

2.2. SENED AÇISINDAN HABERİN TAKSİMİ 104
2.2.1. Mütevatir Haber 111
2.2.1.1. Mütevatir Haberde Râvi sayısı 117
2.2.1.2. Mütevatir Haberde Râvilerinin Dini Kimlikleri 121
2.2.1.3. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri 122
2.2.1.4. Mütevatir Haberin Sayısı 125
2.2.2. Âhâd Haber 127
2.2.2.1. Âhâd Haberin Taksimi 129
2.2.2.1.1. Sahih Haber 129
2.2.2.1.2. Hasen Haber 134
2.2.2.1.3. Zayıf Haber 139
2.2.2.1.3.1. Zayıf Haber Çeşitleri 144

2.2.2.1.3.1.1. Mürsel 144
2.2.2.1.3.1.2. Munkatı 154
2.2.2.1.3.1.3. Mu'dal 159
2.2.2.1.3.1.4. Muallak 160
2.2.2.1.3.1.5. Müdelles 162
2.2.2.1.3.1.6. Muallel 165
2.2.2.1.3.1.7. Şâz 168
2.2.2.1.3.1.8. Muztarib 171
2.2.2.1.3.1.9. Münker 174
2.2.2.1.3.1.10. Müdrec 178
2.2.2.1.3.1.11. Maklûb 180
2.2.2.1.3.1.12. Musahhaf ve Muharref 183
2.2.2.1.3.2. Zayıf Haberin Takviyesi Meselesi 185
2.2.2.1.3.3. Zayıf Haber İle Amel Meselesi 188
2.2.2.1.4. Mevzu Haber 193
2.2.2.1.4.1. Mevzu Haberin Tespit Yöntemi Olarak Râvi Tenkid Kriterleri 196
2.2.2.1.4.2. Mevzu Haberin Tespitinde Metin Tenkidi Kriterleri 197
2.2.2.1.4.2.1. Rivayetin Kur'an Nassıyla Çelişmesi 199
2.2.2.1.4.2.2. Rivayetin Mütevatir veya Sahih Sünnetle Çelişmesi 202
2.2.2.1.4.2.3. Rivayetin Akıl İlkesi İle Çelişmesi 206
2.2.2.1.4.2.4. Rivayetin Tarihle veya Tarihi Vakâlarla Çelişmesi 208
2.2.2.1.4.2.5. Rivayetin Metnindeki Lafızlarda veya Manasında Bozukluk Bulunması 210
2.2.2.1.4.2.6. Rivayetin Muhtevasının Sahâbe Sözü Olmasına Elverişli Olmaması 212
2.2.2.2. Haber-i Vahidin Değeri 214

2.2. SÜNNETİN DİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ 219

2.3. MEYDANA GELİŞİ AÇISINDAN SÜNNETİN TAKSİMİ 222
2.3.1. Kavlî Sünnet ve Hücciyeti 222
2.3.2. Fiilî Sünnet ve Hücciyeti 224

2.3.3. Takrirî Sünnet ve Hücciyeti 229

III. BÖLÜM:

ZÂHİRÎLERE GÖRE RÂVİ VE RİVAYET İLE İLGİLİ MESELELER

3.1. RÂVİ İLE İLGİLİ MESELELER..... 234
3.1.1. Râvide Aranan Vasıflar 234
3.1.1.1. Adalet..... 234
3.1.1.2. Zabt 238
3.1.2. Râvi ile İlgili Diğer Meseleler..... 241
3.1.2.1. Râvinin Mechul Olması 241
3.1.2.2. Râvinin Bid'at Ehli Olması..... 247
3.1.2.3. Vehmü'r-Râvî 251
3.1.2.4. Telkinu'r-Râvî 254
3.1.2.5. İhtilâtu'-Râvî..... 257
3.1.5.6. Teşkiku'r-Râvî 260
3.1.5.7. Sûü'l-hıfz 263
3.1.3. Cerh ve Ta'dil Meseleleri..... 265
3.1.3.1. Cerh ve Ta'dilin Teâruzu..... 267
3.1.3.2. Cerhin Mufesser Olması 270
3.1.3.3. Şartlı Cerh ve Ta'dil 272
3.1.3.4. Cerh ve Ta'dil Lafızları 273
3.1.3.5. Cerh ve Ta'dil'de Kaynaklar 281
3.1.4. Sahâbe ve Hadis Rivayeti..... 283
3.1.4.1. Sahâbî Kavramı..... 283
3.1.4.2. Sahâbenin Adaleti 286
3.1.4.3. Sahâbenin Sözü/Görüş ve Uygulamasının Hukukî Değeri..... 289
3.1.4.4. Sahâbenin Kendi Rivayetine Muhalif Hareket Etmesi 291
3.1.4.5. Hz. Peygamber'e Nispeti Açık Olmayan Sahâbe Rivayetleri 293

3.2. Rivayet İle İgili Meseleler 296
3.2.1. Sikanın Ziyadesi/Ziyâdetü's-Sika 296
3.2.2. Hadislerin Mana İle Rivayeti 303
3.2.3. Hadislerin Edâ ve Tahammül Yolları 308
3.2.3.1. Semâ 308
3.2.3.2. Kırae /Arz 312
3.2.3.3. Münâvele 315
3.2.3.4. Kitabet 317
3.2.3.5. İcâzet 320
3.2.3.6. İ'lâm 323
3.2.4. Muhtelifü'l-Hadis 325
3.2.4.1. Tercih 331
3.2.4.1.1. Bazı Tercih Kriterleri 332
3.2.4.1.1.1. Nasslardan Birisinin Ziyâde Mana İçermesi 332
3.2.4.1.1.2. Nasların Birisinin İsnadındaki Râvilerin Hıfz ve İtkân Açısından Daha Üstün Olmaları 334
3.2.4.1.1.3. Râvi Adedinin Çokluğu 335
3.2.4.1.1.4. Naslardan Birinin Hükmün Beyanını/ Kastını İçermesi 335
3.2.4.1.1.5. Naslardan Birisinin İsnadında Hadiseye Şahit Olan Râvinin yer Alması 336
3.2.4.1.1.6. Nasslardan Birisinin Hz. Peygamber'e Nispetinin Açık Olması 337
3.2.4.1.1.7. Naslardan Birisinin Dört Halîfenin veya Mezhep İmamlarının Görüşleriyle Desteklenmesi 337
3.2.4.1.1.8. Nasslardan Birisinin Diğerine Göre Dinde Kolaylığı Sağlamaya Daha Yakın Olması 338
3.2.4.2. Nesih 338
3.2.4.2.1. Neshin Neliği ve Cevazlığı Meselesi 338
3.2.4.2.2. Neshin Geçerli Olduğu Hususlar 341
3.2.4.2.3. Neshin Çeşitleri 342
3.2.4.2.4. Bir Emrin Henüz Uygulanmadan Önce Nesh Edilmesi Meselesi 342
3.2.4.2.5. Nasihin Mensuhtan Daha Ağır Bir Hüküm İçermesi Meselesi 343

3.2.4.2.6. Nasihin Neshi Meselesi 344
3.2.4.2.7. Kur'an, Sünnet ve İcmâ Arasında Nesih Meselesi 345
3.2.4.2.8. Neshin Tespiti 347
3.2.4.3. Tevakkuf, Tahyir, Tesâkut ve Terk 348

IV. BÖLÜM

NASSLARI ANLAMA VE YORUMLAMADA ZAHİRİLERİN TEMEL YAKLAŞIMLARI

4.1. GRAMATİK/ DİLSEL YAKLAŞIM 352
4.1.1. Atıf (العطف) ilkesi 357
4.1.2. Lugavî/Sözlük Anlam İlkesi 359
4.1.3. Umum İlkesi 362
4.1.4. Emir İlkesi 364
4.1.5. Bazı Harflere Yüklenen Anlamın Esas Alınması İlkesi 366
4.1.5.1. Fe (ف) Harfinin Ta'kib Bildirmesi 366
3.2.5.2. İlâ (الي) Harfinin -e Kadar (İntiha'il-Ğaye) ve Birliktelik (مع) Bildirmesi 366
4.1.6. Zamirlerin Kullanımı İlkesi 367
4.1.7. İşaret İlkesi 370

4.2. BEYAN İLKESİ 370
4.2.1. Beyanın Te'hiri Meselesi 377
4.2.2. Beyân Konusuna Dair Bazı Örnekler 379
4.2.3. İstisna İlkesi 381
4.2.4. Tahsis İlkesi 386
4.2.5. Te'vil İlkesi 391
4.2.6. Sikanın Ziyâdesi İlkesi 394

4.3. DELİL ANLAYIŞI YAKLAŞIMI 396
4.3.1. İllet-i Mansusa İlkesi 396
4.3.2. İcma İlkesi 399

4.3.3. İstishâbü'l-hâl İlkesi 402
4.3.4. Yakîn İle Sabit Olan Şey Şüphe İle Ortadan Kalkmaz İlkesi 409
4.3.5. Herhangi Birinde Açıkça Bildirilmeyen Bir Sonuca Götüren Nasstan Elde Edilen İki Öncül İlkesi 410
4.3.6. Söylenenin En Çoğunu Alma (اكثر ما قيل) İlkesi 411
4.3.7. Lafzın İfade Ettiği Asgari Miktarla Yetinilmesi (اقل ما قيل) İlkesi 414

4.4. ZÂHİRÎ ÂLİMLERİNİN NASSLARI ANLAMA VE YORUMLAMADA KULLANDIKLARI DİĞER BAZI İLKELER 416
4.4.1. Zaruret İlkesi 416
4.4.2. Külfet İlkesi 417
4.4.3. Azîmet İlkesi 419
4.4.4. ان دماءكم و اموالكم وأعراضكم بينكم حرام veya من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد Hadisi İlkesi 420
4.4.5. Amaç/ Gaye İlkesi 421

SONUÇ 423

KAYNAKÇA 430

TABLO LİSTESİ

Sayfa No.

Tablo 1: İbn Ebi Âsım'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları……..... .274

Tablo 2: İbn Hazm'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları……..... 277

Tablo 3: İbnü'l-Kayseranî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil İfadeleri……..279

Tablo 4: Ebû'l-Fütûh el-Humeydî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları……..280

Tablo 5: İbn Dihye'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları……...281

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Hicri III. asırda Dâvûd ez-Zâhirî öncülüğünde teşekkül eden Zâhirî Mezhebi, kendine has dinamiklere sahip olması nedeniyle İslâm hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zira h. IV. asırda Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinden sonra Bağdat bölgesinde en çok müntesibe sahip olan dördüncü mezhep olduğu kaynaklarda yer edinmiştir. Bu bağlamda Zâhirî mezhebi, alanın araştırmacıları tarafından incelenmiş ve Mezhep ile ilgili araştırmanın kaynakları kısmında da görüleceği gibi bir çok çalışma yapılmıştır. Fakat yapılan çalışmalar tedkik edildiğinde Zâhirî Mezhebini konu edinen eserlerin çok sathi yaklaştıkları, belli şahıslar etrafında şekillendikleri ve genel kabullerle hazırlandıkları görülmüştür. Ayırca yapılan çalışmalar Zâhirî mezehebinin önde gelen şahsiyetlerini zikretmeksizin kısa bir gelişim sürecine yer verdikleri veya furu' fıkha dair görüşlerine yer verdikleri tespit edilmiştir. Bu nedenle söz konusu çalışmların İslâm Mezhepler Tarihi veya İslâm Hukuku bağlamında hazırlandıkları söylenebilir. Hatta bazıların polemik tarzda telif edildiği de ifade edilebilir.

Görüldüğü gibi hadisin altın çağı olarak kabul edilen h. III. yüzyılda ortaya çıkan ve temellerini nassların metinlerine dayandıran Zâhirî Mezhebinin hadise yaklaşımları ve hadis anlayışlarını inceleyen elle tutulur bir çalışma tespit edilememiştir. Bu nedenle bizler İslâm hukuk tarihinde öneme haiz olan ve kendini tarihe kabul ettiren Zâhirî Mezhebinin hadis ve sünnet anlayışlarını ele aldık. İş Zâhirî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışı konu edinen bu çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Zâhirîliğin mezhep olarak kabul edilip edilmemesi bağlamında Zâhirîliğin neliği incelenmiştir. Bunun yanı sıra mezhebin isimlendirmesi, oluşumunun arka planı ve gelişim süreci ele almıştır. Daha sonra mezhebin yaygınlık kaybetmesinin nedenleri üzerinde durulmuş ve mezhebin önde gelen şahsiyetleri

zikredilmiştir. son olarak da Mezhebin farklı ekol ve düşüncelerle ilişkilendirilmelerinin doğruluğu üzerinde durulmuştur. Ayrıca Zâhirî mezhebi tarafından kabul edilen temel ilkelere de yer verilmiştir.

Çalışmamız bu yönüyle de önceki çalışmalardan ayrıldığı gibi çalışmamızı önceki çalışmalardan ayıran asıl noktalar ise ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümde Zâhirîlerin hadise yaklaşımlarına dair konular olmuştur. Zira çalışmamızın ikinci bölümünde Zâhirîlerin haber anlayışı bağlamında haberin taksimi, mütevatir ve ahad haber anlayışları ele alınmış ve ahad haberin bilgi değeri üzerinde durulmuştur. Zâhirîlerin zayıf hadis anlayışları incelenmiş ve zayıf hadis ile amel meselesine yaklaşımları irdelenmiştir. Aynı şekilde onların mevzu haber anlayışları da ele alınmış ve mevzu haberi tespit etmek için başvurdukarı isnad ve metin tenkidi kriterleri tespit edilmiştir. Nitekim onların hadis metninin Kur'an'a, sünnete ve tarihe arz gibi metotlar geliştirdikleri görülmüştür. Söz konusu bölümün sonunda sünnetin taksimi ve her birinin hücciyet değeri ele alınmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise yine diğer çalışmalardan farklı olarak onların hadis râvisinde bulunması gereken vasıfların neler olduğuna dair yaklaşımları incelenmiştir. Hadis ilimlerinden olan cerh ve ta'dil ve ihtilafu'l-hadis konularına ve bu konuda izledikleri metodlara da yer verilmiştir. Ayrıca Zâhirîlerin sahâbe algısı ve sahâbe sözünün hücciyeti üzerinde de durulmuştur. Onlar sahâbeyi adil ve fazilet sahibi kabul etmelerine rağmen sahâbe sözünün hüccet olmadığı benimsemektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde Hadis usulünün önemli konularından olan hadislerin mana ile rivayeti ve sikanin ziyâdesi meselesine yaklaşımlarına da yer verilmiştir. Bu çalışmanın dördüncü bölümünde ise Hadis usulünden ziyâde hadis metinlerinden hüküm istinbat etmede kullandıkları argümanlar üzerinde durulmuştur. Nitekim katı lafızcılıkla yaftalanan Zâhirî mezhebinin lafızcı yaklaşım dışında başka kriterler kullanıp kullanmadıkları konusunun tespiti önemli olmuştur. Dolayısıyla alan araştırmacıları tarafından ihmal edilen Zâhirî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışlarının tespiti bir nebze de olsa boşluğu dolduracak nitelikte olacağını ummaktayız.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslâm dünyasında hadis alanında akademik düzeyde icra edilen çalışmalar, söz konusu alanlarla ilgili bilgi açığını büyük ölçüde kapatmakla beraber hadis alanında birçok mevzuyu ilmi düzeyde ortaya çıkarırken son derece değerli sonuçlar elde etmişlerdir. Bu minvalde yapılan çalışmaların ekseriyeti hadis sahasındaki problemlerle ilgili iken daha sonra hadislerin anlaşılması ve yorumlanması cihetine dünüldüğünü söylemek mümkündür. Zira bu meyanda sünnî fıkıh mezheplerinin yanı sıra Şiî, Mü'tezilî, Hâricî gibi itikadî mezheplerinin hadis/sünnet metodolojilerinin ortaya konulması oluşturmaktadır.

Bu tür araştırmalardan bir tanesi de kuşkusuz bizim, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Analayışı* başlıklı çalışmamızdır. Bu tür bir tez çalışması belirlememizdeki temel gaye, Zâhirî mezhebi mensubu âlimlerinin hadis usulü ile ilgili mevzuları nasıl ele aldıkları ve bu meyanda ortaya koydukları yaklaşımlarının mevcud problemlerin aşılmasında ne denli etkili olduklarını tespit etmektir. Dolayısıyla bu çalışmada Zâhirî mezhebi âlimlerinin hadis usulü mevzularına yaklaşımları ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve bu yaklaşımların başta hadis usûlcüleri olmak üzere diğer fıkhî ve itikadî mezheblerin yaklaşımlarından farklı yönlerinin yanı sıra birleştikleri cihetlerin tespiti hedeflenmiştir. Ayrıca bu çalışmada Zâhirîlerin hadis usulü konularına yaklaşımlarının tespitinin yanı sıra Zâhirîler hakkında sarfedilen bazı iddiaların ne denli isabetli olduğunu objektif bir biçimde ortaya çıkarmak da temel hedeflerimiz arasında yer almaktadır. Son olarak Zâhirîlerin gerek hadis/sünnet ile ilgili gerek fıkıh usulünde bağlamında benimsedikleri temel kriterlere ne ölçüde sadakat gösterdiklerini ispat etmek de yine bu çalışmadaki hedeflerimiz arasında yer almıştır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın kaynaklarına gelince doğal olarak bu kaynakların en başında Zâhirî mezhebi mensubu âlimlerinin telif ettikleri eserler gelmektedir. Zira bu meyanda erken dömen Zâhirî âlimlerinde İbn Ebî Âsım'ın (ö. 287/900) *el-Âhad ve'l-Mesânî, Kitabu'd-Diyât, Kitabü'l-Evâil* ve *Kitabu's-Sünne* adlı eserlerini çalışmamızın kaynakları arasında zikretmek mümkündür. Ayrıca söz konusu

dönemde Zâhirî mezhebi kurucusu olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) yanı sıra Muhammed b. Dâvûd (ö. 297/910) ve İbnü'l-Muğallis (ö. 324/936) gibi erken dönem Zâhirî âlimlerinin eserleri günümüze ulaşmamışsa da farklı usûl eserlerinde kendilerine atfedilen görüşleri taplayan birçok eserler mevcuttur. Örneğin, Muhammed eş-Şattî (ö. 1307/1890) tarafından yazılan *Risâle fî Tecrîdi Akvâli'l-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî* isimli eser gibi Dâvûd'un farklı usûl eserlerinde dağınık halde bulunan görüşlerini toplamaktadır. Çalışmamıza kaynaklık etmesi cihetiyle büyük bir yer tutan kuşkusuz İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) eserleri olmuştur. Zira İbn Hazm'ın *el-İhkâm, el-Muhalla, en-Nübez, el-Fasl, el-Haccetü'l-veda ve risaleleri* başta olmak üzere birçok eserlerinden faydalandığımızı belirtmek gerekmektedir. İbn Hazm'ın talebelerinden el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' Beyne's-Sahihayn* ile *el-Cezvetü'l-Muktebis a*dlı eserleri de çalışmamıza kaynaklık etmesi cihetiyle önemli olmuştur. Zikredilenlerin dışında İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Kitâbu Ma'rifetu't-Tezkire, Zehiretu'l-Huffâz, Etrafu'l-Ğaraib ve'l-Efrâd, Kitabu's-Semâ, Kitabu Mes'eletu't-Tesmiyye ve Kitabu'l-Âlî ve'n-Nâzîl* adlı eserleri ile İbn Dihye'nın (ö. 633/1235) *el-İbtihac Fi Ehadisü'l-Mi'rac, Edau Ma Vecebe Min Beyan Veddeu'l-Veddaine fi Receb* ve *A'lamü'n-Nesrü'l-Mübin fi'l-Mufaddale beyne Ehli's-Sıffin* adlı eserine sıklıkla müracaat edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) de *Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*si bu açıdan önemli olmuştur. Aynı şekilde Muvahhidler devletinin kurucusu ve ilk sultanı olan İbn Tümert'in (ö. 524/1130) de *Kitâbü Eʿazzi Mâ Yutlab* adlı eseri de zikredilmeye değerdir.

Ayrıca çalışmamızda Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Müğnî*, eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Lum'a fî Usûli'l-Fıkh*, el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) e*l-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî*, Râzî'nin (ö.606/1210) *el-Mahsûl*, Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, İbnu'l-Kayyim'in (ö. 751/1350) *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl* gibi farklı birçok usûl eserlerine de başvurulmuştur. Gerek Zâhirî âlimlere gerek diğer usûl âlimlere ait başvurulan eserleri zikrettikten sonra Zâhirî mezhebi ve Zâhirî şahsiyetlere dair telif edilen eserlerden de bahsetmek mümkündür. Örneğin genel olarak Zâhirî mezhebini konu edinen çalışmalar arasında Abdulbakî Seyyid Abdulhâdî'nin *Tarihu Ehli'z-Zâhir* ile ez-*Zâhirîyyetu ve'l-*

Mâlikîyye ve Eseruhâ fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi Ahdi'l-Muvahhidîn, Mazin b. Abdurrahman'ın *Tabakâtu Ehlî'z-Zâhir*, Ahmed Bukeyr Mahmûd'un *el-Medresetu'z-Zâhirîyye bi'l-Meşrîk ve'l-Mağrîb* ve Zekeriya Güler'in *Zâhirî Muhaddisler ile Hanefî Fakîhler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri* adlı eserlerin yanı sıra Muhammed Ebû Zehrâ'nın *Mezhepler Tarihi* adlı eserinin Zâhirî Mezhebî bölümü ile Mian Muhammed Şerif tarafından telif edilen ve Mustafa Armağan öncülüğünde *İslâm Düşüncesi Tarihi* adıyla tercüme edilen eseri Zâhirîlik bölümü de zikredilebilir. Aynı bağlamda Batı çalışmaları arasında da Zâhirî Mezhebine dair çalışmlar yapılmıştır. Bu çalışmaların önde gelenleri arasında Cihat Tunç tarafından *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri* adıyla Türkçeye tercüme edilen I. Goldziher'in *Die Zâhirîten ihr Lehrsystem Undihre Geshhichte* isimli eseri ile yakın dönemde Amr Osman tarafından Doktora tezi olarak hazırlanan ve *The Zâhirî Medhab (3erd/-10th/16 Century) A Textualist Theory of İslamic Law* adıyla basılan eseri zikredilebilir.

Çalışmamızın kaynakları arasında genel olarak Zâhirî mezhebini ele alan çalışmaların dışında belli Zâhirî şahsiyetlere ve Zâhirîlerin belli başlı ilkelerine hasredilen eserler de yer almıştır. Zira Nureddîn el-Hadimî'nin e*d-Delil İnde'z-Zâhirîyye,* Muhammed Abdullah Ebû Suaylik'ın *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Yunus Apaydın'ın *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, Selman Başaran'ın *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu,* Ahmet Demirci'nin *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, Oğuzhan Tan'ın *Tarihi Bağlam ve Karekteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı,* Mustafa Türkan'ın *İslâm Hukuk Tarihinde Zâhirîlik- Dâvûd ez-Zâhirî Örneğin-* ve bunlara benzer birçok eserden faydalanmıştır. Çalışmamızda doğrudan Zâhirî mezhebini konu edinmemesine rağmen lafızcı yaklaşımlara yoğunlaştıkları için editörlüğünü Sönmez Kutlu'nun yaptığı *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, editörlüğünü Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya ve Merve Özaykal'ın yaptığı *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme* ve Muharrem Kılıç'ın doktora tezi olarak hazırladığı *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu* gibi çalışmalara da başvurulmuştur. Ayrıca Zâhirî ve Zâhirî şahsiyetlerin ansiklopedik maddelerine de müracaat edilmiştir.

I. BÖLÜM
ZÂHİRÎ MEZHEBÎ VE TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİ

1.1. ZÂHİRÎLİĞİN NELİĞİ PROBLEMİ

Zâhirî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışını inceleme konusu yaptığımız bu çalışmada öncelikle Zâhirîliğin neliği problemini ele almak gerektiğini düşünüyoruz. Zira Zâhirîlikle ilgili yapılan önemli tartışmalardan birini de bu husus teşkil etmektedir. Bu problemin h. V. asır ve sonrasında kıyas, re'y ve takliti reddetme gibi nedenlere bağlı olarak bazı Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî uleması tarafından tartışıldığı görülmektedir. Çağdaş yaklaşımlara gelindiğinde ise Zâhirîliğin neliği üzerine tartışmalar devam etse de tartışmaların nedeni değişmektedir. Zira gerek Dâvûd ez-Zâhirî gerek İbn Hazm ve sonrasında benimsenen Zâhirîlik, teknik düzeyde bir mezhep değil bir yaklaşım tarzı veya yöntem olarak tanımlanmıştır.[1] Ayrıca Zâhirîliğin, ehl-i hadis zihniyetinin bir devamı ve hatta aşırı versiyonu olduğu bu sebeble de bir mezhep olarak nitelemenin doğru olmadığı da söylenilmektedir.[2] Hatta Zâhirîliğin halk nezdinde kabul gören bir mezhep olmayıp üzerine araştırma yapılan ve bu araştırma sonucunda araştırmacılar tarafından benimsenmeye başlanılan amelî bir mezhep olmasının ötesinde bir yöntem olarak kabul edildiği de belirtilmektedir.[3]

[1] H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 49; Zekeriya Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh âlimi: İbn Hazm", *İstem* 14 (01 Aralık 2009), 157; Zehra Betül Ustaoğlu, "Zâhirî Selefî Din Yorumu Sempozyum Tanıtımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (15 Haziran 2018), 178; Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 29; H. Yunus Apaydın, "Zâhirci Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 92; Hassan Muhammed Hassan, *İbn Hazm el-Endelüsi asruhu menhecühu ve fikrihü't-terbevi* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, ts.), 73; Mehmet Erdoğan, "Müzakere", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 99.

[2] Erdoğan, "Müzakere", 99.

[3] Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara, Doktora Tezi, 2007), 117-118.

Konunun anlaşılması ve açığa kavuşması için öncelikle mezhep ile ne kast edildiği ve mezhep olmanın temel unsurlarından söz etmemiz yerinde olacaktır. Zira Arap dilinde hukuk ekollerini ifade etmek için kullanılan kelime Mezhep olmuştur. Bu sözcük birbiriyle ilişkili olan birden fazla anlam için kullanılmıştır. Ancak genel anlamıyla takip edilen şey, kişinin uygulamak için seçtiği görüş veya düşünce için kullanılmaktadır.[4] Terimin mevcut anlamıyla kullanımını h. VII. asra kadar eskiye götürmek mümkün ise de özellikle h. VIII. ve IX. asırda daha yaygın olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu kavram, mezhebin yapısını yansıtan temel üç anlamla ilişkilidir. Bu anlamlar, olayların kavramsal hukuki çerçevesini belirleyen prensipler, bir fakihin ekol içinde en üst otoriteye ulaşan bireysel görüş ve kollektif bir hukuk doktrinine bağlı olan fakihler grubudur.[5]

Mezheplerin ortaya çıkışı toplumun sahip olduğu dini anlayış ve kültürel gelişim ve değişimin bir sonucu olmuştur. Nitekim kültürün dini etkilemesiyle din içerisinde yorum çeşitçiliğine neden olmuştur. Dolayısıyla bu çeşitçilik, mezhepler şeklinde sistematik ve organize birer kurumlar haline gelmiştir.[6] Eliot'ta bu minvalde din ile kültür arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemektedir. Ona göre dinde ortaya çıkan her değişim, kültüre doğrudan yansımaktadır. Ayrıca o, bir toplumun dininin o toplumun kültürü olduğunu ifade etmektedir.[7]

Mezhep kavramının ortaya çıkması, Kur'an ve İslam hakkında bilgi sahibi olan insanlar tarafından hukuki ve gayri hukuki meselelerin ders halkalarında tartışılmaya başlanmasıyla olmuştur.[8] Ancak hukuk ve hukuk metodolojisinin gelişmemiş olması nedeniyle bu ders halkalarının başındaki hocaların bazıları miras konularını işlerken diğerleri ibadet ile ilgili konuları işlemekteydiler. Zaman içerisinde her fakih kendi hukuk algısını ve metodolojisini geliştirmişlerdir. Ancak bu doktrinler, hiçbir zaman kurucunun tamamen kendi başına oluşturduğu şeyler

[4] Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-sadır, ts.), 1/393; İbrahim Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit* (y.y: Darü'd-da'va, t.y), 356.
[5] Wael B. Hallaq, *İslam hukukuna giriş.* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 61-62-63.
[6] Cağfer Karadaş, "Mezhep Ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (01 Ocak 2005), 7-8.
[7] T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler,* çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Mas Matbaacılık, 1987), 15-20-75.
[8] Mürteza Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihad: Modern Nasçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 29.

olmamıştır.[9] H. III. asra kadar ferdi ekol anlamında kullanılan mezhep terimi, doktriner ekollerin ortaya çıkmaya başlaması ve bu doktriner ekollerin ferdi ekollerde bulunmayan özelliklere sahip olması nedeniyle mezhep, ferdi ekol yerine doktriner ekoller için kullanılmaya başlanılmıştır.[10]

Mezhep kavramının mahiyeti itibarı ile telakki edildiğinde ise kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade ettiği söylenebilir. Makdisî el-Beşşârî, bu bütünlüğün "Seçkinler (havas), halk tabakası (avam), davetçiler ve cemaat" şeklinde dört unsurdan müteşekkil olduğunu söylemektedir.[11] Bu unsurların her ne kadar mezhep varlığı için söylenmiş olsa da aynı zamanda bir mezhebin varlığını sürdürmesi açısından da önemli etkenlerden oldukları bir hakikattır.[12] Bu minvalde Zâhirîliğin bir mezhep olarak görülmesi ve kabul edilmesi yönünde h. III. asırda bir itirazın olmadığı ve dahi h. IV. asır boyunca da birçok kaynakta açık bir şekilde Zâhirîliğin bir mezhep olduğuna dair bilgilere yer verildiği görülmektedir.[13] Özellikle seyyah, tarih ve coğrafya âlimi el-Beşşarî, h. IV. asırda yolculuğu esnasında gittiği yerlerde yaygın veya azınlık durumunda olan mezheplere yer vermesi ve o dönemde yaygın olan mezhepleri sayarken Zâhirîliği bu mezhepler içerisinde sayması bunun en belirgin göstergesidir. Nitekim el-Beşşarî'nin, "Bağdat'a geldiğimde orada yaygın olan fıkhî mezhepler Mâlikî, Hanefî, Şâfiî ve Dâvûdilerdi";[14] "Suriye'de genellikle Şiî kesim olduğu için Dâvûdî mezhebi müntesipleri yoktu veya fikirlerini gizlice yaşamaktaydılar";[15] " Fars'ta Hanefîliğin yaygınlığının yanında Dâvûdî mezhebine ait ders halkaları da mevcuttu.";[16] Fars'ta bürokrasi, yönetim ve hukuki işlerde Dâvûdî mensupların söz sahibi olduklarını gördüm"[17]gibi ifadeleri zikredilen kanaati desteklemektedir.

[9] Hallaq, *İslam hukukuna giriş.*, 63-64.
[10] Christopher Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (05 Mart 2014), 224.
[11] Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim* (Leiden : E.J. Brill, 1967), 37.
[12] Karadaş, "Mezhep ve İsim", 8.
[13] İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", sadeleştiren Ali Duman, *Hikmet Yurdu Dergisi* 8/15(2015),289; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 18-19409.
[14] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 37-38; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 83; Karadaş, "Mezhep ve İsim", 12; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 146.
[15] Muḥammad ibn Aḥmad Muqaddasī - D. A Batur, *İslam coğrafyası: (Ahsenü't-takâsîm)*, 2015, 191.
[16] Muqaddasī - Batur, *İslam coğrafyası*, 455.
[17] Muqaddasī - Batur, *İslam coğrafyası*, 457.

Zâhirîliğin batılı araştırmacılar nezdinde de mezhep olarak telakki edildiği görülmektedir. Nitekim Goldziher, Zâhirîlerin kendinden öncekilere göre şanslı olduklarını, zaman içerisinde bu mezhebin görüşleri münferid kişiler tarafından benimsemiş olsa da h. IV. ve V. asra kadar mezhep olarak varlığını devam ettirdiklerini söylemektedir.[18] J. Schacht ise ehl-i hadis hareketinin Hanbelî ekolünün oluşmasına yol açtığı sıralarda Dâvûd b. Halef (Ali)'in ise Zâhirî ekolünü kurduğunu ifade etmektedir.[19] Schacht miladi 1300 yıllarından önce sadece dört mezhep değil sayıları yediye ulaşan mezheplerin, şer'i hukukun aynı derecede muteber yorumları olarak kabul edildiğini de söylemektedir.[20] J. Schacht'in söz ettiği yedi mezhep ile Mâlikî, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Dâvûdî, Cerirî ve Evzâi ekollerini kastettiği söylenebilir.

Zikredilenler dikkate alındığında genel olarak Zâhirî tabirinin kullanımından bir tür belirsizliğin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu belirsizliğin nedeni ise bir yandan Dâvûd ez-Zâhirî tarafından kurulan ve İbn Hazm tarafından sistemleştirilen bir fıkhî mezhebin mevcudiyeti, diğer yandan genel anlamda değişik söylem şekillerinde ortaya çıkan veya söylem sahipleri tarafından başvurulan Zâhirî yorum biçimlerinin mevcut olmasıdır. Her ne kadar Zâhirî mezhebi ve Zâhirî yorumun ortak yönleri olsa da ikisinin de aynı olguyu ifade ettiği söylenemez.[21] Zira Zâhirîlik, re'y, kıyas ve ta'lil karşıtlığını savunan ve bunu bir sistem haline getiren mezhebin ismi iken Zâhirî yorum tabiri ise ehl-i hadisin katı bir versiyonu olmakla beraber genel anlamda bir yaklaşım şekli olarak görülmektedir.[22] Bu yönüyle kıyas karşıtlığı olan Zâhirîyye mezhebine mensup olup olmadığına bakılmaksızın Zâhirî/lafızcı yorum sergileyenler için zâhirî tabirini teşmil etmek mümkündür.[23] Sonuç olarak söz konusu karışıklığın önüne geçilmesi adına mezhep olan Zâhirîyye için mezhebin diğer ismi olan ve kurucusuna nispeten verilen Dâvûdîyye'nin kullanılması daha uygun olacaktır.

---

[18] Goldziher, *Zâhirîler*, 148; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun* (Kahire : Dâru'n-nehda, 1981), 1047; Özen, *Aklileşme Süreci*, 495.

[19] Joseph Schacht, *İslam hukukuna giriş* (Ankara: Otto, 1986), 86.

[20] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 90.

[21] Mustafa Karagöz, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu- Genel Müzakere", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 436.

[22] Erdoğan, "Müzakere", 99.

[23] Mustafa Öztürk, "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefîlikteki İzdüşümleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 324.

1.2. MEZHEBİN İSİMLENDİRİLMESİ

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemlerden itibaren ayet ve hadisleri yorumlamada görülen zâhirî düşünce, sistematik olarak h. III. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkmıştır. İslam hukuk tarihinde Zâhirî anlayışın en belirgin temsilcileri Dâvûd ez-Zâhirî ve onun ekolüne mensup İslam hukukçuları olmuştur.[24] Zâhir sözcüğünü bir kavram olarak ilk defa kullanan Dâvûd b. Ali,[25] Zâhirîliği erken dönemde sistemli bir ekol haline getirmiştir. Nitekim Zâhirîlik, farklı nispetleri ifade etmede kullanılsa da h. VII. asrın ortalarına kadar sadece Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesiplerini tanımlamada kullanılmıştır.[26] Buna rağmen Zâhirîlik için, hem kendileri hem de muhalîfleri tarafından yapılan farklı isimlendirmeler ve nitelendirmeler olmuştur. Bunların bir kısmının zem için kullanıldığını belirtmede yarar vardır. Bu çerçevede çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirîyyenin tarihi süreçte hangi isimlerle anıldığını ve bu isimlendirmelerin bağlamlarını belirlemek önem arzetmektedir. Bu nedenle Zâhirîyye mezhebinin erken dönemlerden itibaren nitelendirildiği isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.2.1. Zâhirîyye

Z-h-r kökünden türeyen Zâhir kelimesi, sözlükte "açık, âşîkar, görünmek, ortaya çıkmak, bir şeyin dış yüzü" gibi manalar ifade etmektedir.[27] Zâhir sözcüğünün Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında ise sözlük anlamına uygun bir şekilde "bir şeyi sathi olarak bilen ve o şeyin mahiyetine nüfuz edemeyen kimseler" için kullanıldığı görülmektedir.[28] Bir terim olarak da zâhir kavramının bâtının zıttı olan "bir şeyin dışı ve görünen kısmı" anlamında kullanıldığı söylenebilir.[29] Zikri

[24] Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1 (1996), 144-146.

[25] Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 717; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 57; Muhammed Selam Medkur, *Menâhici'l-İctihâd fi'ş-Şeriâti'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Câmiatu Kuveyt, 1983), 700; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 144.

[26] Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-cenân, 1988), 4/99-100; Goldziher, *Zâhirîler*, 183-184; Ebû Muâviye Mâzin b Abdurrahman el-Buhsali Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir* (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2009), 27; Amr Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law* (Princeton: Princeton Univrsity, 2010), 60; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

[27] Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî, *Tahriru Ba'de'l-Mesâil Alâ Mezhebü'l-Ashâb* (Riyad: Dârü'l-ûlum, 1401), 12.

[28] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 4/520; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 619.

[29] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 335.

geçen sözcüğün ıstılâhî manasından hareketle zâhir kavramı, üç farklı düzlemde kullanılmıştır. Zira bu kavram, ilimlerin tasnifinde kullanıldığı gibi mana/gaye ve bâtınî anlamın karşıtı olarak da kullanılmıştır.[30]

Çalışmamızın konusu itibariyle Zahir sözcüğünün bâtınî anlam kaşıtı olarak kullanıldığı dikkate alındığında Zâhirîliğin özü, Kur'an ve sahih hadislerin dinî ve kelamî hükümlere varmada tek yönlendirici ölçüt olarak kabul etmek, metnin zâhirine sıkı sıkıya yapışmak ve Arap dilinin kaidelerine uymaktır. Bu nedenle Zâhirîler, metinlerin bâtınî anlamlarına önem verme yöntemine muhalefet etmektedirler. Onlar, nassın zâhirî manasından başka bir manaya taşınmasını ancak bunu bildiren başka bir nassın varlığıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu nedenle de ta'lil, te'vil ve re'yi kullanmayı reddetmektedirler. Dolayısıyla zâhirilik tıpkı bâtınîlik gibi genelde İslâm'ı, özelde nasları ve şer'i ahkâmı anlama ve yorumlama tarzıyla ilgili genel bir tanımlamadır.[31]

Abbasilerin ilk iki yüzyılında fikir özgürlüğünün artması, pek çok dinî-toplumsal örgütlenmelerin ortaya çıkmasına ve ortaya çıkan ekoller arasında tartışmaların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.[32] Örneğin, Abbasîlerin ilk iki asrı, ehli re'y ile ehl-i hadis taraftarları arasındaki çekişmelere sahne olmuştur. Ayrıca bu dönemde bâtınî hareketi de etkinliğini artırmıştır. Yaşanan bu gelişmler bâtınî yaklaşıma karşı zâhirî yaklaşımın hareketlenmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle bu anlamda bâtınî yaklaşım ve re'y karşıtlığı kimliğiyle ortaya çıkan Zâhirîlik, gerek din olgusunu kavrama gerek temel dini metinleri anlama ve açıklama çerçevesinde muayyen bir mezhep, fırka veya ekole indirgenmesi mümkün olmayan genel bir anlayış modelini ifade etmektedir.[33] Dolayısıyla İslam geleneğinde dini metinlere literal, lafızcı ve şekilci bir biçimde yaklaşmayı yöntem olarak benimseyen

[30]Geniş tanımlamalar için bkz.H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013); Rudolf Strothmann, "Zâhiriyye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986); İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013); Süleyman Uludağ, "Zâhir", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986).

[31] Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 295.

[32] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

[33] Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 324.

kesimler genel bir kategoriye alındığında bu kesimlerin hepsi için Zâhirîyye ismini kullanmak mümkün olacaktır.[34]

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemlerden itibaren bazen ferdi, bazen de grup düzeyinde görülen zâhirî düşünce, sistematik olarak h. III. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde özellikle ehl-i hadisin ve İmâm Şâfiî'nin etkisi büyük olsa da, İslam hukuk tarihinde Zâhirî anlayışın en belirgin temsilcileri Dâvûd ez-Zâhirî ve bu ekole mensup İslam hukukçuları olmuştur.[35] Nitekim Dâvûd b. Ali'nin zâhir sözcüğünü bir kavram olarak ilk defa kullanan kişi olmasının[36] yanı sıra Zâhirîliği erken dönemde sistemli bir ekol haline getirmesi de bu savı desteklemektedir. Zâhirîlik, farklı nispetleri ifade etmede kullanılsa da h. VII. asrın ortalarına kadar sadece Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesiplerini tanımlamada kullanılmıştır.[37] Ehl-i hadisin de temsilcileri olan bu şahsiyetlerden dolayı Zâhirîlik, ehl-i hadîsin katı ve aşırı bir versiyonu ya da aşırılığa varan devamı olarak da nitelendirilmiştir.[38]

Zâhirî kavramı İbn Hazm tarafından da irdelenmiştir. Ona göre Allah'ın dini bâtın olmayan zâhirdir, o açıktır, gizli sırları yoktur. Bir bütün olarak din, kendisinde kapalılık olmayan delil ile sübut bulur. O, delili olmadığı halde görüşüne uymaya çağıran kimseye kötü gözle bakılması gerektiğini söyler. Dinin sırlarının bâtınî olduğunu ileri sürenlerin ise asılsız iddialarda bulundukları ekler. İbn Hazm'a göre Allah'ın elçisi, dinin ne bir kelimesini, ne de daha fazlasını gizlemiştir. Eşlerine, kızlarına, amcasına, amcaoğluna veya sahâbeye bildirip de kızıla, zenciye ve koyun

[34] Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslam ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/193; Ahmed Bükeyr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*. (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1990), 61; Faruk Sancar, "Zâhirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 385.

[35] Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1 (1996), 144-146.

[36] Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 717; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 57; Muhammed Selam Medkur, *Menâhici'l-İctihâd fi'ş-Şeriâti'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Câmiatu Kuveyt, 1983), 700; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 144.

[37] Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-cenân, 1988), 4/99-100; Goldziher, *Zâhirîler*, 183-184; Ebû Muâviye Mâzin b Abdurrahman el-Buhsali Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir* (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2009), 27; Amr Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law* (Princeton: Princeton Univrsity, 2010), 60; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

[38] Apaydın, "Zâhirci Anlayışın...", 92.

çobanına bildirmediği, sakladığı dini hiç bir bilgi yoktur. Hz. Peygamber'in indinde ne gizli bir bilgi, ne bir işaret, ne bir bâtın ne de bir takım insanların yakıştırdıkları bilgiler vardır. Zira Allah'ın elçisi onlardan bir şeyi gizlemiş olsaydı, emredildiği gibi tebliğde bulunmamış olurdu. Kim Hz. Peygamber'in tebliğde bulunmadığını iddia ederse kuşkusuz kâfır olur.[39]

İbn Hazm, başka bir yerde ise nassların anlaşılmasını zâhirî anlamlara bağlamaktadır. Ona göre, nasların gizli anlamları veya bâtınî manaları yoktur. Allah iletmek istediği şeyi, o cümlelerle söylemiştir. Bu itibarla insanlar cümleleri ve cümleleri oluşturan lafızları zâhiri üzere, Arap dilinin kuralları içinde anlamaya çalışmalı; bunların anlamlarını kaydıracak te'vil, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınılmalıdır.[40] Kur'an'ın emirlerinin ve Peygamber'in risaletinin de bâtinî yollarla tebliğ edilmediğini söyleyen İbn Hazm, "Ben size Allah'ın hazineleri bendedir ve ben gaybi da bilirim demiyorum. (En'am/50)" ayetini delil olarak göstermektedir.[41] Ona göre kim lafızların zâhirini terkederek vahyin işaret etmediği başka manalar ararsa Allah'a iftira etmiş olur.[42] Bir lafzın zâhirî anlamı, o lafzın lugavî manasıdır. Bu sebeple bir nas veya icmâ olmaksızın bu anlamı terk edip başka manalara yönelmek batıldır ve Allah'ın kelamını tebdil etmektir.[43]

İbnü'l-Arabî de zâhir sözcüğüne atıfta bulunmuştur. Ona göre bir ayet veya haber dilde bulunan herhangi bir lafız ile geldiğinde; Arap dilindeki anlamını almak temel esastır. Eğer kanun koyucu, namaz (es-salat), abdest (el-vudû), hac (el-hac) ve

---

[39] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/373; Murat Serdar, "İbn-i Hazm'ın Usul İle İlgili bir Kasidesi ve Usûli'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşleri", *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 165.

[40] Abdülbaki es-Seyyid Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye ve eseruhüma fi'l-Magrib ve'l-Endelüs fi ahdi'l-Muvahhidin.* (Kahire: Dârü'l-afaki'l-arabiyye, 2014), 47; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 149.

[41] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hamid (Kahire: Dârü'l-hadis, 2005), 3/335-336; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri, 1996), 104.

[42] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/336; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-mısri, 1991), 38; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001), 127.

[43] Siham Ğarisî Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîye fi Bilad'il-Ğarb'il-İslâmî beyn'el-Karneyn (h. 4-7/ m. 10-13)* (Hadrat'ül-Vadi/ Suriye: Şehid Hama, Yüksek Lisans, 2018), 67; Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal.* (Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1899), 3/50; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-* çev. İbrahim Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 46.

zekât (ez-zekât) için kelimelerinin isimlerinde olduğu gibi dilde anlaşılan anlamlarından farklı bir manada kullanılırsa bu defa kanun koyucunun murad ettiği anlam temel esas olacaktır. Ancak kullanılan bir lafız ile haber vârid olursa; o lafzın dildeki anlamı değil de kanun koyucunun yorumladığı anlama hamledilir.[44]

Zikredilen bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Zâhirîlik, içerden yapılan bir övgü tanımlaması ve isimlendirmesidir. Buna karşın aynı ismi tanımlamada Zâhirî mezhebinin muhalîfleri, Zâhirîliği nassların temel mana ve hedeflerini gözetmeyen, nassların lafzına bağlı yorumda ısrar eden ve nas dışı delillerle nassların yorumlanmasını benimsemeyen anlayış olarak yergi ve iğneleyici ifadelerle kullanmışlardır. Sonuç olarak Zâhirîlik, özel anlamıyla H. III. asırdan itibaren kitap ve sünnetin zâhirine göre hüküm çıkaran te'vil, re'y, kıyas ve takliti kabul etmeyen Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesiplerini nitelemek için kullanılmıştır. Ancak mevzu bahis ekol için Zâhirîliğin dışında başka isimlerin de kullanıldığını söylemek mümkündür.

1.2.2. Dâvûdiyye

Dâvûdiyye ismi, bir nispet ifadesi olarak farklı kimseler için kullanılsa da hususi olarak şahsa nispet edilen Malîki, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri gibi Zâhirîliğin kurucusu olan Dâvûd ez-Zâhirî'ye nispet için kullanıldığı söylenebilir.[45] Zira bir seyyah ve tarih bilgini olan Makdisî (ö.381/1000 civarı), kendi döneminde yaygın olan fıkıh mezheplerini sayarken Hanefî, Malîkî ve Şâfiîlikten sonra dördüncü sırada Dâvûd b. Ali'ye nispet edilen ekolu kastederek Dâvûdîyye ismini zikretmiştir.[46] Aynı şekilde Mâkdisî, Suriye, Umman ve Fars'ta bulunan fıkıh ekollerinden söz ederken de Suriye'de Dâvûdîlerin yaygın olmadığını söylemektedir.[47] Buna karşın Umman'da bir grub Dâvûdîlerin yaşadığını,[48] Fars'ta ise Hanefîlikle beraber Dâvûdîlere ait medrese ve ilim halkalarının olduğunu, bunun

---

[44] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/248; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 544.

[45] es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/448-449; Goldziher, *Zâhirîler*, 182; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 29; Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 10.

[46] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 37-38; Adam Mez - Salih Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti: islam rönesansı= The renaissance of Islam* (İstanbul: İnsan, 2000), 252; Karadaş, "Mezhep ve İsim", 12.

[47] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 191.

[48] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 107.

yanı sıra kadılık ve bürokraside de önemli görevlerde olmalarından söz etmesi[49] bu konudaki tezimizi kuvvetlendirmektedir. Ricâl türü eserlerde Dâvûd'un mezhebine mensup kişilerin vasıflandırılmasında söz konusu nisbenin sıklıkla kullanılmış olması da bu kanaatimizi desteklemektedir.[50] Bu cihetle Dâvûdîliğin, Zâhirîlikle aynı kesimi ifade etmede kullanıldığı kuvvetle mühtemel olsa da bazı kesimlerce Dâvûdiliğin, Zâhirîlik ile aynı değil bilakis onun altında yer alan bir fırkayı ifade ettiği ileri sürülmüştür. Bu iddiayı ortaya atanlara göre Dâvûdiyye ve İbn Hazm'a nispeten zikredilen Hazmiyye'nin Zâhirîyye mezhebinin birer alt fırkalarıdır.[51] Dolayısıyla ileri sürülen iddia dikkate alındığında her Dâvûdiyye'ye mensup kişi aynı zamanda bir Zâhirî olduğu; ancak her Zâhirî'nin Dâvûdiyye'ye mensup olmadığı sonucuna gidilecektir ki bunun da teoriden öte bir anlam ifade etmediği kanaatini taşımaktayız.

1.2.3. Hazmiyye

İbn Hazm, gerek Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ve İbn Vaddâh (ö. 287/900) gibi hadis ehlî gerek Dâvûd ez-Zâhirî'nın öğrencileri vasıtasıyla Endülüs'e taşınan Zâhirî mezhebini benimsemiştir.[52] Zâhirî mezhebinin asıl ilkelerine bağlı kalarak daha önce fıkıh sahasının dışında pek uygulanmayan bu ilkeleri, bulunduğu coğrafi yapıyı da göz önünde bulundurarak bütün ilmi sahalarda uyguladığını söylememiz mümkündür.[53] Zâhirîlik adına davetçi olmuş ve ilmi münazaralara girmiştir.[54] Dolayısıyla kendinden sonra gelen Zâhirî müntesipleri için örnek bir kişilik oluşturmuştur.[55] İbn Hazm'dan etkilenip Zâhirî mezhebini benimseyen Muvahhidler devletinin sultanları, h. VII. asırda mağrib bölgesinde Zâhirîliğin koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. Ayrıca gerek ilmi faaliyetlere teşvikleriyle gerek baskıcı tutumlarıyla Endülüs'te mezhebin yaygınlık kazanmasını sağlamışlardır.[56]

---

[49] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 455-457.
[50] Dâvûdî nisbesi kullanımına örnekler için bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/448-449.
[51] Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", 10; Oğuzhan Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 160; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 61.
[52] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 85.
[53] Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", 10; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 73.
[54] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 4.
[55] Ârif Halil Muhammed Ebû Îd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî* (Kuveyt: Dârü'l-erkam, 1984), 145-147; el-Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 16-17; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi* (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1976), 644.
[56] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 61-62-63.

Mağrib ve Endülüste Zâhirîliğin yaygınlık kazanması hiç şüphesiz İbn Hazm'ın eliyle olmuştur.[57] Bu nedenle özellikle Mağrib bölgesinde Zâhirîliği tarif etmek için İbn Hazm'a nispeten "Hazmiyye" isminin kullanıldığı görülmektedir.[58] İbn Hazm'ın Zâhirîliğini inceleyen araştırmalacılar ise "Hazmiyye" nin bir mezhep değil de bir metot olduğunu söylemektedirler.[59] Onlara göre böyle bir isimlendirmenin varlığı, İbn Hazm'ın öngördüğü metodolojik tutum açısından onun Zâhirî eğilimin dışında görülmesine imkân tanımamaktadır.[60] Zikredilenlerden hareketle İbn Hazm'ın ismine nispetle yapılan böylesi özel bir adlandırma onu, mezhebî eğilim ve metodoloji açısından Zâhirî çizgiden çıkarmamaktadır.[61] Nitekim eserlerinde "*cumhuru eshâbuna,*[62] *eshâbuna,*[63] *eshâbuna ez-Zâhirîye,*[64] *ba'du ashabinâ*[65] gibi ifadelerlerle başta Dâvûd b. Ali,[66] İbn Dâvûd[67] ve İbnü'l-Mugallis[68] olmak üzere Zâhirî ulemasına işaret ederek onlardan görüşler nakletmiştir. İbn Hazm'ın kullandığı bu ifadeler, kanaatimizi desteklemektedir.

1.2.4. Nassiyyun

Nassiyyun nisbesi de Zâhirîlere verilen isimlerden biri olarak şöhret bulmuştur.[69] Hâricîleri tanımlamda kullanılan bu isim Zâhirîlere de teşmil edilmiştir. Bu isimlendirmenin temel nedeni ise Zâhirîlerin de lafızları te'vil etmeyen ve manaya önem vermeyen Hâricîlerin metotlarına yakın olmalarıdır. Modern dönemde

[57] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 67.
[58] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 4; İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-musennâ, t.y), 1/363; Goldziher, *Zâhirîler*, 100-101; Angel Gonzalez Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, 1955), 237-239; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 135-136; Nizamettin Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 451.
[59] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", *Mecelletu âdabü'l-ferahidî* 9/29 (2017), 216.
[60] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 67.
[61] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 67.
[62] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/440.
[63] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/410; 4/498.
[64] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/424; 4/450.
[65] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/512; 4/552.
[66] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/551.
[67] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/340.
[68] İbn Hazm, *el-İhkâm,* 7/943.
[69] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 215.

daha katı bir tanımlaması yapılan nasçılık, kabilecilik dürtüsüyle kesin olana gitme,[70] birlikteliği sağlama ve ihtilafları reddetme eğilimi olarak kabul edilmiştir.[71]

Nassiyyun'a göre birlikteliği ve kesinliği sağlamanın tek yolu sabit olan ilkelerdir. Bu ilkeler ise sadece nassın kendisinde mevcuttur.[72] Onların bu anlayışına birden fazla itiraz yapılmıştır. Bu yaklaşıma şiddetli bir şekilde itiraz edenlerden birisi de modern dönem araştırmacılardan Meddab olmuştur. O, nassiyyunu, "kendi kültürlerinin hafızasını yitirmiş oldukları için hakiki İslâm'ın kendilerine verildiğini zannedenlerin basit İslâm'ı" şeklinde eleştirel bir ifade ile nitelendirmiştir.[73] Kanaatimizce erken dönemde nassiyyun ismi belirtilen tutum ve davranışlarından ötürü Hâricîler için kullanılmıştır.[74] Her ne kadar nassa tutunma Zâhirî mezhebinin bir ilkesi olsa da bu isimle erken dönemde Hâricîler; Modern dönemde ise Selefi/ Vahhâbî zihniyeti kast edildiği düşüncesi daha isabetli olacaktır. Bununla birlikte Zâhirîlerin kullandıkları nas ilkesine işaret etmek için nassiyyun kavramının, nadir de olsa Zâhirî mezhebini tanımlamak için kullanıldığı da göz ardı edilmemelidir.

Dâvûd ez-Zâhirî tarafından oluşturulan ekolün isimlendirmelerinde yer verilenlerin dışında Zâhirîlerin ilkelerine ve bu ilkelerin arka planında yer alan ortak zemin oluşturma, birlikteliği sağlama ve tartışma ortamını kaldırma gibi nedenlerden dolayı onların dilcilik, nesnelcilik, literalîzm[75] ve metincilik[76] isimleriyle de nitelendirildikleri görülmektedir. Hatta Hanefî fakîhi Cessâs(ö. 370/981) ve Şâfiî fakihi Cüveynî (ö. 478/1085), Dâvûd ez-Zâhirî'den söz ederken "haşeviyyeden bir kimse" diyerek Dâvûd özelinde Zâhirîler için haşeviyye tabiri de kullanmıştır.[77] Fakat bu isimler yukarıda da zikredildiği gibi Zâhirî mezhebi için özel olarak kullanılan isimler değildir. Özellikle modern dönemde sıkça kullanılan bu tabirler

[70] Mehmet Zeki İşcan, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhîrî-Lafzî Yorumun Yansımaları", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 132.
[71] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 38.
[72] İşcan, "Selefî Akımların İslâm...", 131.
[73] Abdelwahab Meddeb, *İslâm'ın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 125; İşcan, "Selefî Akımların İslâm...", 131.
[74] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 38.
[75] Osman Bilen, "Müzakere", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 339.
[76] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 70; İşcan, "Selefî Akımların İslâm...", 140.
[77] Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 2010), 2/206; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Varakat* (Kahire: Dârü't-turas, 1977), 2/22.

genel anlamıyla nassa, dile ve metnin kendisine önem veren kesimler için kullanılmıştır.

1.3. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN OLUŞUMUNUN TARİHİ ARKA PLANI

Ortaya çıkan her fikir, düşünce veya ekolün döneminin sosyal, kültürel ve siyasal olaylarından bağımsız geliştiği söylenemez. Zâhirîlik de bir anlama ve yorumlama metodu olarak Hz. Peygamber döneminden başlayarak tarih içerisinde dönemin siyasi, fikri ve ictimâi durumuna bağlı olarak gelişmiştir. Nihayetinde h. III. asırda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ile beraber ehl-i hadisin içerisinde dönemin önemli simalarından biri olan Dâvûd b. Ali tarafından belli usul ve esaslar çerçevesinde kurulmuş ve müntesipleri azımsanmayacak sayıda olan bir mezhep haline getirilmiştir. Dâvûd b. Ali'yi (ö. 270/884) böyle bir mezhebi anlayışı ortaya çıkarmasına zemin hazırlayan ve mezhebin oluşmasında etkin rol oynayan nedenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Bâtinîlik (Şiî-İsmâilî) Hareketleri:*[78] Batn veya butûn kökünden türeyen bâtın, gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamına gelmektedir. Terim olarak "her zâhirîn bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya Onunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar" için kullanılmaktadır.[79] Bâtinîyenin menşei konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim bâtınîler kendilerini bizzat Cafer es-Sadık'a kadar götürerek tarihlerini ondan başlatmaktadırlar.[80] Buna karşın Sünnî ve Mu'tezilî ulema ise bâtinîliğin önemli simalarından olan Meymun b. Deysan'ın Mecûsi, Hamdan el-Karmat'ın ise Sâbiî olduklarından hareketle onların

[78] Bâtınîlik ile ilgili geniş bilgi için bkz.Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/190-194; Farhad Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı İsmaililer: Tarih ve Kuram*, ed. M. Serdar Kayaoğlu, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Raslantı Yayınları, 2011); Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet, Doktora Tezi, 2011); Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020); Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

[79] İmam Gazali, *Batıniliğin iç yüzü* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 326 s./31; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 34; Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik Ve Mecâz:İbn Hazm Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 48-49; H. Yunus Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu(Genel Bir Tasvir)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Nisan 2002), 9.

[80] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 34.

Mecûsî, Sâbiî veya Yahudi menşeli olduklarını ifade etmektedirler.[81] Çağdaş bazı araştırmacılar ise onların yeni eflatunculuk ve yeni pisagorculuk gibi gnostik akımlardan etkilenen kesimler olduklarını söylemektedirler.[82] Bâtinîlik hareketi, Abbası halifelerinden Me'mun devrinde varlığını göstermiş,[83] Mu'tasım Billah döneminde ise yaygınlık kazanmıştır.[84] Bu dönemlerde yaşayan Dâvûd b. Ali'nin nassların anlaşılmasında bâtınîliğin karşısında zâhirîlik vurgusu ve savunusu yapma gerekliliğini hissettiği söylenebilir.[85]

2. Kur'an ve Sünnetin Muhafazası: H. III. asır, re'y ehli ve Mu'tezilî ulema tarafından başta Allah'ın sıfatlarını konu edinen naslar olmak üzere dine ilişkin bütün naslara re'y, te'vil, kıyas ve mecaz çerçevesinde yaklaşım sergilenmesinin zirve yaptığı bir dönem olmuştur. [86] Söz konusu dönemde yaşanan bu gelişmeler Dâvûd ez-Zâhirî'yi nasların zâhirîne sahip çıkmaya sevkettiği gibi zikri geçen metotları reddetmeyi de gerekli kılmıştır. O, "Bugün size dininizi tamamladım (Maide/3)" ayeti gereğince mezkûr yaklaşımların İslâm dininin orjinalitesini bozduğunu düşünmektedir.[87] Yine bu ayetten hareketle tamamlanmış olan bir dinde re'ye dayanarak istinbatta bulunmanın o dinin eksik bırakıldığı izlenimi verdiğini başta Dâvûd olmak üzere birçok Zâhirî âlimi dile getirmiştir.[88] Bu nedenle dinin muhafazasının naslara bağlı kalmakla mümkün olabileceğini savunan Dâvûd ez-Zâhirî, nas dışındaki diğer istidlal metotlarını reddeden bir ekol kurmayı gerekli görmüştür.[89] Bu cihetle Dâvûd ez-Zâhirî'nin Müslümanları sübjektiflik ve indilikten

[81] Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm* (Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedîd, 1977), 277-278; İbn Hazm, *el-Fasl,* 1/89; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 48-49; Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", çev. Ahmet Demirhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/358.

[82] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/358; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 55-56.

[83] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/358.

[84] Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 448.

[85] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 76-77; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 55-56; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 25; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 45; Kılıç, "Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", 158.

[86] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 44; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 66; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./216.

[87] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 93.

[88] Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 151.

[89] Yunus Apaydın, "Selefîlik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 89; Özen, *Aklileşme Süreci*, 191; Apaydın, "Nasları Anlamada", 18-19-20.

uzak nesnel bir zeminde buluşturma[90] gayesiyle hareket ettiği söylenebilir. Nitekim naslara re'y ile yaklaşım, kişiden kişiye farklılık gösterir iken literal ve lafızcı yaklaşımda bu durumun oluşması mümkün değildir. Dolayısıyla ortak zeminin ancak literal anlama tabi oluşla elde edilebileceği düşünülmüştür.[91]

3. *Tasavvufî Bâtınîlik:* H. III. asır, hadis ilminin altın çağı olarak kabul edildiği gibi aynı zamanda farklı eğilimlerin de zirve yaptığı bir dönemdir. İş bu dönemde öne çıkan eğilimlerden biri de tasavvuf olmuştur. Zira tasavvuf geleneğinin önde gelen simalarından Muhâsibî (ö. 243/857), et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) bu dönemde yaşamışlardır. Dâvûd ez-Zâhirî'nin aynı dönemde yaşamış olmaları hasebiyle zikri geçen tasavvuf ehl-i kişilerle görüştüğü veya en azından görüşlerinden haberdar olduğu söylenebilir. Mevzu bahis münasebetler neticesinde nasların bâtınî yorum ve te'villere tabi tutulması anlayışına karşın nasların zâhirî anlamını önceleyen bir anlayış benimsemiş olması mümkündür. Dolayısıyla doğru bulduğu bu anlayışı savunmayı gerekli gördüğü söylenebilir.[92]

4. *Mâlikîlik Tepkisi*: Dâvûd b. Ali'yi Bağdat'tan süren ve ders halkalarında ders vermesini engelleyemeye çalışan baş kadı İsmail b. İshak'ın Mâlikî mezhebine mensup olması ve orada bulunan Mâlikîlerin Dâvûd b. Ali'ye karşı menfi duruş sergilemeleri de Mâlikî taasubçülerine karşı nasların zâhirîne sımsıkı tutunma ve takliti reddetme gerekliliğini ortaya çıkardığı söylenebilir.[93]

5. *Her Hadisenin Cevabının Nasslarda Bulunması*: Dâvûd b. Ali'nin eserleri incelendiğinde hadislerle dolu oldukları görülmektedir. Yaşadığı dönem olan h. III. asırda hadislerin tasnifiyle beraber sahih, zayıf ve mevzu olanların belirlenmeye çalışıldığı ve bu minvalde eserlerin telif edildiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla bu

[90] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 86.

[91] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 33; Sıddık Korkmaz, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 150; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./117; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 93; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/193-194.

[92] Tan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", 151-152; Yefut, *İbn Hazm ve'l-fikrü'l-felsefi*, 83-84; Kılıç, "Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", 159; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 69-76-77-78; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 55-56; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 48.

[93] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 34; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 47-53.

denli hacimli hadis mecmalarını gören Dâvûd b. Ali'de, dinin hiçbir konuda eksiklik yaşamayacağı fikri oluştuğu söyelenebilir.[94] Nitekim ona göre, hiçbir hadise yoktur ki onun hakkında kitapta veya sünnette bir nas bulunmasın, o hadisenin hükmü nassla belirlenmiş (mansusa) yahut nassın fehvasıyla veya nassın delâleti ile bilinmesin. Bu durum kıyasa ihtiyaç bırakmaz.[95] Bunun da onu nassların zahirlerini bâz alan bir ekol inşa etmesinde etkili olduğu söylenebilir.[96]

6. *Mihne Sürecinin Ehl-İ Hadise Karizma Kazandırması:* Mihne hadisesinden sonra Ahmed b. Hanbel'in çektiği sıkıntılar kendisine bir ivme kazandırmıştır. Bu ivme halkın kendisinin etrafında toplanmasına ve görüşlerinin mezhepleşmesine neden olmuştur. Ancak ehl-i hadis temsilcileri olmaları hasebiyle aynı minvalde hareket eden Dâvûd b. Ali'nin, ehl-i hadis isminin gücünü kullanan ve ehl-i hadisin temel prensiplerinden ödün veren bu yeni ekole karşı zâhirî anlayışı daha sıkı temsil etme ve savunma gerekliliğini hissettiği de söylenebilir.[97]

Zikredilen bu gelişmeler, doğrudan veya dolaylı olarak Dâvûd b. Ali'nin görüş ve fikirlerinin ekolleşmesine zemin hazırlamıştır. Görüşleri kısa sürede etrafına toplanan kimselerce benimsenmiş ve neticede özellikle h. IV. ve VII. asırlar arasında ciddi bir kitle tarafından benimsenen bir ekol/mezhep olmuştur.

1.4. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN TARİHİ GELİŞİM SÜRECİ

İnsanların tabiatlarından kaynaklanan tutumlar,[98] bütün dinlerde ve doktrinlerde olduğu gibi İslâm dini düşüncesinde de nasları anlama ve yorumlamada farklı eğilimler ortaya çıkarmıştır.[99] Bu eğilimlerden birisi de hiç şüphesiz nassları anlamada ve yorumlamada lafızların zâhir anlamlarını esas alıp onu mütekellimin

[94] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 66; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 13; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

[95] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287.

[96] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46; Fethi Kerim Kazanç, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 182.

[97] Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 153; Oğuzhan Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29/2 (2018), 310-330.

[98] Kazanç, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", 162.

[99] İsmail Akkoyunlu, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu Değerlendirme ve Müzakere Metni", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 405.

amaç ve gayesine önceleyen Zâhirî eğilimdir.[100] İslâm ilim ve düşünce tarihine bakıldığında bu yaklaşımın bizzat vahyin indiği Hz. Peygamber döneminden itibaren başladığı görülmektedir.[101]

Vahyin emirlerinin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının ilk muhatapları olan sahâbe, kendilerini Hz. Peygamber'in iradesine teslim etmişlerdi. Zira tapıp ibadet ettikleri ve hayatlarının bir parçası olan tanrılardan yüz çevirip onların yerine benimsedikleri ilahi irade bunu istemekteydi. Allah her fırsatta kendisine itaat ile birlikte Resulüne itaati de zikretmekte (Âl-i İmrân/32,132; Nisâ/59; Enfâl/1,20), hatta Resule itaati kendisine itaat olarak kabul etmekte (Nisâ/80) aralarında çıkan bütün anlaşmazlıklarda ona başvurmayı emretmekteydi (Nisâ/59). Onun verdiği hükme teslim olmayı imandan saymakta (Nisâ/65), kendisini sevmenin Peygamber'e tabi olmaktan geçtiğini (Âl-i İmrân/31) ve ona muhalefetin kendileri için hiç iyi olmayacağını (Enfâl/72) açıkça beyan etmektedir. Dolayısıyla sahâbe, Hz. Peygamber'in en sadık arkadaşları olarak, savaşta ve barışta, seferde ve hazırda hep onun yanında bulunmuşlardır. Bu da onların Kur'an ve sünneti/hadisi daha iyi anlama ve kavramalarını sağlamıştır. Ancak sahâbenin tamamı bilgi seviyesi, anlama ve kavrama yeteneği ve Hz. Peygamber ile sürekli birlikte olma yönüyle aynı değillerdi. Bu da onları Hz. Peygamber'in söz ve edimlerini farklı şekillerde anlama ve yorumlamaya sevk etmiştir.[102]

Sahâbe dönemindeki temayüller zâhiri ve fıkhî yaklaşımlar[103] olarak taksim edildiği gibi bunlara içtihad eğilimini[104] de ekleyenler olmuştur. Nitekim bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in sözlerine ve edimlerine tamamen Zâhirî (lafızcı) bir anlayış ile yaklaşmışlardır. Bu tür yaklaşımlarında Hz. Peygamber'in sözünün zâhiri,

[100] İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 102; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/195.
[101] Bünyamin Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 147; Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik: Dâvûd ez-Zâhirî Örneği* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015), 54; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 34; Kazanç, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", 187.
[102] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji sorunu* (Ankara: Otto, 2914), 73-74; Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı*, 147.
[103] Görmez, *Metodoloji sorunu*, 77.
[104] Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı*, 147.

neyi ifade ediyorsa sadece onu anlamışlardır. Onun ne demek istediğinden veya ne amaçladığından ziyâde ne dediğini esas almışlardır.[105]

Sahâbe döneminde Zâhiri/Lafızcı yaklaşımın öncü simaları arasında Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Mikdad b. Esved, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Zer el-Ğifârî gibi sahâbîler sayılabilir.[106] Kaynaklarda konuyla ilgili zikredilen örnekler lafızcı ve şekilci bir anlayışı yansıtıyor olsa da sahâbenin bu tür anlayışlarına dört başı mamur bir metodolojik yaklaşım olarak bakmak yanlış olduğu gibi bu anlayışları tümüyle duygusal boyutla[107] geçiştirmek de hatadır. Bu tür anlayışların ister duygusal ister metodolojik yönüyle anlayalım, her hâlûkarda daha sonra ortaya çıkan usul ve yöntemlere öncülük ettikleri bir gerçektir.

Sahâbenin talebeleri olan tâbiîn neslinde de problemleri çözmede kendilerine ulaşan bilgileri aktarmakla yetinen, bu bilgilerin meydana geldiği şartları ve ortamı göz önünde bulundurmayıp nakilcilik ile yetinenler olmuştur.[108] Mesela, "Sizden her kim sabah namazının sünnetini kılarsa sağ tarafına uzanıversin" hadisi bazı sahâbede olduğu gibi tâbiîn neslinde de zâhirî yönüyle anlaşılmış ve sünnet olarak da bu şekilde tatbik edilmiştir. Ayrıca tâbiîn neslinde zâhiri yaklaşımın yanında kişisel re'y ve kıyasa da karşı çıkılmıştır. Örneğin Tâvus b. Keysân'ın, Habib b. Ebi Sabit'e

[105] Görmez, *Metodoloji sorunu*, 77; Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı*, 147,150-151. Sahâbenin Zâhiri yaklaşımına birkaç örneği şu şekilde vermek mümkündür:

1.Hz. Peygamber'in, hendek savaşından sonra Beni Kurayza topraklarına hareket emri vererek Sahâbeye hitâben "hiç kimse Beni Kurayza'ya varmadan ikindi namazını kılmasın" diye emretmiştir. Sahâbe, Hz. Peygamber'in bu sözünün ne anlama geldiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Sahâbeden bazıları, sözün bir an önce hedefe varma olduğunu söyleyerek ikindi namazını yolda kılmışlar, bazıları ise sözün lafızlarına bağlı kalarak namazı ertelemişlerdir. Hz. Peygamber bunu duyunca hiç birini ayıplamamıştır.

2.Hz. Peygamber namaz kıldırırken ayağındaki çarıkları çıkarıp sol tarafına bırakmış, bunu gören sahâbe de aynı şekilde davranmıştır. Namazdan sonra Hz. Peygamber onlara neden çarıklarını çıkardıklarını sorunca onlar da senin çıkardığını görünce biz de çıkardık demişlerdir. Bunu üzerine Hz. Peygamber "Cebrail bana onda bir pislik olduğunu haber verdi onun için çıkardım" demiştir.

3.Hz. Peygamber vefatına yakın bir vakitte yatsı namazını kıldırdıktan sonra ashabına, "Bu gecenizden itibaren yüzüncü yılın başında bugün yeryüzünde bulunanlardan hiç kimse kalmaz" buyurmuştur. Bazı sahâbîler bu sözü âlemin yok olacağı ve kıyametin kopacağı şeklinde anlamışlardır. Hâlbuki Hz. Peygamber sadece bu neslin sona ereceğini kastetmiştir.

4. Dalkavuklarla (İnsanları yüzüne karşı öven) karşılaştığınız zaman yüzlerine toprak serpin!" buyruğunun Zâhirinden yola çıkan Sahâbe Mikdad b. Esved, Hz. Osman'ı yüzüne karşı öven kişinin yüzüne toprak atmaya başlamıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber, hadiste toprak atma ifadeleriyle mahrum bırakma anlamı kast etmiştir.

[106] Görmez, *Metodoloji sorunu*, 77-78; Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı*, 153-154-159.

[107] Görmez, *Metodoloji sorunu*, 77.

[108] Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 225.

"Sana bir hadis naklettiğim zaman artık o konuda başka bir şey sorma" demesi[109]gibi Şa'bî'nin "Hz. Peygamber'in ashabından anlattıkları şeyi al! Kendi re'y ve görüşleriyle söylediklerine gelince onların üzerine işe (başka bir rivayette ise tuvalete et)" sözü de bu kabildendir.[110] Tâbiîn döneminde de başta Muhammed b. Sirin ve Ûrve b. Zübeyr olmak üzere birçok şahsiyetin Zâhirî yaklaşımı devam ettirdikleri, kıyas ve re'ye karşı duruş sergiledikleri söylenilmektedir.[111]

H. II. asrın ikinci yarısından sonra Zâhirî yaklaşım, kelami alanda mücessime ve muşebbihe akımları tarafından sürdürülmüştür. Fıkhî sahada ise Ebû Hanîfe'nin hukuk metodolojisini örnek gösterenler olsa da[112] daha çok İmâm Şâfiî tarafından temsil edilmiştir.[113] Zira gerek İmâm Şâfiî döneminde gerek ondan önceki dönemlerde zâhiri ve fıkhî (rey) eğilimleri birbirinden keskin çizgilerle ayırmak pek mümkün olmamıştır. Nitekim bu süreçlerde Zâhirî eğilimi gösteren Malîk b. Enes ve İmâm Şâfiî'nin anlama ve yorumlamada naslara bağlı kaldıkları gibi kıyas ve benzeri re'y ile hüküm istinbatına yöneldikleri de sabittir.[114]

Abbasî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları, içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içinde yaşatmak için çözüm yolunun Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanılmıştır. Abbasi halîfesi Me'mun döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmalar ve bununla ilgili yaşanan baskı ve zülümlerin sonucu olarak

[109] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru's-sadır, ts.), 5/539.

[110] Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Şerefu ashabi'l-hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 74; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/52; Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, 198.

[111] Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, 228.

[112] Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 144-145.

[113] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tesîsu'l-İdeolociyyeti'l-Vasatiyye* (Beyrut: Dar'us-Sina, ts.), 8-21; Ayrıca bkz. Görmez, *Metodoloji sorunu*, 98.

[114] Mustafa b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2004), 1/196; Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Fıkıh Usulü İslam Fıkhını Araştırma ve Kavrama Yöntemi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul, 1992), 31; M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/520-522; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 29.

sünnî çevrelerde aklı reddeden, metin merkezli bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış etrafında toplananlar için Ashabu'l-Hadis kavramı kullanılmıştır.[115]

Mihne sürecinin son halîfesi Mütevekkil döneminde ise hadisçilerin yıldızı parlamaya başlamıştır. Bu yönüyle h. III. asır, fikirlerin çokça üretildiği, kitapların telif edildiği ve "hadisin altın çağı" olarak değerlendirildiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde aklı reddeden ve metin merkezli anlayışı benimseyen kesimin başını Ahmet b. Hanbel, İbn Râhûye ve Dâvûd ez-Zâhirî çekmiştir.[116] Zira bu meyanda ehl-i hadisi oluşturan mezhepler arasında Malîkîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîler sayılmıştır.[117] Bu mezhepler arasında Malîki ve Şâfiîler re'y konusunda daha ılımlı bir anlayışa sahiptirler.[118] Buna karşın bizzâtihi mihneye maruz kalan Ahmet b. Hanbel ve müntesipleri ile Zâhirîler daha uç kesimi temsil etmişlerdir.[119]

1.4.1. Bağdat Süreci

Yaşanılanlar dikkate alındığında erken dönemden itibaren ekoller arasında devam eden ihtilaflar süreç içerisinde daha da derinleşmiştir.[120] Bu ihtilaflardan birisi de hadislerin farklı şekillerde anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bu tür ihtilafların neticesinde ise fıkhî mezhepler teşekkül etmişlerdir. Teşekkül eden fıkhî mezheplerden bir tanesi de Zâhirîyye mezhebidir.[121] Dâvûd ez-Zâhirî tarafından kurulan bu mezhep ismini mezhebin temel ilkesi olan her türlü re'yi terkedip lafızların zâhirinden anlaşılan manayı almayı gerekli gören zâhir kelimesinden

---

[115] Ehl-i hadis ve Ashabü'l-hadis ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Hamdan Ebû Hatim er-Razî, *Kitâbu'z-Zîne Fi Kelimâti'l-İslâmiyye*, thk. Abdullâh Selam es-Samerrâî (Bağdat: y.y. yok, 1988); İbn Hazm, *el-Fasl*; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1975); Sönmez Kutlu, *Selefîliğin fikrî arkaplanı: İslam düşüncesinde ilk gelenekçiler* (Ankara: Otto, 2016), 55; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 40; Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landır)ma Yöntemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 33.

[116] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/45-46; Özen, *Aklileşme Süreci*, 217.

[117] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1975, 1/245; Kutlu, *Selefîliğin fikrî arkaplanı*, 59; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 232.

[118] Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./216; Mehmet Kalaycı, "Güncel Mezhebî Kutuplaşmaların Tarihsel Temelleri", *Diyanet Aylık Dergi* 1/277 (2014), 12.

[119] Oğuzhan Tan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 151; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: hayatı - görüşleri : Zâhirîlik düşüncesinin teorisyeni* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 42; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 46.

[120] Apaydın, "Selefîlik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", 90.

[121] Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 45.

almaktadır.[122] Hatta zâhir kelimesini kavramsal anlamda kullanan ilk kişinin de Dâvûd ez-Zâhirî olduğu nakledilmektedir.[123]

Hanefî mezhebine mensup bir babanın oğlu olan ve aynı zamanda ilk eğitimini de Hanefî uleması olan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'ten alan Dâvûd ez-Zâhirî, daha sonra Şâfiî mezhebine intisap etmiştir.[124] İmâm Şâfiî, kıyası kabul etmiş, istihsanı ise bazı argümanlara dayanarak reddetmiştir.[125] Şâfiî mezhebi müntesibi olan Dâvûd ez-Zâhirî, İmâm Şâfiî'nin istihsanı reddetmek için kullandığı argümanları kıyasa da uygulamıştır. Uyguladığı bu argümanlarla kıyasın da kabul edilmemesi gerektiği neticesine varan Dâvûd b. Ali, Şâfiî mezhebinden ayrılarak benimsediği zâhiri prensibini bir usul çerçevesinde geliştirmiş ve bir fıkıh ekolü haline getirmiştir.[126] Bu nedenle Hz. Peygamber'den (s.a.v) itibaren Dâvûd ez-Zâhirî'nin yaşadığı döneme kadar geçen süreci, zâhirî/lafzî anlama önem veren ve re'y genel çatısı altında yer alan aklî yöntemlere mesafeli duran anlayışları Zâhirî mezhebinin ekolleşme öncesi dönemi olarak nitelendirmek mümkündür.[127] Nitekim Zâhirî mezhebinin ikinci imamı olarak görülen Endülüslü âlim İbn Hazm, Zâhirî mezhebinin kökeninin Dâvûd ez-Zâhirî'den önceye gittiğini iddia etmiştir. Ona göre Benî Kurayzâ hadisesinde ikindi namazını yolda kılanların değil Hz. Peygamber'in sözünü zâhirine göre anlayıp ikindi namazını Benî Kurayzâ dıyarında kılanlar isabet etmiştir. Ayrıca onun, "O gün onlarla birlikte olsaydım ve Benî Kurayzâ'ya ulaşmamız gece yarısından sonra mümkün olsaydı, yine de ikindiyi yolda kılmazdım.

---

[122] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3/236; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 51; Zekeriya Güler, "Selefî Hareketin Kökenleri ve Yöntem Problemleri", *Marife Dergisi* 3/9 (2009), 48; Sancar, "Zâhirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği", 385.

[123] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 717; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 57; Medkur, *Menâhici'l-İctihâd*, 700; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 144.

[124] Salâhuddîn Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, 2000), 13/297; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam.* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 9/344; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi Sübkî, *Tabakatü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübra.* (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2/284; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 53.

[125] Saffet Köse, "Şafi'î Zâhirîliğinin Analizi- Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 20.

[126] Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 86.

[127] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 13; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 86; Ömer A. Ferruh Çev. Ahmet Demirhan, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/358.

İkindi namazını ancak gece yarısından sonra kılardım"[128] demesi de zâhirî temayyüllerin Hz. Peygamber döneminde başladığı iddiasını desteklemektedir.

Dâvûd ez-Zâhirî'yi zâhirî anlayışa sevk eden, dönemin sosyal, siyasal ve kültürel yaşantıları olduğu muhakkaktır. Nitekim h. III. asrın başlarında lafızların zâhirî anlamlarını tümüyle terk edip bâtınî anlamlara yönelmelerinin yanında Kur'an ve hadislerin re'y ve akıl ile anlaşılması gerektiği yönünde kanaat taşıyanlar, varlığını ciddi şekilde hissettirmiştir.[129] Mihne öncesi ve mihne esnasında bâtınî ve akılcı i'tizale karşı tek vucut bir yapı olarak değil de asara sahip çıkma içgüdüsüyle hareket eden bir topluluğu teşkil ettiği söylenilen ehl-i hadis'in mihne hadisesinden sonra büyük bir bölümü Ahmed b. Hanbel etrafında toplanarak bir mezhep kisvesine girmiştir. Ancak Hanbelî mezhebi içerisinde hadis ehlinin bazı dinamiklerinin yok olduğunu hisseden Dâvûd ez-Zâhirî kendi temsil ettiği damarı daha güçlü bir şekilde muhafaza etme ihtiyacı hissetmiştir.[130] Zâhirîlik ve Hanbelîliğin aynı dönemde ekolleşmesi de bu savı desteklemektedir. "Hiç bir mesele yoktur ki kitap ve sünnette o mesele hakkında bir hüküm bulunmasın"[131] anlayışına dayanarak kıyas, re'y, ta'lil ve takliti reddeden Zâhirîyye mezhebi, h. III. ve IV. asırda Bağdat ve İsfahan civarında varlığını ciddi bir şekilde hissettirmiştir.[132]

Zâhirîlik, Dâvûd ez-Zâhirî'nin vefatından sonra oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd (ö. 297/910),[133] İbnü'l Mugallis (ö. 324/936)[134] ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) gibi Zâhirî mezhebine mensup âlimler tarafından temsil edilmiş ve geliştirilmiştir. H. IV. asırda yaşayan seyyah ve coğrafya âlimi Makdisi, kendi dönemindeki mezhepleri sayarken fıkhî mezhepler arasında Dâvûdiyyeyi

[128] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/291; 2/69-370; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 14.
[129] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 55; Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 151; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 19; A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/358; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 33; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi : (Abbasiler Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 176-386; Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 448; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 138.
[130] George Makdisî, "The Significance Of The Sunnî Schools Of Law İn İslamic Religious History", *İnternational Journal Of Middle East Studies* 1/10 (1979), 6; Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", 310-330; Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 153.
[131] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287.
[132] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 350; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 24.
[133] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 30.
[134] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 31.

(Zâhirîyye)'de saymıştır. O, Bağdat'a geldiğinde oradaki halkın yaygın olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Dâvûdî (Zâhirî) mezhebine mensup olduklarını gördüğünü söylemektedir. Ona göre Hanbelî mezhebine mensup Ebû Ya'la Bağdat'a geldiğinde Dâvûdî mezhebi müntesip kaybetmiş ve yagınlık açısından yerini Hanbelîliğe bırakmıştır.[135]

Zâhirî mezhebinin Bağdat, Fars, Suriye, Umman ve çevresinde yaygınlaşması Dâvûd ez-Zâhirî ve ondan sonraki âlimlerin kazandıkları saygınlık oranında artmıştır.[136] Örneğin Büveyhî halîfesi Adududdevle döneminde İran'da Zâhirî müntesipleri itibarlı kişiler olmuş, yargı ve börokraside aktif görevlerde bulunmuşlardır. Halîfe Adududevle'nin Zâhirî ulemasına bu kadar değer vermesi ve onları önemli makamlarda görevlendirmesi onun da Zâhirî mezhebine mensup olduğunun iddia edilmesine sebebiyet vermiştir.[137] Ancak Adududdevle'nin bilinen şekliyle Zâhirî mezhebine mensup olduğu iddia edilemez diye düşünüyoruz. Buna karşın Şiî'ler arasında da usulî ve ahbarî diye iki ana eğilimin varlığından hareketle kendisinin bir ahbarî olduğu söylenebilir. Sünnî çevrede dönemin lafızcı yaklaşımın en önemli temsilcilerinin Zâhirîler olması hasebiyle böyle bir yakınlığın oluştuğu kanaatindeyiz. Nitekim bu yakınlaşma, ileride de işleyeceğimiz üzere Dâvûd ez-Zâhirî ve Zâhirîlerin Şia'dan haz etmeyen ve hatta kin besleyen sünnî çevrede itibar kaybetmelerine sebebiyet vermiştir.

H. IV. asırdan sonra doğuda adından söz ettirmiş bir Zâhirî öncüden söz etmemiz pek mümkün olmamıştır. Seyyah el-Makdisî'nin belirttiği gibi bu dönemde Zâhirî mezhebinin öne çıkan bir âliminin olmayışı mezhebin zamanla etkinliğinin azalmasına sebebiyet vermiştir. IV. asırda doğuda etkinliğini kaybeden Zâhirî mezhebi İslam coğrafyasının en batısı olan Endülüs'te yeniden canlanmaya başlamıştır.

---

[135] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 36-39-323; Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 207; A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/316; Muharrem Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname* 2003/2 (2003), 159.

[136] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 107-191-455-457.

[137] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 323; Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 207; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.

1.4.2. Endülüs Süreci

Müslümanlar Endülüs'e h. 92/m. 711 yılında Emevîlerin hilafeti zamanında girmişlerdir. Endülüs'e ilk giren fatihler arasında yirmi sekiz tâbiî vardır. Endülüs'ün fethinden sonra çeşitli Arap kabileleri arasında h. II. asrın başlarında iktidar mücadelesi yaşanmıştır. Bu mücadeleler nedeniyle Endelüs'e gelen/kaçan ve ed-Dâhil lakabıyla bilinen Emevî sülâlesinden Abdurrahman ile birlikte Endelüs'te Emevîler hâkim olmuştur. Abdurrahman ed-Dâhil, Endülüs'te Emevî hilafetini kurmuş, hem gayr-ı müslim İspanyollar ile hem de onun hilafetine karşı çıkan Müslümanlarla savaşmış ve sonunda istikrarı sağlamıştır. İbn Hazm öncesinde, Endelüs'te ilk olarak Evzâî mezhebî, daha sonra ise Mâlikî mezhebi hâkim olmuştur.[138] Özellikle Endülüs'te Mâlikî mezhebinin benimsenmesinde ilim tahsili için Medine'ye giden talebelerin Endülüs'e döndüklerinde benimsedikleri Mâlikî mezhebini yaymaları,[139] Mâlik'in bu öğrencilerinin Endülüs Emevi devletinin farklı kademelerinde görev almalarının yanında siyasi iktidarın Mâlik'e karşı bir şükran göstergesi gibi birçok unsur etkili olmuştur.[140] Zira Mâlik, Endülüs'ten gelen ilim talebelerinin yanında Abbasî halîfesini eleştirirken Endülüs Emevi halîfesi Hişam'dan ise açık bir şekilde övgüyle bahsetmiştir.[141] Bu övgüler Endülüs'te hoş karşılanmıştır ve bir şükran ifadesi olarak da Mâlikî mezhebi benimsenmiştir.[142]

Endülüs'te Mâlik'in görüşleri dışında hiçbir fikre taviz vermeyen aşırı bir taklit da hâkim olmuştur. Nerdeyse h. IV. asra kadar Endülüslülerin ellerinde Mâlik'in *el-Muvatta*'sı dışında hiçbir kitap olmamıştır.[143] Örneğin İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserini Endülüs'e getiren Bakî b. Mahled (ö. 276/886) bu nedenle hem sözlü hem de fiili saldırılara maruz kalmıştır. İktidara, İbn Mahled'in idamı için telkinlerde bulunulması bunun en bariz göstergelerindendir. Söz konusu havzada

---

[138] Ebû Ca'fer Ahmed b Yahyâ b Ahmed el-Endelüsi Dabbi, *Bugyetü'l-mültemis fî tarihi ricali ehli'l-Endelüs* (Kahire: Beyrut : Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 1989), 2/3-543; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 67-68; Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*, 414; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ahmed Makkari, *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib ve zikru veziriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb = Urfü't-tib fî't-ta'rif bi'l-vezir İbni'l-Hatîb.* (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 1/331.

[139] Makkari, *Nefhü't-tib*, 3/230.

[140] Makkari, *Nefhü't-tib*, 2/10.

[141] Hatta bir temenni olarak Doğuda da Endülüs'teki Hişam gibi ilim ve takva sahibi bir halife olaydı" dediği nakledilmektedir. Bkz.Ebû Bekr Muhammed b. Abdulaziz İbn Kûtiyye, *Tarihu İftitâhi'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1989), 62.

[142] Makkari, *Nefhü't-tib*, 3/230.

[143] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 34.

yaşanan taassup ve rekabetin diğer ilginç bir hadisesi ise Kurtubalı Kâsım b. Asbağ, Endülüs'te yaklaşık elli sene boyunca fetva mercii olan babası Asbağ b. Halil'in "tabutumda bir domuz başıyla gömülmem orada İbn Ebi Şeybe'nin el-Musannef'iyle gömülmemden daha iyidir" sözünü nakletmektedir. Kâsım b. Asbağ'ın Bakî b. Mahled komşuları olmasına rağmen babasının onunla görüşmesine ve ondan hadis dinlemesine izin vermediğini bu nedenle de babasına beddua ettiği nakletmektedir.[144] Yaşanan bu tür hadiseler ileride Endülüs'te Zâhirîyye mezhebinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Aslında hadisin Endülüs'e geç ulaşması, oradaki halkın tutumundan kaynaklanmıştır.[145] Ayrıca hac yapmak için Endülüs'ten Hicaz'a giden kişilerin yol güzergâhlarının dönemin ilim merkezleri olan Bağdat, Basra ve Küfe gibi yerlerden geçmemesi de etkili olmuştur. Nitekim Endülüs bu yönüyle bir Buhara veya hac yolculuğunda ilim merkezleri güzergâhını kullanan diğer beldeler gibi olmamıştır. Bu sorunun rihleler ile çözüme kavuştuğu düşünülse de bu durum Endülüs'te pek rağbet görmemiştir.[146] Rihleler vasıtasıyla Endülüs'ten Mekke ve Medine'ye oradan da Irak bölgesine giden ve o bölgelerin önde gelen âlimlerinin meclislerinde bulunanlar olmuştur. Bunlar ilim meclislerinde hadis ile iştigal etmişlerdir. Endülüs'ten Bağdat ve Şam bölgesine rihle yapan ve hadis ile meşgul olanların başında Bakî b. Mahled ve İbn Vaddah gelmektedirler. Bunlar Endülüs'e döndüklerinde beraberlerinde hem edindikleri yeni fikirleri hem de İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*'i gibi hadis eserlerini getirmişlerdir. Her ne kadar getirilen bu yeni fikirler ve hadis eserleri hoş karşılanmamış ve bu nedenle saldırılara maruz kalmış olsalar da bu yenilikler bölgede etkilerini kısa sürede göstermiştir.[147]

Yine rihleler vasıtasıyla Abdullah b. Kasım b. Hilal ve Münzir b. Saîd el-Bellutî[148] bizzat Dâvûd'un ve ondan sonraki Zâhirî ulemasının ilim meclisine iştirak

[144] Ebû'l-Velid Abdullah b Muhammed b Yusuf İbnü'l-Faradi, *Tarihü'l-ulema ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 1/94.
[145] Abdülmecid Türki, *Münâzarât fi usuli'ş-şeriati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî.* (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 584 s./16-56.
[146] Sa'd Abdullah Sâlih Bişrî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs* (Mekke: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1997), 83-93; Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*, 324.
[147] Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî* (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2001), 39-40; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da fikhi mezhepler tarihi* (İstanbul : Hisar Yayınevi, 1976), 644.
[148] Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 34; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 45-46.

edip onların metotlarını almışlardır.[149] Bu yolla aldıkları ve benimsedikleri Zâhirî mezhebini, Endülüs'e taşıyarak orada da yaymaya çalışmışlardır. Aynı zamanda el-Bellutî, Endülüs'e döndüğünde kadı olarak görev yapmış, Zâhirî mezhebine mensup olmasına rağmen halkın Mâlikî olması hasebiyle hükümlerini Mâlikî mezhebine göre vermiştir.[150]

Önceleri Zâhirî mezhebi Endülüs'te tek tük müntesibi bulunan bir fikirden ibaret olmuştur.[151] Ancak h. V. asra gelindiğinde Bağdat'tan Endülüs'e gelen Zâhirî mezhebi ulemasından İbn Müflit'ten ders alan Emevi halîfesinin vezirinin oğlu İbn Hazm, taklit ve re'yin hat safhada olduğu bu süreçte hocasının fikirlerinden de etkilenerek Zâhirî mezhebini benimsemiştir.[152] İbn Hazm, Zâhirî usûllerini daha da geliştirmiş, fıkhî sahanın dışında felsefe, kelam, mantık vb. alanlara da uygulayarak mezhebe farklı bir perspektif kazandırmıştır. Hadis eserlerinin yayılması ve hadislerden başka hiç kimsenin görüşünün önemli olmaması gibi Zâhirî usullerine yabancı olan Endülüslü Mâlikîler doğal olarak bunları hoş karşılamamıştır.[153] Daha da ileri gidilerek İbn Hazm'ın eserleri yakılmış, kendisi ise sürgüne gönderilmiştir.[154] Endülüs'te diğer Zâhirî temsilcisi de hiç şüphesiz İbn Hazm'ın talebesi tarihçi ve muhaddis Ebû'l-Fütûh el-Humeydî olmuştur.[155] O da baskılara maruz kalmış ve Endülüs'ten ayrılmaya mecbur bırakılmıştır.[156] İbn Hazm ve öğrencilerinden sonra Zâhirîyye mezhebi, Muvahiddler devleti tarafından desteklenmiştir. Bu itibar ile mezhep güç kazanmış ve yayılma imkânı bulmuştur.[157]

1.4.3. Muvahidler Dönemi

Muhammed b. Abdullah b. Tûmert (ö. 524/1130) öncülüğünde h. VI. asırda günümüz İspanya, Kuzey Afrika ve Batı Sahra'da Murabıtlar Devletine son verilerek

---

[149] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/363; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 644; İbnü'l-Faradi, *Tarihu ulemai'l-Endelüs*, 1/745-746; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 208.

[150] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/363; Makkari, *Nefhü't-tib*, 2/21-22.

[151] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/364.

[152] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/364; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 644; Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 452.

[153] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/365.

[154] Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 654-655; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 50-51.

[155] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 209.

[156] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/371; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 693.

[157] A. Ferruh, "Zâhirîlik", 1/371; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 694; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 47.

Muvahhidler Devleti kurulmuştur. Muvahhidler Devleti, Berberi hanedanlığına mensuptur. Devletin isminden de anlaşıldığı gibi kurucusu ve ilk hükümdarı olan İbn Tûmert, İbn Hazm'da da olduğu gibi dönemin siyasal ve kültürel boyutundan fazlaca etkilenmiştir.[158] Nitekim aşırı bir taassup ve taklit ile boğuşulan bu dönemde yeni anlayış ve fikirlere saldırma, o fikirleri sindirme ve hatta bu yeni fikirleri savunan kimseleri sürgüne gönderme gibi baskılar uygulanmıştır.[159] İbn Hazm'ın bu tür yaklaşım ve tutumlara karşı çıkması İbn Tûmert'i etkilemiştir. Bu cihetle İbn Hazm'dan etkilenen İbn Tûmert, devletin temel prensiplerini koyarken takliti reddetme, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma gibi temellere dayandırmıştır.[160] Bu meyanda İbn Tûmert'in açık bir şekilde Zâhirî mezhebini benimsediği ile ilgili kesin bilgilere sahip olmasak da Zâhirîliğin kendisinden sonra gelen Muvahhidler Devletinin sultanları tarafından benimsendiği söylenebilir.[161]

Muvahhidler Devletinin sultanlarından biri olan Yakub b. Mansur b. Yusuf, insanların re'y ile meşgul olmalarını ve re'ye dayanarak ilmi tartışmalara girmelerini yasaklamıştır.[162] Bu yasaklara uymayanlara da şiddetli cezalar vereceğini duyurmuştur. Bu hareketle Zâhirîlik dışında bütün mezhepleri yasaklayarak ibreyi Zâhirîliğe çevirmiştir. Mâlikî mezhebine ait kitaplar yaktırılmış ve diğer bölgelerde de yakılması için talimatlar vermiştir. Yakılan eserler arasında Mâlikî mezhebinin önemli âlimlerinden olan Sahnun (ö. 240/854) ile İbn Ebi Zeyd'in (ö. 386/996) eserlerini zikretmek mümkündür[163] Ayrıca Endülüs'te meşhur Mâlikî âlimlerinden olan İbnü'l-Arabî ve İbn Zerkun'un da hapsedilmelerine dair bilgiler de kaynaklarda yerini almaktadır.[164] Devlet tarafından verilen bu destekle Zâhirîlik, siyasette olduğu gibi kültürel ve ilmi açıdan da ilerleme kat etmiştir. Zâhirîlik, siyasetten yargıya, saraydan sokağa ve yeme içmeden giyim kuşama hayatın her alanına etkisini

[158] Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 57.
[159] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 54-55.
[160] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 57; Abdülbaki es-Seyyid Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir : min hulefa ve'l-vülat ve'l-ümera ve'l-vüzera ve'l-kudat ve'l-fukaha ve'l-muhaddisin ve'l-müfessirin ve'l-müerrihin ve's-sûfîyye ve'l-kurra ve'n-nühat ve'l-bülega ve'ş-şuara ve'l-felasife ve'l-etibba ve's-sayyadile ve'l-mücahidin ve'l-musikiyyin ve'l-mühendisin ve't-tüccar ve'n-nisa.* (Kahire: Dârü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2014), 48-49.
[161] Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 74.
[162] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 87; Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 452.
[163] Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 453.
[164] Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 694-695.

hissettirmiştir. H. VI. asrın sonu ile VII. asrın başlarında Endülüs'te Zâhirî mezhebinin en parlak dönemini yaşadığını söyleyebiliriz. Nitekim bu dönemde mezhep başta Kuzey Afrika olmak üzere Endülüs'ün her tarafında yayılmıştır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240),[165] Ebû Hayyân (ö. 745/1344) [166], İbn Dihye (ö. 633/1235),[167] İbnü'r-Rûmiyye (ö. 637/1239)[168] ve İbn Madâ (592/1196)[169] gibi farklı mecralarda, isimlerinden söz ettiren Zâhirî şahsiyetler yetişmiştir.

Devletin güç kaybedip yıkılmasından sonra Zâhirî mezhebi de etkinliğini kaybetmiştir. H.VIII. asrın başlarından itibaren Zâhirî mezhebinin, Tunus gibi bazı devletlerin çağdaş kanunlarına verdikleri ilham ve usul kitapları içinde yer alan fikirlerinden başka hiçbir izinin kalmadığı ileri sürülmüştür.[170] İzmirli İsmail Hakkı ise bu iddianın aksini savunarak Zâhirîyye mezhebinin hayat tarafından kabul edildiğini ve İslam geleneğinde iz bıraktığını söylemektedir. Hatta bugün Zâhirîyye mezhebinin, Hind kıtasında bazı kesimlerce benimsendiğini de sözlerine eklemektedir.[171] İzmirli'nin sözüne bizde katılıyoruz. Nitekim yaşadığımız bu dönemde de başta Arap Yarım Adası olmak üzere birçok bölgede azınlık olarak varlıklarını devam ettirdikleri söylenebilir. Zira günümüzde dahi Suudi Arabistan'da Zâhirî mezhebine mensup olduklarını belirtmek için ez-Zâhirî nisbelerini kullanan ve Zâhirî mezhebi ile ilgili çalışmalar yapan kimselerin varlığını görmekteyiz. Örneğin Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî ve İbn Temim ez-Zâhirî örnek olarak zikredilebilecek isimlerdendir.

1.4.4. Zâhirî Mezhebinin Yaygınlığını Kaybetmesi

Kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî olan Zâhirî mezhebi, özellikle h. III. ve IV. asırda Bağdat'ta ve h. VII. asra kadar da Endülüs'te önemli kitlelere hitap etmiş ve çok sayıda müntesip bulmuştur. Ancak bu tarihlerden sonra mezhep giderek etkinliğini kaybetmiş ve yok denecek kadar az bir topluluk tarafından desteklenmeye devam etmiştir. Mezhebin tarih içerisinde çalkantılı bir seyir izlemesi ve sonuç itibarı ile bu

[165] Makkari, *Nefhü't-tib*, 1968, 1/59; Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*, 219; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 158.
[166] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 28.
[167] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 209.
[168] Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 497.
[169] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 59; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 123-158.
[170] İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 2/624-625; Parlak, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza", 453; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 117-118.
[171] İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 295.

denli zayıflaması kanaatimizce birçok etkenin bir araya gelmesiyle olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından bu etkenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Abbasi halîfesi Me'mun döneminde Mu'tezile'nin eliyle başlatılan Mihne sürecinde Kur'an'ın yaratılmışlığı sloganıyla birçok kişi işkencelere ve türlü sıkıntılara maruz kalmıştır. Aynı zamanda bu konuda birçok kişi hakkında da algı oluşturulmuştur. Bu algılardan nasibini alanlardan birisi de şüphesiz Zâhirîyye mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî olmuştur. Dâvûd ez-Zâhirî'nin sözleri çarpıtılarak onun, Kur'an'ın yaratıldığını savunduğu algısı oluşturulmuştur. Yapılan bu karalamanın yerini bulduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Dâvûd hakkında çok hadis bildiğiyle ilgili malumata sahip olmamıza rağmen kendisinden sadece oğlu Muhammed ve birkaç öğrencisi dışında kimse rivayetlerde bulunmamıştır.[172] Ayrıca bu algı onun dönemin uleması tarafından hor görülmesinin yanında halk nazarında da değer kaybetmesine neden olmuştur. [173] Bu durumun mezhebin Bağdat'ta etkinliğini kaybetmesine sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür.[174]
2. Zâhirî Mezhebinin itibar görmemesinin sebelerinden biri de Zâhirî uleması tarafından insanların genel olarak benimsediği ve kabul ettiği meselelerde alışılmışa aykırı yaklaşımların sergilenmesidir. Bu da naslarda zikredilmeyen herhangi bir konudaki şartların geçerli olmadığını düşünmelerinden kaynaklanmaktdır. Örneğin Zâhirîler, genel kabulün aksine kişinin Kur'an'a abdestsiz veya cünüp olarak dokunabileceğini söylemektedirler.[175] Bunun yanında Zâhirî mezhebi temsilcilerinin cedelci, sert mizaçlı, kibirli ve eleştirel yönlere sahip olmaları da insanların kendi etraflarında toplanmalarına engel olmuştur. Nitekim Makdisî, "Dâvûd'un arkadaşlarının kibir, öfke, lakırdı ve refahtan uzak durduklarına çok az şahit oldum" şeklindeki sözü bunun açık göstergelerindendir. [176]

---

[172] Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdad*, 8/370-374; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 20; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 640.
[173] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/373; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 29.
[174] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 96; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 640; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 46-101.
[175] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/43-46; ŞerifMian Muhammed - Mustafa Armağan, *İslam düşüncesi tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/361; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 46.
[176] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 62; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 101; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 134; İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, 2/486-487Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252-407.

3. Mahiyeti yönüyle tasavvur edildiğinde "mezhep" düşünsel ve kitlesel bir bütünlüğü ifade etmektedir. Makdisî'ye göre bu bütünlük havas (seçkinler), avam (halk tabakası), davetçiler ve cemaat'ten oluşmaktadır. Zikredilen bu unsurlar, bir mezhebin kitlesel yönüyle bir organizasyon ve düşünsel yönüyle sistematik bir bütünlük oluşturması açısından çok önemlidir. Bu şartlar bir mezhebin var olmasının yanında devamlılığını sürdürmesi açısından da çok önemlidir. Bu unsurlardan biri veya birkaçı zayıf kaldığında mezhebin varlığı ve devamlılığı da müşkil duruma girmektedir. Zâhirîliğin de böyle bir durumla karşılaştığı söylenebilir. Nitekim Bağdat'ta h. III. ve IV. asırda ilmi sahalarda aktif rol üstlenen Zâhirî uleması Zâhirîliğe yaygınlık kazandırmıştır. Ancak h. V. asır ve sonrasında Bağdat'ta böyle bir role bürünecek kişilerden yoksun kalması ve hatta Zâhirî mezhebinden ayrılmaların yaşanması neticesinde yaygınlık açısından yerini Hanbelî mezhebine bırakmak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda Endülüs'te de h. VII asırdan sonra böyle bir durum meydana gelmiştir. Bu da kaçınılmaz sonu hazırlamıştır.[177] Dolayısıyla h. VII. asırdan sonra etkin bir Zâhirî mezhebinden söz etmemiz mümkün olmamıştır.
4. Zâhirî uleması zanni bir delil olarak gördüğü kıyas ve re'yin kesinlikle kullanılmaması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Hatta Zâhirî âlimlerden bu tür delil yöntemlerini kullanan kişilerin küfre gireceğini söyleyenler olmuştur.[178] Zâhirîlerin bu tavrı ve söylemleri kıyas ve re'yi kullanan kesim tarafından doğal olarak hoş karşılanmamış ve Zâhirîlik muteber bir mezhep olarak kabul edilmemiştir. Zâhirîler, bu konuda kıyasın illetinin zanniliğini kaldırmayı ve onun boşluğunu ise delil olarak isimlendirdikleri nassın delâleti ile doldurmayı öngörmektedirler. Delâletin ise dil içinde vuku bulan bir durum olduğu için daha kat'î sonuç vereceği kanaati içinde olmuşlardır. Ancak dildeki her lafzın kesin manalar içerdiğini söylemek doğru olmamaktadır. Dolayısıyla sınırlı naslarla onların mana ve maksadlarını dikkate almaksızın sınırsız olaylara çüzüm üretmek kabul gören bir yaklaşım olmamıştır.[179]

[177] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, 37; Karadaş, "Mezhep ve İsim", 8.
[178] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 64-65; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 36.
[179] Ali Parlak, *Tefsir tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî te'vil geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 15-44-45; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/205; Ebû Îd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, 148; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 17; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 66.

Ayrıca bu denli lafızcı tutum ve akli yöntemler karşıtlığı kendilerini güncellemelerine olanak da sağlamamıştır.[180]

5. Mezhebin gerilemesinin sebeplerinden birinin de takliti[181] reddetmeleri olduğu söylenebilir. Zira taklitin reddi avam ve havası, ictihad ile mükellef kılmak anlamına gelir.[182] Bu da özellikle ümmi avam için güç yetirmeyecekleri bir mükellefiyet doğurur. Dolayısıyla bu tutum onların halk nezdinde rağbet görmemelerine ve ulema tarafından da eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir.

6. İcmâ, belli bir dönemde yaşayan alimlerin herhangi bir meselede fikir birliğine varmaları anlamına gelmektedir. Ancak sünnî mezhepler içerisinde mütalaa edilen Zâhirî mezhebi, kanaatimizce kelime anlamından yola çıkarak icmâın oluşabilmesi için bütün Müslümanların bir araya gelip bir konu hakkında fikir birliğine varmaları gerektiğini savunmuşlardır. Böyle bir fikir birliği ancak Müslümanların sayısının az olduğu ve bir arada yaşadıkları bir dönemde mümkün olabilir. Bu sadece sahâbe tabakasında mevcut olduğundan Zâhirîler, icmâı sahâbe dönemiyle sınırlandırmaktadırlar. Bu anlayışları sebebiyle eleştirilmiş olan Zâhirîler, birçok ilim meclisinde tenkid edilmişlerdir.[183] Yapılan eleştirilerin halkın mezhebe karşı mesafeli duruşunda etkili olduğu söylenebilir.

7. Zâhirî mezhebinin müntesip kaybetmesinin nedenlerinden bir tanesi de hiç şüphesiz Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden sonra teşekkülünü tamamlamış olmasıdır. Ayrıca kendisinden hemen önce teşekkülünü tamamlayan Hanbelî mezhebiyle gerek ehl-i hadis olmaları gerek aynı dönemde olmaları onların benzer sosyal, siyasal ve kültürel durumlarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Bu da direkt olarak onların benzer usuller geliştirmelerine etki etmiştir.[184] Ancak Zâhirî mezhebine göre Hanbelîliğin sosyal yaşama daha elverişli olması Zâhirîlik yerine

[180] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 96; Özen, *Aklileşme Süreci*, 495-501. Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.
[181] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/834-926.
[182] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 130; Nureddin Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 32-33; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 28-46-101; Ebû Îd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, 146; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.
[183] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 95; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.
[184] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 45; Şerif Mian Muhammed - Armağan, *İslam düşüncesi tarihi*, 1/316; Ignaz Goldziher, *Klasik arap literatürü* (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993), 58; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 139.

Hanbelîliğin tercih edilmesine neden olmuştur. Nitekim Makdisî, Bağdat'ta Zâhirîliğin zamanla Hanbelî mezhebi içerisinde eridiğini söylemektedir. Kanaatimizce bu tespit, verdiğimiz bilgileri desteklemektedir.

8. Zâhirî mezhebinin ulemasının Büveyhîlerle olan müsbet ilişkileri de mezhebin Sünnî çevrede menfi izlenim bırakmasına neden olmuştur. Nitekim Büveyhî halîfesi Adududdevle döneminde yargı, bürokrasi ve diğer önemli görevlerde Zâhirî Mezhebi uleması görevlendirilmiştir.[185]
9. Bağdat'ta özellikle kıyası reddetme açısından kendisiyle aynı tarafta yer alan Mu'tezile ile ilişkilendirmeleri de çokça eliştirilmiş ve mezhebin yaygınlık kaybetmesinde rol oynamıştır.[186]
10. Endülüs'te Zâhirî mezhebini resmi mezhep olarak kabul eden Muvahhidlerin, kurucusu ve ilk sultanı olan İbn Tûmert'in kendisini Hz. Peygamber'in soyundan geldiği iddiasının yanında mehdilik iddiasında bulunması da ulema ve halk nazarında değer kaybına neden olan sebeplerden biri olmuştur.[187]
11. Zâhirî mezhebinin, Endülüs dışında sünnî yönetimlerin desteğini alamamış olması da halk tarafından kabul edilmemelerini engellemiştir denilebilir.[188]

1.5. ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN ÖNDE GELEN ŞAHSİYETLERİ

1.5.1. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 270/884)

Ebû Süleyman Dâvûd b. Alî b. Halef el-Kûfî el-Bağdâdî el-İsfahânî'nin, h. 200,[189] 201[190] veya 202[191] yılında Küfede doğduğunu söyleyenlerin yanı sıra

---

[185] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 323; Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.

[186] Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 102.

[187] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 102; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*, 66.

[188] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 97; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 45-102-103; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 8.

[189] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnavut (Müessesetü'r-risâle, 1405), 13/97-108; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 2/14; Şihâbuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lamî, 1986), 2/422; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/284; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/347.

[190] Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 1984), 2/333.

[191] İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah Kâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 6/339; İbn Muhammed b. Emîn b. Mîr Selim Bağdâdî İsmâîl Bâşâ, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (Istanbul: Matbaatu Vekâleti'l-meârif, 1955), 359.

İsfahân'da doğduğunu söyleyenler de olmuştur.[192] Dâvûd ez-Zâhirî, Küfede doğduğu için Küfi, Bağdat'ta yaşadığı için Bağdâdî ve nihayetinde aslen İsfahânlı olduğu için de İsfahânî nisbesiyle anılmıştır.[193]

Erken yaşlarda ilim tahsiline başlayan Dâvûd ez-Zâhirî, başta Basra, Bağdat ve Nîşâbur olmak üzere pek çok bölgeye rihleler yapmıştır.[194] Hocaları arasında Ebû Sevr el-Kelbî, Süleyman b. Harb, Amr b. Mazruk, Ka'nebi ve İshak b. Râhûye gibi âlimler sayılmaktadır.[195] Dâvûd ez-Zâhirî'nin babası, Hanefîi mezhebine mensup iken[196] kendisi Şâfiî mezhebine intisap etmiş ve Şâfiî mezhebi içerisinde önemli bir yere gelmiştir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin hayatı ile ilgili ilk menakıp yazanlardan biri olması da bunu göstermektedir.[197] Dâvûd ez-Zâhirî, doğru bildiği şeyleri cesurca savunan, onları dile getirmekten çekinmeyen,[198] hazır cevap ve delil getirme açısından pratik zekâya sahip biri olarak tanıtılmaktadır.[199]

Dâvûd ez-Zâhirî, önceleri Şâfiî mezhebine mensup olması onun re'y ve ta'lile karşı tavrını belirtmektedir.[200] O, dindarlığa ve zühde sahip olmayı re'y ve ta'lili reddetmek olarak tarif etmektedir.[201] Ayrıca İmâm Şâfiî'nin istihsanı reddetmek için kullandığı delilleri inceleyip bu delillerin aynı zamanda kıyası da reddetmeyi

---

[192] Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/236.

[193] Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Luğât* (Dımaşk: Dârü'l-feyha, t.y), 182; Muhammed b Hasan b Arabi es-Sealibi el-Filali Hacvi, *el-Fikrü's-sami fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî.* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 1/23; Nûreddîn Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/49-50; "Dâ'ûd", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 3/494; Ebû Îd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, 48; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 194-220.

[194] Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 29.

[195] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/342; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 2/14; İmâduddîn Ebû'l-fida İsmaîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Mısır: Dâru'l- hicr, 1997), 137; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 297; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 2/422; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/284.

[196] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 2/422; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 298; Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 16.

[197] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 1/15; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 297; Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 16; Tayyib Salih 'Alavi, "Davud ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 206.

[198] Mesela, Dâvûd ez-Zâhirî, hocası olup yaşadığı dönemin muteber âlimlerinden sayılan İbn Râhûye'ye bazı fikirlerinden dolayı çekinmeden karşı çıkmıştır. Bkz.Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/371; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/97-108; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/284.

[199] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/97-108; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 32.

[200] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/342; en-Nevevî, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Luğât*, 182; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/97-108; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 296; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/284; Goldziher, *Zâhirîler*, 24-25; Beyruti, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 30.

[201] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 16; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 206.

gerektirdiğini söylemesi, fikirlerini açıkça belirtme cesaretine sahip olduğunu göstermektedir.[202]

Dâvûd, kıyas, ta'lil ve halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı[203] nedeniyle başta Bağdat olmak üzere bölgede hem halk hem de iktidar tarafından baskıya, karalamaya ve sürgüne maruz bırakılmıştır.[204] Ancak yaşadığı bu sıkıntılar, onu ilim meclislerinden uzaklaştırmamıştır. Zira tabakat eserlerinde kendisine yaklaşık dört yüz kişinin talebelik ettiğinin zikredilmesi bunu desteklemektedir. Ayrıca kendisine atfedilen bahsi geçen anlayış nedeniyle Dâvûd b. Ali, Ahmed b. Hanbel tarafından bid'at ehli, Müzenî tarafından cahil bir kimse ve İbn Hirâş tarafından ise kafir olarak nitelendirilmiştir.[205] Aynı nedenden dolayı çok sayıda hadise sahip olmasına rağmen kendisinden sadece oğlu Muhammed b. Dâvûd, Zekeriyya es-Sâcî, Yusuf b. Ya'kup ed-Dâvûdî ve Abbas b. Ahmed el-Muzekkir gibi kimseler, az sayıda rivayetlerde bulunmuşlardır. Ondan nakledilen rivayetlerin azlığının nedeni olarak, yukarıda da bahsedilmiş olan Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki yaklaşımı gösterilebilir.[206] Nitekim h. III. asır, hadisin altın çağı olmasına rağmen, asrın başlarında yaşanan mihne hadisesinin etkisiyle hadis alımı noktasında aşırı bazı tutumlar sergilenmiştir. Dolayısıyla mihne'nin ana konusu olan halku'l-Kur'an'ın meselesinde aksi görüş beyan eden veya beyan ettiği yönünde söylentileri yayılan birçok muhaddis ve fukahâ karalanmıştır.

Zâhirî mezhebinin teorisyeninin İbn Hazm olduğunu ve İbn Hazm'dan önce Zâhirîliğin sadece bir anlama metodu olduğunu söyleyenlerin aksine Zâhirîliğin, Dâvûd ez-Zâhirî döneminde ekolleşme sürecini tamamladığı söylenebilir. Nitekim Dâvûd ez-Zâhirî'nin te'lif ettiği yaklaşık on sekiz bin varaktan[207] müteşekkil eserlerinde kurduğu mezhebin usullerini sistemli bir şekilde işlemiş olması kuvvetle

[202] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 58.
[203] Dâvûd ez-Zâhirî'ye de Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili "kağıttan ve mürekkepten oluşan elimizdeki Kur'an'ın mahluk, levh-i mahfuzdaki Kur'an'ın ise mahluk olmadığı" sözü atfedilmiştir. bkz. Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 8/159; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 16; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 32; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 208.
[204] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 13/297; Sübkî, *Tabakat*, 2/284; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 13.
[205] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/373.
[206] Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 8/370; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 20.
[207] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 2/14.

muhtemeldir.[208] Ancak sözü edilen bu varakların ansiklopedik bir eserin maddeleri olduğunu söyleyenlerle birlikte her birinin müstakil bir eser olduğunu belirtenler de olmuştur.[209] İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde Dâvûd ez-Zâhirî'ye ait eserler listesine yer vermektedir. Lisetede şu kitap isimleri zikredilmiştir: *Kitabu'l-İzah, Kitabu'l-İfsah, Kitabu'd-Da'va ve'l-Beyyinat, Kitabu'l-Hayz, Kitabu't-Taharet, Kitabu'l-Ezan, Kitabu's-Salat, Kitabu'l-İstiska, Kitabu'z-Zekât, Kitabu's-Sadeakati'l-Fıtr, Kitabu's-Siyam, Kitabu'l-Menasik, Kitabu'n-Nikâh, Kitabu'r-Redâ', Kitabu't-Talâk, Kitabu'l-Bûyü`, Kitabu'ş-Şerike, Kitabu'l-Katl'il-Amd, Kitabu'l-Ferâid, Kitabu Edebi'l-Kâdî* gibi füru fıkıhla ilgili eserlerin yanında *el-İcmâ, Kitabu İbtâli't-Taklîd, Kitabu Haberi'l-Vâhid, Kitabu'l-Hücce, Kitabu'l-Husus ve'l-Umum, Kitabu'l-Mufesser ve'l-mücmel, Kitabu Mesaili'l-İsfahaniyye, Kitabu Mesaili'l-Mektubât, Kitabu'l-Mesaili'l-Basrîyyât ve Kitabu'l-Mesaili'l-Havarizmiyyât*.[210] Dâvûd ez-Zâhirî'ye ait bu tür eserlerin varlığı, onun yaşadığı bölgede ne kadar etkin olduğunun göstermektedir. Dâvûd ez-Zâhirî, h. 270 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş[211] ve Şünûziye mezarlığına defnedilmiştir.[212]

1.5.2. İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî (ö. 287/900)

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî'ye, dedesi Ebû Âsım en-Nebil'e nisbetle kendisine de İbn Ebû Âsım denilmiş ve bu nisbeyle şöhret bulmuştur. Kabilesine veya azatlı kölesi olduğu kabileye nispeten kendisi için eş-Şeybânî nisbesi de kullanılmıştır. Ona, üstün anlayışa ve zekaya sahip olması nedeniyle de en-Nebil denilmiştir.[213] İbn Ebû Âsım'ın kızı Atike, babasının h. 206 yılının şevval ayında doğduğunu nakletmiştir. Aslen Basralı olan İbn Ebû Âsım, daha sonra İsfahân'a yerleşmiştir. İbn Mace'den yaptığı rivayetlerle bilinen babası, dedesi ve hatta dedesinin babası önemli muhaddislerdendir. Ayrıca annesi de muhaddis Ebû Seleme et-Tebuzeki'nin (ö. 223/838) kızıdır. Bu yönüyle hadis kültürüne sahip bir ailede yetişmiştir. Be nedenle İbn Asâkir, onu "Muhaddis ibn

[208] Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 1995, 1/23; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 527; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 44.
[209] Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 3/36.
[210] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 717.
[211] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 716.
[212] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/97-108; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 57.
[213] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/430-439.

muhaddis ibn muhaddis" olarak nitelemiştir.[214] Hocaları arasında dedesi Ebû Âsım (ö. 212/828), annesinin babası Ebû Seleme et-Tebûzekî (ö. 223/838), Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Ebû Velid et-Tayâlisî (ö. 227/842) başta olmak üzere dönemin birçok muhaddisini saymak mümkündür.[215] Talebeleri arasında ise Ümmü Dahhâk Atike, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hanbel(ö. 241/855), Ahmed b. Bündar, Muhammed b. Ahmed el-Kisâî ve Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Furek el-Kabbab (ö. 370/980) sayılmaktadır. [216]

Atike, babasından nakille onun hadis talebine başlamasıyla alakalı şunları aktarmaktadır: "Henüz çocuk yaşta olmam sebebiyle 17 yaşına kadar hadis yazmadım. Fakat bana bir hadis sorulduğunda ve ben o hadisi bilmediğimde insanların bana 'İbn Ebî Âsım hiç hadis bilmiyor' sözünü söyleyecek olmalarından çekindim. Bu sebeple babamdan rihle için izin istedim ve o da bana izin verdi.[217] İbn Ebî Âsım'ın kızı Âtike, babasının rihlelerinden bahsederken: babam ilim tahsili için Mekke ve Küfe'ye gittiğini bu yolculuk esnasında Mekke'de yediği yemekten sonra Küfeye kadar başka bir şey yemediğini söylediğini aktarmaktadır.[218] Ayrıca İbn Ebî Âsım, Mekke ve Küfe dışında Basra, Bağdat, Dımaşk ve Mısıra da rihleler gerçekleştirmiştir.[219]

Ricâl âlimleri, İbn Ebû Âsım'ın saduk, hadis hafızı, fakih ve takva sahibi olduğunu belirtmişlerdir.[220] İsfahân'da on üç yıl boyunca kadılık görevi yaptığı için kendisine İsfahân kadısı da denilmiştir.[221] İbn Ebû Âsım h. 287 yılının Rebiulevvel ayının 5'inde, meskûn bulunduğu ve uzun süre kadılık yaptığı İsfahân'da vefat

[214] Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbnAsakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Matbuatü'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-arabî, 1951), 5/104.
[215] İbnAsakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/104; Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî Ebû Nuaym Ebû Nuaym, *Kitâbu Tarihi İsbahan : (Zikru ahbari İsbahan)* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 1/383.
[216] İbnAsakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/104; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 1419), 2/158; Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ebû'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1987), 3/264; Ebû Nuaym, *Kitâbu Tarihi İsbahan*, 1/383.
[217] Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail* (Kuveyt: Dâru Beşairü'l-islâmiyye, 2016), 20.
[218] İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail*, 20.
[219] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/96.
[220] ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/158; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/189.
[221] İbnAsakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/104-106; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/158; Ebû Nuaym, *Kitâbu Tarihi İsbahan*, 1/383.

etmiştir.[222] Zâhirî mezhebine mensubiyeti ile ilgili bilgilere bakıldığında kendisi hakkında "mezhebi, kıyası terk etmek ve nassı Zâhirîne göre anlamaktır",[223] "Zâhirî mezhebine müntesip bir fakihtir",[224] "Zâhirî mezhebine müntesipti",[225] "Mezhebi nasları Zâhirîne göre anlamaktır", "Zâhirî bir imam ve fakihtir",[226] " nasların Zâhirîne göre fetva veren bir fakih ve imamdır"[227] denildiği görülmektedir. Buna karşın Zehebî, İbn Ebî Âsım'ın Zâhirî mezhebinin kurucu imamı olan Dâvûd ez-Zâhirî'ye yazdığı reddiye mahiyetindeki *er-Red ala Dâvûd ez-Zâhirî erba'ine haber sabiteten mimma nefa Dâvûd sıhheteha* adlı esere binaen onun Zâhirî mezhebine mensup olamayacağını söylemiştir.[228] Zehebî'nin ileri sürdüğü gerekçenin ikna edici olmadığını düşünüyoruz. Zira mensup olunan bir mezhebin imamına bazı konularda muhalîf olmak, kişinin o mezhepten olmadığına hükmetmek için yeterli değildir. Ayrıca takliti kabul etmeyen bir ilkeye sahip mezhepten söz edilirken kurucu imama ittiba daha da güçleşmektedir.

İbn Ebû Âsım'ın çok fazla eseri olmasına rağmen bunların sadece dörtte biri günümüze ulaşmıştır. İbn Ebû Âsım'ın kaynaklarda zikredilen eserlerini şu şekilde zikretmek mümkündür*: İsbatü'l-Haber ve'l-Muhbir, el-Ahad ve'l-Mesani, Ahbaru Ehli'ş-Şam, el-İhtibar, Edebü'l-Hukema, el-Ezan, el-Eşribe, el-Et'ime, Evhamü'l-Hadis, el-Evail, El-Eyman ve'n-Nuzur, el-Buyu', et-Tefsir, et-Tevbetu ve'l-Metabe, el-Cihad, el-Hiyel, el-Hedabe, el-Hilaf fi's-Sünen, ed-Dua, el-Diyat, Zemmu'd-Dünya ve'z-Zühd, er-Red ala Dâvûd ez-Zâhirî Erbaine Haberen Sabiteten mimma nefa Dâvûd sıhhateha, er-Rahun, es-Sünne, es-Sabah ve'l-Mesa', es-Salât Ala'n-Nebi, es-Savm, et-Tıb ve'l-Emrâd, el-İlm, İlelu Hadis'üz-Zühri, İlelü'l-Hadis, el-Avalî'l-Hadis ve'l-Ealî ve Fevaidu'l-Heraiti ve'l-Lealî, el-Ğureba, el-Ferâid ve'l-Vesaya, Fedailu's-Sahâbe, Fedailu'l-Ensar, Fedailü'l-Kur'an, el-Kedau ve'l-Ekdiye*

[222] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/158.
[223] ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 158.
[224] İbnAsakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 5/106.
[225] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/158-159; Ebû Nuaym, *Kitâbu Tarihi İsbahan*, 1/383.
[226] Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-İ'ber fi habere men ğeber* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y), 1/413.
[227] İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail*, 22.
[228] İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail*, 22; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 13/431.

Kema Keda bihi en-Nebî, el-Libas, el-Muhtasar mine'l-Müsned, el-Müsned, el-Meşâyih, Me`âni'l-Ahbâr, el-Menâsik, Mevlidu'n-Nebî, Kitâbü'l-Yemen.[229]

1.5.3. İbn Dâvûd el-İsfahânî (ö. 297/910)

Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd el-İsfahânî, Bağdat'ta h. 255 yılında doğmuştur. Aynı zamanda Zâhirî mezhebinin kurucusu ve ilk imamı olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğludur.[230] Babası tarafından sevilen Muhammed, henüz yedi yaşında Kur'an'ı ezberlemiştir. Şiir ve edebiyata olan merakı da erken dönemde başlamıştır.[231] Daha on yaşlarında şiir ve edebiyat meclislerine katılmış, henüz yirmi yaşlarında telif ettiği *Kitâbü'z-Zehre* adlı şiir kitabıyla edebiyat alanında günümüze kadar kendi isminden söz ettirmiştir.[232] Yazdığı bu şiir kitabı sebebiyle olsa gerek Muhammed b. Dâvûd, bazı batılı araştırmacıların kendi öğrencilerinden olan Niftaveyh'e karşı aşk beslediği gibi çirkin iftiralarına maruz kalmıştır.[233]

Başta babası olan Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere Ebû Kilâbe er-Rekâşî (ö. 276/890), Ahmed b. Ebû Heyseme (ö. 279/892-93) ve Muhammed b. İsâ el-Medâinî'den dersler almıştır. Telebeleri arasında İbn Nifteveyhî, İbnü'l Muğallis (ö. 324/936) ve Kadı Ebû Amr Muhammed b. Yusuf sayılabilir. [234] Babasının vefatından sonra ilim halkalarının başına geçerek Zâhirî mezhebi metoduna göre dersler vermiş, mezhebin yayılması ve gelişmesi için çaba sarf etmiştir. Verdiği bu çabanın karşılık bulduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim kendisinden sonra onun talebeleri ve ilim meclisine katılanlar tarafından mezhep savunulmuş ve daha da yayılmıştır.[235] Onun ilim meclisine katılan yaklaşık 400 talebeden söz edilmektedir. Rical âlimleri onu "farklı ilimlere hâkim, zekasıyla darb-ı mesel olan, edebiyatçı ve şair, hadiste ve sahâbe kavline yaklaşımında basiretli, kimseyi taklit etmeden kendi içtihadı ile hükmeden" gibi vasıflarla nitelendirmişlerdir.[236]

---

[229] İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail*, 24.
[230] Zirikli, *el-A'lâm*, 1/120; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/256.
[231] Zirikli, *el-A'lâm*, 1984, 1/120; Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 5/256.
[232] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/256; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/109-117.
[233] Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 407.
[234] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/109-117.
[235] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/109-117; Ebû'l-Felah Abdülhay b Ahmed b Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 2/225.
[236] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/107-117.

Dönemin ulemâ beşiği olan Bağdat'ta küçük yaşlarda ilim meclislerinin başında yer almıştır.[237] Çağdaşları tarafından büyük bir edip ve fakih gözüyle bakılan Muhammed b. Dâvûd'un görüşleri, gerek sünnî gerek Zeydi usul kaynaklarında yer almştır. Bağdat'ta Şâfiî mezhebine mensup dönemin ileri gelen âlimlerinden İbn Süreyc ile girdiği ilmi münazaralar şöhret bulmuştur.[238] Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilim meclislerine katılan ve Zâhirî mezhebini benimseyen ünlü müfessir et-Taberî, Dâvûd ez-Zâhirî ile bazı ilmi münazaralara girmiştir. Ancak hocası ve mezhebin imamı olan Dâvûd ile girdiği bu münazaralar hoş karşılanmamış olmalı ki mezhep içerisinde kendisine karşı menfi davranış sergilenmiştir. Bu nedenle Zâhirîlikten ayrılıp müstakil bir ekol oluşturan et-Taberi, Dâvûd'un aleyhine eser te'lif etmiştir. Buna karşın Muhammed b. Dâvûd, reddiye mahiyetinde *el-İntisar min Muhammed b. Cerir et-Taberi* adlı eseri kaleme almıştır.[239] Muhammed b. Dâvûd, h. 297 yılında henüz 42 yaşındayken vefat etmiştir.[240] Onun vefat tarihine dair ihtilaf yoktur.[241]

Muhammed b. Dâvûd'un eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: *Kitâbü'z-Zehre, Kitabu'l-İnzar, Kitabu'l-İ'zar, Kitabu'l-Vusul ila Marifetu'l-Usul, Kitabu'l-İ'caz, Kitabu'r-Red ala İbn Şerşir, Kitabu'r-Red alâ Ebî İsâ ed-Darîr, Kitabu'l-İntisar min Ebî Cafer et-Taberi, Kitabu'l-Ferâid ve'l-Menâsik.*[242]

1.5.4. Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16)

Ebû'l-Hasan künyesi ile bilinen Ruveym b. Ahmed es-Sufî el-Bağdâdî'nin, doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Bağdat'ta dünyaya geldiği söylenilmektedir.[243] Dâvûd ez-Zâhirî'nin ilim meclislerine katılarak Zâhirî mezhebini benimsemiştir.[244] Dönemin önde gelen Sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)

---

[237] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 13/107-117; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 2/225; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1407), 263.
[238] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/261; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 13/109-117.
[239] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 13/10.
[240] Bazı kaynaklarda öldürüldüğü söylenilmektedir. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 6/120.
[241] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 13/109-117; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/120.
[242] Zirikli, *el-A'lâm*, 6/120.
[243] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/430; Ahmed b Abdullah b İshak İsfahânî Ebû Nuaym Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya* (Kahire: Matbaatü's-saade, 1979), 10/296; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin Sülemî, *Tabakatü's-sûfîyye* (Haleb: Dârü'l-kitâbi'n-nefis, 1986), 147.
[244] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 14/234-236; Cemaleddin Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1979), 2/442; Sülemî, *Tabakatü's-sûfîyye*, 147.

ile görüşüp onlardan da faydalanmıştır.[245] Kıraat ve hadis ilmiyle meşgul olan Ruveym, Hâtib Bağdâdî tarafından dönemin imamlarından sayılmış ve Zâhirî mezhebine mensup bir sûfî olarak gösterilmiştir.[246]

Dâvûd ez-Zâhirî'den çokça nakillerde bulunan Ruveym, aynı zamanda gerek Muhammed b. Dâvûd ile beraber gerek Muhammed b. Dâvûd'un vefatından sonra Bağdat'ta Zâhirîliğin önemli simalarından biri olmuştur. Kıraat ve hadisin yanı sıra zühd ve fıkıhla da şöhret bulmuştur.[247] Bu meziyet onun bir dönem kadılık yapmasını da sağlamış ve bu süreçte de halîfenin güvenini kazanmıştır. Sûfî kimliği ile de öne çıkan Ruveym'in, tasavvuf konusuna dair marifet, muhabbet, fakr, tevekkül, sıdk, semâ ve velayet gibi kavramlar hakkındaki görüş ve açıklamaları farklı eserlerde yerini koruyarak gönümüze ulaşmıştır.[248] H. III. asrın üçüncü çeyreğinde Tasavvuf ehline karşı ortaya çıkan Ğulam Halîl mihnesinde kendisine atfedilen "leyse beyni ve beynallahi hicabün" sözünden ötürü kendisine karşı bir algı oluşturulmuştur. Bu nedenle Şam'a kaçıp bir müddet orada saklandığı nakledilmektedir.[249] H. 303 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve Şûniyye mezarlığına defnedilmiştir.[250]

1.5.5. İbnü'l-Muğallis (ö. 324/936)

Doğum yeri ve tarihi ile ilgili bilgiler zikredilmeyen Ebû'l-Hasen Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Muğallis el-Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd'un ilim meclisinde yetişmiş ve ondan fıkıh dersleri almıştır. Hadis eğitimini ise başta dedesi Muhammed olmak üzere Alî b. Dâvûd el-Kantarî, Ebû Kilâbe er-Rekâşî, Cafer b. Muhammed b. Şakir es-Sâiğ, İsmail b. İshâk el-Cehdamî (ö. 282/896), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Alî el-Ma'merî gibi muhaddislerden almıştır. Hocası Muhammed b. Dâvûd vefat ettikten sonra onun ilim meclislerine başkanlık yapmıştır.[251] Kendisinden ders alanlar arasında ise başta

[245] Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *et-Tabakâtü'l-Evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1979), 1/39.
[246] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/430.
[247] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, 10/296; Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, 147.
[248] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/430; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, 10/296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14/234-236; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, 2/443; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*, 1/39.
[249] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/77-78.
[250] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/430; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/77-78; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, 2/443; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*, 1/39.
[251] Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'r-raidi'l-arabî, 1970), 117.

vefatından sonra ilim halkasının başına geçen Haydere b. Amr olmak üzere Abdullah b. Muhammed, Mısır Kâdısı Velîd, Alî b. Hâlid el-Basrî ve Ebû'l-Fadl eş-Şeybânî zikredilebilir.[252]

İbn Nedim, onun gibisini görmediğini ve onun zamanında Zâhirîliğin Bağdat'ta en şaşalı dönemine eriştiğini nakletmektedir. Onun çok faziletli, zeki, âlim, doğruluk sahibi, sika ve insanların yanında kıymet sahibi biri olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Muğallis'ten istifade etmek amacıyla farklı beldelerden insanlar Bağdat'a gelmişlerdir.[253] İbnü'l- Muğallis'in usul ve fürua dayalı görüşleri, üstün ilmi kişiliği nedeniyle başta Zâhirî mezhebi te'lifatı olmak üzere diğer mezheblerin usul eserleri içerisinde de yer edinmiştir. Özellikle Zâhirî mezhebi imamlarından Endülüslü İbn Hazm gerek *el-İhkâm* gerek *el-Muhallâ* adlı eserlerinde Ebû Süleyman (Dâvûd ez-Zâhirî),[254] Ebû Bekr Muahammed b. Dâvûd[255] ve İbn Muğallis'in[256] isimlerini söyleyerek sıklıkla onlardan nakillerde bulunmaktadır. İbn Muğallis, h. 324 yılında 60 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.[257] Zâhirî fıkhı ile ilgili birçok eser yazmasına rağmen eserleri gönümüze ulaşmamıştır.[258] Ancak kaynaklarda söz edilen eserleri şu şekildedir: *Kitâbu Ahkâmi'l-Kur'an, Kitâbu'l-Muvaddah, Kitâbu'l-Mubecceh, Kitâbu'l-Mufessah, Kitâbu't-Talâk, Kitâbu'l-Vela, Kitâbu'd-Dâmiğ fi Red alâ men Hâlefehu.*[259]

1.5.6. Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/966)

Ebû'l-Hakem Münzir b. Saîd b. Abdullah b. Kûzeni el-Bellûtî, Kurtuba civarında bulanan Fehsülbellut'a nisbetle Bellûtî ve Kûzen kabilesine nisbetle de el-Kûzeni olarak isimlendirilmiştir.[260] Münzir b. Sâid'in doğumuna dair farklı tarihler zikredilse de onun h. 273 yılında doğduğu kabul edilmektedir. Küçük yaşlardan itibaren Endülüs'te Ubeydullah b. Yahya el-Leysî başta olmak üzere dönemin ileri gelen birçok âliminden ders almıştır. Yaklaşık kırk ay süren uzun bir hac

[252] Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 9/385.
[253] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 269.
[254] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/551.
[255] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/340.
[256] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/948.
[257] Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 117.
[258] Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 9/385.
[259] Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 117.
[260] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7/367; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 327; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/173-179; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/294.

yolculuğuna çıkmıştır. Faklı İslam beldelerine rihle yapan Münzir, orada bulunana önde gelen ulemayla görüşmüş ve onlardan istifade etmiştir.[261] Gittiği yerlerden birisi de Bağdat olmuştur. Orada Zâhirî âlîmlerle görüşmüş ve onlardan etkilenmiştir.[262] Rihleden Zâhirî mezhebine intisap ederek dönen kişilerden biri de o olmuştur. Nitekim kendisinden önce Abdullah b. Hilal de Bağdad'a yaptığı rihle neticesinde Zâhirîliği benimsemiştir. İbn Hazm ve Humeyd'i, Münzir b. Saîd'in taklit yerine içtihadı ön gören Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebini seçtiğini naklederek ondan övgüyle söz etmişlerdir. Ayrıca birçok usul eserinde Münzir b. Saîd'in, Dâvûd ez-Zâhirî ile aynı görüşleri paylaştığına dair atıflar da mevcuttur.[263]

Abdurrahman en-Nasır döneminde kâdılcemâa[264] görevine getirilen el-Bellûtî,[265] on altı yıl boyunca üstlendiği bu vazifeyi devam ettirmiştir.[266] Kadılık sürecinde hükümlerini Malîki mezhebine göre vermiş, kişisel görüşü olarak gördüğü Zâhirî mezhebini benimsediğini de sadece kendi çevresinde dile getirmiştir.[267] Benimsediği fıkhî eğilimler nedeniyle dönemin Malîkî fukahâsı tarafından saldırı ve muhalefetlere uğramış olsa da bu konuda Emir Muhammed onun destekçisi olmuştur. Eserleri gönümüze ulaşmamakla beraber görüşleri farklı kaynaklarda yerini alan Münzir b. Sâid, h. 355/966 yılında vefat etmiştir. Cenaze namazını ise oğlu Abdulmelik kıldırmıştır.[268]

Eserleri Şunlardır: *Kitabu'l-İnbâh an'il-Ahkâm min kitâbi'l-lah, Kitâbu'l-İbane an Hekâiku Usuli'd-Diyâne, Kitabü'n-Nâsih ve'l-Mensûh, Risâletun ila ba`di İhvanihi, Risâletun fimâ unkire `aleyhi min tahvîli ridâ`ih, Tefsîru ğaribi'l-mudevvene.*[269]

---

[261] Zirikli, *el-A'lâm*, 7/294; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/173-179.
[262] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/173-179.
[263] Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 54; Ebû Abdullah Muhammed b Fütuh b Abdullah Mayurki Ezdi Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-kitabi'l-mısrî, 1989), 1/124.
[264] Mağrib ve Ebdülüs'te başşehir kadılığı anlamında kullanılmıştır. Bkz. Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001).
[265] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/173.
[266] Zirikli, *el-A'lâm*, 7/294.
[267] Ebû'l-Hasan Ali b Abdullah b Muhammed el-Cüzami Nübahi, *Târîhu kudati'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-afâkı'l-cedîde, 1980), 70.
[268] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/178-179.
[269] Zirikli, *el-A'lâm*, 7/294; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 16/177-179.

1.5.7. İbn Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064)

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Kurtubî'nin nesebi ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır.[270] İbn Hazm'ın Arap olduğunu belirtenlere göre Farisî olduğunu söyleyenler daha çoktur. Batı araştırmacılar ise onun daha sonra Müslüman olan İspanyol asıllı bir aileden geldiğini iddia etmektedirler. Nesebi ne olursa olsun ailesinin önce Leble'de yaşadığı daha sonra Kurtuba'ya göç ettiği bilinen bir husustur.[271]

İbn Hazm Kurtuba'da h. 384 yılında maddi açıdan varlıklı ve siyasette söz sahibi bir ailede dünyaya gelmiştir.[272] Ailesinin siyasette önemli yerlere gelişi İbn Ebû Âmir'in Halîfe Hişam'a haciblik yaptığı döneme denk gelmektedir. İbn Hazm'ın babası olan Ahmed b. Saîd, İbn Ebû Âmir'in yakın veziri olmuştur. On sekiz yaşında iken babası vefat etmiştir. Halîfe Hişam'ın vefatıyla ortaya çıkan iç karışıklıklar kendisi için bir mihne başlatmıştır. Bu nedenle yaşadığı sarayı ve Kurtubayı terk etmek zorunda kalmıştır. Emevilere olan yakınlığıyla bilinen bir aileden gelen İbn Hazm'ın, h. 404'te Emevileri tekrar ayağa kaldırmak gayesiyle Endülüs'e döndüğü ileri sürülmektedir.[273] IV. Abdurrahman el-Mürtazâ, halîfeliğini ilan ettiğinde onun vezaretini İbn Hazm üstlenmiştir. Ancak Berberiler ile yapılan savaşta halîfe öldürülmüş, İbn Hazm ise esir düşmüştür.[274] Altı senelik bir süreçten sonra tekrar Kurtuba'ya dönen İbn Hazm V. Abdurrahman (Abdurrahman b. Hişam)'ın vezirliğini yapmıştır.[275] Bir buçuk ay süren vezirliği, halîfeye yapılan suikastle son bulmuştur. Bu nedenle yine Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Böylece hayatı boyunca bir emirlikten diğerine gidip gelmiştir.[276] İbn Hazm, hapsedilmiş, esir

---

[270] Geniş bilgi için bkz. C. Van Arendonk, "İbn Hazm", *İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 5/748-753; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/48-53; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 1-91; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 9-12; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 20-43.

[271] Muhammed Taha Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1982), 29; Muhammed b Ahmed b Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm : hayatuhu ve asruhu - araühu ve fikhuhu* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1954), 39.

[272] Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mesud İbn Beşküval, *Kitabü's-Sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-kitabi'l-mısri, 1989), 1/133;2/606; Dabbi, *Bugyetü'l-mültemis fi tarihi ricali ehli'l-Endelüs*, 2/543; Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/320.

[273] Zekeriya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî* (Kahire: Mektebetu Mısır, t.y.), 33.

[274] Ebû Zehre, *İbn Hazm*, 36; Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye*, 100.

[275] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 18/184.

[276] Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye*, 167.

edilmiş, sürgüne gönderilmiş ve kitapları yakılmıştır.[277] Bu denli sıkıntı ve baskılara maruz kalması onun siyasi ve ilmi mücadeleleri sebebiyle olmuştur.[278]

Endülüs'te görüşleri hoş karşılanmasa da İbn Hazm, farklı ilimlerde derinleşen ve bu konularda eserler telif eden ender şahsiyetlerdendir. İlgilendiği ilimler arasında mantık, İslâm tarihi, dinler tarihi, hadis, fıkıh, şiir ve edebiyatı saymak mümkündür.[279] İbn Hazm'ın Zâhirîliğine gelince, kendisi çocukluk döneminde sarayda yaşamış, bu nedenle topluma pek karışmamıştır.[280] İbn Hazm'ın ilk hocaları Endülüs'ün hemen hemen tamamına hâkim Malîki mezhebine mensup kişilerden oluşmuştur. Dolayısıyla kendisi önce Malîki, sonra Şâfiî ve son olarak Zâhirî mezhebini benimsemiş ve bu mezhebin en büyük imamlarından birisi olmuştur.[281] İbn Hazm'ın Zâhirîliği benimsemesinde birden fazla etkenin rol aldığını söylemek mümkündür. Bu etkenler arasında 1. Zâhirî simalardan olan hocası Mesud b. Süleyman'dan etkilenmesi.[282] 2. Kendisini ehl-i hadis geleneği içinde görmesi nedeniyle bu düşünceye en yakın anlayışın kıyas ve re'yi kesin olarak kabul etmeyen mezhebin Zâhirîyye oluşu.[283] 3. Endülüs'te re'y ve takliti ön gören baskın Malîki Mezehebine tepkisi. 4. Yaşadığı ilmi ve siyasi sıkıntılar.[284] 5. Kişsel üslup ve mizacının da Zâhirîyyeye uygun olması da sayılabilir.[285]

İbn Hazm Zâhirîyyeyi benimsedikten sonra Zâhirî mezhebinin koruyucusu ve davetçisi olmuş, bu minvalde talebeler yetiştirmiştir. Onunla beraber Zâhirîlik, Endülüs'te yayılmıştır. Kendisini önceki Zâhirî ulemadan ayıran temel özelliği, Zâhirîliği fıkıh sahası dışına çıkarıp bütün ilmi sahalara taşımasıdır. Zâhirîliğin Muvahhidler döneminde resmi bir kimlik kazanması da İbn Hazm'ın etkisinde kalan sultanların eliyle olmuştur. [286] İbn Hazm'ın oğlu Rafi`, babasının h. 456/1064 yılının

[277] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 4/198-202.
[278] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 18/184-199; İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî*, 33; Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye*, 105; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/254.
[279] Beşküval, *Kitabü's-Sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs*, 3/133; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 18/184; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 25.
[280] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *Tavkü'l-hamame fi'l-ülfe ve'l-ullaf* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1985), 229 s./45-46.
[281] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 18/199; Amid Abdürrezzâk Muhammed Esved, *Mevsuatü'l-edyan ve'l-mezahib* (Beyrut: Dârü'l-arabiyye li'l-mevsuat, 2000), 2/205.
[282] Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, 37.
[283] Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye*, 120.
[284] Haciri, *İbn Hazm sure Endelüsiyye*, 124.
[285] Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, 57-60.
[286] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 42-43.

Şaban ayının bitmesine iki gün kala pazartesi gecesi vefat ettiğini nakletmektedir. Onun yetmiş bir yıl on ay yirmi dokuz gün yaşadığını eklemektedir.[287]

İbn Hazm'ın eserlerinden bazıları şunlardır:[288] *1. el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 2. en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh, 3. el-İ`râb `ani'l-Hîre ve'l-iltibâs el-Mevcûdeyn fî Mezâhibi Ehli'r-re'y ve'l-Kıyâs, 4. Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl, 5. es-Sâdı fi'r-Red alâ men Kâle bi'l-Kıyâs, 6. el-Muhallâ bi'l-Âsâr, 7. el-Buyû' el-Menhiyy anhâ, 8. Cevâmiu's-Sîre 9. Kitâbu'l-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, 10. ed-Dürre fîmâ Yecibu İ'tikâduh, 11. el-Usûl ve'l-Furû', 12. Merâtibu'l-İcmâ' 13. Cemheretü Ensâbi'l-Arab 14. Tavku'l-Hamâme, 15. Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer, 16. Müdâvâtü'n-Nüfûs 17. Haccet'l-Vedâ 18. er-Risâletü'l-Bâhira fi'r-Redd alâ Ehli'l-Akvâli'l-Fâside 19. Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî.*[289]

1.5.8. İbnü'l-Kaysarânî (ö. 507/1113)

Şemsuddin Ebû'l-Fadl İbnü'l-Kaysarânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî ez-Zâhirî, h. 6 Şevval 448'de Kudüs'te doğmuştur.[290] Doğum tarihinin Abbasi halîfesi Muktedî bi Emrillah ile aynı yıl olduğu bilgisini bizzat kendisi vermektedir. İbnü'l-Kayserânî, doğduğu şehir, mensup olduğu kabile, mezhep ve tasavvufi görüşlerine binaen farklı nisbelerle anılmıştır.[291] Birçok kaynakta İbn Tâhir el-Makdisî olarak bahsi geçse de İbn Asakîr'e göre İbnü'l-Kayserânî olarak daha çok şöhret bulmuştur.[292] Âlimlerin çoğu gibi İbnü'l-Kayserânî de ilköğrenimini doğduğu şehir olan Kudüs'teki ulemadan almıştır. Henüz 12 yaşından itibaren ilim talebi için

---

[287] Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/133.

[288] Geniş bilgi için bkz.Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 40-41-42.

[289] Bu eser İbn Hazm"a ait çeşitli konulardaki risâlelerin tahkik edilip bir araya getirilmesi suretiyle hazırlanmış derleme bir çalışmadır. Yoksa bu risâleler İbn Hazm"ın kendisi tarafından bir araya getirilmemiştir. Bu eser içerisinde şu risâleler yer almaktadır: *- Tavku"l-Hamâme - Müdâvâtü"n-Nüfûs - Risâle fi"l-Ğınâi"l-Mülhî - Fasl fî Ma"rifeti"n-Nefs bi Gayrihâ - Risâle fî Nakti"l-Arûs fî Tevârîhi"l-Hulefâ - Risâle fî Ümmehâti"l-Hulefâ- Risâle fî Cümeli Fütûhi"l-Ġslâm - Risâle fî Esmâi"l-Hulefâ - Risâle fî Fadli"l-Endelüs ve Zikri Ricâlihâ- Risâle fi"r-Redd alâ Ġbni"n-Niğrîle el-Yehûdî - Risâletân Ecâbe fîhimâ an Risâleteyn - Risâle fi"r-Redd ale"l-Hâtif min Bu"d*

- Risâletü"t-Tevkîf alâ ġâri"n-Necât - Risâletü"t-Tahlîs li Vucûhi"t-Tahlîs - Risâletü"l-beyân an Hakîkati"l-Îmân- Risâle fi"l-Ġmâme - Risâle fî Hukmi men Kâl inne Ervâha Ehli"Ģ-ġekâ Muazzebe ilâ Yevmi"d-Dîn - Risâletü Merâtibi"l-Ulûm - Et-Takrîb li Haddi"l-Mantık bi"l-Elfâzi"l-Âmmiyye ve"lEmsileti"lFıkhiyye - Risâle fî Elemi"l-Mevt ve Ġbtâlih - Er-Redd ale"l-Kindî el-Feylesûf - Tefsîru Elfâz Tercî beyne"l-Mütekellimîn fi"l-Usûl.

[290] Zirikli, *el-A'lâm*, 6/171.

[291] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/361-371; Selahattin Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011), 12-13.

[292] Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1982), 53/280.

rihlelere başlamış, ilk olarak Bağdat'a gitmiş, daha sonra Mekke, Rey ve Tınnıs'a yolculuk yapmıştır. Son olarak da Hemedan'a gitmiş ve kendisine ev yaptırarak oraya yerleşmiştir.[293] Zahidane bir hayat yaşayan İbnü'l-Kayseranî, hadis talebi için yaya olarak gece gündüz yürüdüğünü ve buna bağlı olarak idrar kanaması şeklinde birçok sağlık sorunu yaşadığını söylemektedir. Bu rihlelerde maddi olarak kimseden bir şey almadığını ve defalarca aç kaldığını da aktarmaktadır.[294] Hac vazifesini ifa ettikten sonra h. 507 yılının Rebiülevvel ayının 15'inde Bağdat'ta vefat etmiştir.[295]

İbn'ül-Kayserânî, önce Şâfiî mezhebine mensup iken daha sonra Zâhirî mezhebine intisap etmiştir.[296] İbnü'l-Kayseranî'nin Zâhirî mezhebine müntesip olduğu bilgisinin aksine onun Hanbelî olduğunu iddia edenler de olmuştur. İbn Hacer, Yakut el-Hamevî tarafından öne sürülen bu iddianin doğru olmadığını söyleyerek Şâfiî olup daha sonra Hanbelî mezhebine intisab eden kişinin İbn Tahir değil, İbn Nasîr olduğunu bildirmektedir. Ona göre bu iddianin nedeni sadece isim karışıklığıdır.[297]

İbnü'l-Kayserânî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:[298] *el-Cem' Beyne Ricalî's-Sahîhayn, Şürûtü Eimmeti's-Sitte, Cevâbü'l-Müte'annit 'ale'l-Buhârî, Müvâfakâtu'l-Buhârî ve Müslim, Etrâfu'l-Kütübi's-Sitte, Etrâfu Sünen-i İbni Mace, Etrâfu Sünen'it-Tirmîzî, Etrâfu Sünen'in-Nesâî, Etrâfu Sünen-i Ebî Dâvûd, Ma'rifetu Men lem Yuharrec lehû fi's-Sahihayn illa Hadis Vahid mine'sSahâbe, Ma'rifetu*

[293] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/27-30; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 110.
[294] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/27-30; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 5/207-208; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 111.
[295] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/361-371.
[296] Kendisine daha önce namazda Fatiha ve diğer sürelerden önce besmeleyi açıktan okurken neden şimdi okumadığı sorulunca: Küçükken bir mezhebi taklit ettiğini söylemektedir. Çünkü her çocuk anne, baba ve şehir halkının mezhebine bağlı olur. O, bu konudaki hadisleri bilmediğimden besmeleyi açıktan okunmanın doğru olduğunu sandığını belirtmektedir. Fakat daha sonra yüce Allah bana dünya ve ahirette kişiye yarar sağlayan yüce ilmi nasip edince Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen haberleri aldığını, diğerlerini ise terk ettiğini ifade etmektedir. Ona göre gerek sahihayn gerek sahih hadisleri toplayan eserlerin hiç birinde namazda besmelenin cehren okunması gerektiğe dair hadislere yer vermemiştir. Bununla beraber besmelenin cehren okunması gerektiğini Şâfiîlerin dışında hiç kimse savunmamaktadır. Bkz. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tahir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye* (Cidde: Mektbetü's-Sahâbe, t.y.), 19-20.
[297] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 5/209.
[298] Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği*.

Meşâyihi'l-İmâmeyn Ellezîne Uhrice 'anhum fi's-Sahîheyn, Etrâfu'l-Garâib ve'l-Efrâd li'd-Dârakutni.[299]

1.5.9. Ebû'l-Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095)

Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî'n-Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillah el-Humeydî'nin, aslen Kurtubalı olduğu Mayorka adasında dünyaya geldiği nakledilmektedir. Kendisi, doğum tarihinin h. 420'den önce olduğunu söylemektedir.[300] Küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiş ve babası tarafından hadis meclislerine götürülmüştür. Fıkıh derslerini Endülüs'te bulunan dönemin ileri gelen âlimleri Ebû'l-Kâsım Asbağ b. Râşid ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'den (ö. 386/996) almıştır.[301] Uzun yıllar İbn Hazm'in talebeliğini yapmıştır.[302] İbn Hazm'dan arz ve

---

[299] İbnü'l-Kayserânî'nin geri kalan eserlerinin lstesi şu şekildedir: Etrâfu Ehâdisi'ş-Şeyhayn li'd-Dârekutnî, el-Misbâh fî Ehâdîsi'l-Mesânîdi's-Sitte, Etrâfu Ehâdîsi Ebî Hanîfe, Etrâfu Ehâdîsi Mâlik b. Enes, el-Lübâb el-Muretteb 'ale'l-Hurûf ve'l-Ebvâb, Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis, Zikru't-Turuki'l-'Âliye ile'l-Buhârî ve Müslim, 'Avâli't-Turuk ile'l-Buhârî,'Avâli't-Turuk ilâ Süfyân b. 'Uyeyne, 'Avâli't-Turuk ilâ Fudayl b. 'İyaz, 'Avâli't-Turuk ilâ Mâlik b. Enes, 'Avâli't-Turuk ilâ Muhammed b. Şihâb, el-'Avâli bi't-Tevârîh, 'Avâli'l-Müvâfakât ila Meşâyihi Ebi Dâvûd es-Sicistânî, 'Avâli'l-Müvâfakât ila Meşâyihi Ebi İsa et-Tirmizî, el-Yevâkîtü'l-Muharrec ale'l-İttifâk ve't-Teferrüd, el-Fevâidü'l-Müntekât Mine's-Sihâh ve'l-Garâib ve'l-Efrâd ve Gayri Zalîke min Hadîsi'l-Kâdî el-Hila'î, Tezkiretü'l-Huffâz, Zahîretü'l-Huffâz el-Muharrac ale'l-Hurûf ve'l-Elfâz, el-Keşf 'an Ehâdîsi'ş-Şihâb ve Ma'rifeti'l-Hata fîhâ ve's-Savâb, Tashîhü'l-'İlel, el-Ensâbü'l-Müttefika fi'l-Hatti'l-Mütemâsile fi'n-Nakt ve'z-Zabt, İzâhü'l-İşkâl fi men Übhime İsmuhü mine'n-Nisâi ve'r-Ricâl, Mu'cemu'l-Bilâd, eş-Şâmil li Esmâi's-Sahâbe, Târîhu Ehli'ş-Şâm ve Ma'rifetü'l-Eimeti minhum ve'l-A'lâm , Esmâü Rical mine'd-Du'afâi Şezzet 'an İbn Adî Zekerahum Ebû Hâtim İbn Hibbân fî Kitâbih, Telhîsu'l-Kâmil, Tekmiletu'l-Kâmil fî Ma'rifeti'd-Du'afâ, Terâcimü'l-Cerh ve't-Ta'dîl li'd-Dârekutnî, Kitâbü'n-Neseb, el-Müntehab min Kitâbi Ma'rifeti'l-Elkâb, Rivayetü'l-Ekâbir ve'l-A'lâm an Mâlik b. Enes, Ruvâtü Enes b. Malîk, Meşâyihu Ebi Dâvûd, Meşâyihu Süfyân b. 'Uyeyne, el-Mensûr mine'l-Hikâyât ve's-Suâlât, el-'Amel bi İcâzeti'l-İcâze, Humâsiyyâtu Ebi'l-Hüseyn b. en-Nekûr, er-Rubâ'iyyât min Rivayeti's-Sahâbe Ba'dihim 'an Ba'd, Hadis İcteme'a fîhi fi'l-İsnadi 'Aşere mine'r-Ruvât Esmâühüm Muhammed, Hamsetü İntikâ Ebi'l-Fadli'l-Makdisî 'ala Ebi'l-Me'âli el-Ümevî Muhammed b. Yahyâ b. Alî b. Abdülaziz el-Kureşî, Cüz min Fevâidi'l-Hâfız Ebi'l-Fadl Muhammed b. Tahir, Meclisü Ebi'l-Kâsim el-Beğavî, en-Nâsih ve'l-Mensûh, el-Elfâz elletî Ruviyet fi'l-Ehâdîs fesahhafehâ Ba'zu'n-Nakale, Meseletü't-Tesmiye, Turuku Hadîsi "İnnî Târikün fîkümü's-sekaleyn, Turuku Hadîs "lâ Tezâlu Taifetun min Ümmeti, Turuku Hadîsi Mu'az ve Ebî Mûsâ ve Kavluhu (s.a) "Yessir velâ Tu'assir, Turuku Hadîsi "men kezzebe aleyye Mute'ammiden", Hadîsü Ebi'l-Ezher ve Mütâba'âtuhu, Müsnedü Ebî Leylâ el-Ca'dî, Tahrîcu İbnü'l-Kayserânî li Ebî Mansûr 'Abdü'l-Muhsin b. Muhammed b. Alî Bağdâdî, İntika min Hadîsi'l-Hekkâri Alî b. Ahmed b. Yusuf el-Kureşî Ebû'l-Hasan es-Sûfî, 'İlletu Hadîsi Mu'az fi'l-Kıyâs, er-Red 'alâ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Ref'u'l-Kırtâs Sıyâneten limâ fîhi mine'l-Ednâs, el-Ed'iye, Ferâizu't-Taâm ve Sünenüh, Meseletü İcâbi'l-Vuzû min Messi'z-Zeker ve Terki'l-Vuzû min Lemsih, Kifâyetü'l-Medâhil fî Usûli Ebi Alî Hasan b. Abdirrahman el-Mekkî elma'rûfi bi'ş-Şâfi'i, Kitâbu'ş-Şeyb, el-İntisâr li İmâmi'l-Emsâr, ez-Zebb an Fakîhi'l-İslâm Ebî Hanîfe, el-Cevâbü'l-Celîl 'an Hukmi Beledi'l-Halîl, Dîvânu İbni'l-Kayserânî, Risâle fî Cevâzi'n-Nazar ile'l-Murd, Meseletü'l-İbâhe ve'l-İstibâhe, el-Hucce alâ Târiki'l-Mahacce, Safvetü't-Tasavvuf, Kitâbü's-Semâ'. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 6/171.

[300] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/508; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/120-127; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/431; Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 4/282.

[301] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/120-127.

kıraat yoluyla eserlerini nakletmiştir. Ayrıca bu dönemde İbn Abdülber'den de faydalanmıştır.[303]

Endülüs'te başta İbn Hazm olmak üzere Zâhirî mensupları, Mâlikî müntesiplerinin baskılarına maruz kalmış ve sürgüne gönderilmişlerdir. Bu tür baskılara maruz kalan Zâhirî ulemasından biri de Ebû'l-Fütûh el-Humeydî olmuştur. O, hem bu baskılardan kurtulmak[304] hem de ilim yolculuğuna başlamak gayesiyle h. 448 yılında[305] önce hac vazifesini eda etmek için Hicaz'a (Mekke ve Medine) daha sonra Dımaşk, Kahire, Dimyat, Kayrevan ve Vasıt gibi yerlere gitmiş ve o yerlerde bulunan âlimlerden dersler alıp faydalanmıştır.[306] Son olarak Bağdat'a gitmiş ve oraya yerleşmiştir.[307] Gittiği yerlere İbn Hazm'ın eserlerini de götüren Ebû'l-Fütûh,[308] bu sayede İbn Hazm'ın eserlerini ve fikirlerini doğuya taşımıştır.[309] Zâhirî mezhebinin Endülüs ve Bağdat temsilcilerinden biri olan Ebû'l-Fütûh, aynı zamanda râvi bilgisine sahip, hadis illetlerine vakıf, sika ve takvalı bir kişilik olarak da bilinmektedir.[310] Bağdat'ta h. 488/1095 yılında vefat etmiş,[311] cenaze namazı ünlü hadisçi eş-Şâşî tarafından kıldırılmıştır.[312]

Eserleri ise şunlardır: *el-Cem' beyne's-Sahihayn, et-Tezkire, Tarih'ül-İslam, Cezvetü'l-Muktebis fi ahbari ehli'l-Endülüs, Kitabu men İddea'l-Eman min ehli'l-*

---

[302] Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 1978, 4/282; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudelâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 19/120.

[303] Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 19/120-127.

[304] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 19/126.

[305] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 19/120-127.

[306] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/508; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 19/120-127.

[307] Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 1978, 4/282.

[308] Ebû'l-Fütûh Zâhirî mezhebine mensubiyetini şu dizelerle dile getirmiştir.

كلام الله عز وجل قولي وما صحت به الاثار ديني

وما اتفق الجميع عليه بدءا وعودا عن حق مبين

ودع ما صد عن هذا وهذا فكن منها علي عين اليقين bkz. Ebû Abdullah Muhammed b Fütuh b Abdullah Mayurki Ezdi Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn : el-Buhari ve Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 1/7.

[309] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/694.

[310] Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 1978, 4/282; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 197123.

[311] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1988, 5/431; Beşküval, *es-Sıla*, 1989, 1/181; Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 1978, 4/283.

[312] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 19/126.

İman, ez-Zehebü'l-Mesbuk fi va'zi'l-Muluk, Ma Cae mine'l-Nusus ve'l-Ahbar fi Hıfzi'l-Car, Kitabu'n-Nemîme.[313]

1.5.10. İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235)

Ebû'l-Hattâb Mecduddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh el-Kelbî'nin doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler (h. 542 ve 548) verilmişse de çoğunluğa göre doğum yılı h. 544'tür. Kendisinin verdiği bilgilere göre nesebi baba tarafından Hz. Peygamber'in Roma İmparatoru Herekliusa elçi olarak gönderdiği büyük sahâbe Dihye b. Halîfe el-Kelbî'ye, anne tarafından ise Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. Bundan dolayı kendisini Zü'n-Nesebeyn, İbn Dihye ve'l-Hüseyin ve Zü'n-Nesebeyn beyne Dihye ve'l-Hüseyin diye tanıttığı nakledilmektedir.[314] Buna karşın sahabî olan Dihye el-Kelbî'nin çocuğunun olmadığını nakleden kaynaklara dayanılarak böyle bir neseb oluşturmanın yanlış olduğu da iddia edilmiştir.[315] Taberî'nin, iddianin aksine Emevi halîfelerinden III. Yezid'in Dihye'nin torunlarından Abdulaziz b. Harun'u Irak valîliğine tayın ettiğini söylemesi bu iddianın yersiz olduğunu göstermektedir.[316]

Doğduğu yer olan Balansia'da (Valencia) ilim tahsiline başlayan İbn Dihye, özellikle hadise ilgi duyarak bu konuda Endülüs ve Mağrib'te bulunan ilim merkezlerini dolaşmıştır. Gittiği yerlerin önde gelen âlimlerinden İbn Beşküvâl, İbn Hayr, İbn Madâ olmak üzere birçok kişiden faydalanmıştır.[317] Güçlü bir hafızaya sahip olmasına rağmen duyduğu şeyleri yazıyla kayıt altına alması onun alamet-i farikasındandır. Bu tür meziyetlere sahip olan İbn Dihye, Daniye'de[318] kadılık yapmışsa da bu görevi bazı davranışlarından ötürü uzun sürmemiştir.

---

[313] Ebû'l-Fütûh el-Humeydî'nin diağr eserleri ise şunlardır: Kitabu'l-Emalî's-Sâdika, Tefsiru Ğarib ma fi's-Sahihayn, el-Mu'telif ve'l-Muhtelif, Esmau Ruvatü'l-Hadis ve Ehlu'l-Fıkh ve'l-Adab ve Zevi'l-Nebaha ve'ş-Şiîr, Meratıbü'l-Ceza yevme'l-Kiyame, Manzumetu'd-Dalîyye, Cümeli tarihü'l-İslam, Tühfetül-Müştak fi zikri sûfîyeti ehli'l-İrak, Fevaidu'l-Müntekat, el-Muteşakih fi Esmai'l-Fevakih, Mühtârat mine'l-Merviyyât, Nevâdirü'l-Etibba, Divanu Şi'rihi. Bkz. Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 486-487.

[314] İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan,* 1/211.

[315] İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, 5/159; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/44.

[316] Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-taberi : tarihü'l-ümem ve'l-müluk* (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 4/256.

[317] İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, 5/159.

[318] Nerede olduğu bilgisi ver

İbn Dihye, hadis eğitimini genişletmek amacıyla rihlelere başlamış ilk olarak hac farizası için Mekke ve Medine'ye daha sonra Mısır, Şam, Irak ve Horosan'a seyahatlerde bulunmuştur.[319]

İbn Dihye, Mısır'a gittiğinde üstün zekâsı ve ilmiyle orada bulunanları etkilemiştir. Hatta ondan etkilenen Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Âdil, onu oğlu el-Melikü'l-Kamil Muhammed'i yetiştirmesi için görevlendirmiştir.[320] el-Melikü'l-Kâmil Sultan olduğunda İbn Dihye, hem sarayda hem de halk nazarında daha da önemli bir yer edinmiştir. Sultan el-Melikü'l-Kâmil, İbn Dihye'ye Kahire'de bir Dârü'l-hadis inşa ederek idaresini ona vermiştir.[321] Ancak özellikle hadis nakillerinde titiz olmaması ve bazı asılsız şeyleri rivayet etmesi, onun daha sonra oradan azledilmesine sebebiyet vermiştir.[322] İbn Dihye, sarayda görevlendirilmeden önce hakkında sürekli övgü içeren sözler sarf edilmişken, saraya yakınlığından sonra hem hadisteki tesahülü hem de saraya yakınlığı eleştirilmiştir. Özellikle doğu âlimleri tarafından yerilmesini Zâhirî mezhebine mensubiyeti ile ilişkilendirenler olsa biz bu görüşe katılmamaktayız. Zira Zâhirî muhaddislerin hadis konusundaki titizlikleri bilinen bir bir gerçektir. Ayrıca aynı dönemde bölgede bulunan Ebû'l-Fütûh ve İbnü'l-Kayserânî'nin Zâhirî oldukları bilindiği halde kendileri için yerici ifadeler kullanılmamıştır. Bu da İbn Dihye'ye nispet edilen kusurların mensubu bulunduğu mezheple alakalı olmadığını göstermektedir.

H. 633 yılında Rebiulevvel ayının 14'ünde vefat eden İbn Dihye'nin eserleri şunlardır: *el-İbtihac Fi Ehadisü'l-Mi'rac, Edau ma Vecebe min beyan Veddeu'l-Veddaine fi Receb, A'lamü'n-Nesrü'l-Mübin fi'l-Mufaddale beyne ehli's-Sıffin.*[323]

---

[319] İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 5/159; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/44.
[320] Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, 1978, 1/211.
[321] Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*, 238.
[322] İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 5/159.
[323] İbn Dihye'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri ise şunlardır: el-İrtika ila efdalî'r-Reka, el-İrşad fi'l-Heddi ala Talebi'r-Rivayeti ve'l-İsnad, İstifaü'l-Matlub fi Tedbirü'l-Hurub, Enverü'l-Maşrikin fi Tenkihü's-Sahiheynü'l-Maşrikin, Te'lif fi Belağatu malîk, Tarihü'l-Ümem fı Ensabü'l-Arab ve'l-Acem, Vehece'l-cemer fi Tahrimü'l-Hamr, et-Tenvir fi Mevlidi Sirecü'l-Munir, Kasidetün Fi'r-Resul, Cüz'ün fi Ahadisü'l-Havd, Cemiü'l-Ulumü'l-Külliyat fi kevlihi el-A'mal bi'n-Niyyat, Hutebu'l-Beliğa, Silsitetu'z-Zeheb fi Nesebi Seyyidi'l-Acem ve'l-Arab, Şerhu Müsnedü'ş-Şihab li'l-Kadai, es-Sariü'l-Hindi fi redd ale'l-Kindi, Merecel Bahreyn fi Fedaili'l-Maşrikeyn ve'l-Mağribeyn, el-İlmi'l-Meşhur fi Fedili'l-Eyyam ve'ş-Şuhur, el-Mutterab min Eş'arî ehli'l-Mağrib, men Elkeme'l-Hecer iz Kezebe ve Fecere ve Eskete Adaletu men kale mine's-Sahâbe, en-Nebras fi Zikri Hulefa benu Abbas, Nihayetü's-Suul fi Hesaisu'r-Resul. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/44.

1.5.11. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)

Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî el-Hatimî et-Taî el-Endelüsî, Endülüs'ün Mürsiye (Marcia) şehrinde h. 560 yılında Ramazan ayının 17'sinde dünyaya gelen İbnü'l-Arabî'nin soyu, Arap kabilelerinden Beni Tay'a dayanmaktadır.[324] İbnü'l-Arabî, babasının çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan takva sahibi bir zat olduğunu aktarmaktadır. Annesi ve amcası da dönemin saygın, âlim ve değerli şahsiyetlerindendir.[325] Sekiz yaşındayken ailesiyle Mersiye'den İşbiliyye'ye (Sevilla) taşınmış ve orada ilk eğitimini komşuları olan Ebû Abdillah el-Hayyât'tan almıştır.[326] Ayrıca İbn Beşküvâl,[327] İbn Ebî Seyf el-Yemenî ve Zâhîr b. Rüstem'den hadis tahsil etmiştir.[328] Zâhirî ilimlere uzun bir eğitim süresi ayırmanın ardından manevi ilimlerde derinleşmek için uzlet ve halvete ayrılmıştır. Gençliğinde valilere kâtiplik ve benzeri devlet görevlerinde bulunmuştur. Endülüs ve Kuzey Afrika'nın birçok şehrini dolaşmış daha sonra manevi bir işaret aldığını söyleyerek doğuya doğru seyahat etmeye başlamıştır. Önce Hicaz sonra Halep ve Bağdat'a geçen İbnü'l-Arabî, Anadolu Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubad döneminde Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Konya'ya geçmiştir. Son olarak tekrar Dımaşk'e giden İbnü'l-Arabî vefat edene kadar orada kalmıştır. Nitekim Dımaşk'te h. 22 Rebiulevvel 638 yılında vefat etmiştir.[329]

Zâhirî mezhebine mensubiyetiyle alakalı İbn Müsdî'den (ö. 663/1265) birtakım bilgiler nakledilmektedir. O, İbnü'l-Arabî'nin fıkıhta Zâhirî, itikatta ise

---

[324] Ziya Paşa, *Endülüs tarihi* (Dersaâdet: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1886), 4/47; Mahmûd Mahmûd Gurab, *el-Fıkhu inde'ş-şeyhi'l-ekber muhyiddin ibni'l-Arabi* (Dımaşk: Matbaatu Zeyd b.Sabit, 1981), 5; Süleyman Uludağ, *İbnü'l-Ârabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 3; Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî Ve Düşünce Dünyası* (Ankara: Otto, 2018), 29; Mehmet Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 22; Miguel Asin Palacios, *İbnü'l-Ârabî : hayatuhu ve mezhebuhu.* (Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1965), 5.

[325] Ahmet Ateş, "İbnü'l-Ârabî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984), 8/533; Palacios, *İbnü'l-Ârabî*, 6.

[326] Claude Addas, *İbnü'l-Ârabî : Kibrit-i Ahmer'in peşinde* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 375 s./42.

[327] Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Ârabî, *Istılahatü'ş-şeyh Muhyiddin İbnü'l-Ârabî : (Mu'cemu ıstılahati's-sûfîyye)* (Beyrut: Dârü'l-İmam-ı Müslim, 1990), 27; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 5/313.

[328] İbnü'l-Ârabî, *Istılahatü'ş-şeyh Muhyiddin İbnü'l-Ârabî*, 25.

[329] Geniş bilgi için bkz.Gurab, *el-Fıkhu inde'ş-şeyhi'l-ekber muhyiddin ibni'l-Arabi*; Addas, *İbnü'l-Ârabî*; Ateş, "İbnü'l-Ârabî"; Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî Ve Düşünce Dünyası*; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*; Uludağ, *İbnü'l-Ârabî*; Palacios, *İbnü'l-Ârabî*; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbnü'l-Ârabî*; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999).

bâtınî olduğunu söylemiştir.[330] Ayrıca *Vefeâtü'l-A'yân* adlı eserinde İbn Hallikân, Emir Yakub b. Yusuf el-Muvahhidî'nin Zâhirîliğinden söz ederken "Ebû'l-Hattâb İbn Dihye, Amr b. Dihye ve Dımaşk'te ikamet eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi birçok Mağribli âlimle karşılaştık. Nitekim bizim şehirlerimize geldiler ve onlarda o (Zâhirî) mezhebin mensuplarıydılar." demektedir.[331] Hatta Batılı araştırmacılardan Asin Palacios da, İbnü'l-Ârabi'nin Zâhirî olduğunu savunmaktadır.[332] İzmirli İsmail Hakkı'nın da onu; Zâhirî mezhebine mensup olan kişilerin listesini verirken zikrettiği görülmektedir.[333]

İbnü'l-Arabî'nin fıkıhta Zâhirî mezhebine intisabına dair zikredilenlere karşın onun Zâhirî olamayacağı ile ilgili iddialar barındıran bazı tez çalışmaların da mevcut olduğu bilinen bir gerçektir.[334] Bu çalışmalarda İbnü'l-Ârabî'nin sırf kıyas karşıtlığından dolayı Zâhirî olduğunu söylemenin yanlışlığından söz edilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin celi kıyasa karşı olmadığı da söylenilmektedir. Yine bu çalışmalarda İbnü'l-Ârabî'nin kendisinin hiçbir mezhebe mensup olmadığını söylemesi dayanak olarak nakledilmektedir.[335]

Öncelikle İbn Arabî'nin Zâhirî olduğu yönündeki kanaatimizin sadece kıyası reddetmesi nedeniyle olmadığını belirtmek isteriz.[336] Zira İbnü'l-Arabî'nin

[330] Ebû Zehrâ, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 694; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 1986, 5/314; Makkari, *Nefhü't-tib*, 1968, 1/100; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 35; Palacios, *İbn Arabi*, 219.
[331] İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*, 6/11; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 163.
[332] Palacios, *İbnü'l-Ârabî*, 42-43.
[333] İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 290.
[334] Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbnü'l-Ârabî*, 542; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 107.
[335] Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbnü'l-Ârabî*, 543.
[336]Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî olduğunun söylenmesi birden fazla nedene bağlanılabilir. Bunalar arasında: 1. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te yaşadığı dönemde baskın bir Zâhirî telkininin var olması. 2. Dönemin Zâhirî ulemasından eğitim almış olması 3. Zâhirî âlimi İbn Hazm'a olan sempatisi ve İbn Hazm ile ilgili gördüğünü söylediği rüyave bu rüya vesilesiyle İbn Hazm'ın metodunun isabetli bir metod olarak benimsemesi. 3. Gençlik yıllarında Hz. Peygamber ile yaptığını söylediği manevi bir buluşmada Hz. Peygamber'in kendisine "Bana sımsıkı tutun kurtulursun" sözünü hadis ve sünnetin Zâhirîne tutunmak şeklinde anlaması. 4. İbnü'l-Arabî'nin temel kaynaklar olarak benimsediği Kur'an, sünnet ve icmâın yanı sıra taklid, kıyas ve re'yi ise kabul etmemesi 5. İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l Mekkiyye adlı eserinde Zâhirî yaklaşımlar sergilemesi. 6. Verdiği fetvaların fıkhi meselelerde Zâhirî mezhebinin anlayışını yansıtması gibi birçok neden sayılabilir.İbnü'l-Ârabî'nin Zâhirî yaklaşım sergilemesine en bariz örnekleriden bir tanesini burada zikretmek konunun ciddiyetinin anlaşılası açısındanda önemli olacaktır. İbnü'l-Ârabî sabah namazı vaktı ezendan sonra sabah namazı sünneti ile sabah namazı farzı arasında uzanma konusunda: "sabah namazının sünnetinden sonra farzı kılmadan önce uzanmak konusunda hatalı olan mükelleftir. Nitekim kişi kıldığı sünnetten hemen sonra kalkıp fazı eda ederse kıldığı rekatların hepsinin farz rakatlar olduğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Bu nedenle iki namaz arasında uzanma sübut oldu ki sünnet namaz ve farz namaz arasında ayırım yapılabilinsin. Nitekim

eserlerinde kıyas, icmâ, ibahe, tevil, re'y, rivayet meseleleri ve benzeri konularda olduğunu gibi nasları anlama ve yorumlamada da Zâhirîlerden farklı düşünmediği görülmektedir. İkinci olarak İbnü'-Ârabî'nin celi kıyası kullandığı ile ilgili konuda ise Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin celi kıyası kullandığı iddiası ile aynı boyutta olduğunu söylememiz yeterli olacaktır. Üçüncü olarak da takliti reddeden bir mezhebin mensubuna İbn Hazm'ın yolunu takip ettiğinin söylenilmesine karşın doğal olarak "ben kimsenin peşinden değil Kur'an ve hadislerin Zâhirîne bağlı hareket ederim" demesi kadar doğal bir şey yoktur. Nitekim Zâhirî olduğunda ihtilaf bulunmayan İbn Hazm'ın bile "ben Dâvûd'un mezhebine mensubum" şeklinde bir ifadesinin görülmesi mümkün değildir. Bu tavır bütün Zâhirî mezhep mensupları için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür

Yukarıda zikredilenlerin dışında İbnü'l-Ârabî'nin Zâhirî olmadığını bâtınî kimliğiyle ilişkilendirenler de olmuştur. Ancak bunun tabii bir durum olduğu söylenebilir. Zira bir şahsın fıkhî görüşleri ile dini hayat tarzı birbirinden farklı olabilir. İslâm tarihinde bunun birden fazla örneği mevcuttur. Ayrıca İbnü'l-Arabî, tasavvuf geleneğinin içinde Zâhirîyye'ye mensup ilk kişi değildir. Henüz h. IV. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ruveym b. Ahmed'in, dönemin Zâhirî mezhebinin büyük temsilcilerinden olduğu ve itikatta da bâtinî olduğu belirtilmiştir.[337] Bunun dışında Şâfiî âlimlerinden olan eş-Şirâzî, Şirâz'da Zâhirî mezhebinin yayılmasında etkin rol oynayan ve bu minvalde talebe yetiştiren Ebû'l-Ferec Fâmî eş-Şirâzî'nin itikatta Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olduğunu söylemektedir.[338] Dolayısıyla İbnü'l-

---

ard arda kılanan iki nmaz tek namaz olarak algılanarak dört rekat kılma iznenimi vermektedir. Hatta Hz. Peygamber, ezen okunurken namaz kılan birine " sabah namazını dört rekat olarak mı kıldın" diye sormuştur. Bu nedenle kişinin, orda bulunan başkalarının yanlış anlamamalarına karşın sünnet ve farz namaz arasında biraz uzanması mustahaptır. Böylece Hz. Peygamber bu konuda uzanmayı fiilen yapıp ayrıca emretmiştir. Dolayısyla Hz. Peygamber'in fiili ve emri şeklinde cereyan eden bu duruma muhalif davrananın hiçbir hücceti olamaz." diyerek Zâhirî yaklaşım tavrını açık bir şekilde göstermişti Bkz.İbn Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1999, 1/229-403; Makkari, *Nefhü't-tib*, 1968, 2/363; Palacios, *İbn Arabi*, 5-99; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 714; Ebû Zehra, *İslam'da fikhi mezhepler tarihi*, 694-695; Ayhan, *İbn Arabi [k.s.] ve hadis*, 24; Ayhan, "A Sûfî's Interpretation of Ḥadīth", 5; Verdiği fetvalarda Zâhirî yaklaşımını görmek için bkz. Gurab, *el-Fıkhu inde'ş-şeyhi'l-ekber muhyiddin ibni'l-Arabi*, 6-7;51;62;93-98;186;216;233-234;244.

[337] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/430; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, 10/296; Sülemî, *Tabakatü's-sûfîyye*, 147.

[338] Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 178-179; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 159; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 65.

Arabî'nin fıkıhta Zâhirî mezhebine mensubiyetinin doğal karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.

İbnü'l-Arabî'nin eserleri şunlardır: *Fütûhât-ı Mekkiyye, Fusûsü'l-Hikem ve't-Ta'likâtü aleyh, el-Fenâ fî'l-Müşâhede ve'l-Yakîn, et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye, et-Tenezzülâtü'l-Leyliyye fi'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye, el-İcâze.*[339]

Zâhirî Mezhebinin önde gelen şahsiyetleri başlığı altında zikredilen âlimler, özellikle çalışmamızın konusu itibarıyla sık sık görüşlerine başvurulacak âlimlerden seçilmiştir. Ele aldığımız kişiler arasında çokça tanınanların da mevcut olduğu aşikârdır. Bu nedenle İbn Hazm, İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Futuh ve İbnü'l-Arabî gibi kişilerin hayatları ile ilgili detaya girilmemiştir. Ayrıca burada en azından isimlerine temas etmeyi amaçladımız diğer bazı Zâhirî âlimlerini şu şekilde zikretmek mümkündür.

Zâhirî mezhebinin erken döneminde bizzat Dâvûd ez-Zâhirî'ye talebelik yapmak suretiyle Zâhirîliği Endülüs'e taşıyan Abdullah b. Kasım b. Hilal (ö. 292),[340] Dâvûd ez-Zâhirî'nin son öğrencilerinden olup Bağdat'ta hadis imla meclislerinin kurulduğu önemli bir yer olan Mansur Camii'sinde elli sene boyunca aynı sütunun yanında oturarak hadis dinleyen ve dönemin Zâhirî temsilcilerinden olan İbrahim b. Muhammed b. Arafe en-Nifteveyh (ö. 323),[341] Bağdat'ta Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd'a talebelik yapan aynı zamanda dönemin ileri gelen Zâhirîlerinden olan Abdulmü'min b. Halef (ö. 346),[342] önce Malîki mezhebine mensup olup daha sonra Zâhirî mezhebini benimseyen ve Muhammed b. Dâvûd'un el-İcaz adlı eserini tamamlayan;[343] ayrıca "biz eserlerimize Saîd b. Müseyyeb, Zühri ve başkalarının sözlerini aktaranlar değil bilakis sadece Allah'ın kelamını, O'nun Resulü'nün sözlerini ve ümmetin icmâını alanlardanız" diyen Yusuf b. Ömer b. Muhammed (ö.

---

[339] İbnü'l-Ârabî'nin diğer bazı eserleri ise şunlardır: el-Vesâyâ, Kitâbu'l-Ma'rife, Muhâdaratu'l-Ebrâr ve Müsâmeretü'l-Ahyâr fi'l-Edebiyyâti ve'n-Nevâdiri ve'l-Ahbâr, er-Risâletü'l-Vücûdiyye fî Ma'nâ Kavlihî Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Men Arafe Nefseh Fekad Arafe Rabbeh, Kitâbu Hatmi'l-Velâye, 'Ankâu Muğrib fî Marifeti Hatmi'l-Evliyâi ve Şemsi'l-Mağrib, Mişkâtu'l-Envâr, el-Hayâlu Âlemi'l-Berzah ve'l-Misâl, Zehâirü'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk. Hayatı ve Eserleri ile ilgili geniş bilgi için Mehmet Ayhan İbnü'l-Ârabî ve Hadis s. 21-46.

[340] Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbnü'l-Ârabî*, 108.

[341] İbn Nedim, *el-Fihrist*, 258; Mez - Saban, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 213; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 44-45-46.

[342] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/480.

[343] Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 179.

356),[344] Şirâz'ın Mu'tezili temsilcisi olup aynı zamanda Zâhirî mezhebi imamlarından olan Ebû'l-Ferec Fâmî eş-Şirâzi,[345] İbn Hazm'ın Zâhirîliği benimsemesinde etkin rol oynayan çok değer verdiği hocası Mes'ud b. Süleyman b. Müflit (ö. 426),[346] Berberi hanedanlığına mensup Muvahhidler Devleti Sultanları, ve son alarak gönümüzde Suudi Arabistan'da bulunan Zâhirî mezhebini benimseyip kendileri için ez-Zâhirî künyesi kullanan Abdurrahmen b. Akil ez-Zâhirî ve İbn Temim ez-Zâhirî[347] bu kabilde zikredilebilecek şahsiyetlerdir. Ayrıca tarihi süreç içerisinde Zâhirî mezhebine intisap etmemekle beraber onlara sempati besleyen birçok ulemadan söz edilmektedir.[348]

1.6. ZÂHİRÎLERİN DİĞER MEZHEPLERLE İLİŞKİLENDİRİLMELERİ

Zâhirî mezhebi, tarihi süreç içerisinde benimsediği anlama ve yorumlama metodu sebebiyle farklı şekillerde eleştirilere maruz kalmıştır. Her ne kadar kendilerini ehl-i sünnet ve ehl-i hadis içerisinde değerlendirmeye çalışmışlarsa da diğer mezheplerin mensupları tarafından metodlarının doğru olmadığı algısını oluşturmak amacıyla bid'at ehliyle ilişkilendirimişlerdir. Özellikle nasslara yaklaşımda aklı önceleyen, amaç ve gayeyi ön planda tutun ehl-i re'y tarafından bu tür eleştirilerin yapıldığı açık bir şekilde görülmektedir.

Zâhirîler, bid'at ehli fırkalarla ilişkilendirildikleri gibi sünnî fıkıh mezhepleri ile de ilişkilendirilmiştir. Farklı mezhep mensuplarının birbirleri hakkındaki değerlendirmelerinin objektiflikten uzak olduğunu söylemenin malumun ilanı olacağı kanaatindeyiz. Ancak konunun anlaşılması açısından Zâhirîlerin ilişkilendirildikleri fırkaları ve bu ilişkilendirmenin nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

[344] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 26/154.
[345] Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 178-179; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 159; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 65.
[346] Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*, 77-78.
[347] Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 421-430.
[348] Zâhirî ulemasın geniş isim listesi için bkz. Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*; Beyrutî, *Tabakâtu ehli'z-Zâhir*.

1.6.1. Hâricîler İle İlişkilendirilmeleri

İlk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan eğilimlerden biri ve belki de en önemlisi Hâricîler olmuştur.[349] Hâricîler, siyasal bir oluşum olarak ilk defa Sıffîn savaşının neticesinde meydana gelen hakem hadisesinden sonra Müslüman toplumun gündemine yeni bir takım problemler getirerek tarih sahnesine çıkmışlardır.[350] Kur'an'ın zâhirî anlam ve öğretisine eksiksiz bir şekilde uymayı ön gören bir anlayışı benimsemeleri,[351] onları zâhirî anlayışı kısmi olarak da olsa benimseyen ilk fırka yapmıştır. Bu nedenle olmalı ki Zâhirîliğin kökeninin Hâricîlerden geldiği eleştirisi yapılmaktadır.[352] Nitekim İbnü'l-Arabî, Zâhirîleri Hâricîlerin kardeşleri olarak tanımlamış;[353] Şatıbî ise Kur'an'ın Zâhirîne tutunmaları nedeniyle "Zâhirîyye, h. 200. yıllarda ortaya çıkmış bir bid'at fırkasıdır." sözüyle Zâhirî ve Hâricîler arasında benzerlik kurmaya çalışmaktadır.[354] Batılı araştırmacı J. Schacht da Zâhirîlerin ehl-i hadis ve Hanbelî mezhebi benzerliklerine değindikten sonra aslında Zâhirîlerin, hukuki düşüncelerinin İslâm tarihinin ilk asrında Hâricîler ve II. asırda ise Mu'tezililerin kelâmî hareketlerinde görülen literal/lafızcı tutuma kadar dayandığını söylemektedir.[355] Zâhirî- Hâricî ilişkilendirmesi konusuna değinen Ahmed Emin'nin

---

[349] Kutlu, *Selefiliğin fikrî arkaplanı*, 21.

[350] Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn,*thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebutu'l-asriyye, 1411), 1/167; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak,* 1/55; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/197.

[351] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 35; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/197-205; Mürteza Bedir, "Selefiliğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkileri", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 273.

[352] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 36; Kazanç, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", 197.

[353] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Ârabî, *el-Avasım mine'l-kavasım fi tahkiki mevakıfi's-sahâbe ba'de vefati'n-Nebi (s.a.v.).* (Kahire: Dârü'l-kütübi's-selefiyye, 1405), 192; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 212; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/198; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 36; Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 300.

[354] أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين" Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvafakat*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 3/420; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 57; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 398; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/198; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 36-37.

[355] Joseph Schacht, *İslam hukukuna giriş* (Ankara : Otto, 1986), 87; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 124.

ise şayet Hâricîler Abbasiler döneminde yaşamış olsaydılar kıyası ve te'vili reddeden Zâhirî anlayışı benimseyen ehl-i zâhire mensup olacaklarını ifade etmektedir.[356]

Zâhirî mezhebi mensuplarının Zâhirî-Hâricî ilişkilendirmesi meselesine yaklaşımları kanaatimizce isabetli olmuştur. Zira İbn Hazm, Zâhirîlerin de Hâricîler gibi zâhire tutunmalarından dolayı sapacakları sözüne binaen, aslında Hâricîlerin sapması zahire tutunmalarından değil bilakis her hangi bir ayete bağlı kalarak ayetlerin beyanı olan başka ayetleri ve sünneti terketmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın, "şayet Hâricîler, ayetleri bütünlük içerisinde ve Hz. Peygamber'in sözleri ile birlikte ele alsalardı hidayete ermiş olacaklardı."[357] sözünün her şeyi açıkladığı kanaatindeyiz. Başka bir yerde de İbn Hazm, İslâm mezheplerini Mu'tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie ve Ehl-i sünnet olarak beşe ayırmakta ve sonra da Ehli Sünneti sahâbe, tâbiîn ve ehl-i hadis ile onlara tabi olan fukahâ olarak tanımlayarak bir nevi kendilerini bunun içinde saymaktadır.[358]

Zâhirîleri Hâricîler ile ilişkilendiren iddiaların mezheplerin sistemleştiği ve her mezhebin kendi fikirlerini temellendirmeye çalıştığı h. V. asır ve sonrasında ortaya çıkması[359] sebebi ile ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Hâricîlerin, Zâhirîlerin aksine naslara bütüncül yaklaşmaları, nasları anlama ve yorumlamada sünnete yer vermemeleri ve haber-i vahidi hiçbir surette kabul etmemeleri de bu iddianın kabulünü zorlaştırmaktadır. Zâhirîler nezdinde bid'at ehli sayılan Hâricîler, büyük günah işleyen kişinin tekfiri konusunda da Zâhirîlerden farklı düşünmektedirler.

1.6.2. Mu'tezile İle İlişkilendirilmeleri

H. II. ve III. asırda Bağdat ve çevresi başta olmak üzere birçok bölgede yaygınlık kazanan Mu'tezile müntesipleri arasındaki bölgesel farklılıklar, aynı zamanda savundukları ve benimsedikleri metodlarında farklılaşmasına yol

[356] Emin, *Duha'l-İslâm*, 3/334; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/198.
[357] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/333.
[358] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/111-113; Kutlu, *Selefiliğin fikrî arkaplanı*, 60.
[359] Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 153.

açmıştır.[360] Başta İbrahim en-Nazzâm olmak üzere Bağdat Mu'tezilesinden olan Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö. 240/854) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850-51) gibi kelâmcılar kıyasın reddi konusunda Zâhirîlerle aynı görüşü paylaşmışlardır. Bundan dolayı Zâhirîliğin kökeninin Mu'tezileden geldiği iddia edilmiştir.[361] Yapılan bu eleştirilerden birkaç tanesini zikretmek konunun anlaşılması için yeterli olacaktır. Örneğin Cessâs, Dâvûd b. Ali'yi kastederek ne söylediğini bilmeyen sadece cehaletini izhar eden haşeviyeden çıkan bir adamın, biraz Nazzâm'ın görüşlerinden biraz da kıyası reddeden Bağdat kelamcılarından etkilenerek kıyası ve içtihadı reddettiğini belirtmiştir.[362] Serahsî (ö. 483/1090) de Dâvûd b. Ali için kendisinden öncekilerin görüşlerini incelemeksizin biraz oradan biraz da buradan alarak kıyası reddeden cahil bir kişinin ortaya çıktığını söylemektedir.[363] J. Schacht'da Zâhirîliğin, h. II. yüzyılda Mu'tezilenin kelami hareketlerinde görünen lafızcı tutuma kadar götürülebileceğini söylemektedir.[364]

Mu'tezile ile aynı kefeye konulmaktan rahatsızlık duyan İbn Hazm, biri yanlış öteki doğru bir anlayış ve itikada sahip olmalarına rağmen iki insanın veya iki grubun hak üzerinde (kıyasın reddi) buluşabileceğini söylemektedir.[365] Buna örnek olarak da hak olan Müslümanların batıl olan Yahudilerle "la ilahe illallah" kelimesinde birleştiklerini söylemektedir.[366] İbn Hazm, kıyası reddetmenin bid'at sayılamayacağını belirttikten sonra ehl-i bid'at olarak kabul edilen fırkalar içinde de kıyası kabul edenlerin var olduğunu söylemekte ve örnek olarak da Mu'tezileden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/859-60), Cehmiyeden Cehm b. Safvân ve Hâricîlerden ise Ezârikayı saymak suretiyle iddianın tutarsızlığına dikkat çekmektedir.[367]

---

[360] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/206-207; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1414), 2/119; Özen, *Aklileşme Süreci*, 450-454.

[361] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 212; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 51-52; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 109.

[362] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/206; Özen, *Aklileşme Süreci*, 450; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 58.

[363] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/119; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 59.

[364] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 87; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 124.

[365] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/483; Oğuzhan Tan, "İbn-i Hazm Örneğinde Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 30.

[366] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/483; Tan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 30-31.

[367] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/483; Tan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 30-31.

1.6.3. Ehl-i Hadis veya Haşevîlik[368] İle İlişkilendirilmeleri

Temelde nasları anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlarının bir sonucu olarak ehl- re'y ile birlikte ortaya çıkan ehl-i hadis,[369] bütün çabalarını hadisleri toplamaya ve rivayet etmeye veren genellikle Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözlerinin literal anlamlarına göre amel eden bir anlayış olmuştur.[370] Her ne kadar içerden kendileri için Ehl-i hadis ismi kullansalar da muarızları tarafından Haşeviyye, Mücessime ve Mühşebbihe gibi isimlerle anılmışlardır.[371] Hem İslam ekollerini tasnif eden hem de bu ekollerin anlayış farklılıklarına değinen âlimlerin çoğu, Zâhirî mezhebinin teşekkülünden önce Dâvûd b. Ali'yi; mezhebin teşekkülünden sonra ise Zâhirîyye veya Dâvûdiyye ismiyle Zâhirîliği ehl-i hadisin içinde değerlendirmiştir.[372] Bununla birlikte Zâhirîleri re'y ehli içinde zikreden çok az araştırmacının varlığı bilinmektedir. Zâhirîleri ehl-i hadis ve ehl-i re'ye nispet eden bu iki yaklaşmın yanı sıra ehl-i Zâhir'i, ehl-i hadis ve ehl-i re'yden farklı bir kategori olarak tasnif eden üçüncü bir yaklaşımın daha bulunduğunu söylemek mümkündür.[373] Ancak burada zikre değer olan Zâhirî mezhebi muntesiplerinin kendilerini bizzat ehl-i hadisten saymalarıdır.[374] Zira bu tür ifadeleri açık bir şekilde

---

[368] Kutlu, *Selefiliğin fikrî arkaplanı*, 25-35.

[369] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/483; Tan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 30-31.

[370] İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/245; Ali Hasan Abdülkadir, *Nazratun amme : fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadise, 1965), 211; Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landır)ma Yöntemi"; Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfi'î'nin hadis yorum metodolojisi* (Ankara: Otto, 2015), 53-60.

[371] Ebû Hatim er-Razî, *Kitâbu'z-Zîne Fi Kelimâti'l-İslâmiyye*, 266-269; Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah Geylanî, *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-hak azze ve celle.* (Bağdat: Mektebetü'ş-şarki'l-cedid, 1288), 71; Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/104-130; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Babu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fi şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-nihal* (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifi'n-nizamiyye, 1903), 114-115.

[372] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/245; Muhammed Sıddîk Hasan Han, *Habietü'l-ekvan fî iftiraki'l-ümem ale'l-mezahib ve'l-edyan* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1889), 88-89; Kutlu, *Selefiliğin fikrî arkaplanı*, 62; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 352; Muhammed b. Ubeydullah b. Ali Ebû'l-Meali, *Beyânü'l-edyan* (Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1957), 11-58; Ebû Abdullah Katib Muhammed b Ahmed b Yusuf Harizmi, *Mefatihü'l-ulum.* (Kahire: Matbaatü'ş-şark, 1342), 18-21.

[373] Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûki Dihlevi, *el-İnsaf fî beyâni sebebi'l-ihtilaf fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyye = el-İnsaf fi beyani sebebi'l-ihtilaf beyne'l-fukahai ve'l-müctehidin* (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1398), 93; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 48.

[374] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi* (Beyrut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1987), 2/253; Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi.* (Beyrut : el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), 3/119-128; İbn Hazm, 1/77; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37; Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1998, 1/8-9; Ebû'l-Fazl Muhammed b Tahir İbnü'l-Kayserani, *el-Hucce 'alâ Târiki'l-Mahacce* (Beyrut: Dâru 'Alemi'l-Kutub, 2008), 2/372; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/50.

Zâhirîlerin kendi telifatlarında görmemiz mümkündür. Zâhirî-Ehl-i hadis ilişkisine Zâhirîlerin dışında daha önce zikredildiği gibi bizzat muarızları tarafından da atıfta bulunulmuştur.[375] Zira Cessas ve Cüveynî'nin Dâvûd ez-Zâhirî'yi kastederek haşeviyyeden bir kimse olduğunu söylemeleri bu kabildendir.[376] Bu tür değerlendirmelere rağmen bir bütün olarak Zâhirîlerin ehl-i hadis ile aynı şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Müttefik oldukları birçok konu olmasına rağmen aralarında küçük farklılıkların da var olduğunu söylememiz mümkündür. Bu nedenle her Zâhirînin bir ehl-i hadis olduğunu; ancak her ehl-i hadisin bir Zâhirî olmadığı sonucuna varılabilir. Daha da sumutlaştıracak olursak Zâhirîlerin yanı sıra birçok ekolu altında barındıran bir şemsiye olarak değerlendirmek mümkündür.[377]

1.6.4. Hanefî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri

Zâhirîlerin, ehl-i hadis çizgisinden daha ziyâde ehl-i re'y imamlarından olan Ebû Hanîfe'den etkilendikleri şeklindeki iddiayı ilk defa 2010 yılında çağdaş bir araştırmacı olan Amr Osman tarafından hazırlanan doktora tezinde görmekteyiz.[378]

Amr Osman, iddialarını dil konusundaki âm ve emir lafızlar üzerinden yürütmektedir.[379] Nitekim Hanefî uleması, âm lafızların delâtinin kat'î olduğunu ve bunların tahsisinin ancak kat'î bir delil ile mümkün olduğunu söylemektedirler.[380] Âm lafızlarının delâletinin kat'î olduğunu, delâleti kat'î olanların ise ancak başka kat'î olan delillerle tahsis edilebileceğini savunmaları cihetiyle Zâhirî-Hanefî ilişkisini kurmak mümkündür. Ancak delâleti kat'î olanlar konusunda farklı

---

[375] Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 2/ 515; Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 302.

[376] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/206; Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûliʾl-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. ʿAveyde (Beyrut: Dârulʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1997), 2/22.

[377] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 350-363; Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 114.

[378] Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law*, 91-165-170-271; Mustafa Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 5-25.

[379] Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law*, 212-213-224-225; Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", 9; Muhammed Ali Acar, ""Amr Osman. The Ẓāhirī Madhhab -değerlendirme-", *Nazariyat Dergisi* 7/1 (2021), 235.

[380] Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law*, 212-213-224-225; Acar, ""Amr Osman. The Ẓāhirī Madhhab -değerlendirme-", 235; Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", 9.

düşündükleri aşikardır. Zira haber-i vahidin delâletinin zanni olduğunu ve bu nedenle de âmmın tahsisin sadece delâleti kat'î olan mütevatir ve meşhur haber ile yapılabileceğini söyleyen Hanefîlere karşın Zâhirîler, haber-i vahidin de delâletinin kat'î olduğunu söylemektedirler.[381]

Amr Osman'ın Zâhirîleri Hanefî mezhebi ile ilişkilendirmelerinden biri de onların da Hanefîler gibi istishâbı kullanmalarıdır.[382] Cessas'ın istishâbı kullanmasından hareketle bu sonuca varan mezkûr araştırmacı, Cessas'ın Dâvûd ez-Zâhirî'den yaklaşık bir asır sonra yaşadığını gözden kaçırmış olmalıdır. Zira tarihsel süreç dikkate alındığında Cessas tarafından dile getirilmeden evvel Dâvûd ez-Zâhirî'nin fetvalarında delil anayışı bağlamında istishâbın açıkça kullanıldığı görülmektedir.[383] Söz konusu süreç dikkate alındığında iddianın aksine sonraki Hanefî ulemasının Zâhirîlerden etkilendiği şeklinde bir yaklaşım sergilenmesi gerekmektedir.

1.6.5. Şâfiî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden itibaren nasları literal anlama ve yorumlamanın her asırda farklı temsilcileri olmuştur. H. II. asrın sonu ile III. asrın başlarında ise bu yaklaşımın temsilcisi ve aynı zamanda İslâm düşüncesinde nasların anlaşılmasında lafızcı tutumu ilk defa metodik olarak sistemleştiren, İmâm Şâfiî olmuştur.[384] Dâvûd b. Ali'nin de önceleri Şâfiî mezhebine müntesip olması[385] ve Şâfiîliğin de ehl-i hadis şemsiyesi altında yer alması nedeniyle Zâhirîlik ve Şâfiîlik arasında böyle bir ilişki kurulması pekala mümkündür.[386] Ancak daha sonra kendi

---

[381] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/74; Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law*, 212-213; Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", 9.

[382] Acar, ""Amr Osman. The Ẓāhirī Madhhab -değerlendirme-", 235.

[383] Örneğin, Dâvûd ez-Zâhirî, su bulamadığı için teyemmüm alan bir kişinin namaz esnasında suyu görmesi durumunda ne namazın ne de teyemmümüm bozulmadığını istishâb delilinden hareketle savunmaktadır. ayrnı şekilde abdest ve gusül aldığını kesin olarak hatırladığına rağmen abdest veya gusülünün bozulduğuna dair şüphe içinde ise abdestlilik halinin devam etmesini gerektiğini yine istishâb ilkesinden hareketle savunmaktadır. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/70; 109.

[384] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/186; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 19; Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 144; Köse, "Şafi'î Zâhirîliğinin Analizi", 12; Oğuzhan Tan, *İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Doğru Yorumun Olabilirliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 66.

[385] İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, 2/058; Melchert vd., "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", 229.

[386] Christopher Melchert, *The formation of the sunni schools of law 9th-10th centuries C.E.* (Leiden: E.J. Brill, 1997), 75-146-179-184-188-189; Osman, *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of*

usûllerini geliştiren başta Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer Zâhirî uleması İmâm Şâfiî'den farklı metodlar da geliştirmişlerdir.[387] Ayrıca ehl-i re'y ve ehl-i re'y tarafından kullanılan kıyas gibi bazı metodlara karşı duruş sergileyen İmâm Şâfiî'nin yeri geldiğinde onları kullanmaktan geri durmadığı söylenebilir.[388] Dâvûd'un Şâfiî mezhebinden ayrılışının da bu nedenle olduğunu daha önce zikretmiştik. Bununla beraber h. IV. asırdan önce Şâfiî mezhebi âlimleri tarafından pek eleştirilmeyen Zâhirî mezhebi ve müntesiplerinin, bu asırdan sonra tenkid edilmeye başlandıkları söylenebilir. Özellikle Şâfiî ve Eş'arî çizgisinin birleşmesinden sonra bunu daha açık bir şekilde müşahede etmek mümkündür.[389]

1.6.6. Hanbelî Mezhebi İle İlişkilendirilmeleri

Ehl-i hadisin bel kemiği olarak kabul edilen Hanbelîlik ve Zâhirîlik, gerek içerisinde bulundukları grubun metodlarına bağlılıkları gerek iki mezhebin de h. III. asırda teşekküllerini tamamlamış olmaları, onların aynı paralelde fikirler ve usuller geliştirmesine neden olmuştur. Bu cihetle söz konusu iki ekol arasında ilişki kurulmaya çalışılmışsa da asıl durumun böyle olmadığı bir gerçektir. Zira Hanbelîlerin fıkhî konularda re'y, sahâbe ve tâbiîn sözlerini kısmen de olsa kullanmalarının yanında literal anlamı daha belirgin olarak itikadî meselelerde uyguladıkları görülmektedir. Buna karşın Zâhirîlerin, başta sahâbe ve tâbiîn sözleri olmak üzere her türlü re'ye karşı menfi bir duruş sergilemelerinin yanı sıra zâhirî

İslamic Law, 91-271; Acar, ""Amr Osman. The Ẓāhirī Madhhab -değerlendirme-", 233; Muhammed b. Hasan b. Arabi es-Sealibi el-Filali Hacvi, *el-Fikrü's-sami fî tarihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 3/24; Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 313.

[387] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/798-799; Özen, *Aklileşme Süreci*, 186; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 20; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 73; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 124.

[388] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 52.

[389] Bkz. Bâkıllanî kıyas karşıtları hakkında "Bunlar kayda alınmazlar. Muhalefetleriyle icmâ bozulmaz ve şeriat âlimlerinden sayılmazlar." demiştir. Bu görüşe Cüveynî ve Gazzalî'ninde katıldığı kaydedilmiştir.Cüveynî, *el-Burhân*, 2/22; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/289-290; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/19; Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslâm ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 191-119.Ebû Hayyan el-Endelusî, Cüveynî'den Önce ilim ehli ve ictihad sahibi kişiler nazarında Dâvûd b. Ali'nin görüşlerie itibar edilir ve el-Evzâî, Ebû Hanîfe, Mâlik, es-Sevrî, Şâfiî ve Ahmed gibi imamların sözlerinin nakledildiği gibi Dâvûd b. Ali'nin de sözleri kitaplarada yer edinmiştir. Ayrıca uzun bir zaman boyunca birçok insan, birçok şehir, birçok kadı ve birçok sultan tarafından Dâvûd'un mezhebi benimsenmiştir. bkz. Muhammed b. Yusuf el-Endelusî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 1/663.

yaklaşımı sadece itikad ile ilgili olan naslara değil aynı zamanda fıkıhta dâhil olmak üzere bütün konulara uyguladıkları görülmektedir.[390]

1.6.7. Mürcie İle İlişkilendirilmeleri

Zâhirîliğin ilişkilendirildiği diğer bir düşünce biçimi ise Mürcie olmuştur.[391] Ancak Mürcie düşüncesinin oluştuğu tarihi süreç dikkate alındığında Zâhirîliğin daha geç dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu cihetle bazı hususlarda Zâhirî yaklaşımların Mürcie düşüncesiyle benzerlik göstermesi tabiidir. Kanaatimizde böyle bir iddianın altında da Mürcie düşüncesinin bazı konularda literal yaklaşımlar sergilemesi yatmaktadır.[392] Ayrıca bu iddiayı Mürcie'nin ehl-i hadisi oluşturan düşünceler içinde olduğuna bağlayanlar da mevcuttur.[393]

1.6.8. Selefilik İle İlişkilendirilmeleri

"İtikadi konularda Kur'an ve sünnetin lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol" olarak tanımlanan[394] Selefiliğin ilk imamı Ahmed b. Hanbel, ikinci imamı ise İbn Teymiyye olmuştur.[395] Dolayısıyla bu anlayışın temelleri Ahmed b. Hanbel'in fikirlerine dayanmakta[396] ise de Selefiyye kelimesini kavramsal çerçevede ilk kullanan kişinin İbn Teymiyye olduğunu söylemek mümkündür.[397] Daha sonra bu fikirler Vahhâbî haraketi olarak kendisini göstermiştir.[398] Günümüz Selefiliği ise

---

[390] Bkz. Muhammed Avvâme - Muhammed; Avvame, *İmamların fıkhi ihtilâflarında hadislerin rolü* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 54; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/533; Ferhat Koca, *Islam hukuk tarihinde selefî söylem hanbelî mezhebi*, 2011, 198-199; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik : İslami köktenciliğin tarihi temelleri* (Istanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 232; Apaydın, "Zâhiriyye", 44/95; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/202-206; Mehmet Özşenel, "Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdulazîz ed-Dihlevî'nin Bir Risalesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 502-503; Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 151; Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 17.

[391] Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

[392] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/122; İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsî*, 4/57-398.

[393] Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 37; Ebû Hatim er-Razî, *Kitâbu'z-Zîne Fi Kelimâti'l-İslâmiyye*, 266; Kutlu, *Selefiliğin fikrî arkaplanı*, 42.

[394] M. Siat Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/399.

[395] Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 4-5.

[396] Özervarlı, "Selefiyye", 36/400; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/206.

[397] İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", 29; Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 2017, 1/206.

[398] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 64-65; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 88-95-108-109.

tarihi açıdan son iki asırda Arap toplumların dini düşüncesinde yaşanılan gelenekçi yaklaşımlarla alakalı geç bir kavramlaştırmadır. Bu kavram, sahihlik arayışları içinde olan, radikal aynı zamanda ılımlı, ıslahatçı ve ihyacı eğilimler için de kullanılmaktadır.[399]

Klasik kaynaklarda yetmiş üç fırka tasniflerinde hiçbir şekilde Selefiyye, bir mezhep olarak yer almamıştır. Genellikle karşılaşılan selefin mezhebi "mezhebü's-selef" tabiri ise fıkhî, itikadî ve siyasi hiçbir ayırım yapılmaksızın[400] ilk dönem hadis taraftarları ve Hanbelîlerin fikirlerinin nakledilmesine yönelik olmuştur. Erken dönem Selefiliğin ehl-i hadis ve Hanbelîlerden müteşekkil olması, ehl-i hadis çatısı altında yer alan bir diğer mezhep olan Zâhirîlik ile naslara lafızcı yaklaşım ve te'vili reddetme açısından kesiştiği noktaların olması tabiidir. Bu noktalara günümüz selefiliğin takliti kabul etmemelerini de eklemek mümkündür. Bu tür benzerliklere bağlı olarak Selefilik ile Zâhirî mezhebi ilişkilendirilmesi yapılmaktadır.[401] Ancak Selefiliğin Hanbelî mezhebi müntesipleri içerisinde gelişmiş olmasının yanı sıra Selefilerin literal yaklaşımı itikadı konulara tatbik etmeleri ve onlaların siyası-itikadî bir hareket olmaları gibi birçok ayırt edici vasfa sahip olmalarından hareketle aralarında bazı benzerlikler olsa da Zâhirîliğin, Selefilikle aynı olmadığı söylenebilir.[402] Ayrıca Selefîlerin, ideolojilerini ıslah etmek için nasları anlama ve yorumlamada literal yaklaşım yöntemlerini kullanmaya başladıkları söylenerek bunun Dâvûd ez-Zâhirî veya İbn Hazm Zâhirîliğine mensubiyetleri ile alakalarının olmadığı fikri de ileri sürülmüştür.[403]

Selefi, gelenekçi ve zâhirî kavramlarının çağdaş çalışmalarda sıkça ve birbiri yerine kullanımlarında Zâhirî kavramıyla Zâhirî mezhebinin değil tarih boyunca devam eden bir anlayış olan lafızcı yaklaşımın kastedildiği kanaatini taşımaktayız. Nitekim Mehmet Emin Özafşar'ın: "Selefilik, Zâhirî olamaz, bir yöntemi yoktur.

[399] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 23.
[400] Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 145; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 24.
[401] Apaydın, "Selefîlik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", 86; Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 26-60; Bilen, "Müzaker", 336.
[402] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 74.
[403] Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analiz", 74; Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 319; Mustafa Karagöz, "Soru ve Cevaplar", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (Istanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 351-352; Mehmet Emin Özafşar, "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 257.

Selefilik olsa olsa bir zâhiradır (olgudur). Selefi yaklaşımlarda bir yöntemden ziyâde, ortaya çıkan durumlara karşı söylem geliştirilmesi, yani izlenimlerden edinilen bir yönelimsellik söz konusudur."[404] şeklindeki sözü de kanaatimizi desteklemektedir.

Zikredilen bu tür ilişkilendirmelerin yanında Zâhirîyye mezhebine kişisel olarak da eleştiride bulunanlar olmuştur. Özellikle Zâhirîlerin bid'at ehli,[405] cahil,[406] avam ve itibar edilecek kişiler olmadıkları[407] şeklinde tenkid edildikleri görülmektedir. Örneğin, Dâvûd ez-Zâhirî, birçok İslâm âlim tarafından halkü'l-Kur'an meselesine yaklaşımından ötürü bid'at ehlinden sayılmıştır.[408] Cüveynî (ö. 487/1085) ise kıyası ve Kur'an'da mecazı kabul etmemelerinden dolayı onları avam tabakasından saymaktadır.[409] Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin kendisinin de desteklediği ve cumhur gürüşü olarak takdim ettiği bir anlayışa göre kıyas muhalifleri ictihad mertebesine ulaşmazlar ve bu kıyas muhaliflerinin kadı olarak tayin edilmeleri de caiz değildir.[410] Mâlikî ulemasından İbnü'l-Arabî ise Zâhirîlerin kötü bir zümre, İbn Hazm'ın ise cahil bir kişi olduğunu söylemektedir.[411] Zâhirîler ile ilgili bu tür değerlendirmeler beraberinde birçok problemi de getirmiştir.[412]

1.7. ZÂHİRÎYYE MEZHEBİNİN BAZI TEMEL İLKELERİ

1.7.1. İcmâ

İcmâ, genel itibari ile "Hz. Muhammed'in ümmetinin müctehidleri tarafından onun vefatından sonra ki herhangi bir zamanda dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tarif edilmiştir.[413] Teknik olarak belirli bir asır veya

---

[404] Karagöz, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu- Genel Müzakere", 438.
[405] Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 3/420.
[406] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/206.
[407] Cüveynî, *el-Burhân*, 2/22.
[408] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/100-101.
[409] Cüveynî, *el-Burhân*, 2/22; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/289.
[410] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989), 1/112; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/289; Özen, *Aklileşme Süreci*, 494-495.
[411] İbn Arabi, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, 208; Ebû Bekr Muhammed b Abdullah b Muhammed Meafiri İbnü'l-Arabi, *Arizatü'l-ahvezi bi-şerhi Sahihi't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye) (Erişim 23 Haziran 2021), 10/110-111; Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 54; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 17/282; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/188-190; Abdülhadi, *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye*, 128; Abdülbaki es-Seyyid Abdülhadi, *İbn Hazm ez-Zâhirî ve eseruhu fi'l-müctemai'l-Endelüsî* (Kahire: Dârü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2014), 166-167.
[412] Söz konusu problemler için bkz.Abdusselam b. Muhammed Şevey'ir, *el-İ'tidad bi hilafi'z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dârü'l-lü'lü', 1424), 14.
[413] İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

nesilde yaşayan yüksek ilmi birikime sahip fukahâ tarafından temsil edilen ümmetin bu ittifakı,[414] kendisinin aracılığıyla kabul edilen hükümlere ve görüşlere nihai ve kat'î bilgi olma imkânı vermektedir. İcmânın[415] İslâmın temel asıllarından biri olarak kabul edilmesi konusunda ihtilaf yok iken[416] mahiyeti ve vuku bulması açısından Zâhirîlerin, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Ehl-i hadis'in cumhurdan ayrı düşündükleri söylenebilir.[417] Zâhirî ulemasına göre icmâ, iki veya daha fazla kişinin bir şey üzerinde ittifak etmesi olarak tanımlanmıştır.[418] Onların nezdinde şer'i anlamda hüccet olarak kabul edilen icmâ ise sahâbenin ittifakla Hz. Peygamber'den aldıkları ve söyledikleri şeylerdir.[419] Ayrıca Zâhirîler sahâbe icmâı dışında dinde icmâın olmadığını söylemektedirler.[420] Nitekim Zâhirîyye mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî, icmâın sadece sahâbe icmâı olduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir.[421] Zira ona göre sahâbe, vahyin nüzulüne şahit oldukları gibi naslara en çok vakıf olan kişilerdir.[422] Ayrıca bütün Müslümanların fikir birliği manasına gelen icmâın sınırlı sayıdaki sahâbe dönemi için geçerli olabileceğinin altını çizmektedir. Nitekim sahâbe döneminde onlardan başka Müslüman kimse yoktu. Bu da onların sözlerinin ittifak veya ihtilaf halinin bilinmesine imkân sağlamaktadır.[423] Hatta İbn Hazm'a göre sahâbe-i sigâr'in farklı bölgelere dağılmaları ve oralara yerleşmeleri de kendileri için icmâı imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle Zâhirîler, sadece büyük sahâbîler döneminde

[414] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; 4/538; Hasan b. İbrahim el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", *et-Tecdic* 11/22 (2007), 66-67-68-69-70; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 56-57-58-59-60; Hallaq, *İslam hukukuna giriş,* 46.

[415] Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 144-145; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 57.

[416] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 155.

[417] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 212.

[418] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 58; Muhammed Matar Sâlim b Âbid el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2010), 147-157.

[419] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 1/62; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/244; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69-70; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 86; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 147-157.

[420] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 71; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 24.

[421] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/549-551; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 15-16-17; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 377; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 279; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 24; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 17-29.

[422] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 4/551.

[423] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/551; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 15-16-17; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 377; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 24; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 17-29.

gerçekleşen icmâı hüccet olarak kabul etmektedirler. Zira sahâbe-i kibâr'ın sınırlı sayıda kişiler olmaları, onların görüşlerine vakıf olma ve bu görüşlere ulaşabilme imkânı sağlamaktadır. Sahâbe-i kibâr'dan sonra gelen her nesil ise Müslümanların tamamının aksine onların sadece bir kısmını kapsamaktadır. Bu da bir konuda icmâın oluşmasına engel olmaktadır.[424]

Zâhirîler icmâın oluşmasında, onun bir kavlin sıhhatine dair olması ve mahfuz bir nassa dayanması gibi hususları da zikretmektedirler.[425] İbn Hazm, icmâ ile ilgili birden fazla yaklaşıma yer verdikten sonra ulema tarafından ittifak ile hucciyeti kabul edilen icmâ türünün sahâbe icmâsı olduğunu söylemektedir.[426] Nitekim Ebû Hanife'ye atfedilen, "Sahâbe bir şey üzerinde toplansa onu onlara bırakırız. Ancak tâbiîn bir şey üzerinde toplanırsa bizde onlarla tartışmaya gireriz"[427] sözü sahâbe icmâın hüccet olmasında bir ihtilafın olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Zâhirîlerin muhalefetinin bazı kimseler tarafından nazar-ı itibara alınmadığını daha önce zikretmiştik. Zâhirîlerin, kendilerinin maruz kaldığı bu durumu başka fırka ve kimselere uyguladıkları da görülmektedir. Zira onlar Ebû'l-Hüzeyl, İbnü'l-Esam, Bişr b. Mu'temir, İbrahim b. Seyyâr, Cafer b. Harb, Cafer b. Mubeşşir, Ebû Ğifar, Rukkaşî, Saferiyye, Ezârika, İbâzıyye ve Rafizîleri icmâ ehlinden saymamışlardır.[428]

---

[424] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/552; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 15-16-17; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 377; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 22; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 24; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 17-29.

[425] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 4/538; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 158; Özen, *Aklileşme Süreci*, 30; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 157.

[426] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/551; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 15-16-17-18; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 377-378-379; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 56-57-58-59; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 159; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *Meratibü'l-icmâ' fî'l-ibadat ve'l-muamelat ve'l-i'tikadat.* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 12-13-14-15; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 100.

[427] Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b Abdullah b Muhammed İbn Abdülber İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/142; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Müessesetü'r-risâle, 1995), 10/403; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 76; Apaydın, "Nasları Anlamada", 14.

[428] İbn Hazm, *Meratibü'l-icmâ'*, 28-29-30.

Dâvûd ez-Zâhirî, sahâbenin sözlü icmâsını kabul etmesine karşın oğlu Muhammed ile birlikte sukutî icmâı kabul etmedikleri nakledilmektedir.[429] Zâhirî mezhebinde icmâ anlayışının sahâbenin adaletinin yanı sıra naslara yaklaşım yöntemleri ile de yakın ilişki içerisinde olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Ayrıca onların bu yaklaşımlarından hareketle icmâın özellikle sahâbe döneminden sonra oluşma imkânı, problemli ve bir o kadar da zor olduğunu söylemek mümkündür. Zira İmâm Şâfiî'nin icmâ edildiği söylenen birçok şeyin aslından ihtilaflı olduğunu söylemesi de bunun en bariz göstergelerindendir.[430]

1.7.2. Kıyas

"Hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek" olarak İbn Hazm tarafından tanımlanan[431] ve gramer alanında bir metod olarak kullanılan kıyas, h. II. asırda İslâm hukukunda bir usul yöntemi olarak da kullanılmaya başlanmıştır.[432] Zaman içerisinde kuralları oluşturulan kıyas, İslam hukukunda dördüncü kaynak olarak kullanılmakla beraber,[433] hücciyyeti bakımından sorgulanması devam etmiştir.[434] İbn Hazm da kıyasın sorgulamasını yapanlardan biri olarak hiçbir sahâbîden terim olarak kıyası kullandıkları ile ilgili sahih bir bilginin gelmediğini ifade etmektedir.[435] O, illete dayalı kıyasın ise h. IV asırda taklitin ortaya çıkmasıyla sistemli olarak kullanılmaya başlandığını söylemektedir. Ona göre, sahâbe[436] tâbiîn ve etbâu't-tâbiîndan herhangi biri mutlak kıyası veya illete dayalı

[429] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/538.
[430] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm* (Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-arabi, 2001), 7/263; Özen, *Aklileşme Süreci*, 393.
[431] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/58; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 64; Yunus Apaydın, "Kıyas maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002); Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm Thk. Ahmed Muhammed Şakir, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, çev. Osman Bayder (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 64; Hallaq, *İslam hukukuna giriş.*, 48.
[432] Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 166.
[433] Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 166.
[434] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/243.
[435] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 67-68;İbn Hazm, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, 2005, 8/119-120; Apaydın, "Nasları Anlamada", 13.
[436] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 67.

kıyası kullanmış, bu manayı tenbihte bulunmuş veya kullanılması için teşvikte bulunmuş olsalardı bunu saklayamayacaklardı.[437]

Kıyas terimi tâbiîn döneminde ortaya çıkmış olsa da bu dönemde re'y, zân ve ihtiyat anlamlarında kullanıldığını söylemek mümkündür.[438] Ayrıca söz konusu dönemde kıyasa dayalı hükümlerin kesinlik arzetmediğini düşünen ulema, bu nedenle kıyasa bağlı olarak istinbat edilen hükümlerin kitaplara yazılmasını mübah görmüyorlardı. İbn Hazm tarafından "ikinci nesilde ortaya çıkan bid'at"[439] olarak vasıflandırılan kıyas, üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış ve nihayetinde dördüncü ve beşinci kuşakta illet teriminin yaygın olarak kullanılmasıyla da gelişimini tamamlamıştır.[440] Tâbiîndan Katâde, Mesrûk ve İbn Sirin'in kıyası kabul etmedikleri ile ilgili malumata yer verilmesine rağmen Serahsî, bu bilgilerin onlara atılan iftiradan ibaret olduğunu söylemektedir.[441]

Özellikle hukuk alanında yaygın olarak kullanılmaya başlanılması kıyasa karşı bir tepkinin doğmasına sebep olmuştur. Bu da doğrudan Irak uleması arasında fikir farklılıklarını doğurmuştur. Ayrıca Abbasi iktidarının re'y ve kıyas taraftarlarını yargı organlarında görevlendirerek desteklemeleri de bu tepkiyi daha da şahlandırmıştır. Buna bağlı olarak kıyasa karşı insanlar uyarılmaya başlanılmıştır. Kıyasın zemmi ile ilgili hususi kitaplar telif edilmiş ve hatta kitaplarda kıyasın zemmi ile ilgili bab başlıkları konulmaya başlanmıştır. Kıyasın Basralı Ma'bed el-Cüheni, Ca'd b. Dirhem, Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi kelamcıların yetiştikleri bir dönemde ortaya çıkması kanaatimizce tesadüf olmasa gerek.[442] İbn Hazm'ın "dinde ihtilaf konusu olan kıyasın Araplar arasında bilinen bir şey olmadığını, sadece şer'i bir anlam ifade etmek için şeriat âlimleri tarafından ortaya çıkarılan bir lafız

[437] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 7/1068; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 67; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 74; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadisuhum.* (Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-ilâmîyye, 1970), 24.

[438] Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 167; Özen, *Aklileşme Süreci*, 206.Apaydın, "Nasları Anlamada", 13.

[439] İbn Hazm, *el-İhkam*, 7/1068; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 390; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 167.

[440] el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 168; Fadıl I. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyâsı Reddedişiyle İlgili Notlar", *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 92; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 168.

[441] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/119; Özen, *Aklileşme Süreci*, 208.

[442] Özen, *Aklileşme Süreci*, 207.

olduğu" sözü de bunu göstermektedir.[443] Kıyasın reddi meselesinde karşılaşılan ilginç bir nokta ise başta ehl-i hadis tarafından reddedilmeye çalışılan kıyasın, Basra kelamcılarından İbrahim en-Nazzâm tarafından da nassın hükmünün, hakkında nas bulunmayan konuya taşınamayacağını ifade etmesidir.[444] Nitekim Nazzâm'a göre hükümler, şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte olması gerekmektedir.[445] Nazzâm'ın bu görüşünün kökeninin, din felsefesi alanındaki düşüncelerinde aranması gerektiği nakledilmektedir. Nazzâm'ı, Bağdat Mu'tezilesinden Cafer b. Harb, Cafer b. Mubeşşir, İsa el-Murdar gibi birkaç kelamcının takip ettiği bilinmektedir.[446] Hatta Ca'fer b. Mubeşşir tarafından bu minvalde "*Kitabu ala ashabu'r-re'y ve'l-kiyas*" adında eser telif ettiğini el-Hayyât aktarmaktadır.[447] Kıyasın kullanımına cevaz vermeyenler listelendiğinde Nazzâm ve onu takip edenler, Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesipleri[448], el-Kâsânî (Hanefî âlimlerinden), el-Mağribi, el-Kayravânî ve bazı Şiî grupları zikredilmektedir.[449]

Böyle bir tartışma ortamında bulunan Dâvûd ez-Zâhirî de Debûsî'nin ifade ettiği gibi kıyası reddetmiştir.[450] İbn Hazm, kıyası kabul etmeme açısından Zâhirî mezhebi ulemasının ittifak halinde olduğunu[451] sadece Zâhirîler nezdinde hoş karşılanmayan ve hatta sonraki kaynaklarda Zâhirî mezhebinden ayrıldığına dair bilgilerin yer aldığı Kâsânî tarafından kıyasın geçerli bir usul olarak kabul edildiğini aktarmaktadır.[452] Zâhirîlere göre iki tür hakikat vardır: Biri vahiy, diğeri ise

[443] Goldziher, *Zâhirîler*, 178; Özen, *Aklileşme Süreci*, 208.
[444] Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1398), 2/62-63; Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadisuhum.*, 15; Abdulğaniy Abdulhâlik, *Sünnet ve Dindeki Yeri*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 34.
[445] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/118; Özen, *Aklileşme Süreci*, 457.
[446] Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/62-63; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 393; Özen, *Aklileşme Süreci*, 207; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 156.
[447] Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 109.
[448] Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadisuhum.*, 17.
[449] Ebû'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 53; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 156.
[450] Ebû Zeyd Abdullāh (Ubeydullāh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 261; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 153.
[451] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/974; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/243; Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 1995, 1/23; Hamza Barube, *Mesailü'l-hadisiyye elletî hâlefe fiha İbn Hazm Cumhurü'l-Muhaddisin* (cezayir: Batna Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011), 17; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fikhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 165; Köse, "Şafi'î Zâhirîliğinin Analizi", 22; Tan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", 145.
[452] Özen, *Aklileşme Süreci*, 484; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 154.

nassın(lafzın) delâletidir.[453] Dâvûd'un, kıyası ilk olarak yapanın İblis olduğuna dair sözünün,[454] Zâhirîler arasında yayıldığını söylememiz mümkündür.[455] İbn Hazm da Dâvûd'un bu sözünü tekrarlayarak "Allah'ın emirlerine illet aramanın bir isyan olduğunu söylemektedir. Ona göre İblis, "Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten onu ise topraktan yarattın.(A'raf/12)" diyerek ilk kıyası yapmıştır.[456] Kıyas ve ta'lil yapmayı İblisin dini olarak addeden İbn Hazm, İblisin dininin de Allah'ın dinine muhalif olduğunu ifade etmektedir.[457]

Zâhirîlerin kıyası reddedişine dair muhtelif bazı iddiaların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu iddialardan biri Dâvûd'un sadece hafi kıyası reddettiği, celi kıyası ise kullandığı şeklindedir.[458] Ayrıca celi kıyası kullandığı iddia edilen diğer bir Zâhirî temsilcisi ise İbnü'l-Arabî olmuştur.[459] Diğer bir iddia ise Dâvûd'un nas ile beyan edilen illeti meşru gördüğü iddiasıdır. Takıyyüddîn es-Sübkî'den nakledilen ilk iddia, oğlu Tâceddîn es-Sübkî tarafından değerlendirilmiştir. O, Dâvûd'un Müzenî'ye yönelik telif ettiği risalesinde kıyasın herhangi bir şeklini kabul ettiğine dair hiçbir ifade görmediğini söylemektedir.[460] Dolayısıyla baba tarafından nakledilen bu iddianın oğul Sübkî tarafından çürütüldüğünü söylememiz mümkünüdür. Ayrıca Sübkî, Dâvûd ez-Zâhirî'nin eseri olarak söz ettiği *el-Usul* adlı eserdeki şu sözlerini nakletmektedir: "Kıyâsla hükmetmek gerekli değildir. İstihsan ise caiz değildir. Hz. Peygamber, bir şeyi haram kıldıktan sonra başka birinin onun haram kılmadığı bir şeyi, haram kılınan şeye benziyor diye haram kılması caiz değildir. Ancak Hz. Peygamber'in haram kılma illetini bize bildirmesi durumu müstesnadır. Mesela "Buğdayla buğdayın satışı haram kılındı çünkü buğday

[453] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 117.
[454] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1975, 1/1/204.
[455] Muhammed b Hasan b Arabi es-Sealibi el-Filali Hacvi, *el-Fikrü's-sami fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî.* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/127-135; Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 47; Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 3/24; Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 47.
[456] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 8/1115, 1177; Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1975, 1/204; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 34; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 86; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 17-23.
[457] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 8/1177.
[458] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/290; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 394; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 10; Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebebleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 179; Goldziher, *Zâhirîler*, 31-32; Abdulhâlik, *Sünnet ve Dindeki Yeri*, 34.
[459] Özen, *Aklileşme Süreci*, 81.
[460] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/46.

keylîdir" veya "Bu elbiseyi yıka çünkü üzerinde kan var" denirse, böylece hükmün bağlı olduğu sebep bilinmiş olur." Sübkî, Dâvûd'un bu sözlerinden yola çıkarak ikinci iddiayı haklı bulmaktadır. Nitekim illeti nas ile beyan edilen kıyas, Dâvûd tarafından kıyas olarak isimlendirilmemiştir.[461] Onun illet-i mansûsayı kıyas olarak isimlendirmemesi bunu lafzın delaleti olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Şehristânî'nin ehl-i hadis müntesiplerini sayarken Dâvûd ez-Zâhirî ve müntesiplerine de yer vermesi ve onların celi olsun veya hafi olsun kıyasın tümünü reddettiklerini belirtmesinin de[462] Zâhirîlerin celi kıyası kullandıklarını ileri süren iddiaları çürüten diğer bir delil olduğu kanaatindeyiz.

Dâvûd b. Ali'ye nispet edilen: "Hiçbir hadise yoktur ki onun hakkında kitap ya da sünnette bir nas bulunmasın, hadisenin hükmü nas ile belirlenmiş olmasın yahut nassın fehvasıyla, nassın delaleti ile bilinmesin. Bunlar ise kıyasa ihtiyaç bırakmaz"[463] şeklindeki ifadeleri ve İbn Hazm'ın "Eğer ortak bir illetten dolayı kıyâs yapıyoruz derler ise bu illetin gerçek bir illet olduğuna deliliniz nedir diye sorarız. Eğer illet nas ile sabittir derler ise, bu durumda hüküm (kıyâsla ulaşılan bir hüküm değil) nassın hükmü demektir. Biz de bunu gördüğümüzde reddetmeyiz. Eğer illet nassın dışındadır derlerse bu batıldır"[464] şeklindeki yaklaşımı illet-i mansûsanın Zâhirîlerce kabul edildiğini gösteren en açık ifadeleri içermektedir. Dolayısıyla Dâvûd ve müntesipleri tarafından reddedilen kıyasın,[465] illet-i mansûsanın aksine illet-i müstanbite olduğu görülmektedir. Zâhirîler, bu tür kıyası usullerinde kabul etmemiş ve füru fıkıhta da kullanmamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdülber'in de eserlerinde bizzat Dâvûd ez-Zâhirî'nin ismini zikrederek kendisinin ve müntesiplerinin kıyası kabul etmediklerini belirtmekte ve bunun nedenlerine de atıfta bulunmaktadırlar.[466]

---

[461] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/46; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 394; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 153.
[462] Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1975, 1/205; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 34.
[463] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287.
[464] İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 69.
[465] Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 99; Muzaffer Ziyad Hamed, *Arau İbn Hazm el-Endelusî fi'l-Hadis el-Mütevatir* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 23; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 176.
[466] Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/374; en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 2/62; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 159; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 47-175; Tan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 10-39; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 62-64.

1.7.3. İctihad

Dini terminolojide etimolojik anlamına uygun olarak kullanılan ictihad,[467] şer'i ahkâmın bilgisine ulaşmak için müçtehidin bütün gücünü sarf etmesi manasına gelmektedir.[468] Farklı tanımlamaların yapıldığı bu terimin, istinbat ile de irtibatı sağlanmıştır. Ayrıca erken dönemde re'y, kıyas ve istidlal kavramları da ictihad ile eş anlamda kullanmışlardır.[469]

Zâhirî mezhebinde yapılan tanımlamasında lugavî olarak kuvvet ve takat anlamlarına geldiği söylenen içtihadın,[470] hukuki bir meselenin çözümü ve hakikate ulaşmak adına güç sarf etmek olarak tanımlanmıştır. Bu yönüyle istidlal ve ictihad'ın aynı şeyler olduğu söylenmektedir.[471] Zikredilen tanımlamalar aşağı yukarı bütün mezheplerde aynı olsa da içtihadın geçerliliği için gerekli şartlar ve kimin ictihad yapacağı ile ilgili meselelerde Zâhirîler, cumhurdan ayrılmaktadır. Nitekim İbn Hazm: "İctihad bir re'y veya kıyas değildir. İctihad, Kur'an ve sünnette nazil olan hükme ulaşmada nefsin büyük çaba sarf etmesidir"[472] ifadelerinin yanı sıra bu anlayışını manzum olarak da dile getirmiştir. [473]

Yukarıda ifade edildiği gibi onların nazarında ictihad, akla dayalı yöntemlerle kıyas veya re'yde bulunmak ya da bir bölgenin örfüne dayanarak hüküm iddiasında bulunmak değildir, aksine hakkında açık bir nas bulunan bir konuda doğru hükmü bulmak için bütün nassları bir araya getirme ve sonuca ulaşma

---

[467] İctihadın mana, mefhum ve tarihi gelişimi için bakınız. Hayreddin Karaman, *İslâm hukukunda ictihad* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010).

[468] Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, thk. Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2012), 1/350; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/ 218.

[469] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 29; Yunus Apaydın, "İctihad maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

[470] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 1/1189.

[471] İbn Hazm, *2005*, 1/741; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik.*, 271 s./204.

[472] Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 171.

[473] "Eğer hükme dair bir nas bulamamışsan, doğruyu bulmak için nasları toplayarak hükmün maksadını bulmaya çalış; Onlar arasında bilmediğin hükme ulaşır ve dağınık nasları da toplamış olursun; Bu, ifade ettiği anlam konusunda nas gibidir ve tıpkı bu konuda müstakil bir nas olması gibi haktır; İşte bu içtihat denen şeydir, görüş sahiplerinin üzerinde inat ederek söylediği görüşler değildir;

Nasları toplamak onlara ağır gelmiş ve bu yüzden, aptallık ederek, din konusunda nasların yetersizliğini (noksan olduğunu) iddia etmişlerdir." bkz. Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 147.

çabasıdır. Ayrıca Zâhirîler, naslardan bağımsız bir ictihadın yapılmasına da cevaz vermemektedir.[474]

Kimin ictihad edebileceği ile ilgili ise Zâhirîlerden İbn Hazm'ın, "Dini öğrenme hususunda, âlim ve âmi olan birbirine denktir. Herkesin becerebildiği kadar içtihad yapmaya hakkı vardır. Daha önce bu konudaki nassları delil olarak zikretmiştik. Zikrettiğimiz o delillerin hiç birinde AllahTeâla âlim ve 'amî ayırımı yapmamıştır. Yani sınırlama ve tahsis söz konusu değildir. Yüce Rabbimiz buyuruyor ki: "Rabbin unutucu değildir. (Meryem/64)", "Bilenlere sorun. (Nahl/43)" gibi Kur'an nasslarını delil olarak öne sürerler ise onlara cevaben denir ki: Kuşkusuz bilenler (zikir ehli) bir kişiden ibaret değildir. Allah'ı yalanlamak caiz değildir. Şurası var ki biz, zikir ehlinden ancak yanlarındaki Allah ve Resulü'nün emirlerini veya yasaklarını bize bildirmelerini isteriz. Yoksa dinde olmayan bir şeyi bize bildirmelerini değil…"[475] sözü bu konuya açıklık getirmektedir. Bu minvalde Zâhirîlerin re'y ve kıyas karşıtı tavırlarından dolayı onların ictihadı da kabul etmedikleri ile ilgili nakillerin yersiz olduğunu zikretmekle beraber Zâhirîlerin görüşleri zikredilirken ifadelerin bağlamından kopartılarak sunulduğunu ve bunun da mezhebin eksik veya yanlış anlaşılmasına ve değerlendirilmesine neden olduğunu da söylenilmiştir.[476]

Zâhirîlerin içtihadı âlim olsun olmasın herkes için farz kabul etmeleri ilk bakışta afaki bir görüş olarak telakki edilse de onların düşünce dünyasından bakıldığında sanıldığından farklı olduğu söylenebilir. Zira onlara göre âlim kimse, ilmi usulleri kullanarak zihni ve ilmi bir faaliyet ile çaba göstererek ictihad yaparken buna kabiliyeti olmayan avamdan bir kimse ise bu çabayı daha iyi bilen birisine sorma şekliyle yapacaktır. Onlara göre avamın içtihadı budur. Ancak avamın bu içtihadının tam olabilmesi için bilgi aldığı kişiye: "Bu hükmün delili nedir" sorusunu sormalıdır. Şayet sorulan kimse hükmün Kur'an, sünnet veya icmâ ile sabit olduğunu söylerse kişi onunla amel edebilir. Ancak zikredilenlerin dışında başka bir metod ile sabit olduğunu söylerse kişinin onunla amel etmesi caiz değildir.[477] Hatta halk,

[474] Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 101.
[475] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 71-72; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 78-79.
[476] İzmirli İsmail, "Zâhirî Fıkhı", 286; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 3.
[477] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 2.

bilmediği bir ayet ve hadisi bilene sorarak ictihad ederse ve bu minvalde hata ederse bir sevap alır. Şayet isabet ederse iki sevap alır.[478] Buna karşın avam bir kişi Hz. Peygamber dışında başka birini taklit edip bu taklitinde isabet etse dahi ecir almayacaktır. Taklit yapan avam kişi yaptığı bu taklit için Allaha isyan etmiş olacak ve bu nedenle günahkâr olacaktır. Avam kişi bu taklitinde isabet etmemiş ise biri taklit diğeri hakka muhalefet nedeniyle iki günah olacağı da belirtilmiştir.[479]

1.7.4. Taklid

Taklit, İbn Hazm tarafından "Kişinin, Hz. Peygamber dışında, Allah'ın kendisine uyulmasını emretmediği herhangi birinden görüş alması ve buna uyması"[480] ile "Hz. Peygamber dışında birinin söylediği sözü, delilsiz kabul etmek ve onun delili konusunda ikna olmadan sözüne inanmak" şeklinde aynı manalarda iki farklı şekilde tanımlanmıştır.[481] Bu terim, esas itibarıyla Hz. Peygamber'in sahâbîlerine atıf yapma şeklinde yaygın olarak vuku bulmuş ancak daha sonra ekollerin doktrinlerini sorgusuz ve sualsiz kabul etme anlamında kullanılmıştır.[482] İctihattan taklite doğru yavaş yavaş süre gelen bu değişim, ictihad kapısının kapanmasıyla da sistematik olarak kullanılmaya başlanmıştır.[483] Taklit, İmamiye, Bağdat Mu'tezilesi, Zâhirîyye[484] ve Hadis ehlinin[485] münferid bazı uleması tarafından kabul edilmemektedir.[486] Özellikle h. III. asır hadis ehlinin temsilcilerinden olan Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali döneminde ve dahi öncesinde de hadisleri, sahâbe ve tâbiîn sözlerini araştırarak Kur'an ve sahih sünnete uygunluğu ölçüsünde amel ettikleri ve hiçbir şekilde taklite yönelmedikleri nakledilmektedir.[487] Ayrıca taklite karşı bu tutumları çağdaşları tarafından hiçbir

---

[478] İbn İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 72; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 25.
[479] İbn Hazm, *en-Nübez el-kafiye fî usuli ahkâmi'd-din*, 57.
[480] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/843.
[481] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/834; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 24; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 86; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 72.
[482] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 81-93; Eyyüp Said Kaya, "Taklid maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).
[483] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 93.
[484] Apaydın, "Zâhirci Anlayışın...", 94; Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 209.
[485] Apaydın, "Selefîlik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", 87.
[486] Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 94.
[487] Şah Veliyullah İbn Abdürrahim ed-Dihlevi, *Hüccetullahi'l-baliga.* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.), 1/149; Özen, *Aklileşme Süreci*, 468; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 64.

şekilde eleştirilmediği de görülmektedir.[488] Hatta diğer mezhep imamlarının da taklitte bulunmadıklarını aynı zamanda kendilerinin de taklit edilmemesini sürekli dile getirdikleri söylenmiştir.[489] İbn Hazm'ın "taklit, ilk üç asırda kullanılmamıştır, h. IV asırda ortaya çıkmıştır" şeklindeki sözü de bunu destekler mahiyettedir.[490] Ayrıca Dâvûd ez-Zâhirî'ye nisbet edilen: "Yolunu aydınlatsın diye kendisine bir şamdan verildiği halde bunu söndüren ve yolda yürümek için başkasına dayanan kimseye yazıklar olsun"[491] şeklindeki ifadelerinin de taklitin Zâhirîler tarafından yerildiğini gösteren diğer bir delil olduğu kanaatindeyiz. İbn Hazm da bu minvalde görüş beyan etmiştir. [492]

Görüldüğü gibi gerek Dâvûd gerek İbn Hazm, zikredilen ifadelerde benzetmeler yaparak taklit edeni eleştirmekte ve Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin taklit edilmesinin caiz olmadığını söylemektedirler. Ayrıca İbn'ül-Kayserânî ve İbnü'l-Arabî de bu minvalde açıkça görüş bildirerek Hz. Peygamber dışında "Ölü veya diri hiç kimsenin taklit edilmesinin helal olmadığını" dile getirmişlerdir.[493]Yine bu konuda İbnü'l-Arabî'nin: "Her ne kadar (Sahâbe ve Mezhep imamlarına karşı) saygı ve sevgi ile emrolunmuşsak da, Cenab-ı Hakk (c.c) Resûlullah dışında hiç kimsenin görüşüyle amel etmemizi bize vacip kılmamıştır" şeklindeki sözü de zikredilenleri destekler mahiyettedir.[494] Zâhirîler, içtihatta olduğu gibi taklitin reddi açısından da âlim ve avamın aynı düzeyde olduğunu söylemektedirler.[495] Onlara göre şayet taklit edilmesi caiz olan Hz. Peygamber

[488] Tan, "Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı", 153.

[489] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/902; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 71; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 78; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 64; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 197.

[490] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/899; Hamed, *Arau İbn Hazm*, 24.

[491] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/902; Goldziher, *Zâhirîler*, 27; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 66; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 169.

[492] Haddi aşan ve zulmeden kimse, hidayet nuru onun için ışık olmuşken taklide yönelerek, rüşd yolundan aşırılığa sapmıştır; Muhammed'in (s.a.s.) hükmü kendisine ulaştığı halde insanların görüşlerini benimseyip taklit eden kişi kaybetmiştir; Kişilerin sözlerini ve görüşlerini bir kenara bırak, Allah'ın kitabına sarıl canım sana feda olsun." bkz. Yüksel Salman, *Bir Endülüs mütefekkiri İbn-i Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 139-141; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 139-141.

[493] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani ; thk. Ebû'l-Vefa Meragi., *Kitâbü's-sema.* (Kahire: :, 1994), 2;Gurab, *el-Fıkh İnde'ş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi*, 67.

[494] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 2/164.

[495] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/903-904; Mürteza Bedir, *Modernleşme protestanlaşma ve selefîleşme - Modern İslam düşüncesinde nassın araçsallaştırılması* -. (Istanbul: İsar Yayınları, 2019), 249; Hamed, *Arau İbn Hazm*, 24; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 91; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 38.

dışında başka biri olsa bunların sahâbîlerin buna diğer mezhep imamlardan daha layık olduğunu ifade etmektedirler.[496] Ancak sahâbenin Hz. Peygamber ile uzun birlikteliği nedeniyle taklit edilmesi caiz görülse; bu durum tâbiînin da sahâbeyle, etbâu't-tâbiînin ise tâbiînle uzun birliktelikleri nedeniyle taklit edilmelerinin caiz olmasını gerektirecektir.[497] Taklit bu şekilde meşruluk kazanarak günümüze kadar devamlılığını sağlamış olacaktır.[498] Dolayısıyla Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin taklit edilmesi caiz görülmemiştir.

Zâhirîlerin, taklite karşı bu denli sert duruşlarının arka planında onların, taklitçiliğin mezhepler arasında kaos yarattığı, mezhepler arasında birlik ve beraberliği yok ettiği endişesine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm kasidesinde söz konusu durumu şöyle ifade etmiştir:

"İnsanların bölük bölük gruplaştıklarını ve her birinin kendi söylediği şeyin kurtarıcı olduğunu ve diğerlerinin ise helaka götüreceklerini düşünüyor olduklarını görüyorum."[499]

İbn Hazm, yukarıda zikredilen mısranın yanı sıra Endülüs'te mukallidlerin içine düştüğü kısır döngüye şu şekilde atıfta bulunması mevzu bahis kanaatı destekler mahiyyette olacaktır: "Endülüs âlimleri bir meselenin çözümü sadedinde asla delil aramakla uğraşmaz. Onların delil anlayışları Kur'an ve Sünneti taklit ettikleri veya tabi oldukları imamlarının görüşlerine uydurmaktan ibarettir. Eğer bu nasslar kendi önderlerinin görüşleriyle uyumlu ise onlarla amel ederler. Aksi durumda, âyet ve hadisi bırakır, imamlarının görüşlerine uyarlar."[500]

Taklitin batıl olmasını gerekli kılan sebeblere değinen İbn Abdülber'e göre de, takliti yapan kişinin araştırmaya yönelimine mani ve bir kısım insanlara rastgele tabi olmasıdır. Aslında kişi kabul ettiği görüşün kimler tarafından ifade edildiğinden

---

[496] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 71; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 78; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/168; Mahmûd, *el-Medresetü'z-zâhirîyye*, 26; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 64; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 197.

[497] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/168; Güler, "*Endülüs'te Bir Hadis Ve Fıkıh Âlimi*", 161Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 26.

[498] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 71; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 78; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 26.

[499] Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 140.

[500] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/684; Apaydın, *İbn Hazm*, 116-117.

haberder olmalıdır. Nitekim bazı İslam düşmanları cazip bir takım şeyler söyleyerek insanları saptırabilir. İbn Abdülber, taklitin kısas ve nikah gibi sabit konularda cerayan etmesinin istenmeyen sonuçları dağurabileceğini, taklitin reddedilmesinin diğer bir nedeni olarak zikretmektedir.[501] İbn Abdülber'in bu yaklaşımının, Zâhirîlerin bu konudaki endişelerinin anlaşılması için örneklik teşkil ettiği söylenebilir. Buna karşın "takliti red, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, re'y belirtme ve tevil gibi yöntemlerle değerlendirmeyi kabul etmemektir. Bu anlamda taklitin reddi, insanın düşünce dünyasının yaratıcılığını red anlamına gelir. Selefi yaklaşımın bütün ilkelerinde yer alan insansızlık (iradesizlik/ akledemeyen) burada da kendini göstermiştir. Nitekim akledemeyen, düşünmeyen, aklı ile bir yargıya veya hükme varamayan bu minvalde görüş bildiremeyen ve sorgulama yapamayan bir varlığın insan olarak değerlendirmek yanlıştır." şeklinde takliti reddedenlerin tenkid edildikleri de olmuştur.[502] Son olarak zikredilenler bir bütünlük içinde ve dahi objektif bir şekilde değerlendirildiğinde söz konusu iddiaların aksine İbn Hazm ve İbn Abdülber'in yaklaşımlarının daha isabetli olduğu söylenebilir.

1.7.5. Delil

Zâhirî mezhebi usullerinin temellerini oluşturan dördüncü asıl, delildir.[503] Diğer usulcüler tarafından " hükmün elde edildiği kaynak" [504] anlamında kullanılan bu terim Zâhirîlerde ise bu anlamın yanında bir de özel bir mana ifade etmek için kullanılmıştır.[505] Delilin "Aklî burhan", "aklın delillerinin gerektirdiği", "medlûlüne kesin olarak delâlet eden"[506] anlamlarına değinen İbn Hazm, şeriatı bilmenin yolunun şu dört usulü bilmekten geçtiğini, bunların Kur'an, mütevatir veya sahih hadisler vasıtasıyla nakledilen Resûlullah'ın kelamı, ümmetin bütün ulemasının icmâı ve yalnızca bir vecih ihtimalli delil olduğunu söylemektedir.[507] Tek veche

[501] Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/109-120; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 147.
[502] Kazanç, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)", 167.
[503] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 380.
[504] Geniş bilgi için bakınız. Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*; Mustafa Türkan, "Dâvûd Ez-Zâhirî'nin Usûlüne Has Yönüyle 'Delil'", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/38 (2017), 113-134; Ali Bardakoğlu, "Delil maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994).
[505] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 162.
[506] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/53-54; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 183; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 159.
[507] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/40-68; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 183-184.

ihtimalli olması prensibi, delilin ihtilaflı sonuçlar çıkaramayacak kadar net ve kat'î olduğunu göstermektedir. Diğer İslâm âlimlerinde olduğu gibi Zâhirîlere göre de kat'îlik kesin bilgi ifade etmektedir.[508]

Delil, sadece hitapta var olanı ifade etme[509] yönüyle yine nassa dönüktür.[510] Dolayısıyla delil, nassın lafzının anlaşılmasıyla aynı anda zorunlu olarak anlaşılacak ve ekstra bir çabaya ihtiyaç gerektirmeyecektir. Ayrıca Zâhirîler, kabul ettikleri bu delilin mantıki gereklilikler olup illetler üzerine inşâ edilen kıyastan farklı olduğunu söylemektedirler.[511] Kıyas ve delilin biribirinden farklı olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Zâhirîler tarafından kullanılan bu yöntemi eleştirenler de mevcuttur.[512] Özellikle kıyas ve delil arasında ayırım görmeyenler tarafından, delil kavramını ilk defa farklı bir anlamda kullanan Dâvûd[513] "Sözde ahkâm konularında kıyası reddetti, fakat fiilen kıyası kullanmaya mecbur kaldı ve onu delil diye isimlendirdi" şeklindeki sözlerle eleştirilmiştir.[514] Dolayısıyla Zâhirîler, her ne kadar kıyası kabul etmediklerini dile getirseler de onun yerine kullandıkları yöntem ve bu yöntemin ulaştığı sonuçlar kıyası farklı bir isimle adlandırararak kullandıkları izlenimi uyandırmaktadır.

Elimizde erken döneme ait eserlerin olmaması nedeniyle Zâhirî geleneğinde delilin mahiyeti hakkında bir ittifakın olup olmadığı ile ilgili kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Farklı eserlerde elde edilen bilgiler ışığında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın bahsettikleri delil terimi, bazı farklılıklarla beraber genellikle özdeş bir yöntem olarak kullanılmıştır[515] İbn Abdülber, Dâvûd ez-Zâhirî'nin delil hakkındaki izlenimlerinden söz ederken bazı örnekler vermektedir. İbn Abdülber, "içinizden adil

---

[508] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/ 143; 4/58; 182; Tayyib Salih 'Alavi, "Davud ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 214; Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 324.

[509] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 168.

[510] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm thk. Mahmud Hamid, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2005), 5/715; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 71-83; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 70; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 158; Güler, "Endülüs'te Bir Hadis Ve Fıkıh Âlimi", 161.

[511] Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 688; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 160.

[512] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/ 58; 148; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkân3i, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992), 1/770; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 169.

[513] Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 688.

[514] Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdâd*, 8/369; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 18; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 70; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 688; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 86; Abdulhâlik, *Sünnet ve Dindeki Yeri*, 34; Goldziher, *Zâhirîler*, 31-32; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 136; Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/62; Özen, *Aklileşme Süreci*, 485.

[515] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 136; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 172.

iki kimseyi şahid tutun (Talâk/2)" ayetinin delâletiyle birisi bu ayet fasığın şahitliğinin reddine delildir derse Dâvûd'a göre isabet etmiş olacağını söylemektedir. Başka bir örnekte ise İbn Abdülber, "Cuma gönü namaz için çağrı yapıldığı zaman hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın (Cum'a/9)" ayetinde Dâvûd'un delil yöntemine göre cuma namazına gitmeye engel her türlü şeyin terkedilmesinin vücûbluğuna delalet ettiğini söylemektedir. Zikredilen örnekler incelendiğinde birinci misalde ayet, mantukuyla şahidin adil olmasını gerektirirken, mefhum-i muhalefi ile fasığın şahitliğini reddetmektedir. İkinci misalde ise ayet, mantukuyla alışverişi, mefhumi muhalifiyle ise namaza engel diğer bütün işleri yasaklamaktadır.[516] İbn Abdülber'in bu değerlendirmesi göz önüne alındığında Dâvûd'un kullandığı delilin, birazdan zikredeceğimiz İbn Hazm'a ait delilden daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Dâvûd'un kullandığı delil, hem mefhum-i muvafakı hem de mefhumi muhalefeti de içine almaktadır.[517]

İbn Hazm'ın delil anlayışına gelindiğinde ise konuya ilişkin Zâhirîlere yöneltilen eleştirilerden haberdar olmalı ki, "Cahiller bizim delil tabirimizi nassların ve icmâın dışında bir şey zannederler. Bir kısmı ise delil ile kıyasın aynı şey olduğunu söylerler. Bu tür iddialarda bulunanlar son derece yanlış ve sakat bir zanna kapılmaktadırlar. Biz inşallah hüccet olarak kabul ettiğimiz delili bütün ayrıntılarıyla ortaya koyacağız" sözüyle eleştirenlere sert bir dil ile cevap vermektedir.[518] İbn Hazm bu minvalde delili ikiye ayırarak açıklamaktadır. Ona göre delil, ya nasstan ya da icmâdan istinat edilmektedir.[519] Bu meyanda İbn Hazm, ikiye ayırdığı delil anlayışını şu şekilde taksim ederek izah etmeye çalışmaktadır.

1. Nastan alınan delillerdir ki bunlar da yedi kısımdır:

---

[516] Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/74-78; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 380; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 136.

[517] Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/74-78; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 380; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 136.

[518] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/714; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 71; Ebû Zehra, *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*, 688; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 70; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 158; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 61.

[519] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/714; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 381; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 72; Ulvî, *el-Mezheb'üz-Zahîrîyye*, 71; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 163; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 61.

a. Herhangi birinde açıkça bildirilmeyen bir sonuca götüren nasstan elde edilen iki öncül. Örneğin, "Her sarhoş edici içecek, hamrdır." ve "Her hamr haramdır". Naslardan alınan bu iki öncül, "her sarhoş edici içecek haramdır" zorunlu sonucu ortaya çıkarmaktadır.

b. Bir hükmün kendisine bağlandığı şart: Bir hükmün bizzat kendisine bağlanan şartı vuku bulursa ona bağlanan hüküm de gerçekleşir. Örneğin, "Eğer vazgeçerlerse önceki yaptıkları bağışlanır. (Enfâl/38)" ayetinde bağışlanmaları vazgeçmeye bağlanılmıştır. Şayet şart (vazgeçme) gerçekleşirse hüküm (bağışlanma) de gerçekleşecektir.

c. Bir lafızdan anlaşılan bir mananın başka bir lafızla ifade edilmesi: Diğer bir ifade ile bir anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesidir. Örneğin, "İbrâhim gerçekten çok duyarlı, yumuşak huylu biriydi (Hûd/75)" ayetindeki ifadeden İbrahim (s.a)'ın sefih ve gamsız olmadığı zorunlu olarak anlaşılmaktadır.

d. Farklı kısımlarının olması durumunda bir şeyin bir kısma girmiyorsa diğerine girmesinin zorunluluğu neticesi: Örneğin bir şey ya haram ya helal ya da mübahtır. Şayet o şey haram veya farz değilse o halde mübahtır.

e. Derecelendirme ifade eden önermelerde en yüksek mertebede olan kendinden daha aşağı olana göre yukarıda olduğu gibi onun da aşağısında olandan yukarıda olmaktadır. Örneğin Ebûbekir, Ömer'den daha faziletlidir. Ömer ise Osman'dan daha faziletlidir. O halde Ebûbekir, Osman'dan da daha faziletlidir.

f. Mantık ulemasının "aksu'l-kazâya" olarak telakki ettikleri hükümler: Örneğin, "sarhoşluk veren her içecek haramdır" hükmünden "bazı haramlar sarhoşluk veren içeceklerdir" sonucu zorunlu olarak çıkarılmaktadır.

g. Bir lafızdan birden çok anlamın çıkarılması: Mesela "Zeyd yazıyor" denildiğinde Zeyd'in yazması için hayatta olması, bir yazma aletine sahip olması veya yazmada kullanacağı organın varlığını zorunlu hale gerektirmektedir.[520]

[520] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/715; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 82-83; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 116-117; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 380-383; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 70-71; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 159; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fikhî inde İbn Hazm*

2. İcma'dan elde edilen deliller ise dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar:

a. İstishâb-ı Hal: Fakihler nazarında, bir şeyin değiştiğine dair delil gelmedikçe o şeyin olduğu hal üzere kalması olarak değerlendirilmiştir.[521] İstishâb, delil olarak Mâlikî, Hanbelî, Caferi, Hanefîlerin cumhuru ile Şâfiîler ve Zâhirîler tarafından kullanılmıştır. Mu'tezile ve bazı Hanefî fukahâsı tarafından ise istishâbü'l-hâl kabul edilmemiştir. Özellikle Zâhirîlerin istishâbı icmâın bir türü olarak görmeleri ve ona sıklıkla başvurmalarının, hem kıyası reddetmenin hüküm istinbatında getirdiği sıkıntıları ortadan kaldırmak hem de nas ile sabit olan hükümlerin devamlılığını savunma amacıyla olduğunu söylemek mümkündür.[522] Zâhirîler nezdinde istishâbü'l-hâl, "Kur'an ve sünnette vârid bir nas ile sabit olan herhangi bir hüküm veya emre ilişkin, hükmün zamanının veya mekânının değişmesiyle iptal olduğunu veya değiştiğini iddia eden kişinin Kur'an veya sünnetten bu minvalde bir delil getirmesi gerekmektedir. Şayet delil getirirse sözü kabul edilir. Ancak delili yoksa sözü reddedilir"[523] şeklinde telakki edilmektedir. Bu cihetle bakıldığında Zâhirîlerin nas bulunmayan konularda istishâb veya ibâha-ı asliyeye başvurdukları söylenebilir.[524] Nitekim onlara göre herşeyin mübah oluşu "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir. (Bakara/29)" ile "Şeytan oradan onların ayağını kaydırdı da bulundukları yerden onları çıkardı. Biz de "Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır" dedik. (Bakara/36)" ayetleriyle sabit olmuştur. Onlara göre bu ayetlerde geçen yeryüzünde her şeyin insan için yaratıldığı ibaresi bütün her şeyi mübah kılmaktadır. Daha sonra Allah (c.c) dilediğini haram

---

ve İbn Abdülber, 183-192; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 167-169; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 61; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 161.

[521] Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 325; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 1/174; Ali Bardakoğlu, "İstishâb maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

[522] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 151; Türkan, "Dâvûd ez-Zâhirî'nin Usûlüne Has Yönüyle 'Delil'", 130.

[523] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/627; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 161; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 73-74.

[524] Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi", 161; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbnü'l-Ârabî*, 544.

kılmış, dilediğini de öyle bırakmıştır. Netice itibarı ile hem haram kılma hem de helal kılma nassa dayanmaktadır.[525]

İstishâbtan hareketle bir eşyada necis olduğuna dair renginin, kokusunun ve tadının değişmesi gibi bir emare bulunmadıkça o eşya temizdir ilkesi de Zâhirîler tarafından kullanılmıştır. Örneğin, bir suya necis bir şey düşse ve o suda herhangi bir değişiklik yapmamışsa o su temizdir ve temizleyicidir. Ancak içine idrar yapılan durgun su bundan müstesnadır. Nitekim bunun necaseti ile ilgili nas vârid olmuştur. Başka bir örnekte ise, köpeğin artığının necaseti meselesidir. Bu konuyla ilgili nas geldiği için bütün hayvan ve diğer canlıların artığı necis olmazken buna domuz da dâhil sadece köpeğin atığı necis olmaktadır. Diğer bir örnekte ise, durgun bir su insan idrarıyla necis olurken diğer canlıların idrarı o suyu necis kılmaz. Çünkü durgun suyu necis kılan idrarın insana ait olmasıyla ilgli nas mevcuttur. Verilen bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Zâhirîler, âm ifadeler, tahsisler ve hakında nas bulunmayan herşeyin mübah olduğu anlayışını istishâbın içinde değerlendirmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi gibi re'y ve kıyası reddetmelerinden dolayı bu boşluğu doldurmak için ictihad ve istishâb gibi ilkelere daha fazla geniş alanlar tahsis ettikleri söylenebilir.[526]

b. *اقل ما قيل (Lafzın ifade ettiği asgari miktarla yetinilmesi):* Delilin icmâa benzeyen ikinci çeşidi olan ekallu ma kîl, yapılması taleb edilen bir fiilin asgari miktarda yapılması o fiilin ifa edilmesi için yeterli olduğu anlamında kullanılmaktadır. İbn Hazm, nafaka, zekât, diyet vb. miktarî olan bir amelin miktarında ihtilaf olması durumunda ihtilaf edilen miktarlarda en az olanı üzerinde direkt ittifak oluştuğunu söylemektedir. Dolayısıyla oluşan bu ittifak bağlayıcı olmakta ve ittifak edilen en az miktarla yetinilmektedir.[527] Örneğin, ineğin zekâtında bazıları her beş inekte bir koyun, bazıları ise otuz inekte bir tebii (bir yaşını doldurmuş erkek veya dişi buzağı) bazıları ise kırkı aştığında bir yaşındaki buzağıdan başlanılmak üzere zekâtı verilmeye başlanacağını söylemektedir. Burada herkesin ittifaka vardığı nokta, elli inekten bir ineğin zekât verileceği konusudur. Dolayısıyla oluşan bu ittifaka uymak

[525] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 1/74.
[526] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 384; Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 295-317.
[527] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/668; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 162.

vücûb gerektirir. Bu nedenle herkesin icmâ ettiği asgari miktarın yerine getirilmesiyle sorumluluğun kalkması şeklinde cerayan eden bu delil, üzerine ittifak edilmesi yönüyle icmâa benzemektedir.[528]

c. *Belirli bir görüşü terketme üzerine oluşan icmâ*: Müslümanların bir söze yönelmeleri ve o söz hakkında fikir birliğine ulaşmaları icmâı oluşturmaktadır.[529] Ancak icmâda üzerine ittifak edilen görüş bir tane iken mevzu bahis meselede bu görüşler birden fazla olabilmektedir. Buna karşın farklı yaklaşımlar segilenen bir mevzudaki ortak noktalara ulaşmak söz konusu yöntemin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bütün Müslümanların bir meselenin terki üzerine ittifak etmeleri durumunda delilin icmâdan meydana geldiği söylenebilir. Örneğin, dedenin mirası konusunda sahâbeden farklı görüşlerin nakledilmesi, zimnen bir icmâın da varlığını ortaya çıkarmaktadır. Zira dedenin mirasının ne kadar olacağı hakkında olan ihtilaf, her halükarda dedenin mirastan mahrum bırakılamayacağının ittifakını meydana getirmektedir.[530]

d. *Hükümler karşısında bütün Müslümanların eşit olması konusunda oluşan icmâ*: "Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik; fakat insanların çoğu bunu anlamıyorlar. (Sebe'/28)" ayetinden hareket eden Zâhirîler, dinin bütün Müslümanları muhatab aldığını söylemektedirler.[531] Onlara göre Hz. Peygamber'in erkeklere, kadınlara, kölelere ve hürlere gönderilmesi bütün bunları hükümler kaşısında eşit kılmaktadır. Açık bir nas veya icmâ olmadan bazılarını bu kapsamın dışına çıkarmak caiz değildir. İbn Hazm, birilerini söz konusu çerçevenin dışına çıkarmayı, nassın tahisisi olarak telakki etmektedir.[532] O, dilsel bir esasa dayandırdığı söz konusu ilkeyi şöyle dile getirmektedir: "Arap dilinde muhatap toplum sadece erkeklerden oluşuyorsa müzekker siga, muhatap kitle hem erkek hem de kadınlardan oluşuyorsa yine müzekker siga kullanılmaktadır. Ortak kullanılan bu lafızlar umum ifade etmektedirler. Umum ifadeler ise aksini ispatlayacak bir delil

[528] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/669; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 76; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 192; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 384-385; Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 322-353.
[529] Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 162.
[530] Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 77; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 192; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis*, 386; Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 355-362.
[531] Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 78.
[532] el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 193.

olmadığı müddetçe bütün fertleri kapsamaktadır."[533] Örneğin onlara göre, cihad'ın kadınlara da farz olması ile ilgili ayette bir eşitlik söz konusu iken Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'den cihad için izin istemesi üzerine "en faziletli cihad hacc-ı mebrurdur" diyen Hz. Peygamber, bu sözüyle kadınları da kapsayan cihad farziyetini kaldırmıştır.[534] Her konuda Acem, Arap ve köleler eşit olmasına rağmen hilafetin kureyşiliği meselesinde Hz. Peygamber'in ifadesiyle eşit olma durumu kaldırılmış olmasını da diğer bir örnek olarak zikretmek mümkündür.[535]

Hz. Peygamber'in bir kişiye veya belli bir gruba özel olarak emrettiği ve bunun sadece onlar için olduğunu söylemesi dışında kalan hitapları herkesi kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in namaz kılarken kendisine tabi olan İbn Abbas'ı sağ tarafına alması sadece İbn Abbas'a özel bir durumun olmadığı, aksine cemaat ile namaz kılan kimsenin imamın sağ tarafında durması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Zâhirîlerin, dini ahkâmın kişiler değil, durumlar hakkında olduğunu benimsediklerini söylememiz mümkündür.[536]

1.7.6. Mecaz

Mecaz, iletişim esnasında sözcük ve cümlelerin hakiki anlamları, iletilmek isnenilen duygu ve düşünceleri ifadede yetersiz kaldığı zaman, dilsel sınırlar çerçevesinde semantik kaidelerin aşılmasıyla kendisine başvurulan bir anlatım tarzıdır.[537] Tarihi süreçte bir lafzın lugavî anlamının dışında başka bir anlama devşirmesini ifade etmek için kullanılan mecaz kavramı İbn Hazm tarafından, bir mekândan başka bir mekâna sulûk etmek yani mekânlar arasında geçişi sağlayan yol anlamında tanımlanmaktadır.[538] Ona göre mecaz, ancak başka bir nas veya icmâın delâleti ile tespit edilebilir.[539]

---

[533] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 387.
[534] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 3/369.
[535] İbn Hazm, *el-Muhalla*, 1/43-44; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 162.
[536] Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 322-375.
[537] Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık) (Erişim 27 Mayıs 2021), 114; Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz", 46.
[538] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/63; Ali Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 207.
[539] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/63; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 41; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 225; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 46; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 99; Arpa, "Zâhirîlik Ve Mecâz:İbn Hazm Örneği", 48.

Dini bir terim olarak ise mecaz, Allah (c.c) veya Hz. Peygamber'in kullandıkları lazıfların lugavî anlamlarının dışında başka bir isimlendirmede veya anlamlandırmada kullanılmasıdır.[540] Kur'an ve sünnette mecazın kullanıldığını kabul etmeyen Zâhirîler,[541] naslarda mecazın kullanıldığını iddia eden kişinin, buna dair başka bir nas, kesin bir icmâ veya insanlarda bulunan hissi, kelâmi veya zarurî algılama duyularının delâletiyle iddiasını desteklemesi gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre mezkûr delalet yöntemleriyle mecazın kullanıldığı tespit edilirse kabul edilir, aksi durumda ise reddedilir. Zâhirîler, söz konusu delillendirmelerle sabit olan mecazı, mecaz olarak değil de lafzın hakikî manası olarak algılamaktadırlar. Zira onlara göre Allah (c.c) bir şey için bir isim kullanmışsa hakiki anlamda o şeyin ismi olmaktadır. Onlar, Allah'ın "Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir. Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına uyuyorlar. Oysa şimdi onlara Rablerinden bir yol gösterici gelmiş bulunmaktadır. (Necm/23)" ayetinden hareketle dinde isim koyma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu ifade etmektedirler.[542]

Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere Zâhirîler, Kur'an ve sünnette mecazın var olduğu söyleminin caiz olmadığını, mecazın sadece ihtiyaçtan dolayı kullanılabileceğini, dolayısıyla Kur'an'da mecazı kabul etmenin Allah'ın (c.c) bir şeye muhtaç olduğu anlamına geleceğini ve bunun Allah için muhal bir durum olduğunu söylemektedirler.[543] Buna karşın İbn Hazm, "Allah dilediği lafzı dilediği anlamda kullanabilir" sözünü ifade etmekle aynı zamanda bir lafzın başka bir anlamda kullanılmasının da mümkün olabileceğinin altını çizmektedir. Zâhirîler, Allah'ın (c.c) "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara

[540] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1/12,14; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-Fıkh*, thk. Şuayb el-Arnavut (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle en-nâşirun, 2012), 1/95; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/21; Ferhat Koca, "Mecaz maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

[541] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/461; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37-38; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 41; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 1/539; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 127; Arpa, "Zâhirîlik Ve Mecâz:İbn Hazm Örneği"; Ziyad Ali Cûde, *İlmü'l-hadis beyne menheceyyi cumhuri'l-ulemâ ve'z-zâhiriyyeti'l-muâsıra* (Amman: Dârü'l-Feth, 2017), 55; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 46; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 102; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 98; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 225.

[542] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/63; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/461; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37-38; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 41; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 127.

[543] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 4/461; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 1/539.

açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir. (İbrahim/4)" şeklindeki ayeti delil olarak zikrederek başka bir nas veya kesin bir icmâ bulunmadığı sürece bir lafzın mecaz anlamda kullandığını söylemenin mümkün olmadığını belirtmektedirler.[544] Mecaza ilişkin bu menfi tavrın arka planında bâtınîliğin her lafzın gizli bir anlamı olduğu vurgusu, Mu'tezile ve benzeri kelâmî ekollerin Allah'ın sıfatları ile ilgili yaklaşımlarında mecaz vurgusu ile mecaz kullanımının acziyet olarak telakki edilmesi gib birkaç neden olduğu söylenebilir.[545] Ayrıca mecazı kabul etmeme konusunda Zâhirîlerin yalnız olmadıklarını da söylemek yerinde olacaktır. Zira bazı Şâfiî fukahâsının yanı sıra eş-Şenkitî ve İbn Teymiyye'nin[546] de mecazı kabul etmedikleri zikredilmektedir.[547]

1.7.7. Te'vil

Kelime itibarı ile dönmek sözcüğüne karşılık gelmektedir. Terminolojide ise, lafzın açık olan anlamından barındırdığı diğer anlamlara çekilmesi anlamında kullanılmaktadır.[548] Diğer bir ifade ile te'vil, dinin temellerine uygun olarak bir lafzın muhtemel anlamlarından birisine sevk edilmesi olarak tanımlanmıştır.[549] Te'vil kelimesi ilk asırlarda içtihadı da içine alan geniş yelpazeli bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak kullanılmıştır. Tevil kavramı, muhtemeldir ki İslam toplumunun geçirdiği sosyo-kültürel değişimlerin yanı sıra karşılaşılan problemlerle birlikte bir anlam kayması yaşamıştır. Özellikle ilk asırlarda Allah'ın sıfatları konusunda kelamî ekollerle beraber görülmeye başlanan bu terim, daha sonra fıkhî alana da yansımaya başlamıştır. İslâm düşünce tarihinde birçok ekol tarafından kabul edilen bu metod, Zâhirîler tarafından ancak belli şartlar dâhilinde kabul edilmiştir. Zira tevil Zâhirî âlimler tarafından "Bir lafzın zâhirînin gerektirdiği ve dildeki lugavî anlamının

[544] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 102.
[545] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 210.
[546] İbn Teymiyye'nin mecazı kabul etmediği belirtilse de kanaatimizce bu gerçeği yansıtmamaktadır. Zira el-Müsevvede adlı usûl eserinde birden fazla yerde mecaza değinmiş ve mecaz ile ihticac etmenin sahihhatine değinmiştir. bkz. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Dârü'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 1/170.
[547] Cemaleddin el-Kâsımî, *Kur'an'ı anlamak : tefsir ilminin temel meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 197-198; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 98.
[548] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 176; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 127; Yunus Apaydın, "Te'vil maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012).
[549] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab,*11/32 .

dışında bir anlama nakli" şeklinde tanımlanmıştır. İbn Hazm'ın bu meyanda İslam dininin anlaşılır olduğunu "açık bir arap lisanıyla… (Nahl/103)" ayeti ile delillendirir iken aynı zamanda te'vili kullanan kimseleri yermek için de "onlar, sözlerin yerlerini değiştirirler. (Mâide/13)" ayetini delil olarak kullandığı görülmektedir.

Onlara göre, kim herhangi bir nası, icmâ veya sağlam bir kaynaktan delil getirmeksizin zâhirî manası dışında başka bir manaya taşırsa, açık bir şekilde "nasta açıklık yoktur" demek istemiş oluyor ki bu da büyük bir günah ve Allah'a (c.c) da iftiradır. Kişi bu günahtan kurtulsa dahi iddiası mesnetsiz kalmaktadır. Ayrıca mesnetsiz te'vili, sözü saptırmak olarak gören Zâhirîler, "sıradan bir kişinin sözünü saptırmak uygun değilken bu sözün Allah veya Resülünün sözü olması durumunda nasıl helal olacaktır" şeklinde tepki göstermektedirler. Buna karşın nassın Zâhirî anlamı dışında başka bir anlamda kullanıldığını gösteren deliller varsa bunun kabul edilir olduğunu söylemektedirler.[550] Zira bu konuda İbn Hazm, "te'vili terk ettiğimiz meselesine gelecek olursak burada sadece iki ihtimal vardır: Te'vil ya Kur'an, sahih sünnet, hissi zaruret ve icmâın sıhhatine şahitlik ettiği bir te'vildir ki biz böyle bir tevili gördüğümüzde onu benimseriz. Ya da te'vil Kur'an nassı ve icmâın sıhhatine şahitlik etmediği bir iddiadan ibarettir. İşte bizim reddettiğimiz te'vil budur. İşte böyle bir te'vilden de Allaha sığınırız." demektedir.[551] İbnü'l-Arabî de bu minvalde "nasslar tevil edilmez"[552] sözünü sarfederken aynı yaklaşımı ünlü müfessir Ebû Hayyân da göstermektedir. Nitekim o da "delil olmaksızın nas, zâhirî anlamından alınıp tevil edilmez" şeklinde görüş bildirmektedir.[553]

Tevil'in başka bir nas ile bilinmesine örnek olarak Allah'ın (c.c) "İmanlarına zülmü karıştırmayanlardır. (En'âm/82)" ayetini zikreden Zâhirî âlimleri, söz konusu ayette yer alan "zülüm" ifadesinin "şirk" olarak te'vil edilmesini gerekli görmektedirler. Onlara göre bu te'vil, başka bir nas olan "kuşkusuz şirk büyük bir zülümdür. (Lokman/23)" şeklindeki ayet ile sabit olmuştur. Zâhirî âlimleri icmâ ile

[550] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 39.
[551] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 39; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 45-46; İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, 27.
[552] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 7/352; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Marifet", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010), 286.
[553] Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 28.

belirlenen te'vile ise Allah'ın "Allah çocuklarınız hakkında erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder. (Nisâ/11)" ayetini örnek olarak zikretmektedirler. Nitekim onlara göre ayette yer alan "çocuklarınız" ifadesi ile "köle ve kız çocuklarının oğullarının dışındaki çocukların" kastedildiği icmâ ile te'vil edilmiştir. [554] Zâhirîler, tevilin zarurât-i hissi ile bilinmesine ise Allah'ın "Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" diye cevap verdiler. (Al-i İmrân/173)" ayetini örnek olarak zikretmektedirler. Zâhirîler, söz konusu ayette yer alan "insanlar" ifadesi ile "bütün insanlar"ın kastedilmediği yönündeki te'vilin zaruret-i hissi ile bilindiğini söylemektedirler.[555] Ayrıca Zâhirîlerin, te'vile dair mezkûr yaklaşımlarını Hz. Aişe'nin Resûlullah'tan rivayet ettiği "Cebrail'in kendisine te'vilini bildirdiği ayetler dışında Kur'an'da hiçbir te'vil yoktur" hadisinin yanı sıra Ebû Hureyre'den de "Ey kardeşimin oğlu ben sana Allah'ın elçisinden bir haber nakledersem sakın destansı hikâyeler ile onu tevil etmeye çalışma" şeklindeki rivayetlerin üzerine inşâ ettikleri de görülmektedir.[556]

1.7.8. Fahve'l-hitâb

Fahva, bir sözün manası veya sözün ulaştığı yer anlamlarında kullanılmıştır. Bir usul terimi olarak da fahve'l-hitâb, bir ifadenin lafızda açıkça belirtilmediği halde zikredilene uygun olarak bir anlama delalet etmesi olarak tanımlanmıştır.[557] Mütekellimin başta olmak üzere bazı usulcüler bu delil çeşidini mefhumu muvafakat olarak isimlendirirken fukahâ usulcülerinden başta Hanefî mezhebi uleması olmak üzere diğer bazı usulcüler ise söz konusu delili ismlendirmede "delâletü-nass, ed-dâllü bi'd-delâle, delâletün bi'd-delâle" kavramlarını kullanmışlardır.[558]Ayrıca kavramın tarihi serüveni dikkate alındığında mütekelliminin kullandığı mefhumu

[554] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37.
[555] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37.
[556] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/338; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 127-128.
[557] Taha Nas, "Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 93.
[558] Ferhat Koca, "Mefhum maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

muvafakat tabiri Cüveynî ile usûl kaynaklarında yerini alırken fukahânın kullandığı tabirler ise Debûsî ile ortaya çıktığı söylenmiştir.[559]

Fahve'l-hitâb delilinin lafzi bir istinbat mı yoksa kıyasa dayalı bir istinbat mı olduğu mevzusu ekoller arasında tartışma konusu olmuştur.[560] Hatta bu tartışmaları aynı ekolün içerisindeki ulema arasında da görmek mümkündür. Mefhumu muvafaka, farklı şekillerde anlaşılmış olsa da Zâhirîler dışında cumhur tarafından geçerli bir delil yöntemi olarak kabul edilmiştir.[561] Fahve'l-hitâb'a ilişkin Zâhirî âlimlerinin yaklaşımları incelendiğinde ise bir ittifaktan söz etmemiz yanlış olacaktır.[562] Zira Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre, Dâvûd ez-Zâhirî: "Hiçbir hadise yoktur ki onun hakkında kitapta ya da sünnette bir nas bulunmasın, o hadisenin hükmü nassla belirlenmiş(mansuse) olmasın yahut nassın fahvasıyla, veya nassın delâleti ile bilinmesin bu ise kıyasa ihtiyaç bırakmaz."[563] minvalindeki sözü fahve'l-hitâb'ı nassın delaleti olarak benimsediğini göstermektedir. Ayrıca Dâvûd'un zikredilen sözünden hareketle fahve'hitâb'ı lafzi bir istinbat metodu olarak telakki ettiği de anlaşılmaktadır. Dâvûd tarafından kabul edilen bu delilin h. V. asırdan sonra "illete dayalı delalet" gerekçesi ile kullanımının tenkid edildiği görülmektedir.[564] Sonuç olarak erken dönem Zâhirî uleması tarafından kabul görülen fahve'l-hitâb metodu, İbn Hazm tarafından kabul edilmemiştir. Ona göre bu metodun kıyastan hiçbir farkı yoktur. Kıyas ise ashabımız olan Zâhirîler tarafından reddedilmiştir. Dâvûd'a nispet edilen yaklaşımın aksine görüş beyan eden İbn Hazm'ın tavrı Zâhirî uleması arasında mevzu bahis meselede ittifak sağlanamadığını gösterse de eş-Şirâzî, "Bu delalet türüyle anlaşılan anlam, kıyas yoluyla değil; mantukun delaleti ile elde edilmektedir." şeklindeki sözü ile Zâhirîler'in fahve'l-hitâbı kullanmada ittifak halinde olduklarına belirtmektedir.

[559] Nas, "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatının Delâleti", 94-96.
[560] Uğur Bekir Dilek, "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatının Delâleti: Lafzi Mi Kıyas-ı Celî Mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 327.
[561] Dilek, "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatının Delâleti", 327.
[562] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/929.
[563] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287.
[564] Dilek, "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatının Delâleti", 327.

1.7.9. Delîlü'l-hitâb

"Lafzın söylenen hükmün aksini, söylenmeyen şey için geçerli olduğuna delalet etmesi" olarak tanımlanan bu yöntem,[565] Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî usûlcülerin çoğunluğuna göre hüccet iken[566] Hanefî, Mu'tezile, Şia, Eş'arî ve Zâhirî usulcülerin çoğunluğu ile Şâfiî ve Mâlikîlerden önemli bir kesim tarafından ise hüccet olarak kabul edilmemektedir.[567]

Birçok kaynak, başta Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere Zâhirîlerin çoğunluğunun mehfumu muhalefeti hüccet olarak kabul ettiklerini ifade etse de[568] en azından bu konuda ittifakın olmadığını söylemek mümkündür. Zira söz konusu mevzuya temas eden İbn Hazm, isimlendirmeksizin bazı Zâhirî âlimlerinin mefhumu muhalefe'yi kabul etmelerine karşın kendisinin bunu kabul etmediğini söyelemektedir.[569] Ona göre bu konu birçok fakihin hata ettiği ve açık çelişkilerin yaşandığı bir meseledir. Zira bazı gruplar, Allah'tan (c.c.) veya Hz. Peygamber'den vasıf, sayı veya zamanla ilişkili bir nas vârid olduğunda bunların dışındaki durumlar için nasta belirlenen hükmün aksine bir hüküm ile hükmetmek gerektiğini söylemektedirler.[570] Bu gruba göre bir hükmün naslarda zikredilen durumlarla ilişkilendirilmesi, bunun dışındaki yerlerde aksi hükmün olduğunun delili olarak kabul edilmektedir. Başka bir grup ise - bu grubu Zâhirîlerin çoğunluğu ile içlerinde İbn Süreyc'in de bulunduğu Şâfiîlerden bir taife ile Mâlikîlerden bir taife oluşturmaktadır- hitâbın zikredilen şekilde vârid olması durumunda ma'adasının hilafına delâlet etmediğini bunun ancak kendilerine mahsus delillere göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedirler.[571] Söz konusu iddiaları değerlendiren İbn Hazm, "Her hitap ve her önerme sana, ifade ettiği şeyin hükmünü bildirmektedir. Bunun dışındaki zikredilmeyen şeylerin zikredilen şeyle

[565] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 80; Yakup Kara, "Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme", *IV. Tükiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bidiriler Kitabı* (Istanbul: Dumlupınar Üniversitesi, 2015), 336.

[566] Kara, "Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme", 337.

[567] Kara, "Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme", 337.

[568] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/929; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/15; İzmirli, "Zâhirî Fıkhı", 287.

[569] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 68; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 75; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 147.

[570] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 67; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 75.

[571] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/929.

aynı hükümde yahut farklı hükümde olduğu hususunda sana bir bilgi vermez. Zikredilenin dışındaki her şey delile muhtaçtır"[572] sonucunu dile getirmektedir.

İbn Hazm, mefhumu muhalifi kullanması açısından Zâhirîlerden özellikle erken dönem ulemasından olan İbnü'l-Muğallis'in ismini vermenin yanı sıra bu delili kullanan bazı Zâhirîlerin olduğunu söylemektedir.[573] İbn Hazm, onların bu konudaki yaklaşımlarını mezhebimizden bazı fakihler Resûlullah'ın (s.a.v) "Suyu hiçbir şey pisletmez" (الماء لا ينجسه شيء) sözünün mefhumu muhalefenin delaleti ile su dışındaki şeylerin pislenebileceğine delâlet ettiğini benimsediklerini söylemektedir. Ona göre söz konusu kişiler, birkaç sebepten dolayı hata etmişlerdir. Birincisi, bu düşünce delilsiz bir iddiadır. Zira söylenenin aksine bu hadisin su gibi olan şeylerin pislenemeyeceğinin delili olduğunu söyleyenlerle aralarında hiçbir fark yoktur. Şayet mefhumu muhalefeyi savunanlar örnekteki ikinci çıkarımı, kıyas olduğu gerekçesiyle reddederlerse o halde onlara kıyasın neden caiz olmadığı sorulur. Onlar şayet kıyası nassa dayanmadığı için kabul etmiyoruz diye cevap verirlerse o halde mefhumu muhalefe ile hükmetmenin de nasa dayanmadığını söyleriz. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında mefhumu muhalefeyi savunanlar ile kıyası savunanlar arasında bir fark gözükmemektedir.[574] Görüldüğü gibi İbn Hazm, mefhumu muhalefenin kullanımını caiz gören kesimlerin iddialarını zikredilen önerme ile çürütmeye çalışmaktadır.

[572] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/929.
[573] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/943.
[574] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/944-945; Kara, "Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme", 337-339.

II. BÖLÜM
ZÂHİRÎ MEZHEBİNİN HADİS VE SÜNNET MESELELERİNE YAKLAMIŞI

2.1. HABER, SÜNNET, HADİS VE ESER KAVRAMLARI

İslam düşünce geleneğinde bilgiye verilen önemin aynısı bize ulaşan bilginin kaynağına da verilmiştir. Bilginin önemine binaen İslâmî ilimlerde, bilginin kaynaklarının neler olduğu veya neler olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu minvalde semaâvî dinler incelendiğinde bunlara ait bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli bilgi kaynağının haberler olduğu görülmektedir. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) bütün peygamberlerin ve dinlerin temelinin haberlere dayandığını söylemesi[575] de söz konusu iddiayı desteklemektedir. Dolayısıyla başta İslâm düşünce geleneği olmak üzere bütün geleneklerde birçok tartışmaya konu olan kilit kavramlardan birisi de şüphesiz haber kavramıdır.

H-b-r (خبر) kökünden türeyen bu kavram, fiil olarak birinci ve beşinci bablarda kullanılmıştır.[576] Haber sözcüğünün lügavi anlamı incelendiğinde, bir şeyin hakikatine vakıf olmak, bilmek, tecrübe etmek, haber almak ve toprağı sürmek gibi birbirine yakın manalarda kullanıldığı görülmektedir.[577] Bununla beraber gerek usûlcülerin gerek muhaddislerin haber kelimesinin sözlük anlamlarının üzerinde pek durdukları söylenemez. Haber, usûlcüler nezdinde "doğruluk veya yanlışlık

[575] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/215; Hüseyin Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri* (İstanbul: Tayf Yayınevi, 2015), 40.
[576] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/1090-1092.
[577] Ebû's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi (Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, 1399), 2/10; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/1090-1092; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 4/215; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/346; Subhi es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 7-8.

ihtimalini taşıyan söz"[578] olarak tarif edilirken; muhaddisler ise "Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirler" olarak tanımlamışlardır. Bu yönüyle haber, sünnet, hadis ve eserle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.[579]

Sünnet,[580] sözlükte "iyi olsun kötü olsun veya başka bir ifadeyle ister övülmeye layık olsun ister yerilmeye layık olsun gidilen yolu, devamlı gidişi" ifade etmektedir.[581] İslâm'ın bidayeti ile beraber var olan sîret, tarîk gibi anlamlarının yanında özel bir mana eklenerek sünnet kavramı sadece Hz. Peygamber'in sîret ve tarîkine has kılınmıştır.[582] Sünnet kavramı, fıkıh usûlcüleri tarafından şer'i deliller içerisinde sayılmıştır.[583] Zira fakihler, sünneti farz, vacip, mendub haram ve mekruh gibi şerî ahkâmın bir çeşidi olarak zikretmektedirler.[584] Muhaddisler ise sünneti Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirlerin yanında onun halkî (yaratılışla ilgili) ve hulukî (ahlakla ilgili) tüm vasıflarını kapsayan geniş bir manada kullanmışlardır.[585]

Hadis, sözlükte eskinin zıddı olan yeni manasına gelmektedir.[586] Ayrıca haber anlamına da gelen hadis kavramı, haber kelimesinden türeyen haber vermek, nakletmek gibi bazı fiillerin ifade edilmesinde de kullanılmıştır.[587] Muhaddisler

[578] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Dımaşk: Muessesetü'r-risâle en-nâşirûn, 2013), 26.
[579] es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 8; Talat Koçyiğit, *Hadîs usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 12; Ahmet Yücel, *Hadis usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 42; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 52.
[580] Sünnetin kavramlaşma süreci ve sünnetin kaynağı ve kapsamı ile ilgili geniş bilgi için bakınız. Bünyamin Erul, *Sünnet tetkikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 11-54.
[581] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13/220.
[582] es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 5; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./52; Erul, *Sünnet tetkikleri*, 89.
[583] Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida yayınevi, 2011), 28; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (Istanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 284.
[584] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 106; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 284.
[585] Yücel, *Hadis usûlü*, 36; Bayraktutar, *İmâm Şâfi'î'nin hadis yorum metodolojisi*, 67; Abdulhâlik, *Sünnet ve Dindeki Yeri*, 26-27; Muhammed Taqı Usmânî çev. İbrahim Kutluay, *Sünnetin Bağlayıcılığı* (Istanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 23-24; Mustafa Sibaî, *İslâm Hukukunda Sünnet* (İstanbul: Sembol yayınevi, 2013), 63-64; el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 29; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 284.
[586] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/131.
[587] Erul, *Sünnet tetkikleri*, 87.

arasında yaygın olan görüşe göre hadis, Hz. Peygamber'den nakledilen bütün söz, fiil ve takrirlerdir.[588]

Eser ise sözlükte "bir şeyin artığı; kılıç darbesi" gibi manalara gelmektedir. Eser kelimesinin çoğulu âsâr ve usûrdur. Bir hadis terimi olarak ise haber, hadis ve sünnet ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.[589]

Zikredilen bu kavramlar mana açısından biribirne yakın olsalar da aralarında bulunan bazı nüanslara da dikkat çekilmiştir.[590] Zira haber, gerek Hz. Peygamber'den gerek Hz. Peygamber dışında kalan kimselerden nakledilen sözler için kullanılmıştır.[591] Eserin ise sahâbe ve tâbiûnun sözleri için kullanıldığı söylenmektedir.[592] Bu tür ayrımı yapanlara karşın hadis âlimlerin çoğunluğu, genellikle bu kavramları aynı anlamda kullanmaktadır.[593]

Zâhirîlerin mevzu bahis kavramlara yaklaşımları incelendiğinde cumhurdan farklı düşünmediklerini söylemek mümkündür. Zira erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım en-Nebil, eserlerinde "و ثبت عن رسول الله في الأخبار",[594] "هذا اثر مشهور",[595] "هذا خبر"[596] gibi ifadelerle haber, hadis ve eser terimlerini birbiri yerine kullandığı görülmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Muhammed de bu kavramları birbirlerinin yerine kullanmıştır. Zira kendisine atıfta bulunan İbn Hazm, onun *el-Usûl* adlı eserinde haberi, hadis kavramı yerine kullandığı izlenimi veren "birbirine muarız iki haber ile amel etmek birbirine muarız iki ayetle amel etmek gibidir," şeklindeki

[588] Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'ani, *Tavzihü'l-efkar li-meani Tenkihi'l-enzar*. (Kahire: Matbaatü's-saade, 1366), 1/6; Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı* (Ankara: Gece Yayınevi, 2014), 63; Erul, *Sünnet tetkikleri*, 85; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 93.
[589] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 72.
[590] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1990), 21.
[591] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 21; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./52-53.
[592] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, thk. Rebi' b. Hadi Umeyr (Riyad: Dârü'r-raye, 1988), 1/513; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 21; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 72.
[593] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 21.
[594] Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak İbn Ebî Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlul (Beyrut: Müessesetü'l-sütübi's-sekafiyye, 1988), 89.
[595] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 85.
[596] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 74.

sözünü nakletmektedir.[597] Zâhirîlerin alamet-i farikalarından bir tanesi olan Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin sözünün hüccet olmaması ilkesi dikkate alındığında Muhammed b. Dâvûd'un kullandığı haber ifadesinin hadis dışında başka bir anlama gelmeyeceğini söylemk mümkündür. Ayrıca gerek teâruz gerek ayetlere denk olma ifadelerinin ancak Hz. Peygamber'in hadisleri hakkında sarf edilebileceğini söylemek hata olmayacaktır.

İbn Hazm'ın söz konusu kavramları kullanımına bakıldığında ise, hadisten kâstının Hz. Peygamber'in emirleri, fiilleri, takrirleri ve işaretleri olduğunun altını çizerek bunların Kur'an'ı beyan ettikleri gibi Kur'an'ın da bunları açıkladığını ifade ettiği görülmektedir.[598] Ayrıca İbn Hazm, sünneti ise "Sünnet şeriatın ta kendisidir. O, sözlükte bir şeyin yüzü ve dışı anlamındadır. Şeriatta sünnetin kısımları ise Hz. Peygamber'e göre belirlenen farz, nedb, ibaha, mekruh ve haramdır." şeklinde tanımlamıştır.[599] Ancak İbn Hazm'ın burada açıklamaya çalıştığımız gibi hadis ve sünnet kavramlarının birbirinden farklı olduğunu sezdiren tanımlamalar yapmış olsa da eserlerinde sünneti, haber veya eserden farklı bir kavram olarak zikretmemektedir. Hadisin yerine bu kavramları kullandığı gibi yeri geldiğinde eser veya haber yerine de hadis veya sünnet kavramını kullanmaktadır. Örneğin *el-Muhalla*'da aynı paragrafta peşpeşe ve aynı manalarda sahih müsned eser, haber ve sünnet tabirlerini kullanmaktadır.[600] *el-İhkâm* adlı eserinin on birinci bab başlığında ise haber'in açıklaması olarak Hz. Peygamber'den nakledilen sünnetler tabirine yer vermesi de sünnet ve haber arasında bir ayırım yapmadığını göstermektedir.[601] İbn Hazm, her ne kadar söz konusu kavramlar arasında bir tanım üzerinden ayırım yapmamış olsa da yeri geldiğinde es-sunnetu's-sâbite ve âsâr tabirlerini birlikte kullanmaktadır. Onun bu kullanımının söz konusu iki ifadenin birbirinden farklı şeyler olduğu izlenimini verdiği söylenebilir.[602] Ayrıca İbn Hazm'ın Hz. Ömer ve diğer sahâbîlerin mevkuf haberleri için de "eser" terimini kullandığı görülmektedir.[603] Zikredilen bu örnekler,

[597] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/199.Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetu metbuatü'l-ilâmîyye, 2009), 537.
[598] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.
[599] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; İbn Hazm, *Resailü'l-İbn Hazm el-Endelusî*, 2/409.
[600] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/223.
[601] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/111.
[602] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/75.
[603] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/50;63;64;65;78;79.

İbn Hazm'ın sünnet, hadis, haber ve eser kavramlarını eş anlamlı olarak algıladığının göstergelerinden bir kaçı olmaktadır.

İbnü'l-Kayserânî'nin de *Ma'rifeti't-Tezkire* adlı eserinde hadis ve haber kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı "لا يحتج بخبره",[604] "لا يحتج بحديثه",[605] "يقلب الحديث",[606] "يقلب الأخبار",[607] "يقلب الأخبار والحديث"[608] şeklindeli ifadelerden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kayserânî'nin, *Kitabu's-Semâ'* adlı eserinde de hadis ile beraber eser kavramını kullanmayı tercih ettiği görülmektedir.[609] İbn Tûmert'in yaklaşımının da bu minvalde olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, ilmin üç şeyle elde edilebileceğinin altını çizerek bunların: duyu, akıl ve sem' (duyma/nakletme) olduğunu;[610] sem'a dayalı olanların ise kitab, sünnet ve icmâ olduklarına değinmektedir. [611] İbn Tümert'in söz konusu taksimin hemen akabinde sünnet ile ilgili bilgi verdiğinde sünnet yerine haber kavramını kullandığı görülmektedir.[612] Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbnü'l-Arabî'nin ise ahkâm-ı şeriadan söz ederken aynı konu başlığı altında "سنة", "خبر" ve "الحديث" tabirini kullanmaktadır.[613] İbnü'l-Arabî'nin aynı paragrafta haberden bahsederken her defasında farklı bir kavram kullanması, diğer Zâhirî âlimlerinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin de zikredilen kavramlar arasında fark gözetmediğini göstermektedir.

Genel olarak Zâhirî ulemasının haber, sünnet, hadis ve eser kavramlarını eş anlamlı olarak kullandıklarını geniş perspektifte örneklerle delillendirdik. Bu örnekleri zikrederken dikkatimizi çeken başka bir konu ise verilen dört kavram arasında daha çok haber ve hadis terimlerinin birbiri yerine kullanımının tercih edilmesi olmuştur. Aynı anlamı ifade eden birden fazla kavram arasında genellikle belli bir kaçını birbirinin yerine kullanmak diğerleriyle aynı anlamda olmadıklarını göstermemektedir. Zira tercihin, aynı şeyi ifade eden birden fazla sözcük arasında

[604] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, thk. İmadeddin Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985), 191;196.
[605] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 208.
[606] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 109.
[607] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 134.
[608] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 111.
[609] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 1.
[610] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezair: Vezaretü's-sekâfe, 2007), 30.
[611] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 30.
[612] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 30.
[613] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/243-246.

cümlenin yapısına en uygununu seçmek olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Haberin tanımı ve birlikte kullanıldığı kavramlar ele alındıktan sonra haberin sened açısından taksimi konusunu inceleyebiliriz.

2.2. SENED AÇISINDAN HABERİN TAKSİMİ

Dini bilgilerin büyük ölçüde habere dayanması sebebiyle haber üzerine yapılan tartışmalar gerek kelâm gerek usûl eserlerinde geniş yer bulmuştur. Bu nedenle incelenen haberlerin, kaynağı, seneddeki râvi sayısı, sıhhat durumu ve isnadın ittisalı bakımından farklı şekillerde taksim edildikleri görülmektedir. Bu farklı taksimler yapıldıktan sonra her bölümün tanımlamaları yapılmakta ve konu ile ilgili münakaşalara yer verilmektedir.[614]

Haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Kelâm âlimleri, inanç esaslarını tespit etmede başvurdukları haberi, mütevatir ve ahad şeklinde taksim etmişlerdir. Fıkıh âlimlerinin yaptığı taksim de mütevatir ve ahad şeklinde olmuştur. Onları bu taksime yönlendiren nedenin ise inanç ve ibadet konusunda kullanabilecekleri haberleri birbirinden ayırmak olduğu söylenebilir. Fıkıh usûlcülerin yanı sıra hadisçilerin taksimi ve bu taksimdeki gayeleri de birbirinden farklılık arz etmemektedir. Dolayısıyla haberleri taksim etmedeki temel gayeleri, hadisi kullanacak kişilerin bir nevi malzemelerini tanımalarına, kuvvet derecelerini bilmelerine ve neyi ne zaman ve nerede kullanacağına dair olanak sağlamaktır.[615] Ancak haber taksimi ve bu taksimi oluşturmada usûlcülerin ve hadisçilerin gayeleri arasında benzerlik arz etse de hadisçilerin bu konuda kullandıkları kavramlar daha ayrıntılı ve daha geniş olmuştur. Örneğin, muhaddisler isnadın kopukluğu cihetiyle ele aldıkları haberleri münkati, mu'dal, muallak ve mürsel gibi farklı başlıklar altında incelerken fıkıh usûlcüleri, bunların tümü için sadece mürsel kavramını kullanmaktadırlar.[616]Ayrıca bu konuda bazı fıkıh usûlcülerinin kendilerine has taksim şekilleri ile de karşılaşılmaktadır. Nitekim Âmidî, usûlcülerin haber taksimlerini şu şekilde zikretmiştir:[617]

---

[614] Ali Osman Koçkuzu, *Hadis ilimleri ve hadis tarihi* (Istanbul: Dergah Yayınları, 1983), 109-110.
[615] Koçkuzu, *Hadis ilimleri ve hadis tarihi*, 110; Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Haber Anlayışları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 83.
[616] Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 49-50.
[617] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 182; Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 51-52.

1. Haber iki kısma ayrılmaktadır:
a. Doğru olduğu bilinen haberler (sıdk)
b. Yalan olduğu bilinen haberler (kizb)
2. Haber üç kısma ayrılmaktadır:
a. Doğru olduğu bilinen haberler
b. Yalan olduğu bilinen haberler
c. Doğru ve yalan olduğu bilinmeyen haberler
3. Haber iki kısma ayrılmaktadır:
a. Mütevatir haber
b. Âhâd haber

Hadis usulü eserlerinde ilk defa bu taksime yer veren Hatîb el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî, hadis usulü eserlerinde yer almayan bu taksim cihetiyle diğer muhaddislerden ayrılmıştır.[618]

Zâhirî âlimlerinin perspektifinde haber taksimine bakıldığında cumhur ile aynı anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Örneğin İbn Hazm, temelde iki hususa değinir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ihtilaf bulunmayan nastır. Ona göre bu tür naslar Allah'ın (c.c) Kur'an'daki muradını tefsir, mücmelini ise beyan etmekte ve bunlara itaat etmek de farzdır. İbn Hazm, haberin taksimi konusunda ele aldığı diğer husus ise hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti meselesidir. O, bu konuda Müslümanların arasında ihtilafın hakim olduğunu bildirmekte ve haberleri bu cihetle mütevatir ve âhad olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.[619] İbn Hazm haber taksimine temas ettiği başka bir yerde ise Kur'an'ın mütevatir, sünnetin ise bir kısmının tevatür; bir kısmının ise ahad olarak nakledildiğini söylemektedir. Onun bu ayrımı, hem usûlcülerin hem de hadisçilerin taksimi ile örtüşmektedir.[620]

İbn Hazm, haber (nakil) taksiminde Müslümanların diğer din mensuplarından farklı olduklarına değinmektedir. Ona göre, Müslümanların haber nakillerinde, hiçbir Müslüman veya kâfir ya da hiçbir âlim veya cahilde şüphe uyandırmadığını

[618] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 26.
[619] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117.
[620] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 26-27; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 62.

söylemektedir. İbn Hazm, Müslümanların nakillerini alışılmışın dışında bir taksime tabi tutarak altıya ayırmaktadır. Bunlar:

1. Şark ve garb ehlinin kendileri gibilerden nesilden nesile naklettikleri ve üzerinde ne bir Müslümanın ne de inatçı olmayan ve insaflı bir kâfirin ihtilaf ettiği haber türüdür. Bu da şarkta ve garbta mushaflarda yazılı olan Kur'an-ı Kerim'dir. Bu ilahi kitap, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedildiği gibi ona tabii olanlar tarafında ondan nakledilmiş ve böylece bizlere varıncaya kadar nesilden nesile aktarıla gelmiştir. Beş vakit namaz da bu haber çeşidine dâhildir. Nitekim her gün ve gecede belli vakitlerde Hz. Peygamber'in ashabıyla birlikte kıldığı namaz ile ilgili hiçbir Müslüman ve kâfir ihtilaf etmediği gibi şüphe de etmemiştir. Kuşkusuz Endülüs'te bir Müslüman nasıl namaz kılıyorsa Çin'deki Müslüman da o şekilde namaz kılmaktadır. İbn Hazm, bu haber çeşidi için oruç ve hac menasikleriyle beraber leş ve domuz etinin tahrimi gibi birçok örnek de zikretmektedir.
2. Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar kâffenin kâffeden naklettiği haber çeşididir. İbn Hazm, bu tür haberlerin sadece ilim ehli tarafından bilindiğini dolayısıyla Müslümanların çoğunun bilmediğini söylemektedir. Bu tür haber çeşidi için ise Hz. Peygamber'in Hendek ve Tebük seferinde askerlerin huzurunda cereyan eden mucizeleri, bazı malların zekâtları (hurma, buğday, arpa vs.) ve Hayber günü Yahudilerle olan muamelesi gibi örnekleri aktarmaktadır.
3. Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar sikanin sikadan naklettiği haberdir. Bu haber türünde nakleden kişinin haberi kendisinden naklettiği kişinin ismini ve nesebini de zikretmesi gerekmektedir. Ayrıca hem nakleden hem de kendisinden haber nakledilen kişiler mechûl olmayacak, adalet sahibi olacak ve naklin zaman ve mekânı maruf olacaktır. Bu türden nakledilen haberin çoğu, ya birçok sahâbîden Hz. Peygamber'e ulaştırılmış ya bir sahâbîye ya bir tâbiîne ya da tâbiînden aldığı ilim ehli tarafından maruf olan bir imama ulaştırılmıştır

İbn Hazm bu üç haber çeşidini önde tutarak dinimizi bunlardan öğrendiğimizi ve başka haber türüne de ihtiyaç duyulmadığını söylemektedir. Tabii olarak İbn Hazm'ın burada biz olarak bahsettiği kesimin Zâhirîler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim yaptığı taksimin devamında Müslümanların çoğunun

zikrettiği diğer üç haber çeşidini kabul ettiklerini ancak kendisinin bunları kabul etmediğini söylemektedir.

4. Şark ve garb ehlinin, kâffenin veya bir sikanin kendileri gibi birilerinden naklederek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan ancak bu isnad zincirinde bir veya daha fazla kişinin düşmüş olduğu ve bu düşen kişilerin kimliğinin bilinmediği haber çeşididir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Hazm, bu tür haberlerin Müslümanların çoğu tarafından kabul görüldüğünü ancak kendilerinin bunu kabul etmediklerinin altını çizerek "biz bu tür haberleri almıyor ve Hz. Peygamber'e izafe etmekten de imtina ediyoruz, zira Hz. Peygamber'den kimin naklettiği hakkında bilgi sahibi değiliz. Bu kişi sika olmayabilir." [621] şeklinde açıklama yapmaktadır.
5. Şark ve garb ehlinin, kâffenin veya bir sikanin kendileri gibi birilerinden naklederek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan ancak bu isnad zincirinde bulanan kişilerden biri veya bir kaçının kizb veya gaflet ile cerh edilmiş ya da isnadında mechul (mechulü'l-hal) birinin var olduğu haber türüdür. İbn Hazm, bu tür haberin de kendileri açısından kabul edilmediğini ancak bazı Müslümanlar tarafından makbul addedildiğini söylemektedir.
6. Şark ve garb ehlinin veya kâffenin kâffeden ya da sikanin sikadan naklettiği ve Hz. Peygamber'e izafe edilmeksizin sahâbeye, tâbiîne veya tâbiînden sonra gelen tabakalardaki bir imama ulaştırılarak "قال كذا veya بكذا حكم" gibi ifadelerin kullanıldığı haber türüdür. Bu haber çeşidine İbn Hazm, Hz. Ebûbekir'in irtidad edenlerin esir alınması fiilini, Cuma namazının günün erken vakitlerinde kılınmasını ve Hz. Ömer'in vergi koymasını örnek olarak vermektedir. İbn Hazm bu haber türünün kabulü ile ilgili " bazı Müslümanlar bu haber çeşidini kabul ederken bazıları ise kabul etmemektedir. Bizler de kesin olarak kabul etmeyenlerdeniz. Çünkü Allah'ın (c.c) bize uymamız için emrettiği ve dinini açıklayıcısı olarak gönderdiği kişilerin dışında hiç kimsenin sözü hüccet değildir. Ayrıca hiçbir faziletli kişi vehmden halî değildir. Bu nedenle vahyin belirtmediği ve vehm sahibi olan kişi hiçbir şekilde hüccet olamaz.[622]

İbn Hazm dışında haberin taksimine değinen diğer biri ise Muvahhidlerin sultanı İbn Tûmert'dir. O, Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri mübaşereten

[621] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/67-70; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 109-110.
[622] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/67-70; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 109-110.

(direkt/doğrudan) veya vasıtalı (aracılı/dolaylı) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, mübaşereten (direkt/doğrudan) alınan haberler, Hz. Peygamber'in bir sözünün işitilmesi (kavlî), Hz. Peygamber'in yaptığı görülen bir fiili rivayet etme (fiilî) veya yapılan bir fiilin Hz. Peygamber tarafından onaylanmasının (takrirî) rivayeti olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Vasıtalı (aracılı/dolaylı) olana da yani, kişinin kendisi ve Hz. Peygamber arasında başka bir kimsenin olması ki buna da nakil denir. Nakil ise tevatür ve ahad olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır."[623] İbn Tümert, bu ayrıştırma sonucunda nakilleri mütevatir ve ahad şeklinde ikiye ayırması cihetiyle farklı bir metod izlememiş olsa da haberleri başta mübaşereten ve vasıtalı olarak taksimde bulunması yönünden farklı yaklaşmıştır. İbn Tümert, kavlî, fiilî ve takrirî sünnetleri haber dâhilinde ele alması da önemlidir.

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbn Dihye ise *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb* adlı eserinde hadislerin taksimi ile ilgili bölümde yaptığı ayırımla hadislerin doksan kısımdan müteşekkil olduğunu söylemektedir. Hadis türleri adı altında zikrettiği müsned, müttasıl, merfu', mu'an'an, mürsel, mu'dal, münkatı', mucevved, mefsed, mevkuf, mudemmec, müdrec, mudebbec, mevsul, mefsul, muhtasar, mutavval, mufassal, mufesser, mücmel, vacip, mendûb, has, âm, mutlak, mukayyed, meşhûr, ğarîb ve şâz gibi birçok çeşide yer vermektedir. İbn Dihye'nin bu taksimi hangi metoda göre yaptığını kestirmek pek mümkün olmamıştır. O, başta hadis ilminde aşina olunan kavramları zikretmekte, devamında ise fıkıh usûlunda kullanılan mufesser, mücmel, mutlak vb. kavramlarını birer hadis türü olarak sunmaktadır.[624] Aynı muammayı eserin muhakkiki de, "Bu, mağriblilerin kullandığı genel bir taksim mi yoksa hem mağriblilerin hem de maşriklilerin dışında müellife has bir taksim mi bilmiyorum" şeklinde dile getirmiştir.[625]

İbnü'l-Arabi de haber taksimi ve şeriat asıllarından söz ederken üzerinde ittifak edilen ahkâm-ı şer'iye'nin temel asıllarının Kitap (Kur'an-ı Kerim), mütevatir sünnet ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu söylemektedir. O, kıyas hakkında ise ihtilaf edildiğini dolayısıyla kimi âlimlerin kıyası âhkamın asıllarından sayarken

[623] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 30-31.
[624] Yazarın taksiminde zikrettiği doksan hadis türü için bkz.Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1998), 74-82.
[625] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 74.

kimilerinin de bunu caiz görmediklerini eklemektedir. İbnü'l-Arabî, kendisinin de kıyası ahkâmın asıllarından biri olarak görmediğini ifade etmektedir. Ona göre mükellef bir insan Allah'ın şeriatını sadece Kur'an'dan almalıdır. Bu konuda dayanılan en güçlü deliller, Kur'an ve Resûlullah'a (s.a.v) Allah katından tüm kullarına meşru kıldığı şeriatlarla ilgili vermiş olduğu haberin doğruluğuna kaim hadislerdir. Bu haberler bazen sahâbenin icmâıyla gelmektedir ona da icmâ denilir. Bazen de adil bir kişinin yine adil bir kişiden rivayeti ile gelmektedir. Bu şekilde gelen habere ise haber-i vahid denilir. Hangi tarik ile gelirse gelsin bizler onunla amel etmekle mükellefiz. Ayrıca o, bu tür haberlerin amel gerektirdiği konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilafın olmadığını söylemektedir.[626]

İbnü'l-Kayserânî ise *Kitabü's-Semâ'* adlı eserinin girişinde ittibayı gerektiren kaynaklardan söz ederken Hz. Peygamber'in hadislerine de yer vermektedir. O, Hz. Peygamber, risaleti tebliğ etti, emaneti eda etti, ümmete nasihatte bulundu, şeriat (yasalar) koydu, emirlerde bulundu ve emrettiği gibi nehiyde de bulundu demektedir. Ona göre, dinde haram kılma yetkisi Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidîn dışında hiç kimseye verilmemiştir. Dolayısıyla onların dışındaki kimselerin açık bir nas, geçmişe dönük sahih bir sünnet ve Hz. Peygamber'in sözleri üzerine oluşan icmâdan bir delil getirmeksizin hükümde bulunma yetkisi yoktur.[627]

İbnü'l-Kayserânî'ye göre rivayetleriyle ihticâc olunmayan, cerh edilmiş veya yalancı vasfına sahip bir râvinin rivayet ettiği efrad veya garib hadisler hüccet olamazlar. Bununla birlikte Kur'an'ı kendi re'y ve gayelerine göre tefsir edenlerin sözleri de kesinlikle hüccet olamaz. Dolayısıyla karışıklığa mahal bırakmamak adına sadece sözü vahiy ile desteklenen, tebdil ve tağyirden berî olan Hz. Peygamber'in sözlerine ittiba gerekmektedir. İbnü'l-Kayserânî bu görüşünü, "Kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. O (size okuduğu) kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir. (Necm 3-4)" ayeti ile delillendirdikten sonra şöyle demektedir: Delil olarak zikredilen ayet, Hz. Peygamber'in emirlerinin yanı sıra nehiylerinin de vahiy olduğunu bildirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e bir şey sorulduğunda vahiy gelene kadar beklemesi de bu meyanda delil sayılabilecek başka bir örnektir. Nitekim bu

[626] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/243-244; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi*, 553-554-555.
[627] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 2.

meziyet Allah tarafından Hz. Peygamber dışında hiç kimseye verilmemiştir. Bu cihetle onun sözlerini kabul etmek ve onlara ittiba etmek vücûb ifade etmektedir.[628] İbnü'l-Kayserânî, bahsi geçen ayette yer alan "نطق" fiilinden hareketle Hz. Peygaber'in emir ve nehiylerinin vahiy mahsulü olduğu sonucuna çıkmış olsa da İslâm âlimleri bahsi geçen ayetin değerlendirmesinde böyle bir açıklamaya yer vermemişlerdir.[629] Bu nedenle İbnü'l-Kayserânî'nin yaklaşımının isabetli olmadığı söylenebilir.

İbnü'l-Kayseranî, Allah'ın (c.c) birçok ayetinde Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerine uymayı gerekli kıldığına atıfta bulunmakta, Hz. Peygamber'in söz konusu emir ve nehiylerine ise zayıf ve cerh edilmiş kişilerin aksine sika ve maruf kişilerin sahih eylemleri ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bir rivayet, bahsedilen şartlara haiz olarak nakledilmiş ise kabul edilir ve onunla Allah'ın helal kıldığı helal, haram kıldığı ise haram kılınır. Buna karşın söz konusu şartlara sahip olmadığı halde rivayet edilen habere ise yönelinmez ve onunla amel de edilmez. O, zayıf ve cerh edilmiş kişilerin aksine sika ve maruf olan kişilerin şahadetini kabul etmek ile emredildiklerini belirtmektedir.

İbnü'l-Kayserânî'nin bu yaklaşımının daha çok hadislerin makbul ve merdud açısından taksimini andırdığı söylenebilir. Nitekim İbü'l-Kayserânî, kabul edilmesi gereken ve red edilmesi gereken haberlerin niteliklerini açık bir şekilde dile getirmiştir.[630] Merdud kelimesi bir hadis türü olarak ortaya çıkmadan önce bir cerh lafzı olarak kullanılmıştır. Zira Ebû Hatim'den nakledildiğine göre Fellâs (ö. 249/864), Ömer b. Riyah el-Abdî'nin sika olmadığını ifade etmek için "هو رد (o merdudtur)" şeklinde bir tabir kullanmıştır.[631] Mütekaddimûn dönemi hadis usulü eserlerinde bu terimin yer almamasına karşın h. IX asırda yaşamış olan İbn Hacer el-Askalânî, ilk defa merdud ve makbul terimlerini, hadisleri mütevatir ve ahad olarak ikiye ayırdıktan sonra ahad hadisleri de makbul ve merdud cihetiyle ikiye ayırarak kullanmıştır. İbn Hacer, sahih olanlar için makbul diğerleri için ise merdud

[628] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 2.
[629] Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Adil b. Yusuf el-Ğâzzâzî (Suudi Arabistan: Daru İbn Cevzî, 1417), 1/266.
[630] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 3-4.
[631] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/393.

kavramını kullanmayı tercih etmiştir.[632] İbn Hacer'in bu kullanımından sebeple merdud ve makbul terimlerini ilk defa hadis taksimi için kullanan kişinin İbn Hacer olduğu kabul görülmüştür. Ancak h. VI. asırda yaşayan İbnü'l-Kayserânî'nin yukarıda da belirttiğimiz gibi zikredilen eserinin girişinde haber taksimi olarak her ne kadar terim olarak merdud ve makbul kavramlarını açık bir şekilde kullanmamış ise de yaptığı ayırım ile kendisinin ilk defa bu tür bir taksim yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer'in ilk defa merdud ve makbul kelimelerini birer kavram olarak kullandığını; İbnü'l-Kayserânî'nin ise hadisi kabul ve red açısından ikiye ayıran ilk kişi olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemenin isabetli olacağının kanaatindeyiz. Ancak İbnü'-Kayserânî'nin yaptığı bu taksimde İbn Hacer'den farklı olarak mütevatirden söz etmediğini de belirtmek yerinde olacaktır.

Genel olarak Zâhirî usûlcü ve muhaddislerinin haber taksimine dair düşüncelerini açıklamaya çaba sarf ettik. Bu bağlamda genel olarak haberi mütevatir ve ahâd şeklinde iki kısımda ele almışlarsa da bu taksime giderken kullandıkları yöntemler farklı olmuştur. Nitekim haberleri ihtilaf cihetiyle ele alanların yanı sıra haberin nakledilme şeklinden hareketle dolaylı ve doğrudan şeklinde taksime gidenler de olmuştur. Hatta bu konuda daha farklı bir metod takip edip haberleri doksan dokuz kısma ayıran da olmuştur. Bu çeşitçiliği henüz kavramların oturmadığı bir dönemde yaşamış olmalarıyla ilişkilendirmek mümkün olduğu gibi her âlimin kendi zihin dünyasındaki farklı tasavvurlarına bağlamak da mümkündür. Sonuç itibariyle genel kabul gören hadisin mütevatir ve ahad şeklinde taksimini burada da benimsemenin yanlış olmayacağının kanaatindeyiz.

2.2.1. Mütevatir Haber

Araya zamanın girmesine rağmen kesintiye uğramaksızın birbiri ardınca manasına gelen v-t-r (وتر) fiil kökünden türetilmiş Mütevatir sözcüğü,[633] lugatta aralarında boşluk olmaması koşuluyla peş peşe gelen şey anlamına gelmektedir.[634]

---

[632] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 32; Mehmet Efendioğlu, "Merdud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/279-280; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 168.
[633] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 5/273.
[634] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 3/296.

Mütevatir haberin bir kavram olarak bilinen en eski tanımı, Mü'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından "önceden anlaşma, iletişim veya bunların dışında bir haberleşme vasıtası olmadan üzerinde ittifak edilmiş her haber" şeklinde yapılmıştır.[635] Vâsıl'ın öğrencisi Dırâr b. Amr (ö. 200/815), mütevatir kavramı yerine "üzerine icmâ edilen haber" tabirini kullanmıştır.[636] İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) ise, aynı meramı ifade etmek için "el-İhâte" ve "el-ilmü'l-âmme" kavramını kullandığı görülmektedir.[637] Ayrıca diğerlerinden farklı olarak İmâm Şâfiî'nin eserlerinde, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan en az dört kişinin rivayet ettiği haber anlamındaki kullanımına da rastlanmaktadır. Fakat kullanılan bu kavramın bizzat İmâm Şâfiî'nin değil de muarızlarının sözü olarak eserlerde yer aldığını söylemek mümkündür.[638] Bu meyanda İmâm Şâfiî ve muarızları arasında geçen diyalog incelendiğinde İmâm Şâfiî'nin bahsi geçen anlamda mütevatir kavramının kullanılmasını garipsememesi onun da bu tanımı kabul ettiğinin bir göstergesidir.[639]

Şirâzî (ö. 476/1083), mütevatiri "kendisiyle zarurî bilginin oluştuğu her haber" şeklinde tanımlarken[640] Cüveynî (ö. 478/1085), yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberin asıl kaynağına kadar kendileri gibi bir topluluktan ictihada dayalı olmadan işitme ve müşahedeye mebni naklettikleri bilgiyi ifade eden haber olarak tanımlamıştır.[641] Zerkeşî (ö. 794/1392) ise mütevatiri, sayıca çok olmaları hasebiyle yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haber olarak tarif etmiştir.[642] Zikredilen bu tanımları yapan ulemanın farklı zamanlarda yaşamış olmaları, söz konusu kavramın tarihi gelişimini göstermesi açısından önem arzetmektedir.

---

[635] Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî Kâdî, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mü'tezile* (Tunus: Daru'd-tunusiyye, 1986), 234; Ebû Hilal el-Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evail* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 269-270; Hüseyin Hansu, *Mütevatir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 73.

[636] Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhi, *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* (Amman: Dârü'l-feth, 2018), 58.

[637] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî, *Cimâu'l-'İlm* (Mısır: Mektebetu'l-ma'rife, 1940), 47.

[638] Bkz.Şâfiî, *Cimâu'l-'İlm*, 76-81.

[639] Hansu, *Mütevatir Haber*, 73.

[640] Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1988), 2/569.

[641] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/216.

[642] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/296; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 78.

Mütevatir kavramı, muhaddisler tarafından ise, "yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan ve doğruluğuyla zorunlu bilgi hâsıl olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber" olarak tanımlanmıştır.[643] Onlara göre mütevatir haberin rivayetinde bulunan bu topluluğun sayısı, senedin başından sonuna kadar aynı olmalıdır.[644] Rivayet mertebelerinin zirve noktasını[645] işgal etmesine rağmen mütevatir haber, usûl eserlerinde yeteri kadar yer edinmediği söylenebilir.[646] Usûl eserlerinin haber bahisleri incelendiğinde mutekaddimûn dönemi muhaddislerin ahad haberin taksimi ile başladıkları görülmektedir. Bu meyanda mütevatir haber ile ilgili bir ihtilafın olmamasından hareketle erken dönem hadis usulü eserlerinde gereğinden daha az yer verildiği söylenebilir.[647] Bu konuda hadis ilminin mütevatir haberden ziyâde ahad haber etrafında şekillendiği veya mütevatir haberin haber türlerinin dışında tutulduğu gibi farklı savlarda da bulunmak mümkündür.[648] Ayrıca bu durumun, hadis usûlcülerinin mütevatir haberi meşhur haberin bir çeşidi olarak zikretmelerinin yanı sıra mütevatir teriminin daha çok fıkıh ve fıkıh usûlcülerince bilinen bir kavram olduğunu; buna karşın kendilerinin de mütevatir kavramına farklı bir tanım getirmediklerini söylemekle de izah edilmiştir.[649] Nitekim muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî'nin mütevatir habere yer vermesinin,[650] İbnu's-Salah,[651] Nevevî[652] ile Süyûtî[653] tarafından garipsenmesi ve onun hadis ehlinin dışında başka kimselere tabi olmakla tenkit edilmesi de tezimizi desteklemektedir.

Mütevatir habere dair genel bilgilere yer verildikten sonra Zâhirîlerin mütevatir habere yaklaşımlarından söz etmemiz yerinde olacaktır. Zâhirî mezhebinin büyük âlimlerinden olan İbn Hazm eserlerinde birden fazla yerde mütevatir haberin

[643] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 108.
[644] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 109-110.
[645] Muhammed el-Hatib Acâc, *Usûlu'l-Hadis Ulûmuhû ve Mustalahuhû* (Beyrut, 1989), 301.
[646] Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 84.
[647] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 171.
[648] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 171.
[649] Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986), 267; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 84.
[650] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 26; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 85.
[651] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 267.
[652] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Suneni Hayri'l-Hakâik* (Medine: Mektebetu'l-iman, 1408), 1/19.
[653] Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1985), 2/176.

tanımını yapmakta ve muhtelif yerlerde bu kavramı kullanmaktadır. İbn Hazm'a göre mütevatir, Hz. Peygamber'e ulaşana kadar kâffenin kâffeden naklettiği haber çeşididir.[654] İbn Hazm, böyle bir haberin verdiği bilginin de vücûb ifade ettiği konusunda ihtilafın olmadığını da belirtmektedir. Ona göre bu tür haberlerle Kur'an'ın Hz. Peygamber'e verildiği ve dahi Hz. Peygamber'in Allah tarafından insanlara gönderilen bir peygamber olduğu anlaşıldığı gibi farz namazların kaç vakit olduğu, her vakitte kaç rekât kılınacağı gibi mevzular da bilinmektedir.[655]

İbn Hazm, *el-İhkâm'ın* dışında başka eserlerine atıfta bulunarak mütevatir habere dair bilgiler naklettiğini söylemektedir. O, söz konusu eserlerinde de mütevatir haberin vücûb ifade ettiğini belirtmekte ve bu meyanda birçok delil zikretmektedir. Ayrıca sadece mütevatir haber ile bilinmesi mümkün olan meselelere işaret etmektedir. Bunların arasında şehirlere, peygamberlere, âlimlere, felsefecilere, krallara, tarihi vakalara ve te'lifatlara ilişkin bilgileri saymaktadır.[656]

İbn Hazm, vücûb (zorunluluk) ifade eden haberin niteliklerine de temas etmektedir. Ona göre masum peygamberler dışındaki kişilerin âmden (bilerek) yalan söylemelerinin mümkün olduğu tabii olarak bilinmektedir. Aynı zamanda bu (kasten yalan söylemek) bir kişi için mümkün olduğu gibi birçok kişiden oluşan cemaatler için de mümkündür. Nitekim bir birkaç kişi veya çok sayıda kişi bir araya gelip birlikte bir yalan uydurabilirler. Bunların yalan üzerine ittifakları, her biri diğerinden farklı nakledeceği için haberi yaymaya başladıklarında ortaya çıkar. Buna karşın birbirleriyle karşılaşmadıklarından, hile yapmadıklarından, haber verdikleri şeyden herhangi bir çıkarları ya da bir çekinceleri bulunmadığından ve birbirlerini tanımadıklarından emin olduğumuz iki veya daha fazla kişi düşünelim. Bunlar birbirlerinden habersiz olarak, benzerini uydurmada iki kişinin hafızalarının ittifak edemeyeceği kadar uzun bir hadis nakletse ve buna şahit olan veya kendisi gibi bir topluluktan nakleden bir cemaatin müşahede ettiğini söylese şüphesiz bu haber doğru bir haberdir. Dolayısıyla işiten kişinin bu tür haberi tasdik etmesi ve kesinliğine hükmetmesi zorunludur."[657]

---

[654] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 27.
[655] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117.
[656] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117.
[657] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/120.

İbn Hazm, konuyla ilgili olarak birbirleriyle karşılaşmamış iki kişi iki farklı eve konulduğunda ve kendilerinden birer uydurma hadis istenildiğinde kesinlikle baştan sonra aynı şekilde nakletmelerinin mümkün olmayacağını söylemektedir.[658] O, *el-Fasl* adlı eserinde Hıristiyanların mesih'in çarmıha gerilmesi meselesinde tevatür olduğunu söylemelerini tenkit etmektedir. Ona göre Mesih'in çarmıha gerilmesi meselesi ne kaffe tarafından ne de sahih haberlerle nakledilmiştir. İbn Hazm, kabulü zorunlu kılan kaffenin haberi üzerinde durarak birkaç hususa değinmektedir. O, kabulü ister iki ister çok sayıda kişi tarafından nakledilsin habere konu olan meselenin müşahedeye dayanmış olması ve söz konusu kişilerin gerek tabiî gerek gayr-i tabiî olarak yalan üzerine bir araya gelmelerinin mümkün olmamasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre bu tür bir topluluğun haberini işiten kimse onu tasdik etmeye mecburdur. (Böylesi bir haberi nakledenlerin) adalet sahibi kimseler olmaları veya fasık olmaları ya da kâfir olmaları durumu haberin bağlayıcılığını etkilemez.[659] İbn Hazm yine aynı eserinde mucizeler ile ilgili sözlerinin arasında "zorunlu bilgi ifade eden, ilk müşahede eden kişiye ulaşana kadar kâffenin kâffeden nakletmediği bir mu'cize ile ihticac edilmez." diyerek kâffenin naklettiği haberin zorunlu bilgi ifade ettiğinin altını çizmektedir.[660]

İbn Dihye ise, cennet ehlinin Allah'ı görmesi konusunda delillerini Allah'ın kitabı olan nasa ve Hz. Peygamber'e ulaşana kadar adalet sahibi kişilerin kendileri gibi adalet sahiplerinin nakillerine dayandırmaktadır. İbn Dihye bu konuya dair haberin mütevatir olduğunu söyleyerek mütevatirin üç niteliğe haiz olması gerektiğine değinmektedir. Ona göre mütevatir haber, akla dayanmalı, nakledilen haber zorunlu bilgi ifade etmeli ve olabildiğince râvi sayısına sahip olmalıdır. Bu nitelikleri taşıyan haber ilim ifade ederken; bunların hepsine veya bazısına sahip olmayan haberin ise bilgi ifade etmediğini söylemektedir.[661]

İbn Dihye, Hz. Peygamber'in burak bineğiyle mi'raca yükselmesi meselesini zikrederken bu konunun Hz. Peygamber'den adil kişilerin nakli ile sabit ve mütevatir

[658] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/120.
[659] İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/58.
[660] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/5.
[661] Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Kahire: Mektebetu'l-hancî, ts.), 77.

olduğunu bildirmektedir. Aynı şekilde İsra olayının da birçok sahâbe tarafından rivayet edildiği için tevatür derecesine çıktığını söylemektedir. İbn Dihye, gerek adil kimseler tarafından gerek sayı bakımından çok kişiden rivayet edilen hadislerin tevatür derecesinde olduğunu göstermek için Âmmâr b. Yasir'ın öldürülmesi hadisinin örnek olarak zikredilebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu hadis, dünyadaki en büyük isnada sahip olması cihetiyle tevatür seviyesindedir.[662] İbn Dihye'nin tevatür kavramına[663] yaklaşımı ile ilgili zikredilen birden fazla misalden hareketle onun tevatür kavramının daha ziyâde, şöhret bulma, isnadının Hz. Peygamber'e kadar ulaşması, râvilerinin adil olması ve bir hadisin turukunun çoğalması gibi anlamlarda kullanıldığını söylemek mümkündür.[664] Fakat İbn Dihye bu yaklaşımı ile usûlcülerden ve muhaddislerden farklı bir yol izlemiştir. Zira gerek mütekaddimûn gerek müteahhirûn dönemi âlimlerden hiç biri mütevatir haber için râvilerin adaletini bir koşul olarak zikretmedikleri gibi haberin akla dayanması bir bir şart da koşmadıkları görülmektedir. Ayrıca onun mütevatir haber için öne sürdüğü bahsi geçen hususların diğer Zâhirî âlimleri tarafından da benimsenmiş kriterler olmadığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî ise mütevatiri dinin kaynakları arasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada zikretmektedir. Ona göre mütevatir, Allah'ın emirlerini insanlara bildirmekle görevlendirildiğine ve bu görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirdiği konusunda şüphe bulunmayan Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan haberdir.[665] O, mütevatiri dinin temel kaynakları arasında zikretmesi hususunda cumhurdan ayrılmamıştır. Ancak mütevatir habere ilişkin verdiği bilgiler de açıklayıcı olmamıştır. İbn Tûmert de nakle dayanan bilgileri tevatür ve ahad olarak ikiye ayırdıktan sonra tevatür haberi de lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Lafzî tevatüre Kur'an'ın nazmı ve tertibi, ezan, kamet ve namaz kılarken söylenecek sözleri örnek olarak zikretmektedir. Ayrıca ona göre lafzen tevatür seviyesinde olan haber zorunlu olarak manen de mütevatirdir. Manevi tevatüre örnek olarak ise Hz. Ali'nin şecaati, eski çağlarda yaşayan milletler ve o dönemde var olan şehirlere dayalı bilgileri

[662] Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Âlâmü'n-Nesrü'l-Mubîn fi'l-Mufadeleti Beyne Ehli's-Sıffîn* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-ilâmîyye, 1998), 84.
[663] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 59.
[664] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 62.
[665] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/244.

vermektedir. Daha sonra İbn Tûmert, mütevatir haberin müstafiz ve hisse (duyulara) dayanan, çok sayıda kişi tarafından nakledilen ve aynı zamanda bilgi ifade eden haber olduğunu belirterek bu tür haberin ilim ifade ettiğini de belirtmektedir.[666] İbn Tûmert mütevatir haberin hisse dayanması, çok sayıda kişi tarafından nakledilmesi gerektiği ve ilim ifade ettiği konularda cumhurdan farklı düşünmemekle beraber haberin müstefiz olması gerektiğini söylemesiyle cumhurdan ayrılmaktadır.

Mütevatir haber ile ilgili gerek mütekellimin, fukahâ ve muhaddislerin gerek konumuz olan Zâhirî şahsiyetlerin yaklaşım ve tanımlamaları verildikten sonra mütevatir haber ile ilgili kriterleri zikretmek yerinde olacaktır.

2.2.1.1. Mütevatir Haberde Râvi sayısı

Mütevatir haber tanımlarında genellikle öne çıkan kriter, haberin zorunlu bilgi ifade etmesi meselesidir. Fakat tanımda bu kriteri öne çıkaran ve haberin zorunlu bilgi ifade etmesini sağlayan etken, haberi aktaran kişilerin sayısının çokluğudur. Bu nedenle haberin uydurma ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda kişi tarafından nakledilmesi gerekmektedir. Bu gereklilik hakkında İslâm âlimleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bir haberin mütevatir olabilmesi için kaç kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiği noktasında alimler ihtilafa düşmüşlerdir.

Mütevatir haberde olması gereken râvi sayısını muayyen bir rakamla tespit etmeye çalışanların yanında mütevatir için belli bir sayının ta'yin edilemeyeceğini savunanlar çoğunluğu teşkil etmektedirler.[667] Nitekim mütevatir haber için yapılan hiçbir tanımda gerekli râvi sayısından söz edilmemektedir. Sayı belirleme yerine daha çok "yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemeyecek sayıda çok kişi"[668] tabiri kullanılmıştır.[669] Çalışmamızın konusu itibarı ile bakıldığında Zâhirî mezhebi âlimleri nezdinde bir haberin mütevatir saviyesine ulaşabilmesi için, o haberi

[666] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 31.
[667] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 92; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Mürtazâ, *Minhâcu'l-Vusûl ila Mi'yâri'l-'Ukûl fî 'İlmi'l-Usûl* (San'a: Dâru'l-hikmeti'l-Yemaniyye, 1996), 471.
[668] Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Leknevî, *Zaferü'l-Emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî* (Beyrut: Mektebetu metbuatü'l-ilâmîyye, 1416), 34.
[669] Hansu, *Mütevatir Haber*, 92.

nakleden kişilerin ulaşması gereken herhangi belli bir sayı yoktur. Bu cihetle Zâhirîlerin cumhurdan ayrı düşündükleri söylenemez.

İbn Hazm mütevatir haber için belli bir râvi sayısını şart koşanları tenkit etmektedir. Onun mütevatir haber için şart koşulan sayılardan söz ederken "mütevatir haberde gerekli olan en az râvi sayısı ile mütevatir haberde gerekli görülen net kişi sayısı" şeklinde bir ayırım yaptığı göze çarpmaktadır. Ancak bu ayırımı iddia sahiplerini iki grup halinde eleştirmek ve delillerini çürütmek için yaptığı söylenebilir. Nitekim önce mütevatirde kesin sayıyı gerekli görenlerin görüşleri değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Daha sonra ise mütevatir haberde gerekli en az râvi sayısını şart koşanların görüşleri değerlendirilmiş ve tenkit edilmiştir. Ona göre, bu iddiaların tümü delilsizdir. Delilsiz olan şeyler ise sâkittir. Bu iddiaların geçersizliğini bilmek için kişinin şöyle bir çıkarım yapması yeterlidir: Bir kişinin gerek dini gerek dünyevi bir konuya dair bilgisinin kesinliği için şart koştuğu sayıda kişiler tarafından nakledilmiş olması gerekir. Aynı şekilde mütevatir için şart koşulan kişi sayısı her tabakada o miktarda olmalıdır. Bu da imkansızdır. Zira gerek dini gerek dünyevi konularda inandığımız mevzuların hiç biri zikredilen koşullara haiz değildir. Dolayısıyla mütevatir haber için kişi sayısı şart koşanların iddiaları geçersiz olmaktadır.[670]

İbn Hazm, mütevatir haber için belli bir kişi sayısı şart koşanları şart koştukları sayının üstü bir sayıdaki kişi tarafından nakledildiğinde haberin mütevatir sayılamayacağı cihetiyle de eleştirmektedir. Ona göre bu geçersiz bir kriterdir. Dolayısıyla geçersiz bir hükme götüren her sözün kendisi de geçersizdir. Sonuç itibari ile İbn Hazm'a göre en isabetli görüş, mütevatir haber için belli bir sayıyı şart koşmayanların görüşüdür.[671]

İbn Hazm, mütevatir haber için minimun bir sayıyı şart koşan ve zorunlu bilgi ifade etmesini bu sayıya bağlayan ikinci grubu da tenkit etmektedir. O, iddia sahiplarinin paradoksa düştüklerini söyleyerek bunu şu mantıksal çıkarım ile açıklamaktadır: Sizin şart koştuğunuz sayıdan bir kişi eksik olursa eksik olan bu kişi haberi geçersiz kılar mı veya ona rağmen haber geçerli olacak mı sorusunu sorarız.

[670] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/118-19-20.
[671] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/118-19-20.

Şayet haberin geçersizliğine hükmedeceklerini söyleseler delilsiz hüküm vermiş olacaklardır. Delilsiz sarfedilen her söz ise sâkittir. Şayet bir kişinin eksik olması haberin kabulüne engel teşkil etmez diye cevap verilirse o zaman sürekli birer kişi düşürülerek bu sayı bire kadar indirilebilir. Bir sayı ile sınırlandıran kişilere delilleri sorulduğunda kesinlikle buna cevap veremeyeceklerdir. Ayrıca zihinlerde bir haberin yirmi kişi veya on dokuz kişi tarafından rivayet edilmesi yahut yetmiş kişi ile altmış dokuz kişi tarafından rivayet edilmesi arasında hiçbir fark yoktur.[672]

İbn Hazm, mütevatir haber için belli bir râvi sayısının şart koşulmasını Kur'an ve sünnetten getirilen deliller ölçüsünde kabul edilebileceğini söylemektedir.[673] Mütevatir haber için belli bir sayı tayin edilemeyeceğini öne süren İbn Hazm, eserlerinde mütevatir hükmünü verdiği haberleri rivayet eden topluluğu ifade etmek için "kâffe (كافة)",[674] "cîl (جيل)"[675] gibi ifadeler kullanmaktadır. Bazı durumlarda ise haberi nakledelenlerin sayısını açıkladıktan sonra mütevatir olduğunu söylemektedir. Örneğin, on bir[676] sahâbîden nakledilen haber için mütevatir hükmü verdiği gibi dört,[677] beş[678] veya üç[679] sahâbîden de nakledilen rivayetlere de mütevatir haber hükmü vermiştir. Örneklerde de görüldüğü gibi "bu haber mütevatirdir" cümlesini en az üç sahâbîden nakledilen haber için kullanan İbn Hazm'ın mütevatir haberi açıklarken sürekli "iki Müslüman" veya "iki kişi" vurgusu yaptığı da dikkatten kaçmamıştır. Bu kullanımından yola çıkan bazı araştırmacılar onun mütevatir haber için şart koştuğu asgari kişi sayısının iki olduğu kanısına varmışlardır.[680] Ayrıca İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde mütevatir haber için zikrettiği kâffe'nin minimun sayısının en az iki kişi olması gerektiğini belirtmesi de bu kanıyı desteklemektedir.[681]

Mütevatir haberde râvilerin ulaşması gerektiği sayı hakkında görüşlerine başvurabileceğimiz diğer bir Zâhirî âlimi ise İbn Dihye'dir. O, mütevatir haberde

[672] İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/118-119.
[673] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/188-19-20.
[674] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/127.
[675] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/210.
[676] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/687.
[677] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/117.
[678] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/603.
[679] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/637.
[680] Osman Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal* 6/3 (01 Eylül 2009), 21.
[681] İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/58.

olması gereken vasıfları sayarken Kâdî Seyfu's-Sünne Ebû Bekir olarak nitelendirdiği kişinin "mütevatir haber'in bilgi ifade edebilmesi için râvi sayısı dörtten aşağı olmamalıdır" sözüne itirazda bulunmaktadır. İbn Dihye'ye göre beş kişinin verdiği haberin zorunlu bilgi ifade etmesi iki ihtimale de mebnidir. Nitekim bu tür bir haber zorunlu bilgi ifade edebileceği gibi bilgi ifade etmemesi de mümkündür. Bundan hareketle bir haber sadece dört kişi tarafından nakledilmesi nedeniyle zorunlu bilgi ifade etmiyorsa bunlara bir kişin daha eşlik etmesiyle zorunlu bilgi ifade etmez. İbn Dihye, râvi sayısının yanı sıra râvilerin mukallit ve re'y ehli olma ihtimalini de göz önünde bulundurmuştur. Zira ona göre râvileri mukallid veya re'y ehlinden olmaları durumda haberin tecvize hamledilmesi ve amel konsunda tevakkuf edilmesi gerekmektedir.[682]

İbn Dihye, siz belli bir sayı aramadığınız bir durumda mütevatir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini nasıl anlıyorsunuz diye soru sorulduğunda cevabının şu olacağını söylemektedir: Bir şeyin miktarını bilmemek o şeyin bilgi ifade etmesine engel teşkil etmez. Nitekim tam miktarı bilinmese de acıkan kişi ne kadar ile doyacağını; susayan kişi ise ne zaman susuzluğunun geçeceğini bilmektedir. Bunların dışında utanan kişi utandığını belirtmese de kişin tavırları ile hal ve hareketlerinden utangaç olduğu anlaşılmaktadır.[683]

İbn Dihye'nin mütevatir olarak hükmettiği haberler incelendiğinde ise aralarında Ebû Bekr, Ali, Ammâr, Zeyd b. Sâbit olmak üzere yirmi beş sahâbînin ismini zikrederek haberin bunlardan nakledildiğini ve bu haberin mütevatir olduğunu belirttiği görülmektedir.[684] İbn Diyhe'nin konuya dair yaklaşımını gösteren diğer bir örnek ise isra hadisini anlatırken hadisin mütevatir olduğunu söyleyerek hadisi nakleden yirmi dört sahâbî ismini zikretmesidir. İbn Dihye'nin naklettiği rivayetin devamında bunların bazılarının hadisin tümünü naklederken bazılarının hadisi ihtisar ettiğini hatta bazılarının rivayetlerinin ise sıhhat şartı taşımadığını belirtmesi de dikkat çekmektedir.[685] İbn Dihye'nin bu yaklaşımı, mütevatir haberde belli bir râvi sayısını gerekli görmediğinin yanı sıra çok sayıda tarikle nakledilen haberlerin bazı

[682] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 77.
[683] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 77.
[684] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 77.
[685] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 59.

isnadlarında illet bulunmasının, haberin mütevatir vasfını kaybetmesine sebebiyet vermeyeceği kanaatinde olduğu görülmektedir.

2.2.1.2. Mütevatir Haberde Râvilerinin Dini Kimlikleri

Mütevatir haberi nakleden râvilerin Müslüman olmasının gerekliliği konusunda İslam âlimleri arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu konuda görüş beyan eden Şirâzi, isim beyan etmeden bazı Şâfiî usûlcülerin ahad haberde olduğu gibi mütevatir haberde de râvilerin Müslüman olması gerektiğini ileri sürdüklerini söylemektedir. Ancak kendisinin bu görüşü savunmadığını, şartların oluştuğu durumda Müslüman olmayanın da verdiği haberin mütevatir olabileceğinin altını çizmektedir.[686] Şirâzî'nin aksine Zerkeşî, mütevatir haberi nakleden râvilerin Müslüman olması gerektiğini söyleyen kişinin İbn Abdân olduğunu söylemektedir.[687] İbn Abdân'ın böyle bir şartı koşmasına kaynaklık edebilecek nedenlere değinen Âmidî ise kendisinin İbn Abdân ile aynı görüşü paylaşmadığını, bunun aksine şartların oluşmasından sonra halkı Müslüman olmayan bir şehrin sakinleri, emirlerinin öldüğünü haber verdiklerinde bu haberin bilgi ifade edeceğini söylemektedir.[688] Mütevatir haberde râvinin dini kimliği konusunda Hanbelî usûl geleneği ulemasından Kelvezânî, İbn Âkil ve İbn Teymiyye de fikir beyan etmişlerdir. Kelvezânî'nin bir haberin mütevatir olabilmesi için râvilerinin tamamının mü'min ve adaletli kişilerden olmasına gerek yoktur şeklindeki görüşüne İbn Âkil ve İbn Teymiyye'nin de katıldığını söylememiz mümkündür.[689]

Mütevatir haber için râvilerin Müslüman olmasının gerekmediği konusunda fikir belirtenlerden biri de Razî olmuştur. Razî, mütevatir haber için sadece sayıyı şart görerek, râvinin mü'min, fasık veya kâfir olmasının arasında fark olmadığını söylemektedir.[690] Mü'tezile'den Kâdî Abdulcebbâr'ın da mütevatir haber için râvilerin Müslüman olmasının gerekmediğini belirtmektedir. gerektiğini söyleyen diğer mu'tezile âlimlerine katılmadığı belirterek, bir haber Müslüman olmayan

[686] eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/572-573; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 94-95.
[687] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/300.
[688] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 199.
[689] Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* (Mekke, 1985), 3/32; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed İbn Âkîl, *el-Vâdıh fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999), 4/358; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, 1/258; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 100-101.
[690] Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1992), 6/258; Hansu, *Mütevatir Haber*, 95.

kişilerden nakledilse de bir şehir veya orada yaşayanlar hakkında bilgi hâsıl olabileceğini aktarmaktadır.[691]

Araştırmamızın mevzusunu oluşturan Zâhirî mezhebi ulemasına bakıldığında bu konuda görüş beyan edenin sadece İbn Hazm olduğu görülmektedir. O, mütevatir haberde râvinin dini kimliği hakkında kendi fikrini beyan ederken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kâffenin(topluluğun) haberi, kâfir veya fasıklardan dahi nakledilse bizim açımızdan makbuldür. Nitekim kâffenin haberi zorunlu bilgiyi ifade etmektedir."[692] İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde de kâffenin haberinin işitenler tarafından tasdik edilmesi gerektiğini belirttikten sonra haberi nakleden kişilerin adil, fasık veya kafîr olması açısından hiçbir farkın olmadığını belirtmektedir.[693]

Mütevatir haber zorunlu bilgi fade ettiği için râvilerinin Müslüman olmaları şart koşulmamıştır. Önemli olan haberin işiten kişide zorunlu bilgi oluşturmasıdır. Bu da râvilerin gerekli olan çokluğa ulaşmaları ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla dini kimliklerini ön plana çıkarmaya gerek yoktur. Çünkü tevatürde asıl olan râvilerin sayıca çok olmalarıdır.[694]

2.2.1.3. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri

Mütevatir haberin bilgi değeri Fıkıh usulüne dair eserlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Mütevatir için "ister yakın geçmişten, ister uzak geçmişten haber versin, konusunun doğruluğuna bizatihi delalet eden haberdir." şeklinde yapılan tanımdan hareketle fıkıh usulcüleri, bu tür bir haberin hüccet olabilmesi için başka delillere ihtiyacının olmadığını söylemektedirler. Mütevatir haberin hüccet değeri sadece dini haber için söz konusu değildir. Bu cihetle mütevatir haberin ifade ettiği bilgi, zannın zıddı olan kat'î bilgidir.[695]

Ulemanın mütevatir haberin bilgi ifade etmesi konusunda fikir birliği içinde olduklarını söylememiz mümkündür. Nitekim İslâm şemsiyesi altında var olan gerek

---

[691] Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî Kâdî, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 15/328-29; Abdulvasıf Eraslan, "Kâdî Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi", *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 457.
[692] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/276.
[693] İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/58.
[694] Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Dımaşk: Dâru'r-risâle en-nâşirun, 2012), 242; Hansu, *Mütevatir Haber*, 95.
[695] er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, 6/227; Hansu, *Mütevatir Haber*, 97.

fıkhî gerek itikadî fırkalara mensup kişilerin, mütevatir haberin bilgi ifade etmediğini iddia eden Sümeniyye ve Berahime fırkalarıyla girdikleri ilmi tartışmalarda bu ittifak daha açık bir şekilde görülmektedir. Zira söz konusu meselede Sümeniyye,[696] haberin ancak beş duyu aracılığıyla bilinebileceğini savunurken;[697] Berahime[698] ise kişinin aklını kullanarak doğru veya yanlışı, iyi ve kütüyü kendi imkânlarıyla birbirinden temyiz edebileceğini ve bu nedenle de nübüvvete ihtiyaç olmadığını savunmaktadır.[699] Mütevatir heberin bilgi ifade ettiği konusunda hemfikir olan İslâm âlimleri, ifade edilen bu haberin zorunlu olup olmaması konusunda ise ittifak sağlamadıkları söylenebilir.[700]

Mu'tezile mensupları arasında mütevatir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi konusunda ihtilaflar olmuştur. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr, Ebû Alî ve Ebû Hişâm gibi Mu'tezilî âlimleri, mütevatirin zorunlu bilgi ifade ettiğini ifade ederken[701] Belhî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibileri ise nazarî bilgi ifade ettiğini söylemektedirler.[702]

---

[696] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

[697] Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 103.

[698] Ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992); İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 210-211.

[699] Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 103.

[700] Burada öncelikle zorunlu bilgi ve nazarî bilgi ile nasıl bir bilgi kastedildiğini açıklama gereği hissedilmiştir. Bu nedenle:

Zorunlu bilgi: araştırmaya gerek kalmaksızın ve bir delile ihtiyaç olmaksızın hâsıl olan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bir ıstılah olarak ise rivayet edilen bir hadisin kabulü yönünden insanı zorunlu bırakan ve reddine imkân vermeyen bilgidir. Diğer bir deyişle zorunlu bilgi akıl yürütmeksizin a priori, bedihi veya duyu yoluyla oluşan bilgidir.

Zikredilen zorunlu bilgi tanımında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi zorunlu bilginin kabulüne kişinin mecbur kalması ve onu reddetme imkânına sahip olmamasıdır. Diğeri ise zorunlu bilginin oluşmasında kişinin başka hiçbir delile ihtiyaç duymaması ve özel bir zihin çabası gerektirmemesidir. Dolayısıyla sıkça örnek verildiği gibi bu tür bir bilgiyi reddetmek kişinin gözüyle gördüğünü veya kendi kişiliğini reddetmesi gibidir. Ayrıca bu tür bilgiye zorunlu bilgi (ilmü'd-darurî) denildiği gibi yakinî bilgi (ilmü'l-yekinî) ve kat'î ilim (ilmü'l-kat'î) de denilmektedir.

Nazarî bilgi: sözlükte bakmak, görmek, araştırma ve karşılaştırma veya zihni çaba neticesinde düşünme anlamlarına gelmektedir. Bir terim olarak ise, bilimeyene ulaşmak için bilineni kullanmak demektir. Istılah olarak da kullanılan nazarî ilim, haber verilen konuda kişi üzerinde bıraktıkları tesirin araştırmalar neticesinde kesinleşerek bedihi haline gelemsidir. Bu tür bilgiye aynı zamanda istidlali bilgi de denilmektedir. Zorunlu bilgi ile karşılaştırıldığında nazarî bilgi bir takım öncüllerden hareketle ulaşılan bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde İslâm âlimleri arasında mütevatir haberin ifade ettiği bilginin zorunlu mu? nazarî mi? olduğu konusundaki fikir ayrılıklarına, nedenlerini açıklamaksızın kısaca değinmekte yarar olacağı kanaatindeyiz.

[701] Kâdî, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*, 349.

[702] Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 2/86; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-Fıkh*, 2/90; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 124; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 106.

Şâfiîlerden ise Dekkâk[703] ve Gazzâlî[704] dışında herkesin mütevatir haberin ifade ettiği bilginin zorunlu olduğunu benimsedikleri belirtilmiştir. Hanbelî usülcüleri arasında da mütevatir haberin ifade ettiği bilginin müktesep olduğunu savunan ve bu savunusunda mezhep müntesipleri arasında yalnız kalan Kelvezânî (ö. 510/1116) olmuştur.[705]

Zâhirî mezhebi âlimleri ise mütevatir haberin bilgi ifade etmesi konusunda diğer İslâm âlimleriyle hemfikirdirler. Mütevatir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi noktasında cumhur ile aynı görüştedirler. Onlar ahad haberin de zorunlu bilgi ifade ettiği ileri sürerek cumhurdan ayrılmışlardır. Ahad haberin zorunlu bilgi ifade etmesi meselesinde mezhep âlimlerinin ittifak halinde olduğu söylenemez. Bu konu ahad haber kısmında detaylı işlenecektir.

İbn Hazm, mütevatir haberin bilgi ifade ettiğini ve bu bilginin zorunlu olduğunu ifade eder. Ona göre bu tür haberlerin alınması gerektiği konusunda ihtilaf yoktur. O, namazların vakit sayıları, rekât sayıları, zekât ve zekâta taalluk eden meseleler hakkındaki bilgilere bu yolla ulaşıldığını söylemektedir. Bu örneklere bizzat müşahede etmediğimiz şehirler ve bizden önce yaşamış nebiler, âlimler, filozoflar, krallar, tarihi olaylar ve eserler hakkındaki bilgileri de eklemektedir. İbn Hazm'a göre bu tür haberleri inkar eden, duyularıyla idrak ettiği bir şeyi inkâr eden kişiden farksızdır. Ayrıca bunu inkâr eden kişi kendisinden önce bir zamanın var olduğunu ancak bu zaman içerisinde kendisinden önce anne babasının yaşamadığını ve kendisinin bir kadından doğmuş olduğunu kabul etmemesi gerekmektedir.[706]

---

[703] Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/576; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, 1/234; Hansu, *Mütevatir Haber*, 101.

[704] Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-Fıkh*, 1/90; Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*, 105; Zikri geçen kaynaklarda Gazzâlî'nin mütevatir haberin müktesep bilgi ifade ettiğini savunduğu zikredilmişse de tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî de mütavatir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini söylemektedir.bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/251-254.

[705] Kelvezânî, *el-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, 3/3/22-28; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 120; Hansu, *Mütevatir Haber*, 101.

[706] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117. İbn Hazm, yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin dışında da birçok yerde mütevatir haberin bilgi ifade ettiğini ve bu bilginin zorunlu bir bilgi olduğundan söz etmektedir. Örneğin el-Muhallâ adlı eserinde Ramazan hilâlinin görülmesi meselesini işlerken mütevatir habere de atıfta bulunarak mütevatir hebarin zarunlu ilim ifade ettiği için kabulünün vacip (لانه يوجب العلم ضرور) olduğuna değinmektedir. (bknz. İbn Hazm, el-Muhallâ, 6/276). Yine aynı eserinde kitabu'l-hac konusunda mütevatir habere atıfta bulunarak mütevatir haberin zorunlu ilim ifade ettiğinin (توجب العلم الضروري) altını çizmektedir. (bknz. İbn Hazm, el-Muhallâ, 7/223). İbn Hazm, el-Fasl adlı eserinde de birden fazla yerde mütevatir haberin zorunlu bir bilgi ifade ettiğini kişinin

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbnü'l-Kâyseranî de mütevatir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini bu nedenle zikredilen şartları taşıyan haberlerin kabulünün gerekli olduğunu belirtmektedir.[707] İbnü'l-Arabî ise mütevatir haberin kesin bilgi ifade ettiğini söylese de haberin sübutundan ziyâde delaletine dağinerek amel cihetiyle bizler için bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.[708] İbn Dihye el-Kelbî, mütevatir haber vasıflarınından biri olarak haberi alan kişide zorunlu ilim ifade etmesi gerektiğini Kâdî Seyfü's-Sünne Ebû Bekir'in sözü olarak nakletmektedir. İbn Dihye, kendisinin de bu konuda aynı görüşte olduğunu belirterek mütevatir haberin, kişide zorunlu bilgi oluşturduğunu savunmaktadır.[709] İbn Tümert ise, *Eazzu Ma Yutab* adlı eserinin üçüncü faslını mütevatir haberin ifade ettiği bilginin zarurî mi yoksa kesbî mi olduğu bahsine ayırmıştır. İbn Tûmert, mezkûr fasılda tevatüre dayanan ilmin zorunlu bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Zikredilen malumatlardan hareketle Zâhirî mezhebi mensupları arasında mütevatir haberin gerek bilgi ifade etmesi gerek ifade ettiği bilginin zarurî bir bilgi olduğu konusunda fikirbirliği içerisinde olduklarını söylememiz mümkündür.

2.2.1.4. Mütevatir Haberin Sayısı

Mütevatir haber, şart koşulan niteliklere sahip olması yönüyle Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda bir şüpheye mahal bırakmamaktadır. Bu nedenle mütevatir haberin isnad açısından incelenmesi abes olmaktadır. Bu sebeple hadis ilminin konusu olmaktan çıkmıştır. Zira hadis ilmi hadislerin senedlerini inceleyerek sıhhatini tespit etmeye çalışmaktadır. Mütevatirin ise böyle bir araştırmaya ihtiyacı yoktur. Durum böyle olmasına rağmen rivayet kitaplarında mütevatir haberler var mıdır, sayıları ne kadardır sorularına cevaplar aranmıştır.

Rivayet eserleri içerisinde nakledilen hadislerin tamamını ahad haberlerin oluşturduğunu söyleyen ilk hadisçinin İbn Hibbân olduğunu söylememiz mümkündür.[710] Onu takip eden Hâzimî de hadisler arasında mütevatir haberi tespit

---

bu tür haberleri kabul etmelerinin vücûb ifade ettiğini söylemektedir. (Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, 1/55; İbn Hazm, el-Fasl, 2/5.)

[707] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 3.

[708] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/244.

[709] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 77.

[710] İbn Hibban el-Bustî, *el-İhsan fi Takribî Sahihî İbn Hibban* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 1/156; Hansu, *Mütevatir Haber*, 163.

etmenin çok zor olduğunu söylemektedir.[711] Bu minvalde görüş belirten diğer bir hadisçi ise İbnü's-Salah'tır. Nitekim İbnü's-Salah, usûlcülerin kullandığı manada mütevatir haberin var olduğunu söylemenin zor olduğunu dile getirerek bu konuda ancak "men kezebe" hadisini örnek olarak verilebileceğini ifade etmektedir.[712] Bunun yanında mütevatir haberin bulunmadığını veya çok az sayıda bulunduğunu belirten âlimler de olmuştur. Şâfiî fakihlerinden İbn Ebî'd-Dem, Hanefî fakihlerinden İbn Abdişşekûr (ö. 1119/1707) da yer almaktadırlar.[713] Ayrıca Cezâirî[714] ve Sübhî es-Salih'in[715] de bu görüşte olduğunu söylememiz mümkündür.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşün aksine çok sayıda mütevatir haberin bulunduğunu söyleyenler de olmuştur. Onlardan biri de İbn Hacer el-Askalanî'dir.[716] İbn Hacer'den önce İbn Teymiyye de mütevatir haberin çok olduğunu söylemiştir. Mütevatirin çokça bulunduğunu söyleyenlerden biri de Süyûtî'dir. Hatta Süyûtî, mütevatir hadislerin çok olduğunu göstermek için bu konuda bir eser bile telif etmiştir. Genel anlamda mütevatir haberin varlığı konusundaki ihtilaflara değinildikten sonra çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirîlerin konuya yaklaşımlarına geçmekte yarar vardır.

Zâhirî mezhebi mensuplarının genel itibarı ile hadisçilerden müteşekkil olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Bu da yukarıda zikrettiğimiz konuyu ele almalarını zorlaştırmaktadır. Zira mütevatir haberin özellikle erken dönemde tam bir tanımının yapıldığını, bilgi değerinin tartışıldığını veya mütevatir haberin var olduğunun tartışıldığından söz etmemiz pek mümkün olmamıştır. Bilhassa mütevatir

---

[711] Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hâzımî, *Şurûtu'l--Eimmetî'l-Hamse* (Hindistan: Matbuatu nedvetü'l-ûlema, 1979), 18-21; Hansu, *Mütevatir Haber*, 163.

[712] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 269; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 19.

[713] Hansu, *Mütevatir Haber*, 163.

[714] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 136.

[715] es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 117.

[716] Mütevatir haberin varlığı konusunda anlatılan iddiaların aksine görüş beyan edenlerin başında İbn Hacer gelmektedir. İbn Hacer, İbnu's-Salah'ın ifadelerine işaret ederek şunları söylemektedir:

"İbnu's-Salah, daha önce şartları ile birlikte açıklanan mütevatir haberin nadir bulunduğunu, ancak bunun "men kezebe aleyye" hadisi için söylenebileceğini iddia ediyor. İbnu's-Salah'ın bu görüşü ve mütevatir haberin mevcut olmadığını iddia eden diğerlerinin bu yaklaşımları yanlıştır. Çünkü böyle bir yaklaşım, mütevatir haberin turukunun çokluğundan ve râvilerin yalan üzere birleşmelerini muhal kılan durum ve vasıflarını bilmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Aslında hadisler arasında mütevatir, çok denecek kadar mevcuttur. Nitekim şarkta ve garpta ilim ehli arasında elden ele dolaşan ve musanniflerine nisbeti kesinlikle sabit ve sahih olan birçok hadis eseri, bir hadisin naklinde birleştikleri ve bu hadisin turuku da yalan üzerine birleşmelerini imkânsız kıldığı zaman, diğer şartların da tahakkuku ile nakledilenlerin doğruluğu hakkında kesin bilgi hâsıl olur. Meşhur kitaplarda bu çeşit eserler pek çoktur." İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 24-25.

haberin varlığı meselesi pek çok âlimin gündemine gelmemiştir. Zâhirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Hazm, eserlerinde mütevatir haberin varlığı meselesine değinmemiş olsa da telifatlarında mütevatir hükmünü verdiği birçok hadis mevcuttur. Örneğin, *el-Muhallâ* adlı kitabında namaz ve taharet konularında yirmi bir; siyam, hac, etime ve eşribe konularında ise on beş; zekât, iman, buyu', muzaraa, nikâh ve riba konularında ise on dört hadis olmak üzere gibi farklı konularda yaklaşık yetmiş dört hadisin mütevatir olduğuna işaret etmektedir.[717] Onun bu değerlendirmelerinden hareketle çok sayıda mütevatir haberin varlığını kabul ettiği kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Dihye de İbn Hazm'da olduğu gibi mütevatir haberin varlığına teoride değinmemekle beraber eserlerinde birçok hadis için mütevatir hükmünü verdiği tespit edilmiştir.[718] Fakat hem İbn Hazm'ın hem de İbn Dihye'nin hadislerin mütevatir olduğunu dair değerlendirmede bulunurken lafzî ve manevî ayırımına gitmedikleri de dikkate değer bir mevzudur.

2.2.2. Âhâd Haber

Bazı nedenlerden dolayı mütevatir derecesine ulaşamamış haber anlamında kullanılan âhâd haber, [719] erken dönemlerde daha çok bir kişinin bir kişiden naklettiği haberler için kullanılmıştır.[720] Bu bağlamda kavramın gelişim süreci dikkate alındığında zikredilenlerin dışında da birbirindan farklı tanımlamalar yapıldığı görülmektedir.[721]

Zâhirî âlimler, haber-i vahid tanımında ifadenin sözlük anlamına bağlı kalmışlardır. İbn Hazm'ın öncelikle haber-i vahidin ilim ifade etmesi konusunda başta Dâvûd ez-Zâhirî, Kerâbîsî ve Muhâsibî'ye atfederek kullandığı "haberü'l vahidi'l-adl (خبر الواحد العدل)" tabirden hareketle Dâvûd ez-Zâhirî'nin de haber-i

[717] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/153,155; 6/234; Hamed, *Arau İbn Hazm*, 78.
[718] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 59,62,77; İbn Dihye, *Âlâmü'n-Nesrü'l-Mubîn fi'l-Mufadeleti Beyne Ehli's-Sıffîn*, 84.
[719] Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 127.
[720] Ebû Abdillah Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl* (İdaretû'l-Kur'an ve'l-ûlumi'l-ilâmîyye, ts.), 1/448-449; Yakub b. İbrahim el-Ensarî Ebû Yusuf, *er-Reddü Alâ Siyeri'l-Evzaî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 40-41; Mevlüt Güngör, *Cessas ve Ahkamü'l-Kur'anı* (Ankara: Elif Maatbası, 1989), 117; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 152-153; Habil Nazlıgül, *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 193.
[721] Bkz.Ignaz Goldziher, "Ahâd", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 1/155.

vahidi tek kişinin nakli olarak algıladığı söylenebilir.[722] İbn Hazm'ın yaklaşımının da bu yönde olduğunu haber-i vahid için yaptığı tanımlardan anlayabilmekteyiz. Eserlerinde sarf ettiği birkaç tanımı burada zikretmek yerinde olacaktır. *el-İhkâm'da* haberi nakledenlerin sayısına binaen ikiye ayrıldığını belirtip mütevatirin tanımını verdikten sonra "haberin ikinci kısmı bir kişinin bir kişiden naklettiği haberdir" şeklinde ahâd haberin tanımını yapmaktadır.[723] İbn Hazm'ın, sadece *el-İhkâm* adlı eserinde değil *en-Nübez* ve *el-Muhallâ'*da da haber-i vahitten söz ederken yaptığı tanıma bağlı kalarak söz konusu kavramı tek kişinin rivayeti anlamında kullandığı görülmektedir.[724]

İbn Dihye ise "âhâd haber sika bir kişinin rivayet ettiği haberdir"[725] şeklinde bir tanım vermektedir. Görüldüğü gibi İbn Dihye, haber-i vahidin tanımını makbul olan haber-i vahidin tanımı şeklinde vermektedir. İbn Dihye, başka bir yerde "sika" tabiri yerine "adl" tabirini kullanarak aynı tanımı zikretmektedir.[726] Dolayısıyla onun bu tavrı haber-i vahidi "tek kişinin rivayeti"; makbul olan haber-i vahidi ise "adl veya sika bir kişinin rivayeti" olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

İbnü'l-Arabî de *el-Fütûhât'*ında şer'i ahkâmın kaynaklarından söz ederken haber-i vahidi de bu kaynakların içerisinde saymaktadır. Söz konusu meselede yaptığı açıklamaların hemen akabinde haber-i vahidi "adalet sahibi bir kişinin kendisi gibi adalet sahibi bir kişiden naklettiği haber" şeklinde tanımlamıştır.[727] İbnü'l-Arabî'nin bu tarifinin İbn Dihye'nin tanımıyla benzerlik gösterdiği aşikârdır. Mevzu bahis haberin tanımındaki bu benzerlik iki âlimin aynı dönemde yaşamış olmalarına bağlanabileceği gibi söz konusu kavramın kullanıldığı bağlam ile açıklamak da mümkündür. Zira her iki âlim de makbul olan ahad haberi işlerken söz

[722] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/121; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 110.
[723] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/121; İsmail Rıf'at Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne* (Mısır: Mansure : Dârü'l-Vefa, 2009), 1/ 1-2/254-260.
[724] Bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 1/131,134,136; İbn Hazm, *en-Nûbez* adlı eserinde de yine aynı tanıma bağlı kalarak haber-i vahid ve çeşitleri faslında "bir kişinin bir kişiden yaptığı nakiller üçe ayrılmaktadır" diyerek genel anlamda tek kişinin tek kişiden yaptığı nakiller için haberü'l-vahid tabirini kullanmaktadır. (bknz .İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 27-28); . İbn Hazm'ın yaptığı bu tanıma *el-Muhallâ* adlı eserinde de karşılaşılmaktadır. Örneğin dinin kaynaklarından söz ederken bir kişinin bir kişiden naklini belirtmek için "vahidün an vahid (واحدا عن واحد) veya haberü'l-vahid (خبر الواحد) tabirlerini kullandığı görülmektedir. (bknz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/49-50; 6/276).
[725] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 78.
[726] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fi Receb*, 119.
[727] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/244.

konusu tanımlarını zikretmişlerdir. Bu cihetle bakıldığında ikinci ihtimalin daha isabetli olduğu söylenebilir. Müvahhidler devletinin Zâhirî sultanı İbn Tümert ise mütevatir haber ve ahad haber arasındaki farkları zikrederek haber-i vahidin tanımından ziyâde haber-i vahide dair bazı tespitlerde bulunmuştur. Zira o, haber bir veya iki kişiden rivayet edilse bile içinde ziyâde, noksanlık, unutma, hata, ğalat, gaflet, kızb, teâruz ve tahrif olabileceğini söylemektedir.[728] Bu malumatlardan hareketle İslâmın ilk dönemlerinde var olan haber-i vahid algısı, Zâhirî âlimleri tarafından devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Haber-i vahidin tanımı ile ilgili yaklaşımlar verildikten sonra ahad haberin taksimine geçmek isabetli olacaktır.

2.2.2.1. Âhâd Haberin Taksimi

2.2.2.1.1. Sahih Haber

H. I. asrın ortalarında vuku bulan hadis uydurma faaliyetlerine binanen muhaddisler, sahih hadisi sahih olmayandan ayırmak için farklı metotlar geliştirmişlerdir. Bu metotlar daha ziyâde isnadın sıhhatine yönelik olsa da metnin sıhhatine de önem verilmiştir. Erken dönemden itibaren kullanılmaya başlanılan bu metotlar her dönemde farklı şekillerde vuku olmuştur. Zira sahâbe döneminde tercih edilen kriterler râviden şahit istemek,[729] râviden yemin etmesini istemek,[730] nakledilen hadisi Kur'an'a,[731] sünnete[732] veya akla arzetmek[733] şekinde olmuştur.[734] Tâbiîn döneminde ise sahih hadisin tespitinde kullanılan kriterler, Şu'be b. Haccac'ın ifadesiyle hadis uydurmak ile itham edilen, galatı çok olan, galat etmekte maruf olan kişilerden ve meşhur muhaddislerin haberdar olmadıkları hadisleri çok rivayet eden kişilerin nakilleri makbul görülmemiştir.[735]

Sahih kavramının kullanımına gelindiğinde ise gerek sahâbe gerek tâbiîn döneminde bahsi geçen tabirin dört tarafı mamur bir şekilde kullanılmadığını söylemek mümkündür. Zira tâbiînden Şa'bî'nin "ehl-i hadisin üzerinde icmâ ettiği

[728] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 71-73.
[729] ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9.
[730] Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 354.
[731] Bedruddin Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2017), 36-37.
[732] Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*, 51.
[733] Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*, 109.
[734] Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*.
[735] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 145; Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, 314.

hadis"[736] sözü ile Yezid b. Hubeyb'in "maruf olursa al"[737] sözü kanaatimizi desteklemektedir. Görüldüğü gibi sahih yerine üzerine icmâ edilen haber veya maruf haber tabirleri kullanılmıştır. Tebe-i tâbiîn dönemine gelindiğinde sahih sakim, maruf münker gibi kavramların kullanımlarıyla karşılaşılmaktadır.[738]

Zikredilen dönemlerde sahih hadis için yapılan tanımların ve sahih hadis algısının ortak yönleri olduğu gibi farklı yönleri de mevcuttur. Bu farklılıklar gerek mütekaddimûn gerek müteahirûn döneminde de devam etmiştir. Ancak genel kabule mazhar olan sahih hadis tanımı şu şekildedir: "Adalet ve zabt sahibi olan râvilerin kendileri gibi adalet ve zabt sahibi olan râvilerden muttasıl bir senedle naklettikleri şâz ve muallel olmayan hadistir." [739] Bu geniş kapsamlı tanım ilk defa İbnü's-Salah tarafından formüle edilmiştir.[740] Bu tanımdan yola çıkarak sahih hadisin şartları olarak senedin muttasıl, râvinin adil olması, râvinin zabtının yerinde olması, rivayetin şâz olmaması ve rivayetin muallel olmaması zikredilmektedir. Sahih hadis algısını genel çerçevesiyle verdikten sonra Zâhirî mezhebi mensublarında sahih hadis algısını ele almak yerinde olacaktır. Nitekim verilecek bu bilgilerle Zâhirîlerin diğer İslâm ulemasıyla birleştikleri ve ayrıldıkları yönler ortaya çıkacaktır.

Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'ye atfedilen "Hz. Peygamber'e ulaşana kadar adil bir kişinin kendisi gibi adil kişilerden yaptığı nakiller" sözleri ile tarif ettiği haberin, sahih hadis olduğu kanatindeyiz.[741] Göürüldüğü gibi bazı şartlarlarla makbul hadisleri makbul olmayandan ayırmaya çalışan âlimlerden biri de Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Kaynaklarda Dâvûd ez-Zâhirî'nin konu ile alakalı görüşlerinin az olması, bizi onun bu konudaki fikrine ulaşmaktan alıkoymaktadır. Dâvûd'un görüşlerine yer veren İbn Abdülber, onun "Size bir fasık

[736] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/65.
[737] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953), 2/19.
[738] Mehmet Emin Çiftçi, *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 20-83.
[739] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 11-12; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 38; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 112.
[740] M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 114-115; Mehmet Bilen, "Hadislerin Sıhhatini Tespitinde Yorumun Etkisi", *İslam ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2/575.
[741] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/129.

haber verirse onun doğruluğunu araştırın. (Hucurât/6)" ayetinin delaletinden hareketle haber-i vahidin kabulü için râvinin adil olması gerektiğini savunduğunu dile getirmiştir. Bu aktardıklarımızdan hareketle Dâvûd için sahih hadis, Hz. Peygamber'e ulaşana kadar adil kişilerin kendileri gibi adil kişilerden yaptığı nakillerdir.[742]

İbn Ebî Âsım en-Nebil'in sahih hadis veya makbul olan haber-i vahid için yaptığı bir tanıma ulaşmamakla beraber *el-Ahad ve'l-Mesanî* adlı eserinde gerek metin gerek isnadın sağlam ve sabit olduğunu belirtmek için "هذا سند وثيق",[743] " اسناده ثقات عن ثقات",[744] "خبر ثابت من جهة النقل"[745] ve " وهو الصحيح انشاالله"[746] gibi ifadeleri kullandığı görülmektedir. İbn Ebî Âsım'ın bu tasarrufundan hareketle çağdaşı olan Dâvûd ez-Zâhirî'den farklı düşünmediği söylenebilir.

İbn Hazm, bir kişinin bir kişiden naklettiği haberleri senedi muttasil râvileri sika, senedi muttasil ancak râvileri mecruh, seyyiu'l-hıfz veya meçhul ile bunların dışındaki rivayet şekilleri olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.[747] İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde ise haberi mütevatir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra makbul olan haber-i vahid için Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar isnadın muttasıl ve râvilerin adil olması gerektiğini ifade etmektedir.[748] Başka bir yerde ise sahih hadisi müsned olarak sikanın sikadan nakli olarak tarif eder.[749]Ayrıca İbn Hazm, kimden hadis alınmaz konusunu işlerken de Hz. Peygamber'den nakillerde bulunan zayıf ve mechul kişilerden haber almanın helal olmadığına işaret ederek bu vasıflardan uzak olmayı sahih hadisin şartları arasında zikretmektedir.[750] Görüldüğü gibi gerek Dâvûd (ö. 270/884) ve İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) gerek İbn Hazm haber türleri arasında sahih hadis kavramını tercih etmemişlerdir. Buna karşın İbn Hazm'ın eserlerinde sahih hadise işaret eden "صح,[751] لايصح,[752] صحيح ,حديث صحيح"[753] gibi kavramları

[742] Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 1994, 2/887; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 112.
[743] Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî* (Riyad: Daru'r-râye, 1991), 5/10.
[744] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/165.
[745] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/8.
[746] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/155.
[747] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 27-28; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 30-31.
[748] İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/121.
[749] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/442.
[750] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/386.
[751] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/164; 5/121.
[752] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/164; 5/121.

kullandığı tespit edilmiştir. İbn Hazm'ın tanım olarak sahih hadis kavramından söz etmemesine rağmen sahihi ifade eden lafızlar kullanması bir çelişki olarak görülse de kullandığı ifadelerle sahih kavramının bilinen terim anlamı yerine sözlük manası olan "sağlam" anlamını kastettiğini söyleyebiliriz. İbn Hazm, sahih olarak gördüğü hadislerin sahih olduğuna işaret ettiği gibi sadece manası veya sadece isnadı sahih olanları da belirtmektedir. Zira bu meyanda, " هذا سند كالشمس",[754] "اسناد كالذهب هذا "[755] خبر لا يصح الا ان معناه صحيح"[756] gibi lafızları kullandığı tespit edilmiştir.

İbn Dihye de sahih hadis için bir tanım yapmamakla beraber sahih hadisin tespitinde râvinin adaleti ve senedin ittisali gibi bazı kriterler üzerinde durmuştur.[757] O, bu açıklamalarıyla sahih tabirini bir kavram olarak kullanmış olsa da sahih hadis anlayışını yansıtan bir tanımlama yapmamıştır. İbn Dihye, hadiste isnadın önemine binaen sarf ettiği sözlerinden biri de şüphesiz "bir hadisi ancak muttasıl bir isnada sahip olduğu zaman nakletmek mümkündür" ifadesi olmuştur.[758] Ayrıca isnada önem atfettiği gibi râvilerin adil olmasına da "Hz. Peygamber'e ulaşana kadar adil kişinin adil kişiden nakliyle sabittir"[759] sözüyle işaret ettiği görülmektedir.

İbn Dihye'nin hadislerin sıhhatinin tespitinde erken dönem Zâhirîlerin metodundan ayrılarak hadis musanniflerinin eserlerine aldıkları ve sahih hadis hükmünü verdikleri hadisleri de sahih hadis kategorisinde değerlendirdiği görülmektedir.[760] Ayrıca haber taksiminde de haber-i vahidi açıklarken "sika bir kişinin rivayeti" olarak beyan etmesi diğer Zâhirîlerle aynı yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.[761] İbn Dihye sahih bir isnadı belirtmek için kullandığı " هذا سند كالشمس ايضا في صحته" gibi ifadeleri de görmek mümkündür.[762]

İbnü'l-Kayserânî de makbul olan haberden söz ederken öncekilerden pek farklı iddiası olmamıştır. Nitekim o, Allah'ın birçok ayette Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerine uymayı gerekli kıldığını söyler. Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerine

---

[753] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/906.
[754] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/372.
[755] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/222.
[756] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/326.
[757] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 64.
[758] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 29.
[759] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 27.
[760] İbn Dihye, *el-İbtihâc fî Ehadisi'l-Mi'rac*, 24.
[761] İbn Dihye, *el-İbtihâc fî Ehadisi'l-Mi'rac*, 78.
[762] İbn Dihye, *el-İbtihâc fî Ehadisi'l-Mi'rac*, 151.

ise zayıf ve cerh edilmiş kişilerin değil bilakis sika ve maruf kişilerin sahih eylemleri ile ulaşılabileceğini ekler. Ona göre haber, zikredilen şartlara haiz olarak vârid olmuş ise kabul edilir ve onunla Allah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını ise haram kılınır. Ancak bu şekilde vârid olmayan habere ise ne itimat ne de amel edilir. Çünkü bizler sadece adil kişilerin şahadetini kabul etmekle emrolunduk.[763]

Yukarıda da görüldüğü gibi sahih hadisi sika ve maruf kişilerin rivayeti olarak gören İbnü'l-Kayserânî'nin sahih olan hadisleri belirtmek veya sadece metni ya da isnadın sıhhatine işaret etmek için de " متن هذا الحديث صحيح من غير هذيه الطرق المذكره",[764] "حديث صحيح",[765] "متن الحديث مشهور صحيح",[766] "اسناده صحيح"[767] ve " اسناد هذا الحكاية كالأخذ باليد في الصحة"[768] ifadelerini kullandığı tepit edilmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin bu tanımı ile verilen diğer tanımlar karşılaştırıldığında bütün Zâhirî ulemasının sahih (makbul) haber anlayışında küçük farklılıklar olsa da genel itibarı ile aynı olduğu ve mütekaddimûn döneminde yapılan tariflerle uyuştuğu söylenebilir. Bizim açımızdan gerek İbn Hazm gerek İbnü'l-Kayserânî makbul haber tanımında râvilerin mechul olmamaları gerektiği altını çizmeleri de dikkate değer başka bir konu olmuştur.

Diğer bir Zâhirî âlimi olan Muhyeddin İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımının da bu minvalde olduğu söylenebilir. Nitekim makbul olan tek kişin rivayet ettiği hadise ilişkin açıklamalarda bulunurken "haber-i vahid, adil kişinin adil kişiden naklettiği haberdir" şeklinde tarif yaptığı görülmektedir.[769] İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu bu tanımla, makbul olan haber-i vahidi diğer bir ifade ile sahih hadisi kastettiğinin kanaatindeyiz.

Sahih hadis kavramına dair aktarılan açıklamalar neticesinde Zâhirî âlimler nezdinde makbul olan (amel ve ilim gerektiren) haber, haber-i vahidin tanımı olarak ifade ettikleri "Hz. Peygamber'e ulaşana kadar sika bir kişinin veya kişilerin kendileri gibi sika kişilerden naklettiği haber" olduğu söylenebilir.

---

[763] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 32.
[764] Muhammed b. Tahir Makdisî, *Zahiretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz* (Riyad: Dârü's-selef, 1996), 1/420.
[765] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/503.
[766] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 2/630.
[767] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 2/678.
[768] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 42.
[769] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/244.

2.2.2.1.2. Hasen Haber

Sözlükte "çirkinin zıddı, hoş, güzel" gibi manalara gelen hasen kelimesi[770] bu anlamda hadiste de geçmektedir. Abdullah b. Münkendir tarafından mürsel olarak rivayet edilen hadiste Rasulullah "Bir Müslümanın kardeşi için yapacağı en faydalı şey kendisine ulaşan güzel bir sözü (حسن حديث) ona ulaştırmasıdır" demiştir.[771] Hasen kelimesinin sözlük anlamıyla kullanımına tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde de rastlanmaktadır. İbn Hacer de bu minvalde görüş beyan ederek mezkûr dönemlerde kullanılan hasen kelimesiyle ıstılah anlamının murad edilmediğini söylemekte ve İbrahim en-Nehaî[772] ile Şu'be'nin de hasen kelimesini sözlük anlamıyla kullandıklarını ifade etmektedir. [773]

Erken dönemde hasen sözcüğünün sözlük anlamının yanında sahih (makbul) hadis kastedilerek istimal edildiği de görülmektedir. Bunun en bariz örneğini İmâm İmâm Şâfiî de bulmaktayız. İmâm Şâfiî, def'i hacette (tuvalette) kıbleye yönelmeme ile ilgili hadislerden söz ederken Tavus'tan nakledilen hadisin mürsel, Ebû Eyyûb ve İbn Ömer'in tarikiyle nakledilen hadisler için ise isnadlarının hasen olduğunu ifade etmiştir.[774] Hem Ebû Eyyûb'ün hem de İbn Ömer'in söz konusu rivayetlerinin sahih ve müttefekun aleyh oldukları dikkate alındığında İmâm Şâfiî'nin hasen sözcüğüyle sahih hadisi murad ettiğini söylemek mümkündür.

H. III. asra gelindiğinde hasen kelimesinin kullanımı önceki dönemlere nazaran sıklaştığı görülmektedir. Ancak bu yaygınlaşan kullanımına rağmen dört başı mamur bir ıstılah olarak isti'mal edildiği söylenemez. Dönemin önde gelen muhaddislerinin hasen kelimesinin şekilleri incelendiğinde birden fazla manada kullandıkları görülmektedir.[775] H. III. asırda ilk olarak Tirmizî, "isnadında kizb ile itham edilmiş biri bulunmamakla beraber şâz olmayan ve kendi gibi başka vecihten

[770] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13/114; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 218.
[771] en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 1/61.
[772] Hasen b. Abdirrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1404), 561.
[773] İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 1/424.
[774] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şfiiî, *İhtilâfu'l-hadis*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008), 165.
[775] Hasen kavramının tarihsel süreçte geçirdiği evreleri ve bu evrelerde ifade ettiği anlam serencamı için bkz. Veysel Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014), 77-104.

de rivayet edilen hadis"[776] şeklinde tanımlamıştır.[777] Daha sonra Hattâbî, haseni mahreci bilinen, ricali şöhret bulan haberlerin çoğunu teşkil eden ve âlimlerin çoğunun kabul ettiği fakihlerinde genelinin amel ettiği"[778] şeklinde tanımlamıştır. H. VI. asırda yeniden ele alınan hasen hadis kavramı İbnü'l-Cevzî tarafından "içinde zayıflık bulunan, sahih olmaya daha yakın ve muhtemel hadistir. Buna itimat etmek ve bununla amel etmek uygundur." şeklinde tarif edilmiştir.[779] Bu zamana kadar hasen hadis için yapılan tanımların sadra şifa vermediğini gerek Tirmizî gerek Hattâbî'nin yaptığı tanımların aslında hasen hadisin birer çeşidi olduğunu söyleyen İbnü's-Salah, yapılan iki tanımı da revize ederek anlam kargaşasını çözmeye çalışmıştır.[780] İbnu's-Salah'tan sonra gelen İbn Hacer de kendinden öncekilerin tanımlarını efradını camî ağyarını manî bulmadığından hasen hadisi yeniden tanımlamaya çalışmıştır.[781]

Hasen hadisin kavramsalaşma sürecinde geçirmiş olduğu anlam değişme ve genişlemelerinin yanı sıra muhaddislerin birbirinden farklı olarak yaptıkları tanım ve uygulamalar Ahmet Naim'i hasen hadisi tanımlamada çok zahmet çekildiğini itiraf

---

[776] Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *İlel(İlelü's-Sağir)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/758.

[777] Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", 77.

[778] Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/6.

[779] Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Kitabü'l-Mevzuat* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1/13; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 30.

[780] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 30. İbnü's-Salah, hasen hadisi ikiye ayırarak şu şelilde tanımlamaktadır:

"Hasenin birinci kısmı; isnadındaki ricali mestûr olmaktan hâli olmayan ve hadîse ehliyetleri tahakkuk etmemiş olmakla birlikte bu ricâl, rivayetlerinde fazla hata yapan, kizb ile itham edilen yani hadîs rivayetinde kasten kizbi ihtiyâr eden veya fısk emâreleri bulunan kimselerden de değillerdir. Bununla beraber hadîsin metni de başka tarîkten veya birçok tarîkten benzerinin rivayet edilip, mütâbî ve şâhidlerle takviye edilmesi neticesinde kuvvet kazanarak ma'ruf olur; şâz ve münker olmaktan kurtulur. İşte Tirmizî'nin tanımı bu kısma aittir.

Hasenin ikinci kısmı ise; "râvileri sıdk ve emânet ile meşhur olmakla beraber hıfz ve itkân bakımından daha aşağı derecede olduğu için sahîh hadîs ricâlinin seviyesine ulaşamayan ancak teferrüdü dolayısıyla hadîsi münker olan kişilerin derecesinden daha üstün derecede bulunan râvilerin hadîsleridir. Aynı zamanda bu hadîsler şâz, münker ve muallel olmaktan da uzaktırlar. Hattâbî'nin tanımında da bu çeşit hadîsler kastedilmiştir."

[781] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 46. İbnü's-Salah'tan sonra gelen İbn Hacer de kendinden öncekilerin tanımlarını efradını camî ağyarını manî bulmadığından hasen hadisi yeniden tanımlamaya çalışmıştır. O da hasen hadisi ikiye ayırarak açıklamaya çalışarak şunları ifade etmiştir:

Li-zâtihî hasen: "Zabtı tam, âdil râvilerin muttasıl bir senedle şâz ve illetten sâlim olarak rivayet ettikleri âhad haber sahîh li-zâtihidir. İsnadında zabtı hafîf bir râvi bulunur ve bu kusuru izâle edecek turuk çokluğu gibi bazı hususlar bulunmazsa, bu hadîs hasen li-zâtihi olur. Buna göre şayet li-zâtihî hasen hadîste turuk çokluğu olursa li-ğayrihî sahîh olmaktadır.

Li-ğayrihî hasen ise; "(Başlangıçta râvisi mestûr olduğu için) tevakkuf olunan (zayıf) hadîsin kabul tarafını tercih ettiren (bu kusurunu telafi ettirecek turuk çokluğu ile) bir karînenin bulunduğu hadistir.

etmeye itmiştir. Ele alınan malumatlar göz önünde bulundurulduğunda Ahmet Naim'in haklılığı aşikâr olacaktır. Genellikle mütekadimum dönemi ulemanın metoduna uyan ve onlarla aynı tarafta durmaya çalışan Zâhirîlerin hasen hadis algısı da bir hayli önem arzetmektedir.

Zâhirî ulemasının gerek kendi eserleri gerek farklı eserlerde nakledilen görüşleri araştırıldığında bu konuya dair en erken ve en kapsamlı eserlerin İbn Hazm'a aitt oldukları görülmektedir. Kendisinden önceki Zâhirîlere ait eserler olmasına rağmen günümüze ulaşmadığını veya ulaşanların ise söz konusu meseleyi ele almadıklarını söylemek isabetli olacaktır. Bu nedenle İbn Hazm'ın hasen hadise yaklaşımının konuya açıklık getireceği kanaatindeyiz. Ancak evvela kendisinden önce yaşayan Zâhirîlerin bize intikal eden eserlerinde kullanılan hasen sözcüklerin hangi gaye ile istimal edildiği incelenecektir.

Erken dönem Zâhirî âlimlerinden olan İbn Ebî Âsım'ın eserleri incelendiğinde onun da hasen kelimesini kullandığı görülmektedir. Ancak o, hasen ifadesini hangi manada kullandığını açıklamamaktadır. Bu da bize, kullanılan hasen kelimesinin siyak ve sibakının yanında beraberinde kullandığı ifadeleri araştırarak gayesini anlama gibi bir külfet çıkarmaktadır. İbn Abî Âsım'ın *el-Ahad ve'l-Mesânî* adlı eseri ele alındığında "أسناده ثقات عن ثقات حسن",[782] "أسناده حسن",[783] "وله طرق كثرة" gibi ifadelerin kullanıldığı tespit edilmiştir.[784] "لها طرق حسان كثرت فتركناها"[785] ve "له طرق و وجوه حسان حسان",[786] İbn Ebî Âsım'ın bu tavrı yaşadığı dönem göz önüne alındığında hasen kelimesinin de kavramlaşma sürecini tamamlamadığını düşünerek sahih yani makbul hadisi kastettiğini göstermektedir. Nitekim ilk örnekte görüldüğü gibi "sikanın sikadan" ibaresi mutekaddimûn döneminde sahih hadis veya diğer bir söylemle makbul hadis için kullanılan bir tarif olmuştur. İbn Ebî Âsım'ın *ed-Diyât* adlı eserinde de aynı yaklaşımı sergilediğini söylememiz mümkündür. Nitekim

[782] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/165.
[783] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/210.
[784] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/282.
[785] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/203-204.
[786] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/67.

kullandığı "وهذا إسناد حسن وضيء" ifadesi bunu göstermektedir.[787] Ayrıca " هذا الخبر حسن ولا أعرف معناه" ifadesiyle de sözlük anlamını kastettiği söylenebilir.[788]

İbn Hazm'a gelindiğinde gerek haber-i vahidi açıklarken gerek sahih hadisin tanımını verirken ifade edildiği gibi sahih hadis veya hasen hadis şeklinde bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Ona göre bir kişinin haberi ya makbuldür ya da merdudtür. Üçüncü bir durum söz konusu değildir. Çünkü dinde tefakkûh sahibi olan her kişi ya fasıktır ya da adildir. Üçüncü bir durum söz konusu değildir. Şayet kişi fasık ise kendisinden gelen işi veya haberi kendisi dışındakilerinden tebyin etmek gerekmektedir. Bu da haberinin sâkıt olduğunu vacip kılmaktadır. Dolayısıyla sadece adil kişinin haberi kalmaktadır. Bu da kendisinin haberini kabul etmekle emrolunduğumuz nakil şeklidir.[789]

İbn Hazm, râvinin tefakkûh ettiği meselede adil, hafız veya yazısıyla zabıt olan biri ise haberinin kabul edilmesinin vacip olduğunu ifade eder. Şayet çok hata yapan, gaflet sahibi veya yazısıyla da zabıt değilse ayrıca tefakkûh etmesi gereken meselelerde tefakkûh sahibi değilse bu kişinin haberinin kabulü ile emrolunmadığını belirtmektedir. Mechulü'l-hal olan kişinin haberinde ise tevakkûf etmenin farz olduğunu ekler. Ona göre mechulû'l-hal olan kişinin fakih, adil, hafız ve zabt sahibi olduğu ortaya çıkarsa, o vakit haberi de kabul edilir. Cerhi, hafıza yetersizliği veya zabt sahibi olmadığı tespit edilirse haberi reddedilir."[790]

İbn Hazm'ın bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi ona göre bir rivayet için sadece iki ihtimal söz konusu olabilmektedir. O rivayet, ya makbul yani sahihtir ya da merduttür. Üçüncü bir ihtimali yoktur. Ayrıca İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde hasen hadis tabirini kullandığı da görülmektedir. Söz konusu tabirin kullanıldığı yerlere bakıldığında ise ifadenin sahih hadis yerine tercih edildiği gibi sözlük anlamıyla kullandığı da tespit edilmiştir. Örneğin, ödünç verilen mal (iare) konusunda naklettiği "Hz. Peygamber: Sana elçim geldiğinde ona otuz kalkan ve otuz deve ver. dedi. Bende: Ya Resûlullah telef olduğunda tazmin edilmek üzere mi yoksa tazmin edilmemek üzere mi vereyim dedim. O da, tazmin edilmemek üzere

[787] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 14.
[788] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 79.
[789] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/123.
[790] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/147.

ver dedi" hadisi için " هذا حديث حسن" tabirini kullanmıştır. Diğer bir örnekte ise " Allah (c.c), kendisinden müstağni olmadığı halde kocasına nankörlük eden kadının yüzüne bakmaz." hadisini naklettikten sonra aynı şekilde "هذا حديث حسن" tabirini kullanmıştır.[791] Üçüncü bir örnek olarak da öğle namazından önce ve sonrasında kılınan nafileler konusunda İbn Hazm, "zikrettiğimiz rivayetler arasında hiçbir şekilde teâruz yoktur. Hatta bütün bunlar sikat ve sebt olan kişilerden nakledilmiş hasen (حسن) ve mübahtırlar"[792]şeklindeki ifadeleri verilebilir. Örnek olarak zikrettiğimiz üç hadiste de sarf edilen "هذا حديث حسن" tabirini sahih (makbul) hadis yerine kullandığı görülmektedir.[793] Nitekim birinci hadise böyle bir hüküm verdikten sonra "لا يصح غيره (bunun dışında sahih hadis yoktur.)" sözleriyle bu konuda "sadece bu hadis sahihtir" demek istediği aşikârdır. İkinci ve üçüncü örneklerde de durum bundan farklı değildir. Diğer taraftan sözlük anlamıyla kullanılan hasen kavramına örnek olarak da "sabah namazı kılmayan kişinin fecrden sonra dilediği kadar nafile kılabileceğinin caiz ve hasen (güzel, hoş) olduğunu söylemesi gösterilebilir.[794] Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da konunun uzamaması için bunlarla iktifa edilmiştir.

Görüldüğü gibi İbn Hazm, hasen kavramına yaklaşımda bir standarda sahip değildir. Zira bahsi geçen tabiri makbul haber yerine kullandığı gibi güzel/hoş manasında sözlük anlamıyla da kullanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserinin bir yerinde kullandığı "هذا حديث حسن" tabirini hangi manada kullandığını tespit edemedik.

Zâhirîlerden İbn Dihye ise kendinden önce yaşayan Zâhirîlerden farklı olarak hasen hadisi, haber çeşitleri arasında saymıştır. İbn Dihye'nin alışılmışın dışında bir metotla haberleri doksan kısma ayırdığını daha önce belirtmiştik. Ona göre hasen, kendisinde hadisi zayıf yapabilecek kusurlardan biri olmasına rağmen kendisiyle amel edilme ihtimali olup sahih hadisin altında olan hadistir. Böyle bir hadisin râvisi adalet vasfına haiz olma derecesine çıkmadığı gibi fasıklık derecesine de inmemiştir. Örneğin, Mutallib b. Abdillah b. Hanteb el-Kuraşî el-Mahzumî'nin mevlası Amr b.

[791] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/221.
[792] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/213.
[793] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/428.
[794] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/8.

Ebî Amr, bu kategorideki bir kişidir. Künyesi Ebû Osman olan bu zatın ismi ise Ebî Amr Meysere'dir. Ayrıca adil ve hafız olmamasına rağmen Buharî, *Sahih'inde* Amr b. Ebî Amr'dan çokça hadis nakletmiştir."[795]

İbn Diyhe, ilk defa Tirmizî tarafından *el-Camiî* adlı eserinde kullanılan " هذا حديث حسن صحيح غريب" tabirini kastederek Tirmizî'yi ortaya ilginç bir mesele çıkarmak ile tenkit etmiştir. [796] O, bununla yetinmeyerek Tirmizî'yi söz konusu murekkeb tabirleri kullanarak birçok zayıf ve uydurma haberi de hasen kategorisine almakla da eleştirmektedir. İbn Dihye, bu iddiasını Tirmizî'nin isnadında Kesir b. Abdillah'ın bulunduğu bayram namazı tekbirleri hadisini verdikten sonra "bu babta verilen hadislerin en hasenidir." sözlerini nakletmekle örneklendirmektedir. Ona göre Tirmizî'nin naklettiği haber bahsi geçen eser içinde isnadı en kabih olanıdır. Zira söz konusu haberin isnadında, münekkidler tarafından cerh edilen ve kendisinden hadis alımının helal olmadığı söylenen Kesir b. Abdillah vardır.[797]

Görüldüğü gibi İbn Ebî Âsım ve İbn Hazm hasen hadisi tanımlamamışlardır. Ama hasen tabirini kullanmışlardır. Ancak onların kullanımlarından yola çıkarak hasen kelimesini ıstılah anlamda kullandıkları sözlenemez. Dolayısıyla inceleme neticesinde hasen ifadesini sahih (makbul) hadis anlamında kullandıkları gibi sözlük anlamıyla da kullandıkları söylenebilir. Fakat h. VII. asırda vefat eden İbn Dihye'de durum bu şekilde değildir. O, hasen hadis için bir tanım yapmakta ve hasen hadisi bir hadis türü olarak değerlendirmektedir. İbn Dihye'nin kendi eserlerinde hasen hadis kavramını, verdiği tanıma uygun olarak kullanımına rastlayamadığımızı belirtmek isteriz.

2.2.2.1.3. Zayıf Haber

Zayıf kelimesi sözlükte "güçsüz, hasta olmak ve sağlam olmamak"[798] gibi manalara gelmektedir. Bir hadis terimi olarak ise tarihi süreç içerisinde farklı isim ve

[795] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 133.
[796] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 136-137.
[797] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 138-139.
[798] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 9/203; Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", 76; Tahsin Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 712.

tanımlarla ifade edilmiştir.[799] Mesela etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Sabit b. Savbân, Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr, İbn Mübârek, Yahya b. Saîd el-Kattân, İbn Mehdi gibi âlimler, söz konusu durumu ifade ederken zayıf kelimesini kullanmışlar. Ubeydullah b. Amr ve Abdullah b. Mübârek ise aynı manayı ifade etmek için sakim kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla h. II. asırda mevzubahis durum için zayıf ve sakimle birlikte mürsel, mudelles ve munkati' kavramları da kullanılmıştır.[800] H. III. asır ve sonrasında ise zikri geçen kavramlar arasından zayıf terimi daha yaygın biçimde kullanılmıştır.[801]

Zayıf hadisi "Sahih ve hasen hadis şartlarını taşımayan her türlü rivayet" şeklinde tanımlayan İbnü's-Salah'ı[802] başta en-Nevevî olmak üzere İbn Cemaâ, et-Tîbî, İbn Kesir, İbn Mülakkın ve Cürcanî gibi muhaddisler de takip ederek yapılan bu tarifi benimsemişlerdir.[803] Ancak Zerkeşî, bu tanımı yeterli görmeyerek İbnü's-Salah'ın "hasen hadis özelliklerini taşımayan hadis" şeklinde bir tanım yapmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.[804] Hem İbnü's-Salah hem de Zerkeşî'nin tanımını eksik gören İbn Hacer, zayıfı "makbul hadis özelliklerini taşımayan hadis" şekinde tarif etmiştir.[805] İbn Hacer'in zayıf hadisi makbul hadis karşıtı olarak tanımlaması, mutekaddimûn dönemi zayıf hadis algısıyla benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Zâhirî ulemanın eserleri incelendiğinde haberleri makbul ve merdud şeklinde taksim ettikleri görülmektedir. Bu nedenle onlar, kullandıkları sahih, hasen veya zayıf kavramlarını birer haber türü olarak ele almamaktadırlar. Zâhirî âlimleri zayıf hadis vurgusundan ziyâde zayıf hadis türlerinden olan mürsel, munkatı ve müdelles gibi hadis çeşitlerine atıfta bulunmuşlardır. Zâhirîlerin bu yaklaşımını, kişiler bağlamında zikredildiğinde, daha açık bir şekilde ortaya koymak mümkündür.

---

[799] Bkz. Salahattin Polat, "Zayıf Hadisle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 87-88; Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", 76.

[800] Bkz.Polat, "Zayıf Hadisle Amel", 87; Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", 76.

[801] Polat, "Zayıf Hadisle Amel", 87; Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", 76.

[802] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 41; Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", 712.

[803] Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", 713.

[804] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *en-Nüket Alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh* (Riyad: Edvâu's-selef, 1998), 1/389.

[805] İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 1/491-505.

Örneğin İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde haber-i vahidin kısımlarından söz ederken ikinci sırada senedi Hz. Peygamber'e kadar ulaşmakla beraber isnadında cerh edilmiş, su-i hıfz veya mechul bir râvinin bulunduğu haber olarak zayıf hadisten söz etmiştir.[806] O, *el-Fasl* adlı eserinde ise zayıf haber kavramının çerçevesini daha da genişletmektedir. Haberin nakil şekillerini altıya ayırarak açıklamaya çalışan İbn Hazm, İlk üç çeşidi makbul ve hüccet olan haberlere ayırmaktadır. Diğer üç kısmı ise merdud haberlere ayırmaktedir. Ona göre dördüncü haber nakil türü, Hz. Peygamber'e ulaşana kadar şark ve garp ehlinin veya kâffenin ya da sika bir kişinin kendileri gibi kimselerden naklettiği haberdir. Ancak bu haberde Hz. Peygamber ve hadis râvisi arasında bir veya daha fazla kişi düşmüştür. Bu nedenle hadis nâkili, rivayeti kimin vasıtasıyla Hz. Peygamberden aldığını bilmemektedir. Bu tür haberleri, Müslümanların çoğunun kabul etmesine rağmen kendilerinin (Zâhirîler) kabul etmediklerini ve Hz. Peygamber'e de izafe edilemeyeceğini söylemektedir.[807]

İbn Hazm'ın, merdud olarak addettiği beşinci haber türü ise Hz. Peygamber'e ulaşana kadar şark ve garb ehlinin, kâffenin kâffeden veya sikanın sikadan rivayet ettiği haberdir. Ancak bu haberin isnadında kizb, gaflet veya mechulü'l-hal olmakla cerh edilmiş râviler vardır. Ona göre bu tür haberler de bazı Müslümalar tarafından kabul edilmesine rağmen kendileri (Zâhirîler) tarafından kabul ve tasdik edilmemektedir.[808] İbn Hazm'ın burada da söz ettiği haber çeşitleri ile mürsel, munkatı, müdelles gibi türleri kastetmiş olsa da genel anlamda zayıf hadisi gaye edindiği söylenebilir. İbn Hazm, buna benzer bir yaklaşımı da *el-İhkâm* adlı eserinde göstermektedir. Ona göre, sadece mürsel bir tarikle nakledilen veya mechul ya da cerhi sabit bir râvinin teferrüd ederek naklettiği haber batıl (merduttur) ve uydurmadır.[809] O, burada diğer eserlerinde olduğu gibi doğrudan zayıf hadisi tanımlamaktan ziyâde merdud haberin içinde mütalaa edilen haber türlerine yer vermekle yetinse de kunût konusunda Ahmet b. Hanbel'den yaptığı "zayıf hadis re'yden daha sevimlidir" şeklindeki iktibasla bir zayıf hadis algısına sahip olduğu

[806] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 27-28; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 31.
[807] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/68-69.
[808] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/68-69.
[809] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/145; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 158; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 65.

söylenebilir.[810] İbn Hazm, râvi ve rivayet değerlendirmelerinde zayıflık olgusunu ifade ederken " ضعيف, ساقط, لا خير, مطروح" gibi kavramlar kullanmıştır. Ayrıca bir hadis metninin veya isnadının zayıf olduğunu ifade etmek için de " بطل اسناده,[811] سقط اسناده,[812] وان لم تصح من طريق النقل,[813] وان لم يكن مما يحتج بمثله[814] ان هذاالأحديث وان كان في اسانيدها معترض"[815] gibi tabirleri tercih etmektedir.

İbnü'l-Kayseranî ise *Kitabu's-Sema'* adlı eserinin girişinde makbul olan haber hakkında açıklamalarda bulunurken makbul olmayanı (zayıf) da ele almaktadır. Ona göre makbul haber vasıflarından olan isnadın ittisali, râvinin sika ve maruf olması gibi şartlara haiz olmamakla birlikte isnadında zayıf veya mecruh râvi bulunan haber merduttur (zayıftır).[816] O, *Kitabu Ma'rifetu't-Tezkire* adlı eserinin mukaddimesinde ise zikri geçen eserine zayıf ve mevzu haberlere diğer bir ifade ile merdud haberlere yer vereceğini belirtmektedir. Ona göre, isnadında kizb, mecruh, zayıf veya metruk gibi vasıflarla nitelenmiş râvilerin olduğu haberler bu türdendir.[817] İbnü'l-Kayserânî, zikri geçen eserindeki açıklamlarında açık bir şekilde zayıf hadis kaydını kullanmasa da zayıf ve mezvuyu, merdud haber içinde mütalaa ettiği söylenebilir. Onun râvide bulunan her hangi bir kusur için haberi mevzu veya mu'dal,[818] maklûb,[819] münkatı,[820] münker,[821] metrûk[822] ya da zayıf[823] olarak değerlendirmesi de yukarıda da bahsedildiği gibi zayıf veya mevzu haberleri merdud haber bağlamında ele aldığını göstermektedir. Ayrıca o, " المتن صحيح قلب اسناده أحمد بن محمد"[824] gibi ifadelerle İbn Hazm gibi metni sahih, isnadı problemli hadislere de açıklık getirmektedir.

[810] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/147.
[811] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/81.
[812] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/156.
[813] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/13.
[814] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/147.
[815] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/61.
[816] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 32.
[817] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 81.
[818] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 184.
[819] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 184.
[820] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 184.
[821] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 188.
[822] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 185.
[823] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 185.
[824] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 195.

Zayıf hadis konusuna değinen diğer bir Zâhirî âlim de İbn Dihye el-Kelbî'dir. O, bahsi geçen diğer Zâhirîlerden farklı olarak zayıf hadisi, haber çeşitleri arasında dokuzuncu sırada zikretmektedir. Ona göre zayıf hadis, yanında başka bir tariki olmadan, sahih hadisi sakim olandan ayıramayan ve genellikle rivayet ettiği hadislerde vehme düşen bir muhaddisin rivayet ettiği haberdir. O, Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisi kıyasa takdim etmek gerektiğine dair görüşünün yanında İbn Mehdî ve muhaddislerden oluşan bir topluluğun ise bu tür haberle amel etmeyi caiz görmediklerini de aktarmaktadır.[825] İbn Diyhe'nin yapmış olduğu bu tanım, hem mutekaddimûn hem de muteahhirûn dönemi âlimlerinin algıladıkları ve tanımladıkları zayıf hadis tanımından farklılık arzetmektedir. Bu tanıma göre sahih ile sakimi ayırt edemeyen râvinin teferrüdü ve vehme düşmesi rivayetinin zayıf addedilmesinin gerekçesini teşkil etmektedir. İbn Dihye'nin zayıf hadis tanımından ziyâde doğrudan hadislerle veya râvilerle ilgili değerlendirmeleri bu konudaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Örneğin zayıf hadis tanımı yaptıktan sonra verdiği misalde Haccac b. Ertat'ın mülaki olmadığı kişilerden çokça rivayette bulunduğunu belirterek onunla ihticac edilemeyeceğini söylemektedir.[826] Naklettiği örnek, zikrettiği tanımla pek örtüşmemekle baraber gerek mütekaddimûn dönemi gerek diğer Zâhirî âlimlerin zayıf hadis anlayışlarıyla benzeşmektedir.

Sonuç olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerinden İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî, zayıf hadisi bir ıstılah olarak kullanmamış olsalar da makbul olmayan haber türleri bağlamında zayıf hadis ve zayıf hadis türlerine temas etmişlerdir. İbn Dihye ise zayıf hadisi tanımlamış olsa da yaptığı tanımın zayıf hadis olgusunu yansıtmadığı söylenebilir. Ayrıca zikredilen Zâhirî âlimlerinin yaklaşımlarının ortak noktalarında birisi zayıf ve zayıf hadis türlerini merdud haber bağlamında değerlendirmeleridir. Zâhirî âlimlerinin yaklaşımlarının diğer bir ortak noktası ise "zayıf" ifadesini bir hadis türünden ziyâde bir cerh ifade olarak kullanmalarıdır.

[825] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 144-145.
[826] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 146.

2.2.2.1.3.1. Zayıf Haber Çeşitleri

2.2.2.1.3.1.1. Mürsel

R-s-l kökünden türeyen mürsel kelimesi, if'al vezninde ismi mef'uldur. İrsal ise "salıverme, gönderme, terk etme ve ihmal etme" gibi manalar için kullanılmaktadır.[827] Hadis ıstılahında mürsel hadis kavramı için dört farklı tanımdan söz edilmektedir. Mutekaddimûn döneminde bilhassa h. II. ve III. asırlarda fukahâ ve usulcülerin büyük çoğunluğuna göre "isnadın her hangi bir yerinde inkıtaa (kopukluk) bulunan bütün rivayetler" mürsel olarak nitelendirilmiştir.[828] İbn Abdülber tarafından ise "kibar-i tâbiînin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisler" şeklinde tanımlanmıştır.[829] İbn Abdülber bu tanımın icmâ ile sabit olduğunu söylese de âlimlerin çoğunluğuna göre zikredilen tanım "münkatı" haberi ifade etmektedir. Mürsel, muhaddislerin çoğuna göre "mutlak bir şekilde tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı nakiller" olarak algılanmıştır.[830] Mürsel haber için yapılan son tanım da İbn Hâcib ve Âmidî başta olmak üzere bazı âlimler tarafından yapılmıştır. Onlara göre mürsel, sahâbenin dışındakilerin Hz. Peygamber'den yaptığı nakillerdir.[831] Dolayısıyla erken dönemde senedin herhangi bir yerindeki kopukluk manasında munkatı' ile aynı anlamda kullanılmıştır. Muteahhirûn döneminde ise genel olarak mürsel ile tâbiînin Hz. Peygamber'den aktardığı hadisler kastedilmiştir.

---

[827] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/281; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 390; Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2010, 61-62; Yücel, *Hadis usûlü*, 174.

[828] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 51-52; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/159; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 198; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 213; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 64; Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal Of Intercultural And Relıcıous Studıes* 7 (2014), 63; Nuraddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri", çev. Orazsahet Orazov, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2018), 154; Yavuz Köktaş - Fatih Gümüş, "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü", *Recep Tayyıp Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 244-245.

[829] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 52-53; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânid* (Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-ilâmîyye, 1982), 1/19; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 159-160; Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 62; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 64.

[830] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 51-52; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 62-63; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 219; Avvâme , *İmamların fıkhi ihtilâflarında hadislerin rolü*, 24; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 63; Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 63.

[831] Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 63.

Mürsel haber ile ilgili geniş çaplı çalışmalar yapılmış olduğundan detaylı açıklamalara girilmeyecektir.[832] Bu nedenle çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirîlerin, mürsel hadis algısına yer verilecektir. Zâhirî mezhebinin ileri gelen âlimlerinden İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde mürsel haberin farklı tanımlarıyla karşılaşılmıştır. O, *el-İhkâm* adlı eserinde mürsel habere özel bir fasıl açarak hem mürsel hem de mürsel haberin hücciyeti konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre mürsel, isnadın herhangi bir yerinde bir veya birden fazla râvisi düşen haberdir.[833] *en-Nübez* adlı eserinde ise mürseli, isnadının herhangi bir yerinde kopukluk bulunan haber olarak tanımlamıştır. İbn Hazm'ın, isnadının herhangi bir yerinde bulunan kopukluk ifadesiyle sahâbe tabakasını kasttettiği söylenebilir. Sözlerinin devamında mürselden tâbiînin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'e atfettiği haber olarak bahsetmesi bu kanaatimizi desteklemektedir.[834] İbn Hazm, *el-Muhallâ* adlı eserinde de mürsel haberin tanımına yer vermektedir. O, mevkuf ve mürsel haberin hücciyeti konusuna açıklık getirdikten sonra mürseli herhangi iki râvi veya bir râvi ile Hz. Peygamber arasında mechul (من لا يعرف) birinin bulunduğu haber olarak aktarmaktadır.[835] Dolayısıyla İbn Hazm'ın, mürsel kavramını bir hadisin isnadında bulunan herhangi bir râvisi düşen, sahâbe râvisi düşen ve isnadın herhangi bir yerinde mechul râvi bulunan haberlere teşmil ettiği görülmektedir.

İbn Hazm'ın değişkenlik gösteren mürsel haber algısı hadisleri değerlendirme metoduna da yansımıştır. Örneğin, tâbiîn olan Ata b. Ebî Rabah'ın sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği (عن عطاء ان رسول الله) haber için mürsel hükmü vermiştir.[836] Aynı şekilde tâbiîn olan İbn Cureyc'ın doğrudan Hz. Peygamber'e atfettiği (عن ابن جريج قال قال رسول الله) haber için de mürsel hükmü vermiştir.[837] İbn Hazm, râviler arasında bulunan kopukluk olarak verdiği tanıma

[832] Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*; Rahile Yılmaz, *Modern hadis tartışmaları bağlamında Muvatta'daki mürsel rivâyetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); el-Herevî, "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri"; Ahmed Abdulcebbar Ali Ğinavî ez-Zuheyrî, "el-Kavlü'l-Emsel fi'l-Hadisü'l-Mürsel", *Mecelletu Külliyetü't-Terbiyye* 4 (2007); Mehmet Turan, *Sahâbe mürseli* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022).
[833] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/161.
[834] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 28; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 31.
[835] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/49.
[836] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/167.
[837] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/510.

binaen de Tavus'un Muaz'dan naklettiği (من طريق طاوس ان معاذا) haber için de mürsel hükmü vermiştir. O, Tavus'un rivayetini değerlendirirken Tavus'un Muaz'ın vefatından sonra doğduğunu ve bu nedenle de ona yetişmediğini belirtmiştir.[838] Verilen örnekler göz önünde bulundurulduğunda mürseli, münkatı haberi de içine alacak şekilde değerlendirdiği görülmektedir.[839] Onun bu yaklaşımı erken dönem ulemasının mürsel haber anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir.[840]

Zâhirî mezhebinin diğer bir âlimi olan İbn Dihye ise İbn Hazm'ın aksine daha açık bir tanım yaparak mürsel haberin çerçevesini belirlemiştir. Ona göre mürsel, sahâbe ile mülaki oldukları kesin olan kibar-i tâbiînin sahebeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den nakilde bulunmasıdır. Bu konuda icmâ bulunduğunu belirten İbn Dihye, Ubeydullah b. Adî b. Hiyâr ve Ebî Umâme b. Sehl b. Huneyf'in rivayetlerininin bu cihette olduğunu söylemektedir. Sahâbeye mülaki olan kibar-i tâbiînin dışındakilerin doğrudan Hz. Peygamberden nakilde bulundukları ise mu'dal haberlerdir. İbn Dihye, mu'dal olarak isimlendirdiği bu tür haberler için de mürsel tabirini kullananları tesahül etmekle tenkid etmektedir.[841] Bu yönüyle İbn Dihye'nin mürsel haber tanımı, İbn Abdülber'in yaptığı tanımla örtüşmektedir.

İbnü'l-Kayserânî'nin eserleri incelendiğinde herhangi bir mürsel haber tanımı yapmadığı tespit edilmiştir. Buna karşın mürsel kavramını tâbiînin sahâbeyi zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den aldığı veya isnadının herhangi bir yerinde inkıtaa bulunan haber için sıklıkla kullanmaktadır. Mesela tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği haberleri değerlendirmede " والحسن عن النبي مرسل"[842] ve "وهذا مرسل لأن علي بن الحسين لم يدرك النبي"[843] ifadelerini kullanmaktadır. Hadisin isnadında var olan diğer kopukluklar için ise " هذا مرسل لأن

838 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/28.
839 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/330.
840 İbn Hazm'ın Mürsel algısı için bkz. Ebû Eyyub Salih b. Said Umâr el-Cezairî, *el-İmam Ebu Muhammed İbn Hazm ve Usûlihî fi Tashihi'l-Ehadis ve Ta'liliha min Hilalî Kitabihi'l-Muhallâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009), 296-300; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 152; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 138-140; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66; Barube, *Mesailü'l-hadisiyye elletî hâlefe fiha İbn Hazm Cumhurü'l-Muhaddisin*, 55,59,60-69; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması*", *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 56-57; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 159; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 61; Abdülhadi, *Tarihu ehli'z-zâhir*, 24.
841 İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 127.
842 Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/321, 528.
843 Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 2/193.

سعيد بن مسيب عن ابو بكر "[845]،"هذا مرسل وابو الزبير لم يدرك عبدالله بن عمرو"[844]،"عمرا لم يلق عبدالله مرسل"[846] ve "عروة عن علي مرسل"[847] gibi ifadeler kullanmaktadır.

İbnü'l-Kayseranî'nin mürsel hadis algısına benzer bir durum, Ebû'l-Fütûh el-Humeydî için de söz konusudur. Zira Humeydî'nin eserleri inclendiğinde kendisinin de mürsel haber için bir tanım yapmadığı görülmekle beraber bazı hadislerin hükmünü belirtmek adına mürsel kavramını sıkça kullanmaktadır. O, mürsel kavramını yeri geldiğinde tabiînin sahâbeyi düşürerek Hz. Peygamber'den yaptığı nakil gibi isnatta oluşmuş herhangi bir kopukluk (mutlak anlamda inkıtaa) için de kullanmaktadır. Örneğin, Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn* adlı eserinde Müslim'in efrad hadislerinden söz ederken "(Vedâ haccında) bir kadın küçük çocuğunu yukarı kaldırarak şöyle dedi: Ey Allah'ın elçisi! Buna hac var mıdır? Rasûlullah (s.a.v) buyurdu ki: Evet (vardır), (ona hac yaptırdığından dolayı) sana da ecir vardır." şeklindeki hadise mürsel haber hükmü vermektedir. Ona göre bu haberin mürsel olması tâbiînden İbn Kureyb'in sahâbe İbn Abbas'ı atlayarak hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e isnad etmesinden kaynaklanmaktadır.[848] O, bu hadis bağlamında mürsel hükmünü sadece mezkûr tarik için kullanmaktadır. Nitekim mevzubahis tarikle beraber müttasıl tarikleri de mevcuttur. Humeydî, Buharî'nin efradlarını zikrederken de "ihlas süresininin Kur'an'ın üçte birine denk olduğu" hadisinin mürsel olduğunu söylemektedir. Ona göre, Ebû Saîd'ten İbrahim ve Dahhâk tarikleriyle nakledilen bu hadis bir tarikle müsned diğer tarikiyle de mürseldir. Zira Dahhâk'ın Ebû Saîd'ten nakli müsned iken, İbrahim'in Ebû Saîd'e yetişmediği için hadisi mürseldir[849]

Zâhirî âlimlerden İbnü'l-Arabî de *el-Fütûhât'ında* mürsel haberden söz etmekte ve tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadis mürsel olarak kabul etmektedir.[850] Birçok kişinin Zâhirî olarak değerlendirdiği muvahhidlerin sultanı İbn Tümert'in mürsel algısına da değinmekte fayda olacağının

[844] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/316.
[845] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/316.
[846] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/514.
[847] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/451.
[848] Ebû Abdullah Muhammed b Fütuh b Abdullah Mayurki Ezdi Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn : el-Buhari ve Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 2/95.
[849] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/344.
[850] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

kanaatindeyiz. İbn Tümert, âhâd haberleri müsned ve mürsel olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre, mürsel haber dört hususla bilinir. Bunlar: râvinin sâkıt olması, isnadın sakit olması, müphemlik ve râvinin mechul olmasıdır. İbn Tümert, râvinin sâkıt olması meselesinden başlayarak bu dört vasfı açıklamaya çalışmıştır. Ona göre râvinin sâkıt olması, isnadın başında, ortasında ve veya sonunda râvinin düşmesidir. İsnadın başında düşen râvi için " مالك عن نافع عن رسول الله"; isnadın ortasında düşen râvi için" مالك عن ابن عمر" ve isnadın sonunda düşen râvi için ise " يحي بن بكير عن نافع عن ابن عمر" örneğini vermektedir. O, senedin tümünün iskatı için " مالك عن رسول الله" ; mühmellik için " من اثق به , من ارضي حاله" ve son olarak da mechul râvi içinse " فلان عن رجل, عن شيخ من كذا " örneklerini vermektedir.[851] İbn Tümert, bu tutumuyla mürsel haber için geniş bir çerçeve çizmiştir. Zira tanımın altına münkatı ve muallak gibi diğer bütün zayıf hadis çeşitleri de girmektedir. Dolayısıyla isnadın herhangi bir yerinde râvinin isminin zikredilmemesi veya isnadın zikredilmemesinin yanında râvilerin müphem veya mechûl olması da hadisin İbn Tümert tarafından mürsel olarak tavsif edilmesine sebebiyet vermektedir.

Görüldüğü gibi Zâhirîler arasında İbn Dihye ve kısmı olarak İbnü'l-Arabî dışında mürsel haberi tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği haberlere tahsis eden olmamıştır. Zira İbn Hazm, Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Tümert'in mürsel haber algısı daha geniş olmuştur. Nitekim zikri geçen Zâhirî âlimleri, mürseli tâbiînin sahâbeyi zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri haber için kullandıkları gibi isnadın herhangi bir yerinde kopukluk bulunan haberler ve isnadında mübhem veya mechul râvilerin yer aldığı rivayetler için de kullanmışlardır.

Mürsel haberin İslâm ulemasının nazarında ifade ettiği anlamlar zikredildikten sonra mürsel haber üzerinde süregelen tatışma ve ihtilaf konusu olan mürsel haberin hücciyeti meselesini ele almak isabetli olacaktır.

2.2.2.1.1.1.1. Mürsel Haberin Hücciyeti Meselesi

Mürsel hadisin hücciyeti meselesi başta muhaddisler ve fukahâ olmak üzere tarihi süreçte İslâm âlimlerini meşgul edegelmiştir. Söz konusu meseleyi ilk defa ciddi olarak tatışmaya açan ve hücciyetini sorgulayan kişinin İmâm Şâfiî olduğu

[851] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 74.

nakledilmektedir. İmâm Şâfiî'nin *er-Risale'* de mürsel habere yer vererek konuyu tartışmaya açmıştır.[852] Hadis usulü eserleri daha çok mürsel hadisle ilgili teknik meselelere yer verirken fıkıh usulü eserlerinde daha ziyâde delil değeri üzerinde durmaktadırlar. Mürsel haber, pratikte fikhî hükümlere etki ettiği sabit olduğundan, daha çok fıkıh usulü eserlerinde yer edinmiştir.[853] Söz konusu meseleye dair tartışmalarda bir uzlaşı sağlanamamasının ve bir çözüm yolunun bulunamamasının birçok nedeni bulunmaktadır. Bu sebeplerin en başında ise şüphesiz mürsel hadisin neliği hususu gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi mürselin farklı tanımları yapılmıştır.

Mürsel haberin hücciyeti konusunda fikir beyan eden İslâm âlimlerini şu şekilde taksim etmek konunun anlaşılması için isabetli olacaktır:

1. Mürsel haber, mutlak olarak hüccet değildir: Muhaddislerin cumhuru, fukahâ ve fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğuna göre mürsel haber mutlak surette hüccet değildir. Müslim'in "Bizim asıl görüşümüze ve hadisçilerin görüşüne göre mürsel hadis hüccet değildir."[854] sözü bu iddiayı desteklemektedir.
2. Mürsel haber, mutlak olarak hüccettir: Bu görüşü Ebû Hanîfe, Mâlik ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel paylaşmaktadır. Dikkat edildiğinde bu görüşü belirten kişilerin mütekellim ve fukahâ oldukları görülmektedir.
3. Mürsel haber, bazı şartlarla hüccettir: Mürsel haberin hücciyeti konusunda daha mu'tedil davranan âlimlerin benimsediği görüş budur. Bu görüşte olanların başını İmâm Şâfiî çekmektedir.[855]

Zikrettiğimiz başlıca üç görüşün dışında başka görüşler de vardır. Sadece sahâbe mürselininin hüccet olduğunu kabul edenlerin yanında ilk üç asrın mürsellerini kabul eden yaklaşımlar da vardır.[856]

---

[852] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/163; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 105; Yusuf Ziya Keskin, "İmam Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2010), 188.

[853] Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 105.

[854] Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Dârü'l-efkarü'd-devliyye, 1419), 1/30.

[855] Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 220-224; Keskin, "İmam Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri", 188-191; el-Herevî, "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri", 153; Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 68.

[856] Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 65.

Mürsel haberin hücciyeti tartışmalarında farklı kanaatleri belirttikten sonra Zâhirî ulemanın konuya dair görüşlerine geçmek istiyoruz. Zâhirî perspektifinde mürsel haberin hücciyet meselesine bakıldığında İbn Hazm'ın eserlerinin Zâhirîlerin yaklaşımını belirlemede büyük pay sahibi olduğu görülmektedir. Zira İbn Hazm, mürsel haberin hücciyetine birden fazla yerde değinerek özelde kendisinin genelde Zâhirîlerin bakış açısını dile getirmektedir.

İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinin başlarında mürselin kabulü konusunda kendisine yöneltilen itiraza cevaben mürselin kabulü ile ilgili ne geçmişte ne de yaşadığı dönemde sahih bir icmâdan söz edilebilir demiştir. Ona göre tâbiîn döneminde başta Zührî olmak üzere birçok kişi mürsel haberle amel etmemişlerdir.[857] O, haber-i vahid konusunda da mürsel haberin ilim ve amel gerektirmediğine temas ederek bu konuda Mu'tezile ve Hâricîlerin isabetli davrandıklarını belirtmiştir.[858]

İbn Hazm'ın yukarıda zikrettiğimiz ifadeleri, yeri geldiğinde muarızlarına cevaben yeri geldiğinde ise konunun irtibatı gereği zikrettiği sözleridir. Buna karşın eserinde mürsel habere bir fasl tahsis ettiği de görülmektedir. O, mürseli tanımladıktan sonra mechul kişilerden nakledildiği için mürsel haberin makbul olmadığını belirtmektedir. Ona göre mechulü ifade etmede ister sika ister başka bir mübhem kavram kullanılması arasında haberin kabulü açısından hiçbir fark yoktur. İbn Hazm, bu durumda râvinin kimliği veya durumu belli olana kadar haberle amel etmede tevakküf edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca ona göre, mürsel haberin kimden geldiğinin hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla reddedilmesi açısından Saîd b. Müseyyeb veya Hasan Basrî'nin mürseli ile başkasından nakledilen mürseller arasında hiçbir fark yokur.[859] Hatta Saîd b. Müseyyeb ve Hasan Basrî gibi şahsiyetlerin mürsel haberlerinin kabul edilmesi gerektiğini söyleyenleri tenkit ederek şayet bir kişin mürseli kabul edilseydi onun Zührî olmasının daha isabetli olacağını ifade etmektedir.[860]

İbn Hazm, mürsel haberin isnattan düşen râvinin hangi tabakadan olduğuna dikkat edilmeksizin reddedilmesi gerektiği kanaatindedir. Nitekim ona göre uydurma

[857] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/125.
[858] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131.
[859] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/261-262.
[860] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/10.

faaliyeti Hz. Peygamber daha hayatta iken başlamıştır. O, Bureyde hadisini[861] delil getirerek düşen kişinin sahâbî olmasının dahi durumu değiştirmeyeceğini belirtmektedir.[862] İbn Hazm, zikredilen hâdiseden hareketle râvinin rivayet esnasında "حدثني من صحب رسول الله " veya "عن رجل من الصحابة " gibi sigaların kullanmasını eleştirmekte ve bu kişilerin sahâbe oldukları malum olana dek tevakküf edilmesi gerektiğini söylemektedir. O, "Çevrenizdeki bedevîler içinde münafıklar var. Medine ahalisi içinde de ikiyüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca onlar çok büyük bir azaba itilecekler. (Tevbe/101)" ayetini delil olarak zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in sahâbîlerinden Uyeyne b. Hısn, Eş'as b. Kays, er-Reccal ve Abdullah b. Ebî Serh gibilerin mürted olduklarını sözlerine ekleyerek kanaatini temellendirmeye çalışmaktadır.[863]

İbn Hazm, tâbiînin hadisin sahâbî râvisinin ismini zikretmemesini şu mantıksal önermeyle çözmeye çalışmaktadır: Bir tâbiînin sigar-i sahâbeye mülaki olması büyük bir onur ve şereftir. O halde sahâbeliği övülecek mertebede ise neden ismi zikredilmemektedir. Bir kişinin ismini zikretmemenin ancak iki nedeni olabilir. Ya kişi tanınmıyor veya sahâbe olduğu bilgisi kesin değildir ya da daha önce bahsettiğimiz gibi kişi kötü bir vasfa sahiptir.[864] Dolayısıyla ismine yer verilmeyen kişi ya sahâbe değildir ya da mecruh biridir. İbn Hazm bu konudaki muhaliflerini de zikretmekten imtina etmeyerek "mürsel haberin kabulü konusundaki muhaliflerimiz Ebû Hanîfe'nin ashabı ve Mâlik'in ashabıdır" demektedir.[865]

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde ise *el-İhkâm'dan* faklı olarak mürsel ve munkatı haberin hücciyetini ele almaya çaba sarf etmiştir. Ona göre gerek mürsel gerek inkıtaa nedeniyle zayıf sayılan diğer haber türleri, isnattaki bulunan müphemlikten dolayı reddedilmiştir. Nitekim inkıta nedeniyle zayıf sayılan

[861] Medine civarindeki bir kavme kendisini Hz. Peygamber'in gönderdiğini söyleyerek o kevimden bir kadınla evlenmesini emrettiğini haber vermiştir. Onlar da Hz. Peygamber'e haber göndererek durumu bildirince Allah'ın Resulü de kendilerine bir elçi göndererek o kişiyi sağ buldukları tâktirde öldürmelerini emretmiştir. Ancak o kişiyi bulduklarında ölmüştü." bkz.İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/162.
[862] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/162.
[863] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/162.
[864] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/163.
[865] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/163.

haberlerin hiç birinde isnatta düşen râvinin kimliği konusunda bilgi verilmemektedir.[866]

İbn Hazm'dan naklettiğimiz bu bilgilerde onun, mürsel haberi hüccet olarak kabul etmediği anlaşılmakta ise de eserlerinde yapılan incelemeler neticesinde üç tür mürselin hücciyetini kabul ettiğini taspit ettik. Bunlardan birincisi mübhem ifade kullanılmasına rağmen mübhem ifadeyle kastedilenin malum kısvesinde bulunmasıdır. Mesela "İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in eşlerinden birisi tariki ile naklettiği "Hz. Peygamber kuduz köpeğin, farenin, akrebin, çaylağın ve yılanın öldürülmesini emretti."[867] hadisi buna örnektir. Bu hadisin isnadında yer alan Hz. Peygamber'in eşlerinden birisi (حدثني احدى نسوة النبي عليه السلام) ifadesi her ne kadar mübhem bir ifade olsa da İbn Hazm bunu farklı şekilde açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in eşlerinin tümü sika ve Allah katında da mukaddes kişilerdir. Ayrıca İbn Ömer'in onlar hakkında veya onlardan birisi hakkında bilgi sahibi olmadığı düşünülemez. Diğeri bir örnek ise "Âsım b. Kuleyb > Âsım b. Kuleyb'in babası: Gazvede Rasulullah'ın ashabından birini komutan olarak görevlendirmesini istedik. Bize Ensardan bir adamı komutan olarak görevlendirdi. O komutan şöyle dedi:.. (عن عاصم بن كليب عن أبيه قال كنا يؤمر علينافي المغازي أصحاب رسول الله فأمرنا علينا رجل من الأنصارفقال)" rivayetidir. Zira rivayetin isnadında zikredilen ensardan bir komutanın sahâbeliği konusunda hiçbir ihtilaf yoktur.[868] Belli sika kişilerle kısıtlanan mechul ifadeler, ma'lum olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu hadis bâz alındığında İbn Hazm'ın sahâbe mürseline de cevaz verdiğini söylememiz mümkündür.[869] İkincisi ise kendisinin de değindiği gibi mürsel bir haber, aynı zamanda icmâ ile vârid olduğunda makbul olmaktadır. Son olarak da mürsel olduğu için isnad yönüyle sahih olmayan hadisin içeriği bakımından makbul olmasıdır.[870] İbn Hazm'a göre mürsel olarak nakledilen bir haberin içeriğinin sahih olarak nesilden nesile nakledildiğine dair bir icmâın olması, haberin kesinliği konusunda isnada gerek bırakmamaktadır. Dolayısıyla nakledilen haberin isnadının mürsel ve başka türlü olması arasında bir

[866] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 29; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 31.
[867] Müslim, *"Hac", 9 (no:1200)*.
[868] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/485-486.
[869] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/73.
[870] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/229.

fark yoktur. Örneğin varise vasiyet yoktur (لا وصية لوارث)[871] hadisi ve Peygamberlik alametleri gibi birçok mesele de böyledir. [872]

Zâhirî âlimlerinden İbnü'l-Kayseranî ve Humeydî'nin mürsel kavramı kullanımlarından hareketle mevzubahis kavramı tenkit mahiyetinde zikretmeleri bu tür haberleri hüccet olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Buna karşın İbn Dihye el-Kelbî'nin mürsel haberi hüccet kabul ettiği söylenebilir. Zira mürsel hadisin tanımını verdikten sonra mürsel haberin hüccet olduğunu kabul edenleri zikretmektedir. Ona göre mürsel haberin hücciyetine dair tartışmalar, h. II. asrın başlarında ortaya çıkmıştır. İbn Dihye sika, bilgili ve dini hassasiyetlere sahip olduğunu bildiği bir kişiden nakledilen mürsel haberi sahih kabul etmektedir. O, bu cihetle kibar-i tabiînin sahâbeyi zikretmeksizin Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmektedir. Örneğin, mürsel olarak nakledilen "ancak temiz bir şekilde Kur'an'a dokunulabilir"[873] hadisini ele almakta ve mürsel olmasına rağmen birçok müsned haberden daha sahih olduğu değerlendirmesi yapmaktadır.[874]

Mürsel haberin hücciyeti konusunda görüş beyan eden diğer bir Zâhirî âlimî ise İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre, bir haber mürsel veya mevkuf ise ona değer verilmez. Ancak bir tabiînin sadece sahâbeden nakillerde bulunduğu biliniyorsa bu tabiînin mürseli, müsned gibidir.[875] Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin mürsel haberi belli şartlar dâhilinde kabul ettiği söylenebilir. İbn Tümert ise her türlü mürsel ile amel edilmesi gerektiğini söylemektedir.[876] İbn Tümert'in bu konuda kendisiyle çeliştiği söylenebilir. O, ahad haberi müsned ve mürsel olarak ikiye ayırmakla beraber ikisinin de amel gerektirdiği açısından eşit olduklarını söylemektedir. Kanaatimizce haberleri bu şekilde bir taksime tabi tutması kısımların birbirinden farklı olduğu anlamına gelmektedir. Kanaatimizce amel açısından da aralarında bir fark olmalı diye düşünüyoruz.

Sonuç olarak Zâhirî âlimlerinden İbnü'l-Kayserânî ve Humeydî dışında İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî mürsel haberi belli şartlar dâhilinde kabul etmişlerdir. İbn

---

[871] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ (Sünen-i-Nesâî)*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu metbuatü'l-ilâmîyye, 1406), "el-Vesayâ" 5 (no: 3641) .
[872] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/228.
[873] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî (Mısır: Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, 1417) "Kur'an" 1 (no: 469).
[874] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 111,127-128.
[875] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.
[876] İbn Tûmert, *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*, 74-75.

Tümert ise hücciyet açısından mürsel ile müsned haber arasına fark gözetmemektedir. İbn Hazm ise kesin ifadelerle mürsel haberin hüccet olmadığını söylemesine rağmen bazı mürsel haberle istişhad ettiği görülmektedir.

2.2.2.1.3.1.2. Munkatı

Sözlükte kesmek anlamına gelen "قطع" fiilinin infial babının ism-i fail vezni olan munkatı sözcüğü "koparılmış, kesilmiş" manalarına gelmektedir.[877] Kavramsallaşma sürecinde farklı tanımlarla[878] ifade edilen munkatı kavramını tespit edebildiğimiz kadarıyla ilke defa kullananın İmâm Şâfiî olduğu görülmektedir. Zira o, senedi müttasıl olmayan bütün rivayetler için munkatı kavramını kullanmaktadır.[879] Buna sahâbe râvisi düşen mürsel haber de dâhildir. Dolayısıyla onun munkatı algısı h. III. asrın genel yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu anlayış İmâm Şâfiî'nin yanı sıra h. III. asrın önde gelen muhaddislerinden Ali b. el-Medinî ve et-Tirmizî başta olmak üzere birçok kişi tarafından benimsenmiştir.[880]

Munkatı kavramı, Hâkim en-Nisâburî ile beraber daha çok "tâbiînden sonra gelen râvisi düşen rivayet" olarak algılanmaya başlanmıştır. Hâkim'e göre munkatı üç çeşittir. Bunlar tabiîye varmadan önceki râvinin, kendisinden hadis naklettiği şahsı işitmeksizin ondan hadis nakletmesi; isnadında mübhem kişilerin yer aldığı rivayetler ve son olarak da isnadında isimlendirilmemiş bir râvisi olan rivayettir. [881]

Hadis usûlu eserlerinde munkatı için yapılan farklı tanımları "sahâbeye ulaşmadan önce senedin herhangi bir yerinde sadece bir râvisi düşen hadis";[882] "senedin neresinde olursa olsun, düşen râvi sayısı kaç tane olursa olsun senedinde kopukluk olan hadis";[883] "tâbiînin veya ondan daha aşağı olan bir kişinin sözü veya fiili olarak nakledilen haber";[884] "bir kişinin senedsiz olarak "قال رسول الله" diyerek

---

[877] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 8/276; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 798; Ahmet Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi : hicri ilk üç asır.* (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 182; Yücel, *Hadis usûlü*, 172.

[878] Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 65.

[879] Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 65; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 182.

[880] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 56-59; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/171.

[881] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, thk. Muazzâm Hüseyin (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977), 70.

[882] Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 70.

[883] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 56-59; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/171-172; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 65.

[884] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/172; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 66; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 182.

naklettiği hadis"[885] şeklinde zikretmek mümkündür. Bu tanımların içinde bir hadis ıstılahı olarak munkatı haberin tarifi yer alırken aynı zamanda mürsel, maktu ve muallak haber türlerinin de aynı anlamda tarif edildiği görülmektedir. İbnü's-Salah ise bu tanımları değerlendirirken sözlük anlamı açısından en doğru tanımın "senedin neresinde olursa olsun düşen râvi sayısına bakılmaksızın isnadının herhangi bir yerinde kopukluk olan haber" olduğunu belirtmektedir. Buna karşın munkatı haber için en çok tercih edilen tanımın ise "sahâbeden sonra senedin herhangi bir yerinde sadece bir râvisi düşen haber" olduğunu söylemektedir.[886] İbn Hacer'e göre ise munkatı, isnadın herhangi bir yerinde bir veya birbirini takip etmeksizin birden fazla râvisi düşen haber türüdür. [887]

Munkatı haberin tespitinin temel kriterleri hoca talebe ilişkisi etrafında şekillenmiştir. Zira hoca ile talebenin aynı asırda yaşamamış olmaları ve aynı asırlarda yaşamış olsalar dahi birbirleriyle mülaki olmadıkları ya da herhangi bir metodla hadis almadığı tespit edildiğinde söz konusu haberin munkatı olduğu anlaşılmaktadır. [888] Munkatı haberin kavramsal çerçevesini zikrettikten sonra Zâhirî mezhebi ulemasının yaklaşımlarını ele almak yerinde olacaktır. Bu nedenle yine Zâhirî ulemasının vefat tarihlerinin kronolojik sırasına göre algıları incelenecektir.

Zâhirî mezhebinin görüşlerini, burada da kronolojik sıralamaya dikkat ederek alimlerinden aktaracağız. Böylece hem konuya dair yaklaşımları hem de süreç içinde algının farklılaşıp farklılaşmadığı taspit edilmiş olacaktır.

İbn Hazm, munkatı haber için birden fazla tanım yapmıştır. Örneğin *en-Nübez* adlı eserinde "bir tâbiînin veya ondan sonra gelen bir kişinin sahâbeye yetişmediği halde " قال فلان الصاحب عن رسول الله" demesi" olarak tanımlarken*; el-İhkâm* adlı eserinde ise "isnadından bir veya birden fazla râvisi düşen hadis" olarak munkatı haberi, mürsel ile eş anlamda kullanmaktadır. O, *el-Fasl* adlı eserinde ise haber türlerine değinerek isnadın da mübhem, mechul, cerh edilmiş râvinin bulunması gibi kusurların bulunduğu haberlerden söz etmekle beraber bu tür haberler için herhangi bir ıstılah kullanmamaktadır. İbn Hazm'ın bu farklı değerlendirmeleri, munkatı haberin farklı yönlerine işaret etmeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Onun bu

[885] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 56-59; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 66.
[886] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 56-59.
[887] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 55; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 78.
[888] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 55; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 78; Yücel, *Hadis usûlü*, 172.

tanımları erken dönemde de yaygın olarak ulema tarafından benimsenen munkatı algısıyla örtüşmektedir.

İbn Hazm, munkatı haberin makbul olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bunun nedeni isnatta mechul kişilerin varlığı ve buna bağlı olarak da söz konusu kişi veya kişilerin durumu hakkında bilgi sahibi olmayışımızdır. Hatta isnatta kullanılan "عن ثقة" tabiri ile herhangi bir mübhem ifade arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü birinin sika olarak vasıflandırdığı kişinin başkasının yanında cerh edildiği bilgisi olması mümkümdür.

Munkatı kavramını kullanım alanlarını tespit etmek adına Zâhirî âlimlerin eserleri incelendiğinde söz konusu kavramı farklı anlamlarda en çok kullanan kişinin İbn Hazm olduğu görülmektedir. Zira o munkatı kavramını, tâbiînin sahâbeyi zikretmeksizin Hz. Peygamber'den nakilde bulunması,[889] tâbiînden sonraki tabakalarda râvinin düşmesi (Hoca ile talebenin birbirine muasır olmamaları[890] veya birbirinden semalarının olmaması[891]), isnadında mechul[892] veya zayıf[893] râvinin bulunması ve sema'a delalet etmeyen bir siganın kullanılması[894] gibi anlamlarda sarf etmektedir. Örneğin, İbn Cüreyc'in babasının merfu olarak Hz. Peygamber'den naklettiği rivayete İbn Cüreyc'in babasının Hz. Peygamber ile sohbetinin bulunmaması nedeniyle munkatı hükmü vermiştir. Aynı şekilde Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm > İbn Mes'ud tarikiyle nakledilen rivayete Ebû Bekr'in İbn Mes'ud'un vefatından sonra doğduğunu, bu nedenle birbirlerinde hadis almalarının muhal olduğunu belirterek munkatı hükmü vermiştir. [895] Diğer bir örnekte ise İbn Hazm, İbn İdris > İbn İshâk tarikinde semâa delalet eden bir siga kullanılmadığı için rivayete munkatı hükmü vermiştir.

İbn Hazm'ın öğrecilerinden olan Ebû'l-Fütûh el-Humeydî ise İbn Hazm'a nazaran daha dar anlamda kullanmaktadır. Nitekim o, munkatı kavramını tespit edebildiğimiz kadarıyla birbirinden semâı olmadığı halde birbirinden nakilde bulunan râvilerce rivayet edilen haberler için kullanmıştır. Örneğin, Katâde > Hasen > Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilen hadise Hasen'ın Ebû Hüreyre'den semâı olmadığı

[889] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/216.
[890] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/215.
[891] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/188.
[892] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/1046.
[893] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/576.
[894] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/17.
[895] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/145.

için munkatı hükmü vermiştir.[896] Humeydî'nin bu yaklaşımından hareketle müteahirûn döneminde yaygın olarak munkatı haber için yapılan tanıma uygun olarak kullandığı söylenebilir.

İbnü'l-Kayserânî de munkatı haber tanımı yapmaması açısından Humeydî ile aynı tarafta durmaktadır. Buna karşın söz konusu kavramı eserlerinde sıklıkla telaffuz ettiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla mevzu bahis kavramı muasır olmayan râvilerin birbirinden yaptıkları nakiller ile sahâbe tabakasında bulunan inkıtaa için kulandığı görülmektedir. Örneğin, Eyyub b. Müdrik el-Hanefî > Mekhûl > Aişe tarikiyle nakledilen hadise, Mekhûl'un Hz. Aişe'ye yetişmemesi nedeniyle munkatı hükmü vermiştir.[897] Aynı şekilde Bekî b. Velîd > Sâid b. Abdulaziz > Mekhûl > Ebî Hureyre tarikiyle nakledilen rivayete, Mekhûl ile Ebû Hüreyre arasında buluna inkıtaa sebebiyle munkatı demiştir.[898] Diğer bir örnekte ise İbn Abbâs'ın Veraka b. Nevfel'den naklettiği haber için de munkatı dediği görülmektedir. Ona göre İbn Abbâs ve Varaka arasında inkıtaa bulunmaktadır.[899]

Zâhirîler arasında İbn Hazm gibi munkatı haberin ifade ettiği anlama dair beyanatlarda bulunan diğer bir âlim ise İbn Dihye el-Kelbî'dir. İbn Dihye, hadis kısımları arasında altıncı sırada yer verdiği munkatı haberi dört tarafı mamur bir tanım yapmak yerine söz konusu kavramı örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Örneklerin yanı sıra verdiği örneklerde var olan inkıtaa'nın nedenleri üzerinde dururak munkatı haberi şu şekilde açıklamaktadır:

" Örneğin

مالك عن يحيى بن سعيد عن عائشة عن النبي

مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن عائشة عن النبي

مالك عن ابن شهاب عن ابن عباس عن النبي

مالك عن ابن شهاب عن أبي هريرة عن النبي

[896] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn,* 3/263.
[897] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1280.
[898] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 5/2777.
[899] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1706.

مالك عن زيد بن أسلم عن عمر بن الخطاب عن النبي

Bu isnadlar zahiren munkatıdırlar. Nitekim Yahya b. Saîd ve Abdurrahman b. Kasım, Aişe'den sema etmemiş ve şifahi olarak bir harf bile rivayet etmemişlerdir. Bu durum Zeyd b. Eslem'e için de geçerlidir. Nitekim Zeyd, Ömer b. Hattâb'tan bir harf bile sema' etmemiştir. İhitlaf konusu olmakla beraber Zeyd, Ömer'in oğlu Abdullah'tan rivayette bulunmaktadır. Ancak doğrusu Zeyd'in hem İbn Ömer hem de kendi babası Eslem tarikleriyle Ömer b. Hattâb'tan sema' etmesidir."[900]

İbn Dihye'nin verdiği örneklerden hareketle, munkatı haberleri tabiîn tabakasında sonraki tabakalardan birinde bir râvinin düşmesi olarak algıladığı söylenebilir. Ayrıca o, munkatı haberi tespit etmek için de haberin isnadında yer alan râvilerin biribirinden semâının olup olmadığına da bakmaktadır. Bu cihetle İbn Dihye'nin munkatı haber anlayışı muteahhirûn dönemi ulemanın anlayışıyla örtüşmektedir. Diğer Zâhirî âlimleri gibi İbn Dihye'de maruf olmayan kişilerden dinin alınamayacağını belirterek munkatı haberin hüccet olmadığını söylemektedir.[901]

Görüldüğü gibi Zâhirî âlimleri arasında munkatı haberin hücciyeti meselesinde ihtilaf bulunmaktadır. Bununla beraber munkatı haberlerin hangileri olduğu konusunda ise ihtilaf vardır. Zira İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî mevzubahis kavramın kapsamını isnatta bulunan herhangi bir inkıtanın yanı sıra râvilerin muasır olmalamaları, birbirne mülaki olmamaları veya birbirinden semalarının olmamasını da içine alacak şekilde geniş tutmuştur. Humeydî ve İbn Dihye ise munkatı kavramını daha ziyâde isnadında inkıtaa veya mübhem râvi bulunan haberler için kullanmışlardır. Bu yönüyle İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'nin munkatı haber anlayışının mutekkadimun dönemi âlimlerinin anlayışıyla; Humeydî ve İbn Dihye'nin ise muteahhirûn dönemi âlimlerinin anlayışlarıyla örtüştüğü söylenebilir.

[900] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 129-130.
[901] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 130.

2.2.2.1.3.1.3. Mu'dal

Mu'dal kelimesi, sözlükte "bir işin karışık, çetin ve zor olması" anlamında kullanılan i'dal kökünün ism-i mef'uludur.[902] Söz konusu kelimeyi erken dönemde Abdullah b. Ömer'in sözlük anlamıyla Iraklılara hitâben bir sözünde kullandığı tespit edilmiştir.[903] H. II. ve III. asırlarda kullanımına çok az rastlanılan mu'dal ıstılahı, İbn Hacer ve Hâkim en-Nîsâburî'nin de belirttiği gibi ilk defa mürselden ayrı olarak "bir râvinin kendisiyle Hz. Peygamber arasında isnatta bulunan birden fazla râviyi düşürülerek rivayet ettiği hadis" şeklinde Ali b. el-Medini tarafından tanımlanmıştır.[904] Buna karşın aynı dönemde yaşayan başta Yahya b. Main, Zühlî, Cüzecânî ve Nesâî olmak üzere birçok muhaddis, söz konusu kelimeyi sözlük anlamına uygun olarak "senedinde veya metninde kapalılık bulunan ya da açıklanması zor bir mesele barındıran hadis" manasında kullanmıştır.[905] Kavramsallaşma sürecini h. VII. asra doğru tamamlamaya başlayan mu'dal kavramı erken döneme nazaran gitgide yaygınlaşan bir kullanıma da sahip olmuştur. Bu dönemde İbnu's-Salah tarafından ele alınan Mu'dal haber, munkatı haberin bir çeşidi olarak değerlendirilmiş ve "isnadında iki veya daha fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlanmıştır.[906] Ancak İbnü's-Salah'ın bu tanımı Irâkî tarafından tenkit edilmiştir. Ona göre mu'dalin tanımı, isnadında peş peşe iki veya daha fazla râvisi düşen haber şeklinde olmalıdır. İbn Hacer de mu'dal haberi hocası Irâkî gibi "isnadından peşpeşe olmak kaydıyla iki veya daha fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlamıştır.[907]

Zâhirî mezhebi ulemasının eserleri incelendiğinde mu'dal tabirini bir kavram olarak kullandıklarını tespit edemediysek de râvi değerlendirmelerinde nadir de olsa bir cerh ifadesi olarak mu'dalı kullandıklarını gördük. Örneğin İbn Hazm, Mahduc adlı bir râviyi cerh ederken "Mahduc sâkıt biridir (Hüccet değildir.). Çünkü Cisr'den

[902] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/451; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 658; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 183; Mehmet Efendioğlu, "Mu'dal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/356.
[903] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 183.
[904] Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 80; İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 2/579.
[905] İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 2/275-277; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 183.
[906] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 59.
[907] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 63.

mu'del rivayetler aktarmaktadır." şeklinde bir ifade kullanmıştır.[908] Aynı şekilde İbnü'l-Kayserânî de bu bağlamda birçok râviyi cerh etmiştir. Mesela Abulcebbâr b. Ömer el-Eylî,[909] Ebî Ümeyye b. Ya'lâ,[910] Muhammed b. Abdullah Alâse,[911] Osman b. Kâid Ebû Lubâbe [912] ve Abdullah b. Meysere'yi [913] mu'del haberler naklettikleri için zayıf ve hüccet olmadıklarını hatta onlardan hadis almanın dahi helal olmadığını belirtmektedir.

Müşahede edildiği gibi Zâhirî âlimleri mu'dal kavramını bir haber türü yerine daha çok cerh ifadesi olarak "çok zayıf ve mevzu haber" manasında kullanmışlardır.[914] Bundan hareketle Zâhirî âlimlerin İbn Main, en-Nesâî ve İbn Hibbân gibi mu'dali, müteaahirûn dönemde kullanılan ıstılahi anlamında değil de sözlük anlamıyla kullandıklarını söylemek mümkündür.

2.2.2.1.3.1.4. Muallak

Sözlükte "askıda bırakılmış, bir şeye bağlanılmış, yüksek bir yere asılmış" gibi anlamlara gelen muallak, "علق" fiilinin ism-i mef'ul sigasıdır.[915] Bir hadis ıstılahı olarak ise ta'lik, isnadın başından bir veya birden fazla râvinin düşürülmesi anlamına gelmektedir. Bu şekilde nakledilen hadislere ise muallak hadis denilmektedir. Hadis usulü eserlerine konu olan muallak hadis, "isnadın başından bir veya peşpeşe olmak kaydıyla birden fazla râvinin düşürüldüğü ve düşürülenin üstündeki râviye isnad ederek naklettiği hadistir" şeklinde tanımlanmıştır.[916]

Muallak hadiste bazen isnadın tamamı düşürülerek "kale Resulullah (s.av)" şeklinde rivayette bulunulmuştur. Bazen sadece isnadda bulunan sahâbî ve tâbiî râvisi zikredilmiştir. Bazen de muhaddis kendi hocasını isnaddan düşürerek rivayeti onun üstündekine isnad ederek rivayette bulunulmuştur. Ancak muhaddisin hocasını düşürerek hadisi onun üstündeki isnad etmesinin ta'lik sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf vardır. Şayet muhaddis tedlis ile bilinen bir kişi ise yaptığı bu

[908] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/161.
[909] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 4/119.
[910] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 148.
[911] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 161.
[912] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 181.
[913] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 185.
[914] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 194.
[915] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 10/261; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 673-674.
[916] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 69; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 156-157.

işleme tedlis denilir. Muhaddisin tedlis yapma gibi bir sıfata sahip değilse o halde yaptığı şey ta'lik olarak adlandırılmıştır.[917] Ta'lik kavramı, Buhârî'nin *es-Sahih* adlı eserinde bab başlığı olarak zikrettiği hadislerin isnadının başından râvi düşürdüğüne işaret etmek gayesiyle[918] ilk defa Darekutnî tarafından kullanılmıştır. [919] Buna karşın söz konusu kavram İbnu's-Salah ile birlikte hadis usulü eserlerine yer almaya başladığı söylenebilir. İbn Hacer'in ise ta'lik için yaptığı "şeyhten semâ' yoluyla alındığını göstermeyecek (mesela kâle, ravâ, zâde, zekere, yervî, yuzkeru ve yukâlu gib) kat'î veya yarı kat'î bir ifade ile isnadından bir veya daha fazla şahıs düşürmektir." şeklindeki tanımı zikredilmeye değerdir.[920] Hadis usulü eserleri incelendiğinde muallak haberin, sahih, münkatı ve mu'dal hadis başlıkları altında işlendikleri görülmektedir.

Zâhirî mezhebinde muallak haber kavramına bakıldığında söz konusu mezhebin bazı âlimlerinin bu çeşidi munkatı haber olarak anlandırdıkları görülmektedir. Bazıları ise isnatta meydana gelen inkıtaa'a işaret etmek için "ta'lik" ifadesini kullanmaktadırlar. Zâhirîler, ta'lik kavramını genellikle Buhârî özelinde kullanmaktadırlar. Zira İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde Buharî'ye atfederek birçok hadise muallak hükmünü vermektedir. Örneğin, "Ümmetimden zina yapmayı, ipek elbise giymeyi, içki içmeyi ve çalgı dinlemeyi helal sayacak bir topluluk çıkacaktır." hadisini zikreden İbn Hazm, Buhâri ile Sâdakâ b. Halid arasında isnadın müttasıl olmadığını ve bu nedenle de hadisin zayıf olduğunu söylemektedir.[921] İbn Hazm, Buhârî'nin rivayetinde işaret ettiği inkıtaaı munkatı olarak isimlendirmiştir. Fakat onun bu inkıtaa türünü munkatı haber olarak değerledirmesi muhaddisler tarafından muallak hadis olarak kabul edildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Ayrıca İbnu's-Salah'ın bu konuda İbn Hazm'ı eleştirmesi de dikkate değerdir.[922] Dolayısıyla İbn Hazm'dan verilen örnekten hareketle muallak haber tanımına uygun olarak

[917] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 65-66; Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 157.
[918] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Ta'liku'l-ta'lik ale Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1980), 2/7.
[919] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 67-72; İbn Hacer, *Ta'liku'l-ta'lik ale Sahîhi'l-Buhârî*, 2/7; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/90; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 66; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto, 2019), 117.
[920] İbn Hacer, *Ta'liku'l-ta'lik ale Sahîhi'l-Buhârî*, 2/8; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 118.
[921] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/62.
[922] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 67-68.

isnadın başından itibaren bir veya birden fazla râvinin düşürülerek nakledilen hadisi munkatı olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Buhari'nin bu tür rivayetlerini Darekutnî'den sonra ta'lik olarak isimlendiren Ebû'l-Fütûh el-Humeydî İbn Hazm'ın öğrencilerindendir. Humeydî'nin Buhârî'nin rivayetleri ile ilgili ta'lik tabirini Osman b. Âsım > Ebî Bürde > Ebî Bürde'nin babası tariki için kullanmıştır.[923] Bu tarikin yanı sıra Süleyman b. Feyrûz eş-Şeybânî > Ebî Bürde > Ebî Bürde'nin babası isnadı için de telaffuz etmiştir.[924] Humeydî, zikredilenlerin dışında İbn Ebî Zi'b > İyâs b. Seleme > İyâs b. Seleme'nin babası; [925] Amr b. Dinâr > İkrime > İbn Abbâs [926] ile Âtâ ve Mücâhid > İbn Abbâs [927] gibi Buhârî'nin bir çok isnadı için talik ifadesi kullanmıştır.[928]

Verilen örneklerde görüldüğü gibi Humeydî, Buhârî'nin maullak olarak naklettiği hadislerin isnadını belirterek söz konusu isnadın muallak olduğunun altını çizmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tür inkıtaa, Buhârî özelinde tartışılan bir meseleden öteye geçmemiştir. Nitekim İbn Hazm ve öğrencisi Ebû'l-Fütûh el-Humeydî gibi diğer Zâhirî âlimlerinin de bu görüşü paylaştıkları söylenebilir.

2.2.2.1.3.1.5. Müdelles

Müdelles, sözlükte "hile yapmak, göz boyamak, alaca karanlık, zulmet, satıcının alıcıdan malının ayıbını gizliyerek hile yapması" gibi manalara gelen "d-l-s" "دلس" kökünden türemiştir.[929] H. II. asırdan itibaren sözlük anlamına yakın manalarda yaygın olarak kullanılmaya başlanılan bu kelime, genellikle hoş karşılanmayan durumları ifade etmede sarf edilmiştir.[930] Tedlis kavramını ayırt edici ifadelerle ilk defa kullanan İmâm Şâfiî'dir. Nitekim o, *er-Risale* adlı eserinde haber-i vahidin kabul edilebilmesi için gerekli koşullardan söz ederken, râvinin mulakî olmadığı şeyhten işitmediğini rivayet eden müdellis olmaması gerektiğini

[923] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/195.
[924] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/297.
[925] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/571.
[926] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/18.
[927] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/63.
[928] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/439; 2/29, 112.
[929] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 6/86; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 183.
[930] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 382-384; Nemerî, *et-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânid*, 1/16,27,33-34; İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 2/614; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 184.

belirtmektedir.[931] İmâm Şâfiî'nin bu yaklaşımı sonrakiler için bir tanım hüviyetinde kabul edildiği ve benimsendiği söylenebilir. Tedlis, râvinin kendisinden rivayette bulunduğu şeyhini herkesçe bilinen isim, künye veya lakabı yerine bilinmeyen isim, künye ya da lakabıyla anması şeklinde de meydana gelebilmektedir.[932] Buna da tedlisu'ş-şuyûh denilmektedir.

Genel olarak müdelles kavramı Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Zeyd gibi muhaddisler tarafından "yalan veya yalanın kardeşi (benzeri)" olarak telakki edilirken İmâm Şâfiî ve İbn Hanbel başta olmak üzere muhaddislerin çoğunluğuna göre ise "bir râvinin rivayette bulunduğu şeyhini gizlemesi" olarak tanımlanmıştır.[933] Nitekim müdelles, "bir râvinin isnadında tedlis yaparak yani mulakî olmadığı veya mulakî olduğu halde hadis almadığı bir şeyhten işittiği zannını uyandıracak şekilde rivayet ettiği hadis" şeklinde tanımlanmıştır.[934]

Zâhirî âlimler de müdellesle ilgili değerledirmelerde bulunmuşlardır. Mesela İbn Hazm, *el-İhkâm*'da müdelles haberi ikiye ayırarak ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Ona göre müdelles haberin birinci kısmı adil ve hafız bir kişinin hadisi bazen irsal yapması bazen de isnadlı olarak zikretmesidir. Hatta bazen hadisi fetva veya müzakere nedeniyle tümüyle isnadsız ya da kısaltmak amacıyla bazı râvileri zikredip bazılarını zikretmemesidir. Bu tür tedlisi yapan râvinin diğer rivayetleri reddedilmez. Zira râvinin söz konusu tutumu, cerh ve gafletten kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla bu durum, râvinin diğer rivayetlerine zarar vermemektedir. Ancak kesin olarak ırsal edildiği veya isnadında bir râvinin ıskat edildiği bilindiği durumlarda sadce o rivayet reddedilir, râvinin diğer rivayetleri ise makbuldür. İbn Hazm, bir haberin müsned olarak nakledilmediği kesin olarak bilinmediği sürece râvinin "ahberena fulan (أخبرنا فلان), an fulan (عن فلان) veya fulan an fulan فلان عن فلان)" gibi ifadeleri kullanması arasında bir fark görmemekte ve tümünün kabul edilmesini vacip olduğunu söylemektedir. O, bu konuya Ma'mer'in bazı meclislerde mürsel haber naklettiğini, Abdullah b. Mübârek'in yanında ise mürsel olarak naklettiği haberlerin isnadının tümünü naklettiğini söyleyen

[931] Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-hadis, 2016), 331.
[932] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 392.
[933] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 184.
[934] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 195.

Abdurrezzak b. Hammâm'ın sözünü örnek olarak zikretmektedir. İbn Hazm, bu konuda Hasen el-Basrî, Ebû İshak es-Sabiî, Katâde b. Diâme, Amr b. Dinar, Süleyman el-Â'meş, Ebû Zübeyr, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi birçok İslâm âlimi ve hadis ehlînin de Ma'mer'den farklı olmadığını eklemektedir.[935]

İbn Hazm, tedlisin ikinci kısmı olarak bir kişinin isnadta bulunan zayıf (من لا خير فيه) bir râviyi kasten düşürmek suretiyle rivayeti aktardığı kişiyi kandırmak ve bu rivayeti sözlerine delil yapmayı zikretmektedir. Ona göre tedlisin bu kısmında düşürülen râvi mecrûh olması sebebiyle hadisin sıhhatine zarar vereceği için zikredilmemiştir. Bu da açık bir fısktır. Dolayısıyla bu tedlis çeşidiyle nakledilen rivayetlerin tümü reddedilmekle beraber tedlisi yapan râvinin de bütün nakilleri reddedilmektedir. Ayrıca bu tür haberlerin "semi'tu (سمعت) veya ahberana (أخبرنا)" gibi sigalarla nakledilip nakledilmemesi arasında kabul cihetiyle hiçbir fark yoktur. Zira mevzubahis durum râvinin adaletini düşürdüğü için haberlerinin tümü merduttur. İbn Hazm, bu tür râviler arasında saydığı Huseyn b. Umare ve Şerik b. Abdullah el-Kâdî'yi Müslümanları kandırmakla cerh etmiştir.[936] O, adaleti düşüren tedlisin büyük günahlardan olduğunu "bizi aldatan bizden değildir"[937] hadisiyle delillendirmektedir. Bundan mütevellid İslâm dininde bir hadisin isnadında yer alan zayıf bir râviyi düşürerek insanların sahih olmayan bir rivayetle amel etmesine sebep olmaktan daha büyük bir aldatmanın olmadığını ileri sürmektedir.[938] İbn Hazm'ın eserlerinde farklı tedlis türlerine dair birçok örnek bulmak mümkündür[939]

Zâhirî âlimlerden İbn Dihye el-Kelbî de müdelles haber için hususi bir tanım yapmamakla beraber eserinde tedlis kavramını kullanmaktadır. O, genellikle tedlisin gerekçesini açıklayarak bahsi geçen kavramla neyi kastettiğini belirtmektedir. Örneğin, Ali b. Muhammed > el-Mûkirî > ez-Zührî tarikiyle nakledilen haberi müdelles olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Mûkirî ismi veya lakabı ile tedlis edilen Velid b. Muhammedtir. İbn Hibbân, onun Zührî'den hiç rivayet etmediği mevzu şeyler naklettiğini bu nedenle de kendisiyle ihticac olunmayacağını ifade

[935] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/149-150.
[936] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/150.
[937] Müslim, *"İman", 43(No:101).*
[938] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/157; Mehmet Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -El-İhkâm Özelinde", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002), 126; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 142-145.
[939] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/36; 5/2697/522; 9/63, 72, 393; 10/428, 489; 11/111, 413.

ederken; Yahya b. Main, leyse bi şey'; Nesâî ise metrukü'l-hadis olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mecrûh olan Velid b. Muhammed'in tanınması istenmemiştir.[940] Görüldüğü gibi İbn Dihye de bu bağlamda müdelles haberi, tanımına uygun olarak isnatta yer alan zayıf bir kişinin düşürülerek veya bilinmeyen bir isimle zikredilerek kusursuz olduğu izlenimi verme anlamında kullandığı söylenebilir. İbnü'l-Kayserânî de tedlis kavramını isnadta zayıf bir râvinin düşürülmesini ifade etmede kullanmıştır. Mesela, *et-Tezkire* adlı eserinde yer verdiği bir rivayetin değerlendirmesinde haberin müdelles olduğuna hükmetmektedir. Ona göre, rivayetin isnadında bulunan Bakî b. Velid, zayıf râvileri düşürmek suretiyle tedlis yapmaktadır.[941] İbnü'l-Kayserânî diğer bir eserinde ise tedlis yapan kişinin râviyetinin kabulü konusuna değinmektedir. Ona göre, müdellis râvinin semâa dayalı olan ile semâa dayalı olmayan rivayetlerini birbirinden ayırt edebilen kişi tarafından nakledilen mudellis râvinin rivayetleri makbuldür. Örneğin, tedlis ile meşhur olmuş olan Katâde'nin rivayetlerinin Şu'be tarikiyle nakledildiğinde makbul olduğunu söylemektedir. Zira Şu'be, Katâde'nin rivayetleri konusunda bilgi sahibidir.[942] Bu bağlamda İbnü'l-Kayserânî'nin İbn Hazm ile aynı anlayışa sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca İbn Hazm'ın Zâhirîlerin kastedilerek mudelles haber çerçevesinde birçok hadisi terk etmekle tenkit edilmelerine verdiği cevap Zâhirîlerin mudelles haber anlayışını göstermesi açısından zikredilmeye değerdir. Ona göre bazı Zâhirîler yanlış olmakla beraber حدثنا veya أنبأنا sigaları olmaksızın nakledilen bütün müdelles haberlerin terkedilmesini savunmaktadırlar. Bazıları ise sika kişilerden münker şeyleri tedlis yaptığı sabit olmayan râvilerin bütün rivayetlerini makbul görmektedirler. İbn Hazm, kendisinin de bu görüşte olduğunu belirterek tedlis yaptığı sabit kişinin rivayetlerinin hiçbir surette makbul olmadığını ifade etmektedir.[943]

2.2.2.1.3.1.6. Muallel

Muallel, "ikinci defa su içmek, hastalık, herhangi bir işten alıkoyan bahane veya özür, meşgul etme, alıkoyma" gibi manalar ifade eden "ع-ل-ل" fiilinin ismi

[940] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 155.
[941] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 200.
[942] İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye*, 46-47.
[943] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/1148.

mef'uludur.[944] Muallel haber ıstılahta dış görünüşü itibarı ile hadisin sıhhatine zarar verebilecek herhangi bir kusur taşımayan hadisin gerçekte sıhhatine zarar verecek gizli bir kusuru bulunması anlamındadır.[945] Zayıf hadis bağlamında Zâhirî âlimler de muallel haberi konu edinmiş ve bir çok hadisi farklı nedenlerden dolayı muallel saymışlardır. Örneğin İbn Ebî Âsım, *el-Âhad* adlı eserinde birden fazla hadis için "ilel" ifadesini kullanmaktadır. O, birçok örnekte illete atıfta bulunmakla beraber detaylı açıklama yapmamaktadır. Çünkü o, illete dair açıklamaları *el-İlel* veya *Kitabü'l-İlel* adlı eserinde izah ettiğini belirtmektedir. Fakat söz ettiği eseri günümüze ulaşmadığından söz konusu açıklamalara da ulaşmak mümkün olmamıştır. H. III. asırda yaşayan İbn Ebî Âsım'ın gerek bu kavramı kullanması gerek bu konuda eser te'lif etmesi konunun erken dönemdeki önemini göstermektedir. Mesela ibr hadisi naklettikten sonra hadisin sadece İbn Uyeyne'den geldiğini söyleyerek Zührî'nin bu hadisini *İlel* adlı eserinde açıkladığını ifade etmektedir.[946] Ona göre İbn Uyeyne'nin yalnız kalmaması gerektiği yerde yalnız kalması illet nedeni sayıldığını söylemek mümkündür. Başka bir örnekte ise hadisi zikrettikten sonra hadisin illetli olduğuna işaret etmekte ve bu illete dair açıklamaları da *Kitabu'l-İlel* adlı eserinde açıkladığını belirtmektedir.[947] Buna benzer birçok örneğe yer vermek mümkündür.[948]

İbn Hazm ise muallal haber için dört başı mamur bir tanım yapmamakla beraber illeti ifade eden "muallel, illet, ma'lul, yuellilu vb" lafızları sıkça kullanmıştır. Zikri geçen tabirlerle isnatta bulunan herhangi bir inkıtaa,[949] mürsel, râvinin ihtilatı, birbirinden semâı olmayan iki râvinin isnatta bulunması gibi hususları ifade etmiştir. O, yeri geldiğinde muallel kavramını sözlük anlamının yanında hükmün gerekçesi anlamında bir fıkıh terimi olarak da kullanmıştır.[950] Bu bağlamda hadis kavramı anlamında ifade edilen "علل, معلول ,علة" gibi kelimelerin kullanılan alanlar ele alınmıştır. Bu cihetle İbn Hazm'ın muallel kavramını isnatta birbirinden

[944] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/467; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 670-671.
[945] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 89-93; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1985), 285; Yavuz Köktaş, "Hadiste İllet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hâdis'in Değerlendirmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002), 42; Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 47; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 188.
[946] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/430.
[947] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/17.
[948] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/238, 240, 317.
[949] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/373.
[950] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/152.

semâı olmayan râvilerin bulunması[951] nedeniyle kullandığı görülmekle beraber isnadında zayıf râvinin,[952] meçhul râvinin,[953] su-i hıfz râvinin,[954] yalancı râvinin,[955] sâkıt râvinin[956] veya muhtalit râvinin bulunması[957] sebebiyle de hadislere muallel hükmü vermektedir. İsnadda bulunan râvilerin dışında senedin mürsel olması,[958] mürsel ve müsned tariklerin birbirine karıştırılarak rivayet edilmesi,[959] rivayetlerin müzdarip olması[960] ve senedinde herhangi bir inkıtaa olmasını da illet sebebi saymaktadır. İbn Hazm, isnada dair illet sebeplerin yanında hadis metninde bulunan bazı kusurlar nedeniyle de hadise mualler hükmü vermektedir. Bu bağlamda eserleri incelendiğinde bir hadis metninin umum içeren başka bir hadis metnine teâruzunu[961] illet saydığı gibi Hz. Peygamber'in teşri vasfı ile örtüşmeyen içeriğe sahip metinden[962] dolayı da hadisleri muallel saymaktadır. Verilen örneklerden hareketle İbn Hazm'ın muallel kavramını hadisin zayıf olmasına sebebiyet veren gerek isnad gerek metin ile ilgili bütün etkenler için kullandığı söylenebilir.

İbn Hazm, hadislerde bulunan illetlere değinmekte ve bu illetleri açıklamaktadır. Buna karşın bir metot olarak sürekli aynı durumlar için illet kavramını kullanmamaktadır. Örneğin, inkıtaa'ın olduğuna hükmettiği birçok rivayetin sadece bir veya iki tanesini illet sebebi olarak ele almaktadır. O, isnadla ilgili meselelerde olduğu gibi metin yönüyle de illetli rivayetleri zikretmiştir. Bu da onun, metnin sıhhatine ayrı bir değer atfettiği göstermektedir.

İbn Hazm, hem kendisine yapılan eleştirilere cevap verirken hem de bazı usullerine uymadığı gerekçesiyle birçok hadisin muallel olduğunu söyleyen muarızlarına karşı da bir savunma çabasına girmiştir. Zira o, bu bağlamda umum-i belvaya teâruz etmesini veya birden fazla tarikle gelen bir rivayetin bazı tariklerinin müsned bazılarının ise mürsel olmasını illet nedeni görenleri tenkit etmektedir. Ona

[951] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/80.
[952] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/129.
[953] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/129.
[954] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/121.
[955] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/6.
[956] Bu ve buna benzer örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/6; 8/211.
[957] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/228.
[958] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/6.
[959] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/81-86.
[960] Bu ve buna benzer örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/47; 6/132.
[961] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/228.
[962] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/228.

göre bir râvi tarafından hadis bazen hocası bazen de hocasının hocasından[963] veya hocasının babasından[964] ya da farklı iki kişinden nakledilmesi[965] kesinlikle bir illet nedeni değildir. Ayrıca ona göre bir hadisin hem merfu hem de mevkuf tarike sahip olması[966] veya hadisin umum-i belvaya muhalefeti[967] nedeniyle illetli saymak hatadır.

İbnü'l-Kayserânî'nin muallel hadis algısı ise İbn Hazm'n anlayışından pek farklı değildir. Nitekim İbnü'l-Kayserânî illeti "hadisin sıhatini zedeleyen unsur" manasında kullanmış ve râvinin bir hadisi bazen hocasından bazen de doğrudan hocasının hocasından nekletmesinde bir beis görmemiştir. Örneğin İbnü'l-Kayserânî, *Mes'letü't-Tesmiyye* adlı risalesinde zikrettiği rivayetlerden birisinde râvi Şu'be'nin aynı hadisi bir defasında Kâtade'nin Enes'ten tarikiyle naklederken başka bir defa da ise Şu'be söz konusu rivayeti Sabit b. Eslem'in Enes'ten aldığı tarik ile naklettiğini söyleyerek bu durumun da hadisin sıhhatine engel teşkil etmediğinin altını çizmektedir. Nitekim ona göre Şu'be'nin hem Kâtade'den hem de Sabit'ten hadis alması ihtimal dâhilindedir.[968] Zâhirîlerin muallel haber anlayışı bütün olarak dikkate alındığında onların hadislerde bir illet tasavvuruna sahip oldukları görülmekle beraber illete neden olan kusurlar konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkün olmamıştır.

2.2.2.1.3.1.7. Şâz

Sözlükte "bir grubun içinden ayrılıp kendi başına yol tutmak, kabule ve kurala aykırı olmak" gibi manalara gelen şâz kelimesi " شذ,يشذ, شذوذ " kalıbından türetilmiştir.[969] Şâz kelimesi zikredilen anlamlarının dışında bazen kavminden veya arkadaşından ayrılmayı ifade etme nedeniyle etimolojik yapısına uygun olarak "ayrılma"[970] manasında kullanılmıştır. Bazen de "münferid (ferd) olan her şey" anlamında da kullanılmıştır.[971] Muhaddisler, muallel habere göre şâzın daha

[963] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/154.
[964] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/321, 524.
[965] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/455.
[966] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/139.
[967] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/204.
[968] İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye*, 42,54.
[969] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 523; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 385.
[970] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/494; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 523.
[971] Muhammed Mûrtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1994), 2/566.

hassasiyet gerektiren bir yapıya sahip olduğunu belirtmişlerdir.[972] Süyûtî'nin, şâz kavramının anlaşılmasının gerçekten zor olduğunu; bu nedenle de bu konuya dair hiç kimsenin eser telif etmediğini belirtmesi muhaddislerin iddiasını desteklemektedir.[973] Bu kavramın kapalılığı tarihi süreçte kendisi için farklı tanımlamaların yapılmasına neden olmuştur. Nitekim h. II. asırdan itibaren "ferd ve garib"[974] manasında kullanılmaya başlanılan bu kavramı için ilk defa İmâm Şâfiî "şâz, güvenilir bir râvinin rivayet edip de başkasının rivayet etmediği değil; güvenilir bir râvinin başkaların rivayetine muhalif olarak naklettiği hadis" şeklinde tanımlamıştır.[975] Nîsâbûrî ise İmâm Şâfiî öncesi şâz kavramı kullanımına binaen "güvenilir râvilerin tek başına rivayet ettiği ve mutabıî olmayan hadis" şeklinde teferrüdü önceleyen bir tanım yapmıştır.[976] H. VII. asra gelindiğinde İbnu's-Salah, şazzı "merdud şazz" olarak nitelendirdiği ve yeteri kadar sika olmayan râvinin tek başına rivayet ettiği hadis olarak tanımadığı görülmektedir.[977] İbnu's-Salah'ın yaptığı şâz haber tanımı kapsamlı olsa da İmâm Şâfiî'nin yaptığı tanım cumhur tarafından benimsenmiştir.

Zâhirî âlimlerin şâz habere yaklaşımları incelendiğinde onların da zikri geçen kavramı kullandıkları görülmektedir. Örneğin İbn Hazm *el-İhkâm* adlı usûl eserinde şâz için hususi bir bab açarak konuyu izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre topluluktan ayrılma manasına gelen şuzûz, şeriatta herhangi bir mana için konulmuştur. Bu nedenle de şuzûzun tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlar olmuştur. Nitekim bazıları şâz kavramını, bir kişinin cumhurdan ayrılması olarak tanımlarken diğer bazıları, herhangi bir konuda oluşan icmâdan ayrılma manasına geldiğini savunmaktadırlar. İbn Hazm, bir kişinin cumhurdan farklı düşünmesini şâz olarak görenleri tenkit etmektedir. Çünkü ona göre, cumhurdan farklı bir düşünceye sahip olmak yanlış düşünceye sahip olmak değildir. Hakikat konusunda cumhura muhalefet etmek yerilmenin aksine övülmeye değer bir niteliktir. Mesela Hz. Ebû

[972] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 74.
[973] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/194.
[974] Şâfiî, *er-Risâle*, 430; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 141; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 75.
[975] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 159; Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 183; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 186; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 78.
[976] Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 183; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 79.
[977] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 76-78; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 207; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 83.

Bekir'in mürtedlerle savaşma konusunda sahâbenin cumhuruna muhalefet etmesi bu kabildendir.

İbn Hazm, şâzı bir hükme dair oluşan icmâdan ayrılma olarak tanımlamayı başta Ebû Süleyman (Dâvûd ez-Zâhirî) olmak üzere kendisinin de içinde bulunduğu Zâhirîlerin cumhuruna atfetmektedir. Zira onlara göre şuzûz cumhuru muhalefet değil, hakikate muhalefettir. Hakikat ise cemaatin (icmâ) savunduğudur.[978] Dolayısıyla muhalefet durumunda cumhurun görüşünün makbul; azınlığın görüşü ise merdud olduğu anlayışı kabul edilebilir değildir.[979] Zira haberin kabulünde temel kriter hakikattır. Hakikat azınlığın savunduğu ise azınlığın; cumhurun savunduğu ise cumhurun görüşü makbuldür. Bu konuda tarafların niceliklerine itibar edilmez. Ayrıca Zâhirîlere göre şeriatta şâz bulunmamaktadır. Nitekim Allah ve Resulünden gelen her şey haktır, hakkın da şâz olması muhaldır.[980]

İbn Hazm'ın *el-İhkâm* adlı eserinde söz ettiği şâz kavramı ile *el-Muhalla* adlı eserinde kullandığı şâz kavramı incelendiğinde bu iki eserde kullanılan kavramların birbirinden farklı oldukları dikkatten kaçmamaktadır. Zira *el-Muhalla*'da şâz'ı ma'ruf'un karşıtı manasında " بل الشاذ هو الذي أجزتم والمعروف هو الذي أنكرتم " ifadeleriyle kullandığı görülmektedir. Söz konusu meselede kullandığı diğer bir ifade ise " فصار تخصيصه اعتراضا علي القرآن بخبر شاذ غير قوي النقل " şaklinde olmuştur.[981] Dolayısıyla onun, şâz kavramını *el-Muhallâ'*da münker veya zayıf anlamında kullandığı söylenebilir. Buna karşın sikanın diğer sikalara muhalif olma durumuna atıfta bulunmasına rağmen bu vaziyet için şâz kavramını tercih etmediği görülmektedir.[982]

İbnü'l-Kayserânî, şâz kavramını kullanmamıştır. Buna karşın İbn Hazm gibi olguya uygun olarak "sika râvilerin rivayetlerine muhalif nakillerde bulunma" nedeniyle birçok rivayeti tenkid etmiştir. Mesela *Ma'rifetu't-Tezkire* adlı eserinde "

[978] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/699-700; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 47; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 52.
[979] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 47; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 52.
[980] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/148.
[981] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/59.
[982] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/162.

فيه أبو المثني يخالف الثقات في الرواياته" [983] şeklinde kullandığı ifadenin "şâz haber"ın tanımına uygun olmasına rağmen bu vaziyet için şazz tabiri kullanmamıştır.

Şâz habere değinen diğer bir Zâhirî âlimi ise İbn Dihye el-Kelbî'dir. O, hadisleri taksim ederken şâz habere yer vermekte ve sika bir kişinin insanların rivayetlerine muhalif olarak naklettiği hadis şeklinde tanımlamaktadır.[984]

2.2.2.1.3.1.8. Muztarib

Sözlükte "vurmak, dövmek, çarpmak" manasındaki "ضرب" fiil kökünün iftial kalıbının ismi-i fail'i olan muztarib kavramı,[985] erken dönemlerden itibaren kullanılmışsa da ilk defa İbnu's-Salah tarafından tanımlanmıştır.[986] İbnu's-Salah'ın "bir râvinin birden fazla rivayetinde veya birden fazla râvinin bir rivayette birbirine aykırı olarak nakledildiği halde sağlamlık açısından denk oldukları için aralarında bir tercih yapılamayan hadis"[987] şeklinde yaptığı tanım sonraki muhaddisler tarafından küçük değişikliklere maruz bırakılmışsa da genel kabul görmüştür.[988]

Muztarib haberin tanımının efradını cami' ağyarını mani olmadığını dile getiren M. Hayri Kırbaşoğlu'nun söz konusu tanım, bir tanımda olması gereken vasıflara sahip olmadığını ayrıca durumun klasik hadis usûlcüleri tarafından da bilindiğini söylemektedir. Bu tanımın yeterince açık olmadığı hususuna da değinen Kırbaşoğlu, "ızdırab, terimini zabt yönünden râvilerde görülen tereddüd, çelişki ve tutarsızlıkların tamamını kapsayacak esneklikte kullanmak yerinde olacaktır" sözüyle mevzu bahis meseleye netlik kazandıracak şekilde revize edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[989]

Muhaddisler tarafından yapılan tanımlara göre muztarib haber'ın birbirine muhalif rivayetleri arasında sıhhat yönünden eşitlik bulunan ve bu sebeple biri diğerine tercih edilemeyen hadis olduğu anlaşılmaktadır. Iztırab, râvilerin zabt

[983] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 195.
[984] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 76.
[985] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 1/543; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 580.
[986] Ali Karacelil, *Hadis Usûlü,'nde Muztarib Hadis ve Değeri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008), 7.
[987] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 93-95.
[988] Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Mûkıza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîss*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Riyad: Daru's-selam, 1420), 51-52; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 117; el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 581.
[989] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 202.

cihetinden zayıflığına delalet etmektedir. Bu nedenle muztarib haber de zayıf haber çeşitleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca ıztırab meselesi muallel haberle de ilişkili olduğundan genellikle hadis usulü eserlerinde muallel haberden hemen sonra zikredilmektedir.[990]

Hadisler arasındaki bu ihtilaf, onlardan birisinin hatalı olduğunu göstermektedir. Söz konusu rivayetlerin hangisinin hatalı olduğu tespit edilemediğinden dolayı bu şekilde nakledilen bütün rivayetler zayıf olarak kabul edilmektedir.[991] Bu aykırılık ekseriyetle rivayetin isnadlarında vuku bulduğu gibi bazen rivayetin metninde bazen de hem isnadta hem de metinde olabilmektedir.[992] Ayrıca İlel eserlerinde sıkça karşılaşılan bu durum için hadis münekidleri söz konusu râviler için " Muztaribü'l-hadis" nitelemesini kullanırlarken rivayetin metninde vuku olan durum için ise " Muztaribü'l-metn" ifadesini kullanmışlardır.[993]

Konuyla ilgili Zâhirî mezhebi ulemasının yaklaşımlarına bakıldığında sadece İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'nin bahsi geçen meseleye değindikleri görülmektedir. Fakat her iki âlim de muztarib haber için henüz bir tanımın yapılmadığı asırlarda yaşadıklarından kendileri de muztarib kavramını kullanmalarına rağmen bir tanım yapma ihtiyacı hissetmemişlerdir diye düşünüyoruz. Bu bağlamda İbn Hazm'ın muztarib kavramını isnattan ziyâde metin odaklı kullandığını da belirtmemiz gerekir. Ayrıca o, rivayetler arasındaki ihtilafları da gayet makul karşılamıştır. Zira ona göre, Hz. Peygamber'in bir sözü en az üç defa tekrarlamıştır. Dolayısıyla her kişin hadisi işittiği şekliyle rivayet etmiştir. Bu da tabii olarak rivayetler arasındaki lafız farklılıklarına sirayet etmektedir. Bu nedenle mana bir olduğu sürece hadis metninin birbirinden farklılık arz etmesi hadis için bir kusur değildir.[994]

Muhaddislerce birden fazla tarikle gelen bir hadisin tariklerindan bazılarının müsned, bazılarının ise mürsel, mevkuf veya maktu olması bir ıztırab nedeni olarak görülmüştür. Muhaddsilerin aksine bu durum İbn Hazm tarafından bir ıstırab nedeni

[990] Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 139.
[991] Yücel, *Hadis usûlü*, 180.
[992] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 76; Muhammed Mustafa el-Â'zami, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 101; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 242; Yücel, *Hadis usûlü*, 180; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 150.
[993] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 242.
[994] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/146; 10/21.

olarak addedilmemiştir. Örneğin o, " bir veya iki emme ya da bir veya iki emzirme ile hısımlık oluşmaz"[995] hadisini zikrettikten sonra bu haberin bir defasında Aişe'den diğer bir defa ise İbn Zübeyr'den nakledilmesinden dolayı muztarib olduğunu söyleyenleri cehaletle tenkit etmektedir. Nitekim ona göre, bir hadisin birden fazla tarik ile nakledilmesi hadisi zayıflatmaz; aksine kuvvetlendirir.[996]

İbn Hazm, Ebû Hüreyre'den Hz. Peyamber'in kendisini zehirleyen kadını öldürdüğünü bildiren hadisi zikrettikten sonra bu rivayet Ebû Hüreyre'den kaynaklı olarak muztarib olduğunu belirtmektedir. Ona göre Ebû Hüreyre bazen Yahudi kadının öldürüldüğünü bazen ise ona arzedilmediğini nakletmektedir. Öldürüldüğü kabul edildiği takdirde kendisine arzedilmesi hatalı olacaktır. Eş deyişle aynı kıssa, aynı kadın ve aynı sebebi içeren bir rivayetin birbirine muhalif şekillerde nakledilmesi ikisinden birisinin hatalı olduğunu göstermektedir. Bunlardan hangisinin de hatalı olduğu bilinmediğinden iki rivayet de terkedilir.[997] Diğer bir örnekte ise İbn Hazm, Âta b. Sâib kanalıyla rivayet edilen " Nebî'ye (s.a.v) Kur'an'ı nasıl okuyum diye sorulduğunda o, bir gün ve bir gece de oku bunu aşma dedi"[998] şeklindeki hadisi naklettikten sonra Ata'nın rivayeti bu haber özelinde muztarib ve ma'lul olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Atâ ömrünün sonuna doğru ihtilat etmiştir. Ayrıca aynı haber, "Rasulullah (s.a.v) Kur'an'ı bir ayda oku dedi"[999] şeklinde ilkinden farklı olarak da nakledilmiştir. Bunun yanı sıra Atâ, babasından naklettiği haberlerde ihtilaf ettiğini itiraf etmiştir.[1000] Diğer bir misalde ise Ebi İshâk eş-Şeybânî > es-Seffâh b. Mater > Dâvûd b. Kurdûs et-Tağlibî, Ömer b. Hattâb Rum dıyarına varmak için Fıratı geçtikten sonra Benî Tağlîb kabilesi ile her yirmi dirhemin on katını almak şartıyla, erkek çocuğunu boyatmayacağı ve dinlerini değiştirmeye zorlamayacağı üzere sulh yaptı."[1001] hadisi sonrasında rivayetin sâkıt ve muztarib olduğunu söylemektedir. Ona göre bu rivayet bazen Seffah b. Mutrif; bazen

---

[995] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Âtâ (Mekke: Dârü'l-bâz, 1414), "Ridâ'" 2 (no: 15407).
[996] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/146; 10/21.
[997] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/36.
[998] Hadis kaynaklarında aynı ifadelerle olmasa da benzer ifadelerle nakledilmiştir. bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis* (Medine: Dârü'l-fiker, ts.), 37/27.
[999] İsmail Ebû Abdillah Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Daru Tavki'n-necât, 1422), "Fezâilü'l-Kur'an" 34 (no: 4767).
[1000] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/47; 9/441; 10/21.
[1001] es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, 27/382.

Seffah b. Musenna; bazen Dâvûd b. Kurdûs olan Salih Ömer'den; bazen Dâvûd b. Kurdûs'un Ubade b. Nu'man'dan veya Zur'a b. Numan'dan (ki oda Salih Ömer'dir.) nakledilmiştir. Bu aşırı muztaribliğin yanında bu kişilerin hepsi meçhuldür. Kim oldukları bilinmemektedir.[1002] Örneklerde de görüldüğü gibi İbn Hazm, her ne kadar teoride muztarib meselesinde cumhura muhalif gibi dursa da pratikte metin veya isnad kaynaklı birçok hadisi muztarib olarak değerlendirmiştir.

2.2.2.1.3.1.9. Münker

Sözlükte "bilmemek, inkâr etmek" gibi anlamlara gelen "نكر" fiil kökünden türetilen münker "bilinmeyen, hoş karşılanmayan şey" gibi manalarda kullanılmıştır.[1003] Muhaddisler münker kavramını "doğru bulmadı, son derece yanlış olduğunu söyledi, münker hadis rivayet etmektedir" anlamlarında kullanmaktadır.[1004] Erken dönemden itibaren birden fazla anlamda kullanılmış olan bu kavram, için baştan beri bir tanım yapıldığını söylemek zor olsa da söz konusu kavramın kullanım alanlarına göre hangi manalarda kullanıldığını tespit etmek mümkündür. Ayrıca bu konuda münkerü'l-hadis ile el-hadisü'l-münker arasına fark koymak da isabetli olacaktır. Nitekim el-hadisü'l-münker kavramı ilk defa İbn Râhûye[1005] tarfından kullanılmışken bir teferrüd ifadesi olarak münkerü'l-hadis tabiri ise ilk defa h. II asırda Yahya b. Saîd el-Kattân tarafından kullanıldığı söylenilmektedir.[1006]

Istılahi anlamda münker hadis, zayıf râvinin sika râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis anlamında ilk defa Müslim tarafından tanımlanmıştır.[1007] Nevevî, Müslim'in bu tarifinin bütün muhaddislerce benimsendiğini söylese de vakiada böyle olmadığını belirtir.[1008] Zira münker kavramını râvinin terferrüd ettiği hadis anlamında da kullananlar olmuştur. Örneğin, zikri geçen kavramı Tirmizî, zayıf

[1002] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/129-132.
[1003] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/232; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 1011.
[1004] Ahmet Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 199.
[1005] Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", 199; Muhammed Aslan, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis", *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 266.
[1006] Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", 202; Aslan, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis", 266; Hatice Karadeniz, "Istılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 60.
[1007] Müslim, *Sahihu Müslim*, 1/7.
[1008] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Daru't-turasi'l-arabiyye, 1392), 1/56.

râvinin teferrüdü; Zehebî, sadûk râvinin teferrüdü; Yahya b. Saîd el-Kattân, İbn Hanbel, el-Berdîcî gibi diğer bazı muhaddisler ise sika râvinin teferrüdü manasında kullanmaktadırlar. Bununla birlikte mevzubahis kavramın, ilel ve mevzuat türü erserlerde uydurma hadis manasında da kullandığı görülmektedir.[1009]

Zâhirî mezhebi ulemasının münker, el-hadisü'l-münker ve münkerü'l-hadis kavramları için bir tanım yapmadıkları görülmektedir. Bu nedenle Zâhirî perspektifinde münker hadis anlayışını tespit etmek gayesiyle söz konusu kavramın kullanım alanlarını incelemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde münker kavramını "ان ذالك قد عاد حقا مباحا و معروفا غير منكر" [1010] şeklinde ma'ruf'un karşıtı ve "روا المنكرات منها انه اسند الي النبي من ضرب اباه فاقتلوه وهذا لا يعرف"[1011] şeklinde sözlük anlamı olan bilinmeme manasında kullandığı görülmektedir. Hadisü'l-münker kavramını ise " واما حديث حماد بن سلمة عن الأزرق بن قيس عن ذكوان عن ام سلمة فحديث منكر لانه ليس هو في كتب حماد بن سلمة"[1012] ifadeleriyle merdud veya acayip hadis anlamında kullanmıştır. Zira hafızası iyi olmadığı söylenen Hammâd'ın kitaplarında olmadığı halde kendisinden nakledilen hadislerle ihticac olmayacağı kabul edilmektedir. Bu kullanımların yanında " هو منكر جدا لانه لم يجد قط في شيء من الآثار ان والد عباد ادرك الأسلام فكيف جده وهو محال بلا شك" [1013] şeklindeki hadiste münkerin gerekçesi olarak hadisin manasının anlaşılmasının imkansızlığını dile getirmiştir.

İbn Hazm, münker hadis kavramını zikredilenlerin dışında mevzu haber anlamında da telaffuz etmiştir.[1014] Konuyla dair diğer kavram olan "münkerü'l-hadis" tabiri ise İbn Hazm'ın eserlerinde daha sık karşılaşın bir ifade olmuştur. İbn Hazm, el-hadisü'l-münkerünün aksine münkerü'l-hadis kavramını daha geniş bir alanda kullanmıştır. Özellikle münkerü'l-hadis kavramıyla birlikte kullanılan

[1009] Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları"; Karadeniz, "Istılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı"; Hatice Karadeniz, *Hadis ilminde münker hadis kavramı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans, ts.); Aslan, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis"; M. Kamel Karabelli, "el-Hadîsü'l-Münker bi-Sebebi'l-Muhâlefe fi Nakdi İbn Abdülber el-Endelüsî –Dirâse Tahlîliyye", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 661-685; M. Kamel Karabelli, "Teferrüdür'r-Râvi ve Eseruhu fi Nekareti'l-Hadisi fi Nakdi İbn Abdülber el-Endelusi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 555-572.

[1010] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/528.

[1011] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/587.

[1012] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/230.

[1013] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/212.

[1014] Bknz. ثم هو حديث منكر مكذوب فاسد لانه من الباطل المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه و سلم يأمره باليمين الكذبة ve هو حديث منكرظاهر الكذب İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/49; 9/501.

ifadelerden hareketle mutlak anlamda zayıf râvi,[1015] teferrüd eden zayıf râvi,[1016] muhtalit râvi[1017] ve hadis uyduran râvi[1018] için sarf ettiği söylenebilir.

Münker haberin sika râvilerin teferrüdü, sika râvilerin diğer sikalara muhalefeti ve zayıf râvilerin sika râvilere muhalefeti gibi farklı tanımları dikkate alındığında İbn Hazm'ın bu durumlar için münker nitelemesi yapmadığı görülmektedir. Hatta sikanın teferrüdü için kullandığı " ثم حتى لو انفرد بها عمرو فكان ماذا وليس انفراد جرير بأسناده علة لانه ve "ما يختلف مسلمان في ان عمرو هو النجم الثاقب ثقة وحفظا و اماما ثقة" şeklindeki ifadelerden hareketle bu tür durumların rivayetin sıhhatine dahi engel olmadığı söylemektedir.[1019]

İbn Hazm'ın sika râvinn diğer sika râvilere muhalefeti veya zayıf râvinin sika râvilere muhalefeti konusunda da aynı metodu takip etmektedir. Ona göre, sika bir râvinin diğer sika râvilerin rivayetine muhalîfeti kendi rivayetine zarar vermemektedir. O, zayıf bir râvinin sika râvilere muhalif rivayetini ise muhalefetten ziyâde râvinin zayıflığından dolayı reddetmektedir. Örneğin, " لم يذكر احد منهم في روايته انه كفل بخك ولا ذكر احد كفالة الا اسرئل وحده وهو ضعيف ولو كان ثقة ما ضر روايته من خالفها من الثقات ولكنه ضعيف" şeklindeki değerlendirmesinde muhalefette bulunan kişi zayıf olduğu için hadisi reddetmektedir. Râvi sika olsaydı muhalefetini problem saymazdı.[1020]

İbn Hazm'dan sonra gelen İbnü'l-Kayserânî de tespit edebildiğimiz kadarıyla münker haber için herhangi bir tanım yapmamıştır. İbnü'l-Kayseranî, zikri geçen kavramlardan münkerü'l-hadis'i sıklıkla kullanırken el-hadisü'l-münker ve münker kavramlarını daha nadir istimal etmiştir. Söz konusu kavramları kullandığı yerler incelendiğinde münkerü'l-hadis, el-hadisü'l-münker ve münker tabirlerini farklı anlamlarda kullanmadığı görülmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Kayserânî, bahsi geçen kavramları mutlak teferrüd,[1021] zayıf râvinin teferrüdü [1022] ve hadis metninde bulunan

[1015] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/33-34,78,161,177.
[1016] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/79.
[1017] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/196.
[1018] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/804.
[1019] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/227; el-Cezairî, *İbn Hazm ve Usûlihî fi Tashihi'l-Ehadis ve Ta'liliha*, 227.
[1020] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/121; el-Cezairî, *İbn Hazm ve Usûlihî fi Tashihi'l-Ehadis ve Ta'liliha*, 229.
[1021] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad,* 5/191.
[1022] Ebû'l-Fazl Muhammed İbn Tahir el-Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad : min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutnî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 3/94.

ğarabet veya zayıflık[1023] için kullanmıştır. Onun münkerü'l-metn[1024] ve münkerü'l-isnad[1025] şeklinde metin veya isnatta bulunan nekarete atıfta bulunması da dikkate değerdir.

İbnü'l-Kayserânî, münker, enkere aleyhi, menakir ve münkerü'l-hadis gibi râviye taalluk eden değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bu açıdan kullandığı ifadeler incelendiğinde bazı rivayetlerinde münker olan,[1026] sika veya meşhur râvilerden maruf olmayan rivayetleri nakleden,[1027] zayıf, [1028] metruk râvilerin[1029] ve suluku'c-cadde dışında başka bir tarikle nakilde bulunan râvilerin[1030] tespitinde kullandığı görülmektedir. Ayrıca onun, söz konusu kavramları uydurma hadis nakleden râviler için de kullandığı görülmektedir.[1031]

Görüldüğü gibi pek çok farklı kullanımlara sahip olan bu tabirler, İbnü'l-Kayserânî tarafından genellikle râvi değerlendirmelerinde kullanılmıştır. İbn Dihye el-Kelbî de münker haber terimini kullanmıştır. O, İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'nin aksine münker haberi hadis türleri arasında zikretmiştir. Ona göre Zührî, Hişam b. Urve ve Mâlik b. Enes gibi Hz. Peygamber'in sünnetine vakıf meşhur muhaddislerden maruf olmayan bazı rivayetlerin nakledilmesi münker haberin alametidir. Bu nedenle münker haber için maruf sika kişilerden nakledilen maruf olmayan rivayet şeklinde tanımlamıştır. Ona göre maruf olmayan nakil, başka bir tarikle desteklenmediği halde diğer bir rivayete muhalefet etmesi durumunda hadis uleması tarafından kabulü caiz değildir. O, bu konuda Müslim'in, *Sahih*'inin mukaddimesinde dile getirdiği bütün rivayetlerinde münker olan bir râvinin rivayetlerinin reddedilmesi ve onlarla amel edilmemesi gerektiğine dair görüşünü delil olarak zikretmektedir.[1032]

[1023] Makdisî, *Zehiretü'l-hufaz,*, 1/189.
[1024] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/189.
[1025] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/94.
[1026] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 153.
[1027] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 194.
[1028] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 144.
[1029] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 187.
[1030] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 114.
[1031] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 150.
[1032] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fi Receb*, 147-148.

2.2.2.1.3.1.10. Müdrec

Sözlükte "araya sokma, ekleme, dâhil etme, terketme ve son verme" gibi manalari ifade eden idrâc, (ادرج) fiil kökünün masdarıdır. Müdrec ise "kendisine ekleme yapılan şey" anlamında if'al babının ism-i mef'ul sigasıdır.[1033] Hadis ıstılahı olarak da "sened veya metnine, aslında bulunmayan bir şey eklenmiş hadis" manasında kullanılmıştır.[1034] Müdrec için yapılan tanımlarda nüanslar olmakla beraber genel anlamda birbirleriyle benzeşmektedirler. Hadis usulü eserleri incelendiğinde muhaddislerin, müdrec haberin tanımının yanında müdrec'in çeşitleri, oluşum şekilleri ve idrâcı tespit etme metodlarını belirleme gib birçok konuyu irdeledikleri görülmektedir.[1035] Bu bağlamda idrâcın metinde veya isnatta bulunmasına binaen müdrecü'l-isnad ve müdrecü'l-metn şeklinde isimlendirilmesinin yanı sıra isnadın veya metnin başında, ortasında ya da sonunda bulunmasına bağlı olarak farklı isimlerle de nitelendirilmiştir.[1036]

Hadislerde vuku bulan idrâcın nedenleri arasında, hadiste geçen bir hükmün açıklanması ve yorumlanması, hadisten hüküm istinbat etmek, garib bir ifadenin beyanı ve İslâm düşmanlığı gibi etkenler sayılabilir. İdrâcin tespiti için de çaba gösteren muhaddisler bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler arasında idrâcı belirten başka bir rivayetin bulunması, müdricin yaptığı idrâcı açıkça beyan etmesi, hadiste yer alan ifadenin Hz. Peygamber'e ait olmasının aklen imkânsız olması ve konuyla ilgili muhaddislerin beyanı gibi metodları saymak mümkündür.[1037]

Müdrec haber konusunda muhaddislerle aynı anlayışa sahip Zâhirîlerin yaklaşımlarından söz etmemiz konumuz itibari ile elzemdir. Zâhirî ulema bazında idrâc meselesine tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken değinen h. V. asırda İbn Hazm olmuştur. İbn Hazm, birçok konuda olduğu gibi müdrec haber konusunda da hususi bir tanım yapmamıştır. Ancak bir haber çeşidi veya müstakil bir başlık olarak teoride müdrec habere yer vermemesi hadislerde bulunan idracı göz ardı ettiği

[1033] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/266.
[1034] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 196.
[1035] Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl el-müdrec fi'n-nakl* (Demmâm: Dârü'l-cevzî, 1997); İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 95; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 72-74; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 181; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 195-200; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 128-130; Yücel, *Hadis usûlü*, 185-187.
[1036] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 196-199.
[1037] Ahmed Naim Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 302-303.

anlamına gelmemektedir. Nitekim eserlerinde ele aldığı birçok rivayetin müdrec olduğuna hükmetmesi bunu desteklemektedir. İbn Hazm'ın muhaddislerin de ifade ettiği gibi müdrec olarak değerlendirdiği haberlerin büyük yekününü metninde idrâc bulunanlar oluşturmuştur.[1038] O, hadislerde bulunan idrâcı tespit etmede rivayetleri karşılaştırma,[1039] râvinin beyanı,[1040] hadis metninin Hz. Peygamber'e ait olmasının muhal olması[1041] veya hadisin muhtevasının şek içermesi gibi metotlar kullanmıştır. Örneğin, "Âsım b. Alî > Zuheyr b. Muaviye > Hasen b. Hurr > Kâsım b. Muhaymir > Âlkame elimden tuttu > Abdullah elimden tuttu > Rasulullah (s.a.v) elimden tutarak bana teşehhüdü öğretti. Teşehhüdü hatırlatarak onu okuduktan sonra namazın bitmiştir. Kalmak istersen kalk; oturmak istersen otur dedi." hadisinden sonra Kasım b. Muhaymire'nin teferrüd ettiğini söylemiştir. Ona göre Alkame'nin İbrahim en-Nehaî'den naklettiği rivayette söz konusu ziyâde bulunmamaktadır. İbrahim'ın de Kasım'dan daha zabt sahibi olduğu düşünüldüğünde hadiste idrâc yapıldığı ve bu idrâcın da Kasım'dan kaynaklana bileceği gibi Alkame veya Abdullah'ın sözünün de olabileceğini söylemektedir. [1042] İbn Hazm diğer bir örnekte ise Ebû Hüreyre'den nakledilen "Nebî (s.a.v), nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Meryem oğlunu, hac veya umre yapmak üzere Fec-i-Ravha'ya göndereceğim."[1043] şeklindeki hadise dair bu tür bilgilerin ancak vahiy ile bilinebileceği değerlendirmesinde bulunmuştur. O, Allah'nun (c.c) şek içeren bir vahiy göndermeyeceğinden hareketle hadiste idrâc bulunduğu sonucuna varmıştır. Ona göre bu idrâc ya Ebû Hüreyre'den ya da Ebû Hüreyre'den sonra gelen râvilerden kaynaklanmaktadır.[1044]

Ebû'l-Fütûh el-Humeydî de hocası gibi teoride müdrec haberden söz etmese de eserlerinde rivayetlere ilişkin sıkça idrâc konusuna değinmektedir. İdrâc değerlendirmesinde bulunduğu rivayetlerde müdrec olan kısmı belirtmekle beraber idrâcın tepitinde kullandığı metodu da zikretmektedir. Örneğin Hermele b. Yahya > İbn Vehb > Yunus > İbn Şihâb > Sehl b. Sâid el-Ensârî > Uveymirâ el-Ensârî > Âsım b. Âdî tarikiyle nakledilen hadisi zikrettikten sonra hadisin " وأدرج في الحديث قوله وكان

[1038] Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/691-699; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 320-340.
[1039] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/301.
[1040] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/662.
[1041] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/169.
[1042] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/239.
[1043] Müslim, "Hac", 34 (no: 1252).
[1044] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/140.

فراقه إياها بعد سنة في المتلاعنين"[1045] kısmının müdrec olduğunu söylemektedir. Ona göre Yunus'un rivayetinde İbn Şihab'ın sözü hadise idrac edilmiş ve idrac yapıldığı da belirtilmemiştir. Ancak Mâlik'in rivayetine bakıldığında bu sözün İbn Şihab'a ait olduğu açığa çıkmaktadır.[1046]

Humeydî'nin verilen örnek dışında da özellikle *el-Cem` beyne's-Sahihayn* adlı eserinde Müslim'in bir metod olarak hadisleri veya isnatları birbirine derc ederek zikretmesine değinmesi ve bu tür idracı açıklaması da dikkate değerdir. Nitekim birçok yerde mekvuf ile müsned rivayetleri birbirine derc ederek birinden birinci kısmı, diğer tarikle de "mislu hazel hadis" diyerek naklettiğini; ancak iki rivayetin arasındaki lafız farklılıklarına değinmediğini nakletmektedir.[1047]

İbnü'l-Kayserânî'nin de müdrec haber anlayışının bu minvalde olduğunu söylemek mümkündür. Zira "Abdussamed b. Abdulvarıs'ın teferrüd ederek naklettiği bir rivayet hakkında Abdussamed müsned haberi mevkuf habere idrâc etmiştir. Nitekim bize bu idrâcı tafsil eden Abdullah b. İmran el-Âbidî'nin rivayeti olmuştur"[1048] şeklindeki açıklaması bunu göstermektedir. Bu cihetle İbn Hazm, Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî'nin müdrec haber anlayışlarının tespit edebildiğimiz kadarıyla muhaddislerin yaklaşımlarıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

2.2.2.1.3.1.11. Maklûb

Sözlükte "bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, çevirmek, döndürmek, bir şeyin içini dışına getirmek" anlamlarına gelen k-l-b (قلب) fiil kökünden türetilen maklub (مقلوب), "çevrilmiş, döndürülmüş, ters yüz edilmiş şey" manasına gelen ism-i mef'ul bir sigadır.[1049] Maklûb tabirinin erken dönemden itibaren genelde râvi değerlendirmelerinde "kalb yapardı, ihale yapardı, bir hadisi başka bir hadise katardı, hadis hırsızıdır" gibi manalarda kullanıldığı görülmekle beraber bir hadis türü olarak hususi bir tarifinin yapıldığı söylenemez. İbnu's-Salah'la birlikte hadis usulü eserlerinde yerini alan bu kavram, müteahirrün döneminde de farklı şekillerde

[1045] Müslim, "Liân", 1 (no:1492).
[1046] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/339.
[1047] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/403,427,442.
[1048] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad,* 1/57.
[1049] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 1/685; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 806.

tanımlanmıştır.[1050] İbnu's- Salah, maklûb haberi, garip haber statüsünde olduğu için kendi rivayetine rağbeti artırmak amacıyla Salim'den rivayeti meşhur olan bir hadisi, Nâfi'den rivayet edilmiş gibi göstermek; bir hadisin metnini başka bir hadisin isnadına, diğer bir hadisin isnadını da başka bir hadisin metnine eklemek şeklinde örnekler üzerinden açıklamaya çalışmıştır.[1051] İbnu's-Salah'ın bu tanımı Nevevî, İbn Kesir, Irakî ve Süyûtî başta olmak üzere birçok muhaddis tarafından benimsenmişse de kalbi sadece isnad cihetiyle ele alması ve tanımlamayı örnekler üzerinden yapması nedeniyle efradını cami ağyarını mani bir tarif yapmadığı gerekçesi ile eleştirilmiştir.[1052] Hadis usulünde metin ile ilgili kalbe ise ilk defa İbnü'l-Cezeri'nin değindiği nakledilmektedir.[1053] Dolayısıyla genel anlamda makbûl haber, bir veya birkaç râvisi aynı nesilden/tabakadan başka râvilerle değiştirilen, sened veya metnindeki kelime veya cümlelerin yeri değiştirilen, takdim veya tehir yapılan ya da bir metnin senedinin alınıp başka bir metnin başına, diğer metnin başındaki senedin de bu metnin başına konulması şeklinde rivayet edilmiş olan hadis şeklinde tanımlanmıştır.[1054] Maklûb hadisin, kalbin vuku bulduğu yere göre, maklubü's-sened veya maklubü'l-metn şeklinde tasnif edildiği de görülmektedir.[1055] Hadislerde yapılan kalb işlemi, râvinin bilerek yapmasından kaynaklandığı gibi buna râvinin hatası da neden olabilmektedir. Bunlarla birlikte bazı muhaddsiler tarafından râvinin hadis bilgisini veya hafıza gücünü sınamak amacıyla da yapıldığı görülmektedir.

Maklûb haberi, bir hadis çeşidi olarak değerlendirip ilk defa tanımlayanın İbnu's-Salah olduğu kabul edildiğinde kendisinden önce yaşamış olan Zâhirî âlimlerinden İbn Hazm, Humeydî ve İbnü'l-Kayserani'nin maklûbu bir hadis çeşidi olarak eserlerinde zikretmeleri ve tanımlamaları beklenemez. Ancak bu âlimlerin eserleri incelendiğinde verilen tanımlara uygun olan rivayetleri değerlendirdiklerinde "يقلب الاسناد, تقديم وتأخير, قلب الاسناد" gibi ifadeleri kullandıkları tespit edilmiştir. Bu

[1050] Mütekaddimün dönemi maklub kelimesinin kullanım alanlarını görmek için bkz.Emin Kara, *Hadis İlminde Maklub Haber* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 24-26; el-Â'zami, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, 101; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 199.

[1051] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 101-102.

[1052] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 2/299.

[1053] Kara, *Hadis İlminde Maklub Haber*, 19.

[1054] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 101-102; İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 2/864; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/246-248; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 191.

[1055] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 168-169-170.

ifadeler yukarıda da zikredildiği gibi mütekaddimûn dönemi muhaddislerin tercih ettiği lafızlarla örtüşmektedir. Örneğin İbn Hazm, isnadında kalb yapılan bir rivayete işarette bulunmuş ve bu rivayetin isnadının bazen Abdullah b. Sa'leb bazen de Sa'leb b. Abdullah şeklinde nakledildiğini belirtmiştir.[1056] O, başka bir rivayette ise yine kalbin isnatta yapıldığını belirtmiş ve isnadın başının sona, sonun ise başa getirildiği değerlendirmesini yapmıştır.[1057] İbn Hazm'ın maklûb olarak değerlendirdiği iki misalin de isnatta vuku bulan kalbe örnek olması dikkate değerdir. Zira hem mutekaddimûn hem de muteahhirûn dönemde maklub habere yaklaşımların ekseriyeti isnad odaklı olmuştur.

Humeydî de hadislerde vuku bulan kalb işlemine işaret etmiş ve bu durumu ifade etmek için de "takdim ve tehir" ifadelerini kullanmıştır. Örneğin naklettiği bir hadisin ardından rivayette takdim ve tehirlerin bulunmasına karşın mana bakımından biribirine yakın olduklarını belirtmiştir.[1058] Salih b. Keysan'ın rivayetini ise Şuayb'ın rivayetine benzeterek aralarında sadece takdim ve tehirin bulunduğunu söylemektedir.[1059] Humeydî'nin bu tür değerlendirmelerde bulunması maklûb haber algısını yansıtmaktadır.[1060] İbnü'l-Kayserânî ise Zâhirî âlimlerden belki de " قلب\ يقلب\يقلب الاخبار" gibi ifadeleri en çok kullanandır. Zira o da mutekaddimûn döneminde olduğu gibi zikri geçen kavramı sıklıkla rical değerlendirmesinde istimal etmiştir. İbnü'l-Kayseranî'nin kalbe dair "المتن صحيح قلب إسناده أحمد بن محمد فيه عبد السلام ابن أبي,[1061] فيه علي بن سعيد الرقي قلب إسناده إنما يعرف ,[1063] شعيب بن سوار ضعيف قلب إسناده ,[1062]فروة قلب إسناده كان يقلب الأسانيد ويرفع [1065] ,من حديث يحيى بن عقبة[1064] gibi ifadeleri kullanması kalbin tespiti meselesine verdiği önemi gösterdiği gibi onun bu konudaki meharetini göstermektedir.[1066]

[1056] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/141.
[1057] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/138.
[1058] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/111.
[1059] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 3/13.
[1060] Diğer bir örnek için bkz. Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 3/164.
[1061] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 195.
[1062] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 230.
[1063] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 239.
[1064] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 248.
[1065] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 177.
[1066] Başka örnekler için bkz.İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 91,98,117,132,135,262; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 80; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1996, 2/996; 4/2225, 2402.

2.2.2.1.3.1.12. Musahhaf ve Muharref

Tashif sözlükte, "kelimeyi yanlış okumak, yanlış harekelemek, saptırmak ve tahrif etmek" gibi manaları ifade ederken;[1067] tahrif ise "kelimenin manasını değiştirmek, başka tarafa meyletmek" gibi anlamları ifade etmektedir.[1068] Erken dönemden itibaren hem dil bilimcileri hem de muhaddisler tarafından önem atfedilen tashifin ilk kullanımları h. I. asrın sonu ile II. asrın başlarında görülmektedir.[1069] Nitekim bir rivayete göre Saîd b. Abdulaziz et-Tenûhî (ö. 167) diğer bir rivayete göre ise Süleyman b. Musa'dan (ö. 125 veya 129) nakledilen "Kur'an'ı mushafiden, ilmi (hadisi) sahafîden almayın" sözleri erken dönemde mevzubahis kavramın kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.[1070] Henüz h. I. asrın sonu ile h. II. asrın başlarında bu kavramın kullanılmış olması muhaddislerin bu konudaki hassasiyetinin boyutunu da göstermektedir. Hicri III. ve IV. asırlarda konuya dair müstakil te'lifatın yapılmış olması da bu hassasiyetin diğer bir göstergesidir.[1071]

Söz konusu tabirlerin kavramsallaşma süreçleri incelendiğinde erken dönemden başlanılmak suretiyle h. IX. asra kadar tashif ve tahrif kavramlarının arasında bir ayırıma gidilmediği görülmektedir. Bu bağlamda tashif ve tahrif kavramların ilk defa İbn Hacer tarafından birbirinden farklı iki terim olarak ele alındığı görülmektedir..[1072] Dolayısıyla İbn Hacer öncesinde ne surette olursa olsun hadis metni veya isnadında meydana gelen harf, noktalama veya herake değişikliği tashif kavramı ile ifade edilmiştir. Buna karşın h. IX. asırda İbn Hacer'le beraber tashif, harflerde nokta değişikliği; tahrif ise, kelimelerde hareke, harf veya hat değişikliği olarak tanımlanmıştır.[1073]

[1067] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/512.

[1068] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, , 9/41; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 211.

[1069] er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 211; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 269; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 279-284; Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 7-150.

[1070] er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 211; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 183.

[1071] Mutekaddimûn döneminde konuyla ilgili yapılan müstakil eserler arasında Hamza el-Asfahanî(ö.360)'nin *et-Tenbî alâ Hudusî Tashîf*' ve Hasan b. Abdullah el-Askerî(ö. 382)'nin *Tashîfâtü'l-Muhaddisin* adlı eserler sayılmaktadırlar.

[1072] Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 146; Yücel, *Hadis usûlü*, 188; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 205; Muhammed Sadık Hâmidî, "Hadis İlminde Tashîf, Zabt ve İlgili Eserler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 165; Ümmügülsüm Yeşil, "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mulâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 148.

[1073] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 77.

Musahhaf ve muharref haber türleri, hadis usulü eserlerinde râvi hatalarından kaynaklı birer zayıf hadis çeşidi olarak zikredilmektedir. Bu tür haberleri nakleden râvilerin yanı sıra bu tür hatalara sebebiyet veren unsurların tespiti de ihmal edilmemiştir. Nitekim başta rical türü olmak üzere birçok eserlerde bu râviler için "sahafî" kavramı kullanılmış ve Hadis usulü eserlerinde râvinin sahafî olmaması durumuna önem verilmiştir.[1074] Ayrıca tashife neden olan râvinin sema ve kiraat olmaksızın hadisi kitaptan nakletmesi, hadis metinlerinin arasındaki harf benzerlikleri, yanlış sema etme, müstensih hataları, alışılmışa hamletme, mezhep taassubu, yazının rutubet, silinme veya kazınma gibi tabii durumlara duçar olması gibi birçok unsur üzerinde de durulmuştur.[1075] Bu etmenlere bağlı olarak tashif, tashifü'l-basar, tashifu'l-sema, tashifü'l-lafzi ve tashifü'l-manevi gibi kısımlara ayrılmıştır.[1076]

Mavzubahis meselede Zâhirî âlimlerin söz konusu kavramı algılama ve kullanma şekilleri de önem arzetmektedir. Zira kelimelerde oluşan harf, hareke veya noktalamaya bağlı olarak yapılan değişiklik anlamında tashif, bütün İslâm ulemasını meşgul etmiştir. Bu minvalde tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerden en erken İbn Hazm'ın eserlerinde tashif kavramının istimal edildiği görülmüştür. O, söz konusu kavramları râvinin mutlak anlamda semâı bulunmadığı kişilerin sahifelerinden nakilde bulunduğunu beyan etmek için kullandığı[1077] gibi isnattaki inkıtaa için[1078] de kullanmaktadır. Bunların yanı sıra hadisin metninde[1079] veya isnadında bulunan kelimlerde yapılan harf veya harekete hatalar için de kullanmıştır. İbn Hazm bazen de tashif veya tahrif isimlendirmesi yapmaksızın söz konusu olguyu izah etmektedir. Örneğin, Cuhayf ismin yanlışlıkla Cahif olarak zikredildiğini söylemesine rağmen bu durum için tashif veya tahrif tabirini kullanmamıştır.[1080]

[1074] er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 211; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 183.
[1075] Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 167-178; Yeşil, "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mulâhazalar", 150-154.
[1076] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 283; Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 158-163; Kadir Paksoy, "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 100-109.
[1077] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/610; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/176; 4/247, 254; 7/628; 10/417.
[1078] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/72.
[1079] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/77.
[1080] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/368.

Ebû'l-Fütûh el-Humeydî'nin ise tashif kavramını ıstılah anlamına daha uygun bir şekilde kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn* adlı eserinde Hz. Ömer'in kızı ile Hz. Peygamber'in evliliği konusunu içeren Buhârî'nin nakline yer verdikten sonra rivayette zikri geçen Hz. Hafsa'nin eski eşi ve aynı zamanda sahabî olan Hubeyş'in Huneys olarak tashif edildiğini söylemektedir.[1081] Aynı şekilde Müslim'den nakledilen bir rivayette ise "veteb" kelimesinin "retab" ile tashif edildiğini söylemektedir.[1082] Humeydî, iki örnekte de hem noktalama hem de harf değişikliğine ilişken tashif ve tahrif ayrımına gitmemiş ve iki durum için de tashif kavramını kullanmıştır. Ayrıca zikri geçen örneklerden hareketle tashif veya tahrif, hadis metnin yanı sıra isnatta da meydana gelebileceği görülmüştür.

İbnü'l-Kayserânî'nin de bu konuda farklı düşünmediği söylenebilir. Zira o da *el-Etrafü'l-Ğeraib ve'l-Efrad* adlı eserinde Avn'un Adiyy ile Cuheyfe'nin ise Haciyye ile tashif edildiğini belirtmektedir.[1083] İbnü'l-Kayseranî, nakledilen örneklerden yola çıkarak yazılış itibari ile birbirine yakın isim veya sözcüklerin harf, nokta veya herake değişikliğini tashif olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla genel manada Zâhirîlerin söz konusu kavramları algılama biçimleri göz önüne alındığında İbn Hazm'ın tashif kavramını tahrif kavramına göre daha sık kullandığını görmekle beraber tashife yüklediği anlamlar daha çok çeşitlilik göstermiştir. Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî'nin kullanımlarının ise tashifin ıstılah anlamıyla örtüştüğü söylenebilir. Bununla beraber onlar iki kavram yerine sadece tashif tabirini kullanmaktadır. Bu cihetle yine mutakaddimûn dönemi muhaddislerle aynı anlayışı paylaşmaktadırlar.

2.2.2.1.3.2. Zayıf Haberin Takviyesi Meselesi

Zayıf hadise dair ele alınan meselelerden biri de hadisin başka tariklerle desteklenmiş (takviye edilmiş) olup olmamasıdır. Bu nedenle zayıf ve ferd olan hadislerin başka tariklerle nakledilip nakledilmemesi yönünden araştırmasının yapıldığı görülmektedir ki yapılan bu araştırmaya i'tibâr denilmektedir. Zayıf veya ferd hadisin çeşitli hadis eserlerinde araştırılması neticesinde hadisin râvisinin

[1081] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/88.
[1082] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 3/465.
[1083] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 5/35.

şeyhinden veya şeyhinin şeyhinden başka bir râvi tarafından nakledilmiş rivayetinin tespitine mutabaat; hadisin mana bakımından tespit edilen benzerine ise şâhid denilmiştir.[1084] Ayrıca bu bağlamda, zayıf haberin de kusuru hafif olan zayıf hadisler ile kusuru ağır olan zayıf hadisler şeklinde ikili bir taksim yapıldığı da görülmektedir.[1085] Zira râvinin yalancı veya fasık olması ile râvinin mestur veya su-i hıfz problemi olması arasında ayrım gözetilmiştir. Nitekim Süyûtî, İbn Hacer'den mestur veya su-i hıfz problemi olan bir râvinin rivayet ettiği hadisin tarikleri çoğaldığında hadisin hasen li gayrihi mertebesine çıktığını nakletmiştir.[1086] Zikri geçen anlayışı İbn Hacer ve Süyûtî'den önce Beyhakî ve Nevevî de savunmuştur.[1087]

Zâhirî âlimlerinin zayıf hadisin takviyesi meselesine yaklaşımlarına bakıldığında bir homojenlikten uzak oldukları görülmektedir. Örneğin erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım, *el-Ahad ve'l-Mesâni* adlı eserinde hadisleri naklederken onların farklı tariklerinin yanında mana açısından benzerlik gösteren rivayetleri de zikretmektedir. Ancak o, naklettiği rivayetlerin zayıf olup olmamasını veya mutabi ya da şavehid durumlarına atıfta bulunmamaktadır.[1088] Buna karşın İbnü'l-Kayserânî'nin eserleri incelendiğinde, mutabaâyı ıstılah anlamına uygun bir şekilde sıklıkla kullandığı görülmektedir. Örneğin "ينفرد بأشياء لا يتابع عليها"[1089] ve " هو ضعيف لا يتابع عليه"[1090] gibi ifadeleri kullanması onun mutabaatı ferd veya zayıf olan hadislerin başka tariklerle desteklenmesi manasında algıladığını göstermektedir. O, diğer bir eserinde, tedlis ile müttehem Katâde'nin Enes'ten naklettiği bir rivayetinin, Enes'in ashabından beş büyük muhaddisten Katâde'nin rivayetini mutabbat yoluyla desteklediğini dile getirmiş ve bu rivayetle ihticac etmiştir.[1091] Bu örnekler onun mutabaatı ıstılah manasına uygun bir biçimde kullandığını göstermektedir. Ayrıca

[1084] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 182-185; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 192-195; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi- Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 201-204; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -tarih-usul- tenkid -yorum* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 112; Polat, "Zayıf Hadisle Amel", 93-94; Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 10; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 143,228,291.

[1085] Polat, *Hadis Araştırmaları*, 113; Fatma Betül Altıntaş, "Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi", *Diyanet İlmi Dergi* 55/4 (2019), 1047-1063.

[1086] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/144-147; Kâsımî, *Kavâʿidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 154.

[1087] Kâsımî, *Kavâʿidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 155.

[1088] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/90,94,133.

[1089] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 135.

[1090] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 137.

[1091] İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye*, 45.

İbnü'l-Kayserânî, mutabaatın yanı sıra şevahid kavramını da ıstılah anlamına uygun bir biçimde kullanmaktadır. Zira *Kitabu's-Sema'da* naklettiği bir haberin akabinde yer verdiği rivayetin zayıf olmasına rağmen sahih rivayetlere şahid olması itibari ile ihticac ettiğini söylemiştir.[1092] İbn Dihye de eserlerinde mutabi kavramına yer vermiş ve onu ıstılah anlamında kullanmıştır. Örneğin, Mi'rac'a dair naklettiği rivayetlerin ardından bu haberleri Buhârî ve Müslim'in de birbirine yakın anlamlarla tahric ettiklerini belirtmiştir. Bununla beraber bazı musannifler, Yunus'un tariki dışında mutabî mahiyetinde Ukeyl b. Halid'in tarikine de yer verildiğini belirtmektedirler. Bu örnekler İbn Dihye'nin, mutabi kavramını ıstılah anlamında kullandığını gösterdiği gibi sadece Yunus'tan nakledildiği sanılan bir rivayetin başka tariklerle desteklenmesi durumunda hadisin kuvvet bulmasına müspet bir yaklaşım sergilediğini de göstermiştir.[1093]

İbn Hazm ise bu konuda İbn Ebî Âsım, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'den farklı bir anlayışa sahiptir. Ona göre, tarikleri bin olsa da zayıf hadis kuvvet bulmaz. Zayıf hadislerin tariklerini bir araya getirmek sadece zayıflığı artırır.[1094] Buna karşın sahih bir hadis naklettikten sonra birden fazla tarikini naklettiği ve bir konuya dair mana bakımından benzer birden fazla nakilde bulunduğu da görülmektedir. O, bu metotla zayıf hadisin kuvvet bulmasının aksine sahih hadisleri desteklemiş ve pekiştirmiştir. İbn Hazm'ın her hadisi müstakil olarak algılaması, zayıf hadislerin takviyesine yaklaşımını etkileyen faktörlerin başında gelir.[1095] Onun, icmâa muvafık zayıf bir hadisin takviye bulması cihetiyle, kabul edilmesine müspet yaklaştığı bildirilse de durum böyle olmamıştır. Nitekim sahih hadislerin pekiştirilmesinde kullanıldığı gibi icmâın pekiştirilmesinde de zayıf hadislerin kullanılmasında bir beis görmemiştir.[1096]

Zâhirî âlimlerinin zayıf hadisin başka tariklerle desteklenmesi konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında onların müspet bir yaklaşım sergilemedikleri mevzubahis konuyu ele alan ulema tarafından dile getirilmiştir. Bu iddia İbn Hazm

[1092] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 15.
[1093] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 24.
[1094] Zerkeşî, *en-Nüket Alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*, 1998, 1/322; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/187.
[1095] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/154; 3/139.
[1096] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/228.

özelinde doğru olsa da genellemenin yanlış olduğu söylenebilir. Zira İbn Ebî Âsım, Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'nin yaklaşımları, iddianın aksini göstermektedir.

2.2.2.1.3.3. Zayıf Haber İle Amel Meselesi

Zayıf hadisle amel meselesi, erken dönemden itibaren günümüze kadar hem fukahâ hem de muhaddisleri meşgul eden bir konu olmuştur.[1097] Bu konu incelendiğinde kaynaklarda farklı yaklaşımların sergilendiğini görmek mümkündür. Zira Yahya b. Main, Müslim, Ebû Şâme ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi muhaddisler zayıf hadis ile mutlak anlamda amel edilemeyeceğini söylerken; İbnu's-Salah gibi âlimler ise sadece amellerin fazileti konusunda amel edilebileceğini benimsemektedirler. Bunların dışında bazı şartlar dâhilinde sahih hadislerin bulunmadığı konularda zayıf hadis ile amel edilebileceğini savunanlar da olmuştur.[1098]

Klasik dönem muhaddis ve fukahânın yanı sıra son dönem hadis âlimlerinin de konuya yaklaşımları önem arzetmektedir. Ahmed Muhammed eş-Şakir, amel cihetiyle ahkâm veya fazail konuları arasında hiçbir farkın olmadığını ve bu nedenle de dine taalluk eden bütün meselelerde sadece sahih va hasen hadislerin hüccet olduğunu söylemektedir.[1099] Sübhî es-Salih de zayıf hadislerle amel etmeye karşı çıkmış ve hem ahkâm hem de fazail konularında zayıf hadislere ihtiyaç bırakmayacak kadar çok sahih hadisin bulunduğunu söylemiştir.[1100] Bu konu günümüzde de tazeliğini korumaktadır. Nitekim bu konuda zayıf hadislerle mutlak anlamda amel edilmemesi gerektiğini dile getiren Yusuf el-Karadâvî ve Hayrî

[1097]Geniş bilgi için bkz.Abdulaziz b. Abdirrahman el-Useym, *Talıkıkı'l-kavl bi'l-amel bi'l lıadisi'd-daif* (Riyad, 1992).

[1098] Ebû'l-Hasenat Muhammed b. Abdilhay Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fadıla li'- l-aşeretü'l-es'ileti'l-Kamile* (Beyrut: Mektebetü'l-Metbuatü'l-İslamiyye, 2016), 43-53; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 168; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 165-169; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütübüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti* (Istanbul: Akdem Yayinlari, 2011), 43-52; Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (1971), 41-42; Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl", 7; Bayram Demir, "Zayıf Hadisle Amel ve Said Nursi'nin Yaklaşımı" 4 (2017), 96-97; Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", 714.

[1099] Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs* (Beyrut, 1951), 92.

[1100] es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 169.

Kırbaşoğlu, amellerin faziletine dair de olsa zayıf hadis ile amel edilmesinin beraberinde birçok sorunu getireceğini ifade etmektedirler.[1101]

Zâhirî mezhebinin zayıf hadis ile amel konusuna yaklaşımları tetkik edildiğinde h. III. ve IV. asırda hem Zâhirîlere ait eserlerin günümüze ulaşmaması hem de farklı eserlerin içerisinde nakledilen fikirleri arasında zayıf hadis ile amel konusuna dair malumata yer verilmemesi nedeniyle erken dönem Zâhirî âlimlerinin zayıf hadisle amel anlayışları tespit edilememiştir. Dolayısıyla Zâhirîlerin zayıf hadisle amel konusundaki yaklaşımları h. V. asırda yaşayan İbn Hazm ve sonrası âlimler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira İbn Hazm, zikri geçen meseleyi değerlendirirken kullandığı "نحن, عندنا " gibi ifadelerden hareketle kendi fikrini belirttiği gibi genel olarak Zâhirî mezhebinin anlayışını da belirtmektedir.[1102] Ayrıca diğer Zâhirî âlimlerle ihtilafa düştüğü durumlarda, ihtilafı zikretmesi de mezhep içindeki farklı yaklaşımların tespiti açısından önemli katkı sunmaktadır.[1103]

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde nakil türlerini altı kısma ayırarak izah etmeye çalışmaktadır. Zikrettiği bu hadis türlerinden ilk üçü olan nesilden nesile aktarılan, kâffenin kâffeye (topluluğun topluluğa) nakli ve son olarak sikanın sikaya naklinin sahih ve makbul olarak değerlendirmektedir. İsnatta mutlak anlamda bir veya daha fazla kişinin düşmüş olması, isnatta bulunan râvilerden biri veya bir kaçının mechulü'l-hal, ğaflet veya kizb ile cerh edilmiş olması ve son olarak da aynı şekilde yani sağlam bir isnadla da olsa sahâbeye, tâbiîne veya herhangi bir imama atfedilen haberleri de makbul görmemektedir. Ona göre, bu tür haberlerle istişhatta bulunmak, delillendirmek veya herhangi bir konuda onlarla amel etmek helal değildir.[1104] İbn Hazm, zayıf hadis ile amel meselesinde biraz daha ileri giderek başka isnadı olmaksızın sadece mürsel veya râvileri mechul ya da cerhi sabit bir tarikle nakledilen haberin batıl olduğunu ifade etmektedir.[1105]

[1101] el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 84; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 132-134; Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", 43.

[1102] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/68-69.

[1103] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/194; 2/95; 6/141.

[1104] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/68-69.

[1105] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/145; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 158; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 65; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/190.

İbn Hazm, amellerin fazileti konusunda zayıf hadis ile amel edilmesine cevaz verilmesinde ehl-i hadisin hataya düştüğünü bildirmektedir. Ona göre, hadis ehli'nin ahkâm konularında zayıf hadis ile amel etmemelerine karşın rekaik meselelerinde amel etmeleri kabul edilebilir bir durum değildir.[1106] Onun bu yaklaşımı, Zâhirî mezhebine dair genel kanaatı yansıtmaktadır.

İbn Hazm, zayıf hadislerin rivayet edilmesi konusuna da değinmiştir. O, haberin zayıf olduğunun açıklanması şartıyla rivayet edilmesinde bir beis görmemektedir.[1107] Onun teorik olarak başta ahkâm konuları olmak üzere hiçbir mevzuda zayıf hadis ile amel etmenin caiz olmadığını savunduğunu aktardıktan sonra bu anlayışını uygulamada tatbik edip etmediğini tespit etmek amacıyla *el-Muhalla* adlı eseri incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde İbn Hazm'ın zayıf veya sahih olmadığına hükmettiği halde farklı nedenlerden dolayı amel ettiği birden fazla rivayet tespit edilmiştir. Örneğin, Hasan b. Ebî Talib tarikiyle nakledilen "Rasulullah (s.a.v) bana vitir namazlarında okumam için bazı sözler öğretti (başka bir tarikte ise vitir namazları kunutunda okumam için öğretti dmektedir.) Bu sözler: Ey Allah'ım! Hidayet verdiklerinin arasında bana da hidayet ver. Afiyet verdiklerinin arasında bana da afiyet ver. Dost edindiklerinin arasında beni de dost edin. Verdiğini benim için bereketli kıl. Takdir ettiğin şeylerin şerrinden beni koru. Şüphesiz ki, ancak Sen hükmedersin ve Sana hükmedilmez! Şüphesiz ki, kimi dost edinirsen zelil olmaz. Kimi de düşman edinirsen, o da asla aziz olmaz! Rabbimiz, mübarek ve yücesin."[1108] şeklindeki hadisi zikrettikten sonra kunutun Allah'ın zikri ve duadan ibaret olduğunu söylemektedir. Normal şartlarda bu tür zayıf hadislerle amel etmediklerini belirten İbn Hazm, başka bir rivayet bulamadığı için bu rivayet ile amel ettiğini söylemektedir. O, bu yaklaşımını Ahmed b. Hanbel'ın "Zayıf hadis bana re'yden daha sevimlidir." sözüyle desteklemektedir.[1109] Diğer bir misalde ise Saîd el-Hudrî'den nakledilen Rasulallah (s.a.v) döneminde birinin malına musibet değdi ve buna bağlı olarak çokça borçlandı. Rasulullah (s.a.v) da sadakalarını ona verin dedi. İnsanlar da sadakalarını ona verdiler ancak borçlarını yetecek miktarda sadaka

[1106] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/189.
[1107] Siraceddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-Munir fi Tahrici'l-Ehadis ve'l-Asârü'l-Vakiatu fi'ş-Şerhi'l-Kebir* (Riyad: Dârü'l-Hicre, 2004), 2/443.
[1108] en-Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl" 51 (no: 1745).
[1109] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/147.

toplanmadı. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v), borç sahiplerine bunlardan başka malı yoktur. Borçlarını bu mallardan tahsil edin dedi."[1110] şeklindeki hadisi zikretmektedir. Hadisin akabinde bu hadisin isnad açısından mürsel olduğunu belirtmektedir. Buna rağmen muhtevası cihetiyle insafa daha yakın olduğu için bununla amel ettiklerini söylemektedir.[1111] O, "Enes b. Sirin'in anlatığına göre bir adam eşek üstündeki annesi ile yolculuk yapıyordu. Yanlarından hızla geçen süvarinin atından korkan eşek sıçradı ve üstündeki kadın düşürek öldü. Durum Ömer b. Hattab'a bildirilince O da süvari eşeğe vurdu mu diye sordu? Hayır cavabını aldı. Bunun üzerine eşeğin yanındakiler ile süvari arasında bir şey varmı diye sorunca buna da hayır cevabını aldı. Ömer b. Hattâb, annesi ölen kişiye annesinin eceliyle vefat ettiğini söylemiştir"[1112] şeklinde naklettiği hadisten sonra da bu hadisin isnad açısından sahih olmadığını söylemektedir. Buna karşın muhtevası açısından kişinin bir işte direkt veya dolaylı olarak dahii yoksa oluşan vakıadan sorumlu tutulamayacağını barındırdığı için onunla amel ettikleri ifade etmektedir.[1113]

Görüldüğü üzere İbn Hazm, her ne kadar teoride zayıf hadis ile amel konusunda sert bir tavir sergilemiş olsa da fıkha yansıması açısından bu yaklaşımını devam ettirememiştir. Dolayısıyla kendi görüşünü delillendirirken gerektiğinde zayıf hadislerden faydalanmış ve onlarla amel etmiştir.

İbn Hazm'dan sonra gelen el-Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî'nin mutabaat veya şevahid rivayetlerle kuvvet bulan zayıf hadisleri kullandıklarını ve bu minvalde görüş beyan ettiklerini zayıf hadisin takviyesi konusunda daha önce de zikretmiştik. Onların kuvvet bulan zayıf hadislerle ihticac etmelerinden hareketle zayıf hadisleri kuvvet bulan ve kuvvet bulmayan şeklinde ayırdıkları söylenebilir. Bu nedenle mutabaat veya şevahid yolu ile kuvvet bulmayan zayıf hadislerle amel edilmemesi gerektiğini savundukları sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca İbnü'l-Kayserânî, İbn Hazm gibi zayıf hadisleri konunun pekiştirilmesi için sahih hadislerle birlikte nakledilmesinde bir beis görmemiştir. Örneğin, bir konuda naklettiği hadisin akabinde zayıf bir isnada sahip olmasına rağmen nakletmesini sahih hadisi

[1110] Müslim, "Musâkât", 4 (no: 1556).
[1111] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/229.
[1112] Hadisin Muhallâ dışında geçtiği kaynaklar tepsit edilemedi
[1113] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/13.

pekiştirmesine bağlamıştır.[1114] Onun, kuvvet bulmayan zayıf hadislerle amel meselesine yaklaşımını ise daha çok kendisine muhalefet eden kişilerin delillerini çürütmeye çalışırken kullandığına şahit olmaktayız. Zira *Kitabu's-Sema* adlı eserinde muhaliflerinin kullandığı birden fazla hadis için "onlar bununla ihticac etmektedirler" sözlerini sarfederek daha sonra ihticac ettikleri söz konusu hadislerin zayıf olduğuna işaret etmektedir.[1115] Onun bu metodu, zayıf hadis ile amel etmemesi anlamına da gelmektedir. Ayrıca İbnü'l-Kayseranî'nin *Kitabu Ma'rifetu't-Tezkira fi Ehadisi'l-Mevzua* adlı eserinde ele aldığı birçok hadis ile ilgili değerlendirmelerinde gerek mutabaat yolu ile desteklenmeyen hadisleri gerek râvilerden kaynaklanan diğer zayıflatıcı unsurlardan söz etmektedir. Naklettiği hadislerle ilgili açıklamalardan hareketle takviye edilmeyen zayıf hadislerle amel etme taraftarı olmadığı anlaşılmaktadır. Zikri geçen eserininin mukaddimesinde zayıf ve mevzu hadisleri toplayacağını söylemesi[1116] amel edilmesi açısından ikisini de aynı seviyede kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

İbn Dihye de zayıf hadisle amel etmenin caiz olmadığını söyleyerek Kerramiyye gibi bazı ekollerin rekaik konularında zayıf hadis ile amel edilebileceğini savunduklarını belirtip bu tavrı tenkit etmektedir. Ona göre, rekaik konusu olsa dahi zayıf, münker veya mevzu haberlerin kullanımına müsamaha edildiğinde sünnetin tamamı ifsad olacaktır.[1117] İbn Dihye, uygulamada da tezini savunmakta ve birçok rivayete dair Allah'ın dininde mechul kişinin rivayetiyle ihticac edilemeyeceğini belirtmektedir.[1118] İbnü'l-Arabî ise zayıf hadisle amel meselesinde diğer Zâhirîlerden farklı bir metot benimsemiştir. Ona göre, sahih hadislerin bulunmadığı bir konuda sahâbe, tâbiîn veya bir imamın sözü yerine zayıf hadis ile amel etmek tercih edilmelidir.[1119] O, bu anlayışını hüküm istinbatına da yansıtmıştır. Zira farklı konularda görüşünü delillendirmek adına zayıf hadislere başvurduğu görülmektedir. Örneğin, "Ümmetimin âlimleri İsrâil oğullarının peygamberlerinden üstündür." hadisi naklettikten sonra bu hadisin isnad açısından

[1114] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 15.
[1115] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 15-78-81-88.
[1116] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 81.
[1117] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 66.
[1118] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 42.
[1119] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/246.

sahih olmadığını bilmemize rağmen âlimlerin mertebelerinin yüce olduğunu göstermek için naklettiğini söylemektedir.[1120] Dolayısıyla zayıf hadis ile amel konusunda İbnü'l-Arabî dışında bütün Zâhirîlerin aynı anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Bununla beraber İbn Hazm'ın zayıf hadisle amel meselesinde sert tavrına rağmen bazı durumlarda zayıf hadis ile amel ettiğini belirtmek gerekir.

2.2.2.1.4. Mevzu Haber

Sözlük anlamı "bir şeyi bir yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağıya atmak" olan vaz' kökünden türeyen mevzu kelimesi ism-i mef'ul bir sigadır. Bir hadis ıstılahı olarak ise "Hz. Peygamber'e ait olmayan söz veya fiillerin o'na nispet edilerek nakledildiği haber" anlamında kullanılmaktadır. Bu tür haberler için mevzu (موضوع) kavramı kullanıldığı gibi masnu' (مصنوع), bâtıl (باطل), kezibün (كذب), tâmmat (الطامات), müfteal (مفتعل)[1121] ve mühtelak (مختلق) kavramları da istimal edilmektedir.[1122]

Mezvu haberler, erken dönemde zayıf haberin içinde değerlendirilmiştir. Hattâbî'nin, sakim olanlar iki kısımdır ve bunların en kötüsü mevzu haberdir şeklindeki sözleri bunu göstermektedir.[1123] Mevzu haberlerin zayıf hadis dâhilinde ele alınmaları mutekaddimûn dönemi ile sınırlı olmamıştır. Nitekim aynı anlayışı, İbnu's-Salah ve Süyûtî tarafından da devam ettirilmiştir.[1124] Buna karşın mevzu haberlerin hadis türleri arasında sayılmaması gerektiğini söyleyenler de mevcuttur. Hatta bu nedenle mevzu haberleri hadis çeşitleri arasında sayanlar tenkit edilmiştir. Ancak isnad ve metne sahip olması açısından şekilsel olarak hadis görüntüsü verdiğinden hadis usulü eserleri içerisinde yerini aldığı söylenebilir.[1125]

Uydurma hadislerin ortaya çıkmasıyla ilgili farklı tarihler verilmişse de genel kanaat, uydurma faaliyetinin başlangıç tarihinden ziyâde Hz. Osman'ın şehid

---

[1120] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1985, 1/564; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi*, 627.
[1121] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/284.
[1122] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 98; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 67; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 212-222; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 249; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 97; Yücel, *Hadis usûlü*, 191-192; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 106-107.
[1123] Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 1/6; Bekir Kuzudişli, "Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkanı Ve Sorunları", *Ekev Akademi Dergisi* 32 (2007), 91.
[1124] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 98; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 273.
[1125] İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, 1/124; Mahmud Tahhân, *Teysiru Mustalahi'l-hadis* (Riyad: Mektebetu'l-maarif, 1415), 46.

edilmesiyle bu durumun yaygınlık kazandığı minvalinde olmuştur.[1126] Hadis usulü eserleri başta olmak üzere bu konuda yapılan çalışmaların büyük bir yekünü, hadis uydurmaya neden olan siyasi ve itikâdî çekişmeleri, mezhepsel tartışmaları, İslam düşmanlığı ve halkı hayırlı işlere yönlendirme isteği gibi birçok etkene atıfta bulunmuş ve mevzu hadislerin tespitine yoğunlaşılmıştır. İbn Hacer, yalancının da bazen doğru söyleyebileceği gerçeğinden hareketle bir hadise mevzu hükmünü vermenin zann-i galib neticesinde olduğunu ve kesinlik arzetmediğini; ancak muhaddislerin güçlü ilim melekelerine sahip olmalarının bunu kolaylaştırdığını söylemektedir.[1127] Dolayısıyla muhaddisler râvinin yanı sıra hadis metninin içeriğinden hareketle mevzu hadisleri tespit etme çabasına girmiş ve bu konuda râvi ve rivayetle ilgili birçok tenkit metodu geliştirmişlerdir[1128] Bu metoda dair birden fazla müstakil eserin telifi de iddiayı desteklemektedir.[1129]

Mevzu haber ile ilgili erken dönemden itibaren tartışılagelen konular irdelendirkten sonra bu bağlamda çalışmamızın konusu olan Zâhirî âlimlerinin yaklaşımlarına yer vermek elzemdir. Onlar, haberleri kabul ve red açısından değerlendirmektedir. Mevzu haberlere ise zayıf haberle beraber merdud haber içinde yer vermektedir. Örneğin, sadece mürsel olarak rivayet edilen mechulü'l-hal veya cerhi sabit râvi tarafından nakledilen rivayetleri batıl saymaktadırlar. Onlara göre bu tür haberleri Hz. Peygamber'e isnat etmek veya onlara göre hüküm vermek helal değildir.[1130] Bu cihetle muhaddislerin metodundan farklı bir yöntem benimsemeyen

---

[1126] Enbiya Yıldırım, *Hadis problemleri*, ed. Hasan Lütfi Ramazanoğlu (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 18-43; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 142-152; Talat Koçyiğit, "Mevzu Hadislerin Zuhuru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 57-68; M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler -Menşe'i- Tanıma Yolları- Tenkidi* (Istanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 19-27; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 108-111.

[1127] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 107-108.

[1128] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 98-100; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 68-71; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 249-258; es-Salih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, 212-222. M. Yaşar Kandemir, "Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?", *Diyanet İlmi Dergi* 10/ (1971), 24-32; Harun Özçelik, "Mevzu Hadislerin Tespitinde Metod Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 193-230; Murat Kaya, "Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkidi Faaliyetleri", *BÜİFD* 11 (2018), 65-90; Halil İbrahim Kutluay, "Mevzû Hadislerin Tespit ve Tenkidinde Metin Bilgi ve Birikiminin Önemi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2014), 383-398.Kandemir, *Mevzu Hadisler -Menşe'i- Tanıma Yolları- Tenkidi*, 27-57.

[1129] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*.; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî*, el-Mevzuat;* es-Suyûtî*, el-Leâli'l-Mesnua*; İbn Arrak, *Tenzihü'ş-Şeriâ* gibi birçok eser mevzu haber konusunda te'lif edilmiştir.

[1130] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 34.

Zâhirîler, hadis uydurma girişimlerinin de Hz. Peygamber döneminde başladığını söylemektedirler.

Zâhirîler, teoride mevzu ve zayıf haberleri aynı kategoride değerlendirmelerine karşın uygulamda aralarına fark koymuşlardır. Zira hadis değerlendirmelerinde kullandıkları ifadelerden bunu anlamak mümkündür. Örneğin İbn Hazm, uygulamada zayıf ve mevzu haberleri birbirinden ayırmaktadır. O, mevzu haberlerin tespitinde birincisi râvinin durumu, diğeri metnin içeriği ile ilgili olmak üzere iki metot benimsemiştir. İbn Hazm, mevzu hükmü verdiği haberler için "mevzu (موضوع),[1131] kezib (كذب),[1132] fedihetu'l-ubd (فضيحةالأبد),[1133] bâtil (باطل),[1134] haberün sûin (خبر سوء)"[1135] gibi terimler kullanmaktadır. İbnü'l-Kayserânî de İbn Hazm gibi kabul etmeme cihetiyle mevzu haberi, cerh edilmiş veya kezzâb râviden ferd veya garip olarak nakledilen haberlerle aynı kategoride değerlendirmiştir.[1136] O da gerek râvilerden kaynaklanan gerek metinden kaynaklanan mevzu haberlerin tebyini için "mevzu (موضوع) ,[1137] mesnû' (مصنوع) kezib (كذب), tâmmât (الطامات) ve bâtıl (باطل)" tabirlerini kullanmıştır.[1138]

İbn Dihye ise mevzu haberi ele almakta ve uydurma faaliyetlerinin Hz. Peygamber döneminde başladığını belirtmektedir. İbn Dihye, mevzu haberi ifade etmede mevzu (موضوع), bâtıl (باطل) ve kezib (كذب) gibi ifadeler kullanmada İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî ile aynı anlayışı paylaşmasına rağmen mevzu haber için yaptığı tanımla da onlardan ayrılmaktadır. O, mevzu haberi hadis türleri arasında zikretmiş ve Hz. Peygamber'in söylemediği halde kendisine atfedilen haber şeklinde de tanımlamıştır. Onu, İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'den ayıran diğer bir husus ise mevzu haberle birlikte zayıf ve batıl haberi de birer hadis türü olarak zikretmesidir. İbn Dihye, mevzu haberin tanımını yaptıktan sonra mevzu haberlerin sayısına dikkat çekmektedir. Ona göre mevzu haberlerin sayısı sürekli artmakta ve bu nedenle de

[1131] bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/200; 5/42; 7/299, 356; 9/76; 10/425.
[1132] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/42; 9/78.
[1133] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/502.
[1134] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/92; 10/426.
[1135] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/354.
[1136] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 30.
[1137] Muhammed b. Tahir Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz* (Riyad: Dârü's-Selef, 1996), 1/228.
[1138] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1996, 1/321; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 80.

sayılarını tespit etmek mümkün değildir.[1139] İbn Dihye, teoride mevzu ve batıl haberlerin birbirinden farklı olduğunu belirtmesine rağmen mevzu haber için örneklendirdiği birçok rivayeti batıl olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla teoride birbirinden farklı olarak zikrettiği haber türlerini pratikte birbirinden pek ayırmadığı söylenebilir. O, mevzu haberlerin tespitinde de hem muhaddislerin hem de Zâhirîlerin metodundan farklı bir yöntem benimsemiştir. Zâhirîlerin mevzu haber algısına yer verdikten sonra onların mevzu haberlerin tespitinde kullandıkları metodları incelemek yerinde olacaktır.

2.2.2.1.4.1. Mevzu Haberin Tespit Yöntemi Olarak Râvi Tenkid Kriterleri

Mevzu haberin tespiti için muhaddislerin belli kriterleri hadislere uygulamak suretiyle bir çaba içerisine girdiklerini ve bu minvalde râvi tenkidinin yanında metin ile ilgili kriterler de benimsediklerini daha önce de izah etmeye çalışmıştık. Zâhirî âlimlerle ilgili nakledilenlerden hareketle onların da bu konuda bir metot sahibi oldukları söylenebilir. Bu açıdan Zâhirî âlimlerinin eserleri incelendiğinde râviden kaynaklanan mevzu haberde şu kriterlere uyulduğu görülmektedir.

a. Râvinin mechul olması veya mechul kişilerden nakillerde bulunması[1140]

b. Râvinin kezzâb veya deccâl olarak nitelendirilmesi[1141]

c. Râvinin hadis uyduran veya hadis uydurmakla meşhur olması[1142]

d. Râvinin halik (هالك) vasfına sahip olması[1143]

e. Râvinin çok zayıf olması[1144]

f. Râvinin adalet vasfına sahip olmaması[1145]

[1139] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 148-150.
[1140] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/200; 7/300; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1996, 1/228; İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 54;55.
[1141] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/352; 628; 8/92; 354; İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 83; 85; İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 49; 152.
[1142] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/502; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 80; İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 48.
[1143] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/299-300.
[1144] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/162.
[1145] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/78.

g. Râvinin hadisi aldığı kişiye mulakî ve hatta muasır olmaması (munkatı) [1146]

ğ. Râvinin hadis uydurduğunu itiraf etmesi[1147]

Zikredilen kriterlerin bazıları birçok Zâhirî âlimi tarafından kullanıldığı bazı kriterin ise sadece birileri tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin yukarıda sıralanan kriterlerin ilk üçü, İbn Hazm, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye tarafından benimsenmişken râvinin halik olması, çok zayıf olması, adalet vasfına sahip olmaması ve hadisi aldığı kişiye mülaki hatta muasır olması sadece İbn Hazm tarafından kullanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla râvinin hadis uydurduğunun itirafı ise yalnızca İbn Dihye tarafından kullanılmıştır. Zâhirî Mezhebi mensubu âlimlerin mevzu haber konusunu önemsediklerini ve bu minvalde gerek râvi gerek bilahere zikredilecek metin tenkidi yöntemleriyle mevzu haberleri tespit etmek için çaba sarf ettikleri tespit edilmiştir.

Zâhirî âlimlerinin râvi tenkidi dâhilinde izledikleri kriterler göz önüne alındığında İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'nin râvinin yalancı, hadis uydurma ile meşhur ve mechul olmasının yanısıra râvinin hadis uydurduğunu itiraf etmesi gibi kriterleri kullanmaları, muhaddislerin metoduna yakın bir yöntem benimsediklerini söylememize olanak sağlamaktadır. Ancak İbn Hazm'ın kullanımlarına bakıldığında cumhurun metoduyla benzeşmesinin yanında çerçeveyi daha geniş tuttuğunu söylemek mümkündür. Nitekim mevzu haberi tespit etmekte râvinin yalancı, hadis uydurucu ve mechul olması veya mechul kişilerden nakillerde bulunması gibi etkenleri benimsemede hem diğer Zâhirî âlimlerle hem de cumhur ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bununla beraber mevzu haberi tespit etme kriterleri arasında râvinin halik, çok zayıf, adalet sahibi olmaması ve hocasıyla mulakî veya muasır olmamasını saymasıyla da onlardan ayrılmaktadır. Bu konuda ele alınan bilgilerin ve nakledilen örneklerin tamamı tespit edebildiğimiz kadarıyla mevzu haber nitelemesinde kullanılan tabirlerden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2.2.2.1.4.2. Mevzu Haberin Tespitinde Metin Tenkidi Kriterleri

Sözlükte "sert oldu, kuvvetli oldu" gibi manaları ifade eden "metune" fiil kökünden türeyen metn sözcüğü, "toprağı sert ve yüksek yer, sırt, bir şeyin gözüken

[1146] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/426.
[1147] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 21; 152; 157.

tarafı" gibi anlamlara gelmektedir.[1148] Bir hadis ıstılahı olarak ise aralarında nüanslar olmasına rağmen birbirine yakın tanımlar yapıldığı görülmektedir. Örneğin,"senedin kendinde son bulduğu kelam" olarak tanımlandığı gibi; "manaların kandileriyle meydana geldiği hadislerin lafızları" gibi farklı şekillerde de tarif edilmiştir.[1149]

Söz konusu meseleye konu olan diğer bir kavram ise nakd kelimesidir. Nakd, sözlükte "dirhemleri birbirinden ayırmak, sağlam olanları bozuk olanlardan ayıklamak" anlamlarına gelmektedir.[1150] Bir hadis ıstılahı olarak ise genellikle sözlük anlamına uygun olarak sağlamı sağlam olmayandan ayıklamak" minvalinde kullanılmış olsa da klasık hadis usulü eserlerinde nakd kelimesinin ıstılah tanımına yer verildiği görülmemektedir.[1151] Buna karşın çağdaş muhaddisler tarafından bir hadis ıstılahı olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Örneğin Mustafa A'zam'i, nakdı sahih hadisleri zayıf olanlardan ayırmak; râviler hakkında sika veya zayıf hükmünde bulunma olarak tarif etmiştir.[1152] A'zam'i gibi daha birçok çağdaş muhaddis tarafından da nakd kavramı ele alınmış ve tanımlanmıştır.[1153] Murekkeb bir kavram olarak metin tenkidi, bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sözün kendisine bakılarak tespit etmek, eş deyişle metin odaklı bir yöntem olarak rivayetlerin sahihini sakiminden ayırmak şeklinde tanımlanmıştır.[1154] Metin tenkidi kavramının, hadis ilminde ıstılahi anlamda kullanılmasına geç dönemlerde rastlanılmaktadır. Ancak kavramın yakın bir dönemde ortaya çıkışı klasık dönemde kullanılmadığı anlamını ifade etmemektedir. Zira bir olgu her dönemde farklı kavram veya tabir ile ifade edilebilmektedir.[1155]

Hadis usulü ilminin, isnad merkezli bir usûl olduğu[1156] ve bu nedenle de hadis metninin ihmal edildiği eleştirisi Mu'tezile başta olmak üzere birçok oryantalist ve

[1148] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, , 13/398; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 906.
[1149] el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 89; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 32; Ahmet Keleş, *Hadis İlminde Metin Tenkidi Örnekleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 18; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi(Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 29; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 180.
[1150] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 7/242; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 1004.
[1151] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 35.
[1152] Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisin Neş'etuhû ve Târîhuh* (Mirba: Mektebetu'l-Kevser, 1990), 5.
[1153] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 35-36.
[1154] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 243; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 42; Ertürk, *Metin Tenkidi(Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, 32; ayrıca bkz.Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (Istanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010).
[1155] Polat, *Hadis Araştırmaları*, 147.
[1156] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 38.

modern dönem Müslüman araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.[1157] Bununla beraber tarih boyunca yapılan tenkitlerin bir iddiadan öteye geçmediğini söyleyenler de olmuş[1158] ve gerek lehte gerek aleyhte birçok müstakil eser telif edilmiştir. Bu bağlamda Ehl-i hadisin en sert ve sığ bakış açısına sahip olmakla vasıflanan Zâhirîlerin, mevzu hadisleri tespit etmede kullandıkları metin tenkidi kriterleri ele alınacaktır. Zira onların metin tenkidi kriterlerine yaklaşımlarının tespiti aynı zamanda hadis usulüne dair yapılan eleştirilerin de haklılığını veya haksızlığını ortaya çıkaracaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimleri mevzu hadisleri belirlemede şu metin tenkidi yöntemlerini kullanmışlardır.

2.2.2.1.4.2.1. Rivayetin Kur'an Nassıyla Çelişmesi

Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'i insanlara tebliğ etmekle yetinmemiş bununla birlikte Kur'an'ın getirdiği hükümlerin de ilk tatbikçisi olmuştur. Zira ilahî hitâbın anlaşılması için vahyi, sözlerinin yanı sıra fiil veya takrirleriyle de açıklamaya çalışmıştır. Hz. Peygamber Kur'an'ı tebyin etmekle beraber Kur'an-ı Kerim'de zikri geçmeyen bazı konularda da Kur'an'ın ruhuna uygun hüküm koymaktadır. Bu nedenle her beyanı ve davranışı din olan bir Peygamber'den kendi sözlerini veya davranışlarını nakzeden bir şeyin sadır olması düşünülemediği gibi hayatı ve klavuzu konumundaki Allah'ın kelamına da muhalif bir söz söylemesi düşünülememektedir.[1159] Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sadır olan bir şeyin Kur'an'dan bir asla dayanması veya ona uygun olması gerektiği üzerinde durulmuştur.[1160] Metin tenkidi bağlamında Kur'an'a arz metoduyla ilgili geniş bir çalışma kemiyetine sahip olunduğundan konu ile ilgili sadece Zâhirîlerin yaklaşımları zikredilecektir.[1161]

[1157] Leone Ceatanî, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid (İstanbul, 1924), 1/92-93; Reinhart Dozy, *Târih-i İslamiyyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır, 1909), 162-163; Zâkir Kâdirî Ugan, "Dînî ve Gayridînî Rivayetler", *Dâru'l-Fûnûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4 (1926), 196-198; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Mısır, 1965), 217-218; konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Hadis Araştırmaları*, 150-152; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 41-67.

[1158] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 39-40.

[1159] Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-* (İstanbul: Emin Yayınları, 2013), 278-280; Kandemir, *Mevzu Hadisler -Menşe'i- Tanıma Yolları-Tenkidi*, 186; M. Yaşar Kandemir, "Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?", *Diyanet İlmi Dergi* 10 (1971), 29; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 340; Polat, *Metin Tenkidi*, 308; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 460-462.

[1160] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 462.

[1161] Konu ile ilgili zikredilen kaynakların yanı sıra geniş bilgi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

Zâhirî âlimlerin metin tenkidi kriterlerini benimsedikleri bilinmekle beraber tespit edebildiğimiz kadarıyla gerek teoride gerek uygulamada rivayetin Kur'an nassıyla çelişmemesi gerektiğini benimsemede sadece İbn Hazm'ın yaklaşımı öne çıkmaktadır. Zira İbn Hazm göre sahih bir haber kesinlikle Kur'an'a muhalif olamaz. Her haber şeriattır. Hadis ya Kur'an'da var olan bir hükme ilavede bulunur ya o hükme matuftur ya da Kur'an'da zikredilen bir hususu tefsir eder veya Kur'an'da zikredilen bir şeyi tahsiste bulunur. Bunların dışında bir durum söz konusu değildir.[1162] Onun bu anlayışı, mevzu haberi tespit etmede benimsenen kriterlerden birinin, rivayetin Kur'an nassıyla çelişmesi olduğunu göstermektedir. İbn Hazm, başka bir yerde ise yine Kur'an ve hadis irtibatına değinmiştir. O, Kur'an gibi hadisin de vehiy ürünü olduğunu ve bu nedenle de kaynağı bir olan iki şeyin birbirini nakzetmeyeceğini belirtmektedir.[1163]

İbn Hazm, hadislerin sahihini sakiminden ayırmada benimsediği metin tenkidi kriteri olan hadisin Kur'an nasıyla çelişmemesi ilkesini nasıl uyguladığını şu örnekler üzerinde görmek mümkündür. Örneğin, "Galiyye bt. Eyfa' der ki: Ümmü Muhıbbe ile Hz. Aişe'nin yanına girdik. Ümmü Muhıbbe, kendisinin bir cariyesi olduğunu, bu cariyeyi Zeyb b. Erkam'a veresiye 800 dirheme sattığını, fakat Zeyd'in o cariyeyi geri kendisine peşin 600 dirheme geri satmak istediğini ve kendisinin de satın aldığını anlattı. Hz. Aişe, bu yaptığınız alım-satım ne kötüdür. Git, Zeyd'e haber ver; Allah onun Hz. Peygamber ile yaptığı cihadı ve haccı iptal etti. Fakat tevbe ederse o başka dedi"[1164] şeklindeki rivayeti naklettikten sonra hadisin "O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o müminlerden Allah razı olmuştur; gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini ödüllendirmiştir. Allah, izzet ve hikmet sahibidir. (Fetih/18)" şeklindeki ayete muhalefet ettiğini belirtmektedir. Ona göre, Zeyd b. Erkâm hakkında vârid olan rivayet uydurmadır. Zira Zeyd b. Erkâm'ın rivayette geçen mevzudan dolayı tövbe etmediği sürece Hz. Peygamber ile beraber çıktığı bütün cihadları batıl olacağının söylenmesi, Allah'ın (c.c) Rıdvan bey'atine katılan kişilerden razı olduğunu haber veren ayetle çelişmektedir. Zeyd,

[1162] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/195.
[1163] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/181.
[1164] Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424), 3/52.

Hudeybiye'ye katılanlardandır ve dolayısıyla bey'at edenlerden olmuştur. Bu nedenle riddet (dinden çıkma) dışında bütün günahları affedilmiştir. Dolayısıyla rivayeti, içerdiği bu çelişkiden mütevellid mevzu saymıştır.[1165] Diğer bir örnekte ise İbn Hazm, Hz. Aişe tarikiyle nakledilen "Nebî'ye (s.a.v) kadın üzerindeki en büyük hak kimindir diye sordum. O da kocasının hakkı olduğunu söyledi. Ona erkeğin üstündeki en büyük hak kimindir diye sordum. O, buna da annesidir diye cevap verdi."[1166] şeklindeki rivayeti naklettikten sonra bu rivayetin "Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır; çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan), hem bana hem anne babana minnet duymalısın; sonunda dönüş yalnız banadır. Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran; yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle. Sonunda dönüşünüz yalnız banadır. O zaman yapıp ettiklerinizin sonucunu size bildireceğim. (Lokmân/14-15)" ve "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. "Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster" diyerek dua et. (İsra/23-24)" ayetleriyle çeliştiğini belirterek rivayetin mevzu olduğunu ifade etmektedir. [1167] Aynı şekilde "Resulullah'in (s.a.v) huzuruna bir köle getirilip: "Bu hırsızlık yaptı, delil mevcut olup çaldığı şey de üzerinde yakalandı" denildi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v): "Bu, malları olmayan fakir yetimlere ait bir köledir, kendisinden başka birşeyleri yoktur" deyip serbest bıraktı. Sonra aynı suçla ikinci defa, sonra üçüncü defa, sonra dördüncü defa huzuruna getirildi ve her defasında Peygamber (s.a.v) onu serbest bırakıyordu. Arkasından aynı suçla beşinci defa huzuruna getirilince elini kesti. Bilahare altıncı kez aynı suçla yakalanınca ayağını kesti, arkasından yedinci defa huzuruna getirilince diğer elini kesti, bir süre sonra sekizinci kez huzuruna getirildiğinde bu defa diğer ayağını kesti."[1168] hadisinin de "Hırsızlık eden erkek ve

[1165] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/64.
[1166] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 4/150.
[1167] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/427.
[1168] ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/137.

hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. (Maide/38)" ayetine muhalefeti nedeniyle mevzu saymıştır. Ona göre rivayette belirtilenin aksine Kur'an nasının umum ifadesiyle hırsızın elinin ilk çalmada kesilmesi vaciptir. Bu açıdan rivayetin Kur'an'ın umum ifadesiyle çeliştiğini söylemektedir.[1169]

Yukarıda da görüldüğü gibi İbn Hazm, bazı rivayetlerin metninin Kur'an nassıyla çelişmesinden dolayı o rivayetlerin mevzu haber olduğuna hükmetmiştir. Onun h. V. asırda yaşadığı dikkate alındığında metin tenkidi bağlamında rivayetin Kur'an nassına uygun olmasının erken dönemden itibaren İslâm âlimlerinin uyguladığı bir kriter olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.2.1.4.2.2. Rivayetin Mütevatir veya Sahih Sünnetle Çelişmesi

Kur'an bütünlüğü hadislerin değerlendirilmesinde ölçüt olarak kullanıldığı gibi hadisler de kendi aralarında birbirine karşı kıstas olarak da kullanılmıştır.[1170] Nitekim Allah'ın dinini tebliğ eden birinin, birbirini nakzeden çelişkili ifadeler kullanması veya birbiriyle çelişkili söz ya da fiillerde bulunması caiz değildir. Bu nedenle birbiriyle çelişkili iki durumun vaki olması onlardan birisinin Hz. Peygamber'e aidiyetinin problemli olduğunu göstermektedir. Ancak bu çelişkili durumun meydana gelmesi sadece mevzu olduğunu göstermemektedir. Zira dinin tedrici olarak anlatımı ve buna bağlı olarak meydana gelen nesih problemi de bu çekişkiden anlaşılabilmektedir.[1171] Hadislerin biribirine karşı kıstas olarak kullanılması yani bütün tariklerinin bir araya getirilmesi hadislerdeki râvi hatalarını görmeye de olanak sağlamaktadır.[1172] Fakat burada sadece haberlerin birbirine arzı neticesinde mevzu olduğuna hükmedilen hadisler konusu üzerinde durulacaktır.

Kıstas eş deyişle ölçüt olarak kabul edilebilecek hadislerin vafsı meselesi de erken dönemlerden itibaren İslam âlimlerini meşgul eden bir konu olmuştur. Nitekim ölçüt olacak hadisin vasfı nasıl olmalı sorusuna Bağdâdî, bunun sünnet-i malumeye ve sünnet konumundaki amel edilen fiile aykırı olamayacağını söyleyerek cevap vermektedir.[1173] Söz konusu vasıf ile ilgili İbnü'l-Kâyyım, ölçüt alınacak haber için

[1169] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/447.
[1170] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014.
[1171] Karacabey, *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, 288.
[1172] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 483.
[1173] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 464.

sarih sünnet ifadesini kullanmaktadır.[1174] İbn Hacer ise ölçüt olarak sadece mütevatir haberlerin alınması gerektiğini ifade ederek çerçeveyi daraltmaya çalışmaktadır. Ona göre mevzu haberi tespit etmede herhangi bir sahih hadis kıstas olamaz.[1175] Bir hadise sahih olduğu hükmü verilmesi mevzusu ictihadî bir yaklaşım[1176] olduğu dikkate alındığında İbn Hacer'in düşüncesi makul görünse de mütevatir ile sınırlandırması konunun tebyini için meşakkat olmaktadır. Zira mütevatir haberin varlığı konusundaki ihtilaflar malumdur.

Mevzu haberleri tespit etmede ölçüt olarak kullanabilecek hadislerin vasfı ile ilgili M. Hayri Kırbaşoğlu da önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, sünnetin birinci dereceden güvenilir kaynağı Kur'an, ikinci dereceden güvenilir kaynağı ise mütevatir, ma'ruf ve meşhur denilen sünnetlerdir. Bu sünnetler, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar yüzyıllarca nesilden nesile kitlesel rivayetler yoluyla nakledilen ve Müslüman bireyin ve toplumun kimliğini oluşturan uygulamalar olup, bunların güvenirliği konusunda bu güne kadar Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır.[1177] Kırbaşoğlu'nun bu yaklaşımı mu'tedil bir yola atıfta bulunmaktadır. Zira sözlerinden de anlaşıldığı gibi kıstas olabilecek vasıflara sahip rivayetler ne dar çerçevede sadece mütevatir haberler ne de geniş çerçevede herhangi bir sünnettir. Bundan hareketle söz konusu açıklamanın önem arzettiğini söylememiz mümkündür.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirîlerin de hadisleri birbirine arzederek mevzu haberi tespit etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu cihetle cumhurdan ayrı düşünmedikleri söylenebilir. Ayrıca kıstas olarak kabul edilecek haberin vasfı ile ilgili de açıklamada bulunan Zâhirî âlimleri olmuştur. Örneğin İbn Hazm, mevzu haberi tespit etmede kıstas olarak kullanılacak haber veya sünnetin vasfı ile ilgili ayrıntıya girmeden iki hadis arasında çelişki olduğunda, söz konusu rivayetleri Kur'an ve sünnete arzedilmesinin vacip olduğunu söylemektedir.[1178] İbn Hazm aşağıda da görüleceği gibi kıstas olarak kullandığı sünnetlerin/haberlerin mütevatir

[1174] Ebû Abdillah Muhammed b. Ebibekr İbnu'l-Kayyım, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahihî ve'd-Daîf* (Beyrut: Mektebetu Metbuati'l-İslamiyye, t.y), 56.
[1175] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 57; Kandemir, "Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?", 30.
[1176] Bilen, "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi", 2/583.
[1177] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2013), 216-217; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 348.
[1178] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/36.

veya sahih ahad olmaları arasında herhangi bir ayırıma gitmemektedir. Dolayısıyla ölçüt olarak kullanmayı öngördüğü hadislerin çerçevesini geniş tutmuştur. Örneğin İbn Hazm, "Nebî (s.a.v) oruçlu iken eşlerin birbirini öpebilmelerini geneçlere yasakladı yaşlılara ise ruhsat verdi" şeklindeki rivayeti zikrettikten sonra bu rivayetin sahih olarak Hz. Aişe'den nakledilen "Nebî (s.a.v) beni öpmeye yeltendi. Ben de oruçlu olduğunu söyledim. Bunun üzerine kendisinin de oruçlu olduğunu söyledi ve beni öptü."[1179] hadisine muhalefet ettiği için mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ona göre bu rivayetin batıl olduğu şundan anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Aişe henüz on sekiz yaşındaydı. Bu nedenle daha genç yaşlarda olayın cereyan etmiş olması oruçlu iken eşlerin biribirini öpmesini gençlere yasakladığını, yaşlılara ise ruhsat verdiği şeklindeki rivayeti nakzetmektedir. Ayrıca söz konusu öpmenin mekruh olduğunu söyleyenlerin aksine oruçlu halde eşini öpmek sünnettendir, müstehaptır ve güzel bir davranıştır.[1180] Diğer bir örnekte ise İbn Abbâs'tan nakledilen "Rasulullah (s.a.v) Medine'ye hicretten sonra mufassal surelerde tilavet secdesi yapmadı" rivayetini, Ebû Hüreyre tarikiyle rivayet edilen "Bizler Rasulullah (s.a.v) ile birlikte İnşikâk ve Alâk suresinde tilavet secdesi yapıyorduk."[1181] şeklindeki mütavatir habere muhalefetinden dolayı mevzu saymıştır. Ona göre Mütevatir olduğu güneş misali apaçık olan rivayetler, Hz. Peygamber'in Medine döneminde mufassal surelerde secde (tilavet) etmediğine dair muhaliflerimizin ihticac ettikleri Metar rivayetini tekzib (mevzu) etmektedir. Zira mütevatir derecedeki rivayetler Hz. Peygamber'in mufassal sürelerden sadece İnşikak ve Alak'ta tilavet secdesi ettiğini göstermektedir.[1182] İbn Hazm aynı metodu kullanarak "Rasulullah (s.a.v) Hz. Aişe'nin gününde onun evinde iken Zeynep bnt. Cahş ona bir tabak yemek gönderdi. Hz. Aişe'yi kıskançlık tuttu ve yemek tabağını alıp yere vurarak kırdı. Rasulullah (s.a.v) bunun üzerine Hz. Aişe'nin kırdığı tabağa mukabil Hz. Aişe'nin sağlam tabağını Zeyneb'e gönderdi. Hz. Aişe'ye ise kırdığı tabağı verdi" rivayetini "Nebî (s.a.v) kanlarınızın ve mallarınızın birbirinize haram

[1179] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Muessetu er-Risâle, 1421), "Siyâm" 147 (no:3050).
[1180] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/243.
[1181] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed b. Salih er-Râchî (Ummân: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, ts.), "Sücûdü'l-Kur'an" 4 (no:1409).
[1182] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/121-122.

kılındığını söyledi"[1183] hadisine muhalefetinden dolayı mevzu saymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in birinin hakkını başkasına vermeyeceğini veya kişiye hakkından daha fazla vermeyeceği bilinmektedir. Bu nedenle Müslümanın kanı ve malı başkasına haram olduğu hadisinden hareketle Hz. Peygamber, birinin malını "kıranın malını kırılan mal sahibine ver" ifadelerini kullanmamıştır. Bu, Hz. Peygamber'in söylemediği ve vermediği hükmü başkası tarafından kendisine nispet etmesidir ve yalandır (mevzu).[1184] O, Hz. Aişe'den nakledilen "Nebî'ye (s.a.v) kadının üzerinde en çok hak sahibi olan kimdir diye sordum. O da kadının kocasıdır dıye cevap verdi. Ben erkeğin üstünde en çok kimin hakkı vardır diye sorunca bana annesidir dedi"[1185] rivayetini de Ebû Hüreyre'den nakledilen "Bir adam Ya Rasulullah iyi davranılmaya en layık olan kimdir dedi. Bunun üzerine Rasulullah, annendir dedi. Sonra yine annendir. Sonra yine annendir. Sonra babandır. Sonra akrabalarından sırasıyla sana yakın olanlardır dedi"[1186] hadisiyle çeliştiği için mavzu olduğuna hükmetmiştir. Ona göre zikri geçen sahih hadis ilk rivayeti geçersiz kılmaktadır.[1187]

Metin tenkidi kriteri olarak rivayetin mütevatir veya sahih hadislerle çelişmemesi gerektiğini İbn Hazm'dan önce İbn Ebî Âsım'ın da kullandığı görülmektedir. Örneğin, "İmrân b. Husayn'ın babası Husayn Hz. Peygamber'e gelerek kişi misafir ağırladığı ve sıla-ı rehim yaptığı halde senin peygamberliğinden önce vafat etmişse durumu ne olacak diye sordu? Hz. Peygamber: Benim babam da senin baban da ve sen de ateşte olacaksınız diye buyurdu. Buna karşın Husayn müşrik olarak öldü."[1188] şeklindeki rivayeti İmran b. Husayn'den nakledilen "Rasulullah (s.a.v) Babam Husayn'e: Kaç ilaha ibadet ettin diye sordu? Babam: altı tanesi yerde bir tanesi gökte olmak üzere yedi taneye ibadet ettiğini söyledi. Bunun üzerine Rasulullah: hangisinin ibadeti için huşu ve arzu duyuyorsun diye sordu? Babam: Gökteki için dedi. Rasulullah (s.a.v): Ey Husayn eğer Müslüman olursan sana faydasını göreceğin iki söz öğreteceğim dedi. Husayn Müslüman olduktan sonra Rasulullah'a gelerek bana öğreteceğin iki sözü bildir dedi. Bunun üzerine Rasulullah

[1183] Buhârî, "Hac" 131 (no: 1654); Müslim, "Hac", 19 (no: 1218).
[1184] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/192.
[1185] en-Nesâî, "Nisâ" 63 (no:9103); en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 4/150.
[1186] Müslim, "Birr", 1 (no: 2548).
[1187] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/427.
[1188] bü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id*, thk. Abdullah Muhammed Dervîş (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1414), 1/315.

ona Allahım aklımı doğru yönlendir beni nefsimin şerrinden koru demesini istedi."[1189] hadisi ile çeliştiği için mevzu saymıştır.[1190] İbn Ebî Âsım ve İbn Hazm gibi İbnü'l-Kayserânî'nin de birçok hadise bu metotla mevzu hükmü vermiştir. Örneğin "Bilâl, Nebî (s.a.v) için ezanı ve kameti çift çift okudu"[1191] şeklindeki rivayeti "Bilâl'a ezanı çift, kameti ise tekli okumasını emretti"[1192] hadisine muhalefeti nedeniyle mevzu olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in ezanı çift, kameti ise tek okuttuğu ile ilgili hadisler sabit olduğundan zikredilen rivayet, batıldır.[1193] O, "Hacâmât yapan da, yaptıran da orucunu bozmuştur."[1194] rivayetini de "Nebî (s.a.v) ihrâmda iken hacâmât yaptırdı ve oruçlu iken de hacâmât yaptırdı."[1195] hadisiyle çeliştiği için mevzu olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in oruçlu iken hacamât yaptırdığına ve hacamâtın orucu bozmayan şeylerden olduğuna dair birden fazla sahih hadisin var olmasından dolayı söz konusu rivayet, bu sahih hadislerle çelişmektedir.[1196] İbnü'l-Kayserânî, bu yöntemi kullanarak zikredilenlerin dışında da birçok nakli mevzu saymıştır.[1197] Örneklerde de görüldüğü üzere Zâhirî âlimleri metin tenkidinde rivayeti, kıstas olarak belirledikleri mütevatir veya Hz. Peygamber'e aidiyeti sabit olan ahad haberlere arz ederek mevzu haberleri tespit etmişlerdir.

2.2.2.1.4.2.3. Rivayetin Akıl İlkesi İle Çelişmesi

İnsanları diğer canlılardan ayıran ve kendisine sorumluluk verdiren yagane özellik akıldır. İslâm dini de bu minvalde akla ve akıl sahiplerine değer vermiştir.[1198]

[1189] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395), "Daâvât" 70 (no: 3483).
[1190] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 4/323.
[1191] el-Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id*, 2/89.
[1192] Buhârî, "Ezân" 1 (no: 578); Müslim, "Salât", 2 (no: 378).
[1193] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 88; Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği*, 121.
[1194] Ebû Dâvûd, "Savm" 28 (no: 2369); et-Tirmizî, "Savm" 60 (no: 774).
[1195] Buhârî, "Savm" 32 (no:1836).
[1196] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 102; Nevzat Aydın, "İbnü'l-Kayserânî el-Makdîsî'nin 'Tezkiratu'l-Mevzû'ât''ının Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2356.
[1197] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 170; 195.
[1198] Karacabey, *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, 302; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 494; Polat, *Metin Tenkidi*, 308; Kandemir, "Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?", 31.

Akla önem veren bir dinin Peygamber'inden akıl ve mantığa uygun olmayan sözlerin gelmesi düşünülemez.[1199]

İslam âlimleri tarafından erken dönemden itibaren hatta bizzat sahâbe döneminde sahih hadisleri tespit etmede akıl ilkesi kullanıldığı görülmektedir.[1200] Nitekim mevzu haberlerin tespitinde akla başvurma veya diğer bir ifadeyle hadislerin akla uygun olması gerektiği hususu hadis usulü eserlerinde yerini almıştır.[1201] Hadislerin akla uygunluğunda kastedilenin herkes tarafından kabul edilen akli hakikatler (berahin-i akliyye) olduğunu vurgulamakta yarar vardır diye düşünüyoruz.[1202]

Mevzu haberi belirlemede muhaddis ve fukahâ tarafından benimsenen akla ve mantığa uygunluk ilkesi hiç şüphesiz Zâhirî âlimler tarafından da benimsenmiştir. Onların söz konusu ilkeyi kullanmak suretiyle mevzu olduğuna hükmettikleri rivayetler şu şekildedir. İbn Hazm, "kim farz namazları kılmak için câmiye doğru yürürse bir hac yapmış gibi olur; kim nafile namazlarını kılmak için câmiye doğru yürürse o da eksiksiz yapılmış bir umre yapmış gibi olur"[1203] rivayetini akıl ile çeliştiği için mevzu saymaktadır. Ona göre bu hadisin uydurma olduğu açıktır. Nitekim Umre'nin sevabı nafile namaza gitmek için yürümeyle eşit olsaydı Hz. Peygamber, Umre için Medine'den Mekke'ye gitme külfetine girmezdi.[1204] İbn Hazm'ın akla aykırı olduğu için mevzu olduğuna hükmettiği diğer bir rivayet ise Ebû Hüreyre'den nakledilen "Çekirge deniz avlarındandır"[1205] rivayetidir. Ona göre gözle görülmektedir ki çekirge, karada yaşar karada ölür ve hayatta olduğu sürece de karada kalmaktadır. Çekirge, kendi boyunu geçen tatlı veya tuzlu suya koyulduğunda sadece diğer kara hayvanlarının dayanabileceği kadar kalır ve sonunda ölür. Hz.

[1199] Kandemir, "Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?", 31; Karacabey, *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, 302.
[1200] Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*.
[1201] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 464.
[1202] Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 278.
[1203] Ebû'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn* (Beyrut: Muessetu er-Risâle, 1409), 2/386; 4/315.
[1204] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/49.
[1205] Ebû Dâvûd, "Menâsik" 43 (no: 1855).

Peygamber'den yalan sadır olamayacağından mütevellid, rivayetin sâkıt (mevzu) olduğu anlaşılmaktadır.[1206]

2.2.2.1.4.2.4. Rivayetin Tarihle veya Tarihi Vakâlarla Çelişmesi

Hadis ilmi, iki konuda tarihten çokça faydalanmıştır. Bu konulardan birincisi hadisin isnadında bulunan râviler arasındaki inkıtaanın tespiti; ikincisi ise doğru bilinen tarihi olayların hadisin muhtevasının sıhhatı için bir ölçüt olarak kullanılmasıdır.[1207] Dolayısıyla doğru olduğu bilinen olaylarla çelişen haberlerin isnadı sahih olsa haber reddedilir.[1208]

Mevzu haberi tespit etmede kullanılan tarih kriterine Zâhirîler de dâhil olmak üzere İslâm âlimleri tarafından sıklıkla başvurulmuştur. Rivayetin tarihi olaylarla çelişmesi gibi metin tenkidi kriterleri isnattan bağımsız olarak kullanılmıştır. Bu nedenle sahih bir isnada sahip olmasına rağmen muhteva açısından gerek tarihi olaylarla gerek zikredilmiş veya zikredilecek diğer kriterlerle çelişmesi durumunda mevzu olduğuna hükmedilen rivayetler mevcuttur. Nitekim bu konuda İbn Hazm, tarihi gerçeklerle çelişen bir rivayet hakkında "şayet bu rivayetin sıhhati tevatür seviyesinde gerçekleşmiş olsa dahi hüccet olamaz" şeklindeki ifadesi metne verilen önemi göstermektedir.[1209]

Zâhirîlerin, konuyla ilgili sarfedilen teorik bilgi ve açıklamalardan ziyâde söz konusu kriteri pratikle daha fazla kullandıkları tespit edilmiştir. Tarihi gerçeklere aykırı olduğu için mevzu saydıkları bazı rivayetleri şu şekilde sıralamk mümkündür:

İbn Ebî Âsım, "Hz. Peygamber'in ben çocukken amcamlarımla beraber hilfu'l-mutayyibîn savaşına katıldım. Bu beni kırmızı develere sahip olmaktan daha çok sevindirmiştir"[1210] rivayetini tarihe muhalefeti nedeniyle mezvu saymaktadır. Ona göre, hilfu'l-mutayyibîn savaşı Hz. Peygamber'in dedelerinden Kusay b. Kilab döneminde gerçekleşmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in bu meseleye şahit olması mümkün değildir.[1211]

[1206] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/300.
[1207] Kandemir, *Mevzu Hadisler -Menşe'i- Tanıma Yolları- Tenkidi*, 189.
[1208] Karacabey, *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, 299-300.
[1209] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/173.
[1210] en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2/221.
[1211] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/177.

İbn Hazm ise "Müslüman olduktan sonra Müslümanlar tarafından yeterince yakınlık gösterilmeyen Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e gelerek ondan kendi kızı Ümmü Habibe ile evlenmesini, oğlu Muaviye'yi katıp olarak görevlendirmesini kendisini ise komutan olarak atamasını istemiştir. Hz. Peygamber de tamam demiştir."[1212] rivayetini tarihe muhalif gördüğü için mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in Ümmü Habibe ile nikâhlanması, Ümmü Habibe'nin hicret diyarı Habeşistan'da olduğu bir vakitte olmuştur. Ebû Süfyân ise Mekke'nin fethinden uzun süre önce Mekke'da kalıyordu ve Mekke dışına dahi çıkmamıştır. İslam'ı kabul etmesi ise fetih gecesi vuku bulmuştur.[1213] O, aynı şekilde "Cin gecesinde Hz. Peygamber, bana yanında su varmı diye sordu. Ben de yanımda sadece bir kap nebîz olduğunu söyledim. Buna karşın Hz. Peygamber, hurma güzeldir suyu ise temizdir (tahirdir) dedi ve onunla abdest alıp sabah namazı kıldı."[1214] rivayetini tarihe arzederek mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ona göre rivayette geçen cin gecesinin Mekke'de hicretten önce vuku' olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde abdestin farz olması da hicretten sonra Medine'de Nisâ ve Maide sürelerinin nüzülu ile olmuştur. Ayrıca abdestin Mekke'de farz olduğu ile ilgili hiçbir rivayet de yoktur.[1215] O, "Hz. Peygamber'in eşi Sevde'ye başama olarak iddetini bekle dedi ve daha onda da ona rücu etti." rivayetini de tarihe aykırı bulduğu için mevzu saymıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa dışında (ki ona da daha sonra dönmüştür) hiçbir eşini boşamadığı sabittir. Hz. Sevde'ye dair ise sadece yaşlandığı için Hz. Peygamber'le geçireceği gün ve gecesini Hz. Aişe'ye hibe ettiği bilinmektedir.[1216] İbn Hazm, bu metodu kullanarak zikredilenlerin dışında birden fazla rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir.[1217]

Metin tenkidi bağlamında rivayetleri tarihe arzederek mevzu olduklarına hükmeden diğer bir Zâhirî âlimi ise İbnü'l-Kayserânî'dir. O, "Muaviye b. Muaviye Mekke'de vefat ettiğinde Allah (c.c) tarafından üzerinde namaz kılsınlar diye yetmiş bin melek göndermiştir."[1218] rivayetini tarihe aykırı bularak mevzu olduğunu

[1212] Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 40 (no: 2501).
[1213] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/804.
[1214] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 42 (no: 84).
[1215] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/173.
[1216] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/241.
[1217] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/284; 6/31; 7/356, 539-540.
[1218] Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Cenâiz" 130 (no:7282).

söylemiştir. Ona göre sahâbe arasında Muaviye b. Muaviye isminde bir sahâbî yoktur.[1219] İbn Dihye de aynı kriteri kullanarak Hz. Aişe'nin "Hz. Peygamber'in bedeni kaybolmadı. O, İsrâ'yı ruhani olarak gerçekleştirdi"[1220] şeklindeki rivayetini mevzu saymıştır. Zira İsra olayının, İslâm'ın ilk yıllarında vuku' bulduğu bilindiği gibi Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evliliğinin Medine'de henüz altı yaşında (bazı rivayetlere göre yedi yaşında) gerçekleştiği de bilinmektedir. Bu nedenle Hz. Aişe'nin Isra olayının Hz. Peygamberin bedeninin yerinde (yatağında) olmasına bağlı olarak olayın ruhani şekilde gerçekleştiğini söylemesi mümkün değildir.[1221]

Görüldüğü gibi örnekler bazında rivayetin tarihi gerçeklere aykırı olması ilkesi mevzu haberin tespitinde bir yöntem olarak Zâhirî âlimler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

2.2.2.1.4.2.5. Rivayetin Metnindeki Lafızlarda veya Manasında Bozukluk Bulunması

Hadis adıyla nakledilen bir haberin dil kuralları bağlamından bozuk olması, muhtevasının ise bir Peygamber'in kelamına yakışmayacak şekilde çelişkili ve tutarsız olması haberin uydurma olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Zira gerek Hz. Peygamber'in gerek Allah'ın (c.c.) insanlara gönderdiği diğer peygamberlerin kendi kavimleri içinde en fasıh kişilerden seçilmesi onların mevzu bahis bozuk, çelişkili ve tutarsız sözler sarf etmesini imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle muhaddisler, mezvu haberi tespit etmek için bunu bir kriter olarak benimsemiş ve kullanmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda bir ihtilaf söz konusu değildir. Hadis metninin çelişki, bozukluk ve tutarsızlık bulundurması; mübalağa veya istihza içermesi ya da az amele çok sevap, küçük günah için büyük cezalar vadetmesi mevzu hadisin belirtileri arasında sayılmıştır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirîler de diğer metin tenkidi kriterlerinde olduğu gibi burada da muhaddislerin metodlarından ayrılmamışlardır. Hatta Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiy kaynaklı olduğunu benimsemelerinden dolayı bu konuya daha çok önem vermişlerdir. Örneğin İbn Hazm, "O, kendi

[1219] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 120.
[1220] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezî et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, thk. Mahmut Muhammed Şakir (Kahire: Metbeati'l-medenî, 1402), 1/447.
[1221] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 68-69.

hevasında konuşmaz, onun konuşması ancak vahiydir. (Necm/3)" ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in bu tür bir sözü söylemesinin mumteni' olduğunu söylemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in çelişki ve tutarsızlık içeren sözleri söylemesi caiz değildir. Zira onun sözleri de vahiydir. Vahiy ise şüphe barındırmaz. Zâhirî âlimlerinin benimsedikleri bu metin tenkidi kriterine hadis değerlendirmelerinde şu şekilde başvurdukları görülmektedir: Örneğin İbn Hazm, "Tarih yüz elli seneyi gösterdiğinde köpek eniğine bakmak bir çocuğa bakmaktan daha hayırlı görülecektir."[1222] rivayetini Hz. Peygamber'in sözününün olamayacağı nedeniyle mevzu saymıştır. Ona göre insanlar bu rivayetle amel ederlerse nesil (üreme) yok olur. İslâm, din ve cihad iptal olur ve kafırler galip gelir. Ayrıca bu çelişkilerin yanı sıra rivayette, köpek edinme de mübah sayılmıştır. Bütün bunlar, rivayetin yalan ve fasıd olduğu izhar etmektedir.[1223] O, Ebû Hüreyre'den nakledilen "Hz. Peygamber töhmet (zan) nedeniyle onu alıkoydu."[1224] rivayetini de mevzu saymıştır. Zira İbn Hazm, Hz. Peygamber'in "zan'dan sakının"[1225] demesinin üzerine kendisinin töhmet (zan) ile bir kişiyi alıkoyması düşünülemez.[1226] İbn Hazm aynı kriteri kullanarak "Hz. Peygamber sabah namazı kılarken Câmiye bir kişi girdi ve caminin bir köşesinde iki rekat namaz kıldı. Daha sonra da namazı Hz. Peygamber ile kılmaya başladı. Hz. Peygamber namazı bitirdikten sonra ona: ey fulan hangi namaz için hazırlandın bizimle kıldığın namaz için mi yoksa tek başına kıldığın namaz için mi?"[1227] rivayetini de mevzu saymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, insanlarla beraber namaz kılmasına rağmen onların gerisinde tek başına namaz kılan kişiye uyarıda bulunmaması bir çelişkidir. Çelişki ise Hz. Peygamber için söz konusu değildir. O halde bu rivayet uydurmadır.[1228] İbn Hazm'ın aynı kriteri kullanarak mevzu olduklarına hükmettiği rivayetler zikredilenlerle sınırlı değildir. Ancak konunun uzamaması için bunlarla yetinilmiştir.[1229]

[1222] en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 3/343.
[1223] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/574.
[1224] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1423), 2/413.
[1225] Buhârî, "Nikâh", 46 (no: 4849); Müslim, "Bırr", 9 (no: 2563).
[1226] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/162.
[1227] Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 9 (no: 712).
[1228] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/93.
[1229] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/140, 561; 8/123; 10/425.

İbnü'l-Kayserânî de rivayetlerin mevzu olduklarını belirlemede Hz. Peygamber figürünü kullanmıştır. Örneğin, İbn Ömer'in flüt sesi duyduğunda kulaklarını parmakları ile tıkadığı ve bunu Hz. Peygamber'ın yanında da yaptıklarını bildiren rivayeti mevzu görmektedir.[1230] Ona göre bu durum karşından Hz. Peygamber'in açık bir şekilde flüt sesi dinlemenin haram olduğunu bildirmemesi düşünülemez. Zira bu durum onun tebyin ve tebliğ görevi ile çelişmektedir.[1231] Aynı şekilde İbn Dihye'de "Recep ayı Allah'ın, Şaban ayı benim ve Ramazan ayı ise ümmetimindir……"[1232] şeklinde devam eden uzunca hadise mevzu hükmü vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in sözleri rastgele, karışık ve amellerin karşısında verilen ceza vaya mükâfat için zikredilen ölçüsüzlükten münezzehtir.[1233] Onun bu kriteri kullanarak mevzu olduğuna hükmettiği diğer bir rivayet ise "Bizler Hz. Peygamber ile Arafat'ta vakfedeyken Hz. Peygamber ey insanlar ailenin her bireyinin kurban ve atire kesmesi fazdır."[1234] rivayetidir. Ona göre hadisin mühtevasında ifade edilen 'âtire hiçbir vakit sünnet olarak zikredilmemiştir. Rivayette zikredilen diğer bir konu olan Kurban meselesi de çelişki içermektedir. Nitekim vacip olan kurban, zikredilenin aksine aile fertlerinden birisi tarafından kesildiğinde bu yükümlülük bütün aile fertlerinin üzerinden kalmaktadır.[1235]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerinden İbn Hazm, İbü'l-Kayserânî ve İbn Dihye bir rivayetin muhtevasının çelişki, tutarsızlık, anlam karışıklığı gibi etkenlerin bulunmasına bağlı olarak Hz. Peygamber'e ait olamayacağı kanısına varmışlardır. Bunun neticesinde ise haberin mevzu olduğuna hükmetmişlerdir.

2.2.2.1.4.2.6. Rivayetin Muhtevasının Sahâbe Sözü Olmasına Elverişli Olmaması

Sahâbe nesli İslâm kültürünün en önemli parçalarından bir tanesidir. Zira Hz. Peygamber ile seferde ve hazarda uzun süre dostluk edip ondan vahyi, şeriati, hükümleri ve İslâm edebini almışlardır. Ayrıca onlar Hz. Peygamber'den

[1230] Ebû Dâvûd, "Edeb", 60 (no: 4926).
[1231] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 59.
[1232] Ebû'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/180; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *el-Mevzûât* (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386), 2/205.
[1233] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 45-46-47.
[1234] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 3/331; es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, 23/123.
[1235] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 42.

özümseyerek aldıkları bu bilgileri sonraki nesle aktarmada da önemli bir köprü olmuşlardır. Bu da onların özellikle hadis ilimlerindeki değerlerini göstermektedir.

Mevzu haberi belirlemede zikri geçen metin tenkidi yöntemlerinin dışında tespit edilen diğer bir kriter ise rivayetin sahâbenin sözü olma imkanı olmuştur. Zâhirî âlimlerinden sadece İbn Hazm, sahebe sözününün hücciyetini kabul etmemesine rağmen mevzu haberleri belirlemede sahâbe profilini kullanmıştır. Bu durum garipsense de bu metotla mevzu hükmü verdiği rivayetler incelendiğinde nakillerin tamamının muhaliflerinin delillerini çörütmeye yönelik olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm, her ne kadar sahâbe sözünü hüccet olarak kabul etmese de kendisine karşı kullanıldığında onları gerek isnad gerek metin açısından incelemekten geri durmamıştır. Örneğin, Hz. Ömer'in insanları toplayıp cenaze namazı tekbirleri konusunda istişare ederek dört tekbirde karar kılmasını bildiren rivayeti mevzu saymıştır. Ona göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in fiilinin aksine veya Hz. Peygamber'in fiilini uygulamaya engel olabilecek bir konuda istişare ile bir farz ihdas etmesi mümkün değildir.[1236] İbn Hazm, Müslümanların Şam'da ekin ektikleri bilgisinin kendisini ulaşan Ömer b. Hattab'ın o ekinlerin yakılmasını emrettiği ve onları cizye ile vergilendirdiği rivayetini de mevzu saymaktadır. Ona göre bir Emirü'l-mü'minîn, Müslümanların ekinlerini yakarak onların mallarını ifsad etmez. Bununla beraber Müslümanlara cizye vergisi yüklemesi de mümkün değildir.[1237] O, Ukbe Âmir b. Abs el-Cühenî'nin (ö. 58/678) "Bana Allah dışında putlara tapmak, santranç oynamaktan daha sevimlidir." sözü olarak nakledilen bu ifadelerin mevzu olduğunu bildirmektedir. Ona göre bir sahâbenin küçük bir günahı, Allah dışında putlara tapınmak ile eş değer görmesi düşünülemez. Nasıl olur ki santranç, küfürden daha hafif bir günah olur?[1238] İbn Hazm, bazı sababilerden nakledildiği söylenilen "Kişi içki içerse sarhoş olur. Sarhoş olursa kendinden geçer kendinden geçerse iftira eder. O halde iftirada bulunursa ona seksen değnek vurulur"[1239] sözün uydurma olduğunu söylemektedir. Ona göre sahâbenin bu fasıd sözü söylemesi mümkün

[1236] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/138.
[1237] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/286.
[1238] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/78.
[1239] Mâlik, *el-Muvatta'*, 5/1234; en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 4/376.

değildir. Allah'a yemin ederim ki onlar (sahâbeler), bu değersiz ve batıl sözleri sarf etmekten daha akıllı ve bilgilidirler.[1240]

2.2.2.2. Haber-i Vahidin Değeri

Yukarıda tanımı ve çeşitleri gibi konulara değinilen haber-i vahidin mütekellim, fukahâ ve muhaddisler başta olmak üzere İslâm âlimleri arasında erken dönemlerden itibaren değeri mevzusu da tartışıla gelmiştir. Bu ihtilaflara dair malumatlar, farklı eserler içinde zikredildiğ gibi söz konusu meseleye tahsis edilerek te'lif edilen eserler de olmuştur. Haber-i vahidin değerini konu edinen çalışmalar, meseleyi haber-i vahidin âmel değeri, delil değeri ve bilgi değeri başlıkları altında açıklamaya çaba sarf etmişlerdir.[1241]

Haber-i vahidin amelde delil olma yönü, âlimler arasında pek ihtilaf konusu olmaz iken; itikad konularına kaynaklık etmesi cihetiyle haber-i vahidin bilgi değeri çokça tartışılmıştır. Mu'tezilî âlimleri arasında haber-i vahidi tümüyle reddedenlerle beraber zan ifade ettiği için sadece itikadî konularda delil olamayacağını savunanlar da olmuştur.[1242] Ayrıca Nazzâm gibileri ise bir haberin delil olabilmesinin zan ve yakin ifade etmesinden ziyâde karinelerle desteklenmesine bağlamaktadırlar.[1243]

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimleri ise haber-i vahidin amel gerektirdiğini ancak bilgi ifade etmediğini söylemektedirler. Burada asıl mevzudan sapmamak için haber-i vahidin değeri konusunda zikri geçen tartışmalara yer verilmeyecektir. Ayrıca konu ile ilgili çok sayıda çalışmanın varlığı bizi tekrara düşürmeye sevkedeceğinden çekinmekteyiz.[1244] Bu nedenle burada çalışmamızın konusu olan Zâhirî âlimlerinin konuya yaklaşımı tespit edilmeye çaba sarfedilecektir.

Ehl-i hadis'in arasında genel kanaat olan haber-i vahidin hem amel hem de bilgi ifade etmesinden hareketle ehl-i hadis içerisinde değerlendirilen Zâhirîlerin de haber-i vahidin gerek amel gerek bilgi ifade ettiğini benimsediklerini söylememiz mümkündür. Ancak bu genel yaklaşımdan ziyâde Zâhirî âlimlerinin söz konusu meseleyi ele almaları incelenecek ve bu bağlamda anlayışları belirlenecektir.

[1240] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/374.
[1241] Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*.
[1242] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 1142,159.
[1243] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 154.
[1244] Bkz. Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*.

Nitekim bazı kaynaklarda haber-i vahidin amel ve bilgi ifade ettiği fikrinin Zâhirîlerden bir kısmına ait olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu ayrıntı bizi konuyu detaylı bir şekilde tetkik etmeye sevk etmiştir.

Zâhirî mezhebinin kurucusu ve ilk imamı Dâvûd ez-Zâhirî'nin eserleri günümüze ulaşmadığ için kendi eserlerinden hareketle söz konusu meseleye yaklaşımını tespit etme imkânına sahip değiliz. Ancak farklı eserlerde kendisine atfedilen görüşlerden yola çıkarak haber-i vahidin amel gerektirdiği gibi bilgi de gerektirdiğini savunduğu söylenebilir.[1245] İbn Hazm, Kerâbisî (ö. 248/862) ve Muhasibî'yle (ö. 243/857) beraber Dâvûd ez-Zâhirî'nin de Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar adil râvilerden müteşekkil müttasil bir isnad ile nakledilen haberlerin (haber-i vahid) hem amel hem de ilim ifade ettiğini benimsediğini söylemektedir.[1246] İbn Hazm gibi Zâhirî mezhebi mensupları dışında da Dâvûd'un söz konusu görüşüne atıfta bulunan birden fazla muhaddis, fakih ve kelamcı mevcuttur.[1247] İbn Hazm'ın bir rivayete göre Enes b. Mâlik'in de haber-i vahidin hem amel hem de ilim ifade ettiği görüşünde olduğunu söylemesi de zikredilmeye değerdir.[1248]

Dâvûd ez-Zâhirî'nin çağdaşı İbn Ebî Âsım ise haber-i vahid ile amel meselesinde müspet yaklaşımının yanında aynı zamanda ilim de ifade ettiğini her fırsatta dile getirmektedir. Nitekim *Kitabu's-Sünne* adlı eserinde bunun birçok örneğini görmek mümkündür. Örneğin İbn Ebî Âsım, kabirde münker ve nekir adlı meleklerin sorgusu ile ilgili haberlerin sabit (sahih) olduğunu ve ilim icab ettirdiklerini söylemektedir.[1249] Başka bir örnekte ise İbn Ebî Âsım, Hz. Peygamber'den havz konusunda zikrettiği haberlerin ilim gerektirdiğini söylemektedir.[1250] Bu konuda örneklik teşkil edebilecek diğer bir misali ise İbn Ebî Âsım'ın mizân konusuna dair nakledilen haberlerin sahih olduğunu ve ilim

[1245] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 96; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 200; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 149; Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 32-81; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 111-112; Bilen, "Hadislerin Sıhhatini Tespitinde Yorumun Etkisi", 2/584.
[1246] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131.
[1247] Söz konusu kaynaklar için bkz. Dipnot 1323
[1248] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131.
[1249] Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1982), 2/116.
[1250] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/53.

gerektirdiğini söylemesi oluşturmaktadır.[1251] O, haber-i vahidin amel ve ilim ifade ettiğini " اخبار ثابتة توجب العلم,[1252] أخبار ثابتة موجبة بعلم[1253], هي من الأخبارالتي توجب العلم[1254], أخبار ثابتة توجب العمل"[1255] gibi tabirlerle dile getirmiştir.

Mütekkaddimün dönemi Zâhirî âlimlerinin arasında zan ifade ettiği için haber-i vahidi kabul etmeyenlerin de var olduğu zikredilmiştir. Zira "Zâhirîler, zan ifade etmesi nedeniyle haber-i vahidi reddetmişlerdir."[1256] sözüne binaen Gazzalî, Zâhirîlerden sadece Kâsanî'nin bu görüşte olduğunu söylemektedir.[1257] Kâsânî'nin ise kıyas konusunda da değinildiği gibi Zâhirîler arasında hoş karşılanmandığı ve hatta sonraki dönemlerde mezhepten ayrıldığı nakledilmiştir. Ancak Âmidî'nin naklettiği bilgide, haber-i vahidin amel gerektirmediğini savunanlar arasında Zâhirîlerden Kasânî'yle birlikte İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin isminin de geçmesi dikkate değerdir. [1258] Fakat Âmidî'nin bu iddiasına katılmadığımızı da belirtmek isteriz. Zira haberlerin teâruzu konusunda İbn Dâvûd'tan nakledilen "birbirine muarız iki haber, birbirine muarız iki ayet gibidirler" sözünden hareketle haberleri ayetlerle eş değer gören bir kişinin haber-i vahid ile amelin vacip olmadığını söylemesi mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra gerek kendi ashabı olan Zâhirîlerle gerek diğer mezheb mensuplarıyla herhangi bir konuda ihtilaf etmeleri durumunda buna atıfta bulunan İbn Hazm'ın İbn Dâvûd'a dair Âmidî'den nakledilen iddiaya temas etmemesi de kanaatimizi desteklemektedir.

İbn Hazm, Kâsânî'nin aksine Dâvûd b. Ali ve İbn Ebî Âsım'ın yaklaşımını benimsemiştir. Onun bu mevzuda dile getirdiği ifadeler, kendi bakış açısını gösterdiği gibi kendinden önceki Zâhirîlerin yaklaşımını da yansıtmaktadır. Zira *el-İhkâm* adlı eserinde bu konuya özel bir bölüm ayıran İbn Hazm, konunun girişinde Ebû Süleyman'ın (Dâvûd) haber-i vahidin amel ve ilim gerektirdiği görüşünü naklettikten hemen sonra kendisinin de bu fikirde olduğunu söylemektedir. Ayrıca bu konuda muhalifleri olan Hanefî, Şâfiî, Mâlikîlerin cumhuru, Mu'tezile ve Hâricîleri

[1251] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/57.
[1252] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/109.
[1253] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/92.
[1254] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/57.
[1255] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/128.
[1256] Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 1995, 3/26; İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 78.
[1257] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/276.
[1258] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 211.

zikretmekten de geri durmamaktadır.[1259] O, haber-i vahidin amel ve ilim gerektirmesini haberin birden fazla kişi tarafından nakledilmesi şartına bağlayanları eleştirmektedir. Buna karşın nadir de olsa kendisiyle çelişerek bu kriteri kullanmaktadır. Örneğin, *el-Muhallâ* adlı eserinde bazı rivayetlerin değerlendirmesinde topluluk önünde icra edilen bir durumun sadece iki üç kişi tarafında nakledilmesine karşı çıkmakta ve bu şekilde rivayet edilen haberlerle ihticac etmemektedir. Mesela Muaz'ın kendi kavmine kıldırdığı namazın yanı sıra Hz. Peygamber ile kıldığı namaza şahid olan nesepleri ve isimleri zikredilmiş. Bedir savaşına katılan kırk üç kişinin bulunmasına karşın hadisin sadece beş sahâbî tarafından nakledilmesini garipsemiştir. Ona göre bu tür rivayetler sahih olsalar da hüccet değiller.[1260] İbn Hazm'ın bu ifadeleri aynı zamanda bir rivayetin sahih olması ile hüccet olmasının farklı şeyler olduğunu da göstermektedir. Ayrıca onun bahsi geçen kriteri değerlendirdiği bütün rivayetlere uyguladığını söylemek hata olur.

İbnü'l-Kayserânî de haber-i vahidin ilim ve amel gerektirdiğini benimsemekle diğer Zâhirî âlimleriyle aynı anlayışı paylaşmıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in emirlerini yerine getirmek ve nehyettiği şeylerden sakınmak ancak sika ve ma'ruf kişilerin nakliyle bilinebilir. Bu şartlarla müttasıl olarak bize ulaşan haberler kabul edilir; bu şartları taşımayan haberlere ise itibar edilmez ve onlarla amel edilmez.[1261] İbnü'l-Kayserânî'nin bu yaklaşımı sahih olan haber-i vahidin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kabul ifadesini hem amelde hem de itikadta delil olabileceğine teşmil etmek mümkündür.[1262] Haber-i vahidin değerini konu edinen Zâhirî âlimlerinden bir diğeri de İbn Dihye el-Kelbî'dir. O, sahih bir hadis veya icmâ ile neshedilmediği sürece sahih olan haber-i vahidin amel gerektirdiği ve hüccet olduğu konusunda icmâ olduğunu söylemektedir.[1263] İbn

[1259] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 32-33; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 35; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 149; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 110; Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*, 108; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 180-181; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 114-115; Aydın, "Akîde İnşasında Haner-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", 80-81; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 121; Güler, "Endülüs'te Bir Hadis Ve Fıkıh Âlimi", 160; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 64; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 157.

[1260] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/163.

[1261] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 32.

[1262] İbnü'l-Kayserani, *el-Hucce 'alâ Târiki'l-Mahacce*, 2/449-530; Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği*, 33-34.

[1263] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 119-120.

Dihye, başka bir yerde ise başta Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere Ahmed İbn Hanbel, Muhammed b. Huvvaz b. Bendad ve Huseyn b. Ali el-Kerâbîsî'nin de içinde bulunduğu fakih ve hadisçilerin cumhurunun haber-i vahidin hem amel hem de bilgi ifade ettiğini söylediklerini nakletmektedir.[1264]

İbn Dihye, haber-i vahidin amel gerektirmediğini savunan Cubbai, Kâseyânî ve Rafizî gibi heva ve bid'at ehli kişileri de zikretmektedir. Ona göre, başta sahâbe ve tâbiîn olmak üzere ehl-i sünnetin tümü haber-i vahidin amel gerektirdiği gibi itikatta da delil olduğunu benimsemektedirler.[1265] Zikredilenlerden hareketle İbn Dihye'nin de haber-i vahidin amelde olduğu gibi itikatta da delil değerine sahip olduğunu savunduğu söylenebilir.

Mutasavvuf Zâhirî âlimi ve aynı zamanda İbn Dihye'nin çağdaşı İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* adlı eserinde haber-i vahid ile ilgili bilgilere yer vermektedir. O, mükellef bir şahsın, Allah'ın şeriatını ve hükümlerini ya delillerin en kuvvetlisi olan Kur'an-ı Kerim'den ya da doğruluğu üzerine delil bina edilebilinen Hz. Peygamber'den nakledilen sahih haberlerden elde edebileceğini söylemektedir. Ona göre, sahih olarak nakledilen haberin sahâbe icmâı veya adil bir kişinin adil bir kişeden nakletmesi arasında hiçbir fark yoktur. Hangi yolla nakledilirse nakledilsin bütün İslâm âlimlerinin bu tür haberlerin amel gerektirdiği üzerinde müttefik olduklarını da belirtmektedir.[1266]

İbnü'l-Arabî, haber-i vahid konusundaki ittifakın, ilim ifade etmemesine rağmen hükümleri ispat eden asıllardan birisi olduğunun ve alınması gerektiğinin üzerinde olduğunu söylemektedir.[1267] O, birbiriyle çelişmeleri durumu dışında mütevatir ve ahad haberler arasına fark koymamaktadır.[1268] Zira İbnü'l-Arabî, teâruz durumunda mütevatir haberin esas alınması gerektiği bildirmektedir.[1269] Dolayısıyla zikredilenlerden hareketle Kasânî dışında diğer Zâhirîlerin haber-i vahidin hem amel hem de ilim gerektirdiği konusunda aralarında nüanslar olmasına rağmen aynı düşünceye sahip oldukları söylenebilir.

[1264] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 78.
[1265] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 78.
[1266] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/244.
[1267] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/244.
[1268] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/246.
[1269] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/246.

2.2. SÜNNETİN DİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

İslâm'ın inançları, ibadetleri, muamelatı ve ahlakı ile ilgili temel esaslarını içeren Kur'an'ın teorik olarak açıklaması ve pratik olarak uygulaması olan sünnet, Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm dininin ikinci kaynağını oluşturmaktadır. Bundan mütevellid sünnete uyulması ve getirmiş olduğu hükümlerle amel edilmesi gerekmektedir. Zira tebliğ ettiği ayetlere itaat emredildiği gibi Hz. Peygamber'e de itaat emredilmiştir. Bu duruma birçok Kur'an ayeti ve Hz. Peygamber'in hadisleri delalet ettiği gibi ümmetin icmâı da bu yönde olmuştur.[1270]

Sünnetin İslâm dininin ikinci kaynağı olması bazı bid'at fırkaları tarafından kabul edilmemesine karşın Müslümanlar arasında daha çok sünnetin vahiy ürünü olup olmaması üzerinde ihtilaflar vaki olmuştur.[1271] Burada konu ile ilgili genel malumatlardan ziyâde çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirî âlimlerin, sünnetin dindeki konumuna dair görüşleri ele alınacaktır. Daha öncede zikredildiği gibi Zâhirî âlimler nazarında sünnet, hadis, haber ve eser ile eş anlamlıdır. Bu açıdan sünnetin delil değeri ve buna bağlı olarak da bağlayıcılığı meselesi irdelenecektir. Yapılan incelemelerde sünnetin bağlayıcılığı meselesine tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken İbn Ebî Âsım birkaç yerde atıfta bulunmuştur. O, sünnete uyulması ve ittiba edilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Örneğin, *Kitabu's-Sünne* adlı eserinde "sünnete uyulmasının gerekliliği,[1272] Hz. Peygamber'in kendi sünneti ile Reşit halîfelerinin sünnetine uyulmasını emretmesi[1273] ve sünnetten yüz çevirenlerin kendilerinden olmamaları"[1274] gibi bab başlıkları açtığı ve bu bablar altında konuya dair rivayetleri naklettiği görülmektedir. İbnü'l-Kayserânî de aynı minvalde sünnet vurgusu yapmakta ve sünnetten yüz çeviren kişinin kendilerinde olmadığının da altını çizmektedir.[1275] İbn Ebî Âsım ve İbnü'l-Kayseranî'nin bu yaklaşımlarından hareketle sünnete ittibanın gerektiğini ve aynı zamanda bağlayıcı olduğunu

[1270] Bkz. Usmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*; Abdulhâlik, *Sünnet ve Dindeki Yeri*; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 239-246; Mustafa Genç, *Sünnet-vahiy ilişkisi* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009); Sibaî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, 439-482; el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 57-63.

[1271] Bünyamin Erul, "Hadis ve Sünnetle Amel Meselesi", *Hadis-el kitabı-*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafik Yayınları, 2016), 605-619.

[1272] Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed Nasiruddın el-Elbânî (Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1982), 1/16.

[1273] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 1982, 1/29.

[1274] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 1982, 1/31.

[1275] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 31,51,55,67,75.

savundukları söylenebilir. İbn Ebî Âsım'ın dışında yine erken dönemde Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu ve aynı zamanda Zâhirî mezhebinin ikinci imamı olan Muhammed b. Dâvûd'un, birbirine muarız iki haberle amel etmenin; birbirine muarız iki ayetle amel etmekten farklı olmadığını söylediği nakledilmektedir.[1276] İbn Dâvûd'tan nakledilen bu ifadenin, kendisinin sünneti ayetten farklı bir şey olarak görmediğini gösterdiği söylenebilir.

Sünnetin hücciyeti, bağlayıcılığı, vahiy ürünü olması ve hatta Kur'an gibi korunmuş olduğu hakkında geniş malumatlara ulaşma imkânını bize İbn Hazm sunmaktadır. Zira sünnet ile ilgili zikri geçen konuları, muhaddislerden ziyâde fakihleri meşgul etmiştir. İbn Hazm'ın da te'lif ettiği fıkıh usulü eserlerinden hareketle diğer vasıflarının yanında aynı zamanda bir fakih olduğu da söylenebilir. İbn Hazm, te'lif ettiği fıkıh usulü eserlerinde söz konusu meselelere dair geniş malumatlar vermektedir.[1277] Ona göre, Kur'an'ın şeriatta başvurulacak ana kaynak olduğu kabul edilmektedir. Aynı şekilde şeriatin ilk kaynağı olan Kur'an'ı Kerim, Hz. Peygamber'e itaatı da vacip kılmaktadır. Zira Kur'an Hz. Peygamber'i "O kendi hevasından konuşmaz, onun konuşması ancak kendisine indirilen vahiydir. (Necm/3)" şeklinde vasıflandırmaktadır. Dolayısıyla bu tavsif Allah'ın indirdiği vahyin iki çeşit olduğunu doğrulamaktadır. Bunlardan birincisini, metlüv vahiy oluşturmaktadır. Metlüv vahiy ise nazmı muciz olan Kur'an-ı Kerim'dir. İkincisini menkul veya mervi vahiy oluşturmaktadır. Menkul vahiy de te'lif edilmeyen, nazmı muciz olmayan ve tilavet edilmeyen ancak okunabilen Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerdir. Nitekim bu haberlerin de vahiy ürünü olduğunu "İnsanlara indirileni kendilerine açıklaman için sana zikri indirdik. (Nahl/44)" ayeti desteklemektedir. İbn Hazm, zikredilenlerden hareketle Allah'ın Kur'an'a ittibaı farz kıldığını gibi Hz. Peygamber'in sünnetine ittibaı da farz kıldığını söylemektedir. O,

[1276] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/199; el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 537.
[1277] Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması", *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 43.

bağlayıcılıkları yönüyle vahyin iki çeşidi arasına fark koymamaktadır.[1278] Ona göre, sünnetin delil değeri ve bağlayıcılığı Kur'an'a dayanmaktadır.[1279]

İbn Hazm'ın sünnetin vahiy ürünü olduğunu ifade etmesi Hz. Peygamber'den bu güne kadar süre gelen zaman zarfında haberlerin veya sünnetin değişip değişmediği problemini de beraberinde getirmiştir. O, bu problemi sünnetin de Kur'an gibi Allah tarafından korunduğu anlayışıyla çözmektedir. İbn Hazm, bu anlayışını "Muhakkak zikri biz indirdik ve muhakkak onu yine biz koruyacağız. (Hicr/9)" ve "De ki ben sizi ancak bana nazil olan vahiy ile uyarıyorum. (Enbiyâ/45)" ayetleriyle delillendirmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in kelamı vahiydir. Vahiy ise Kur'an'ın da belirttiği gibi Allah'ın koruması altındadır. İbn Hazm'ın bu yaklaşımını, nasların teâruzu konusunda da görmekteyiz. O, vahiy olmaları yönüyle eşit olan iki nas arasında teâruzu imkânsız bulmaktadır. Bu nedenle Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti arasında uyumun zorunluluk arz ettiğini söylemekte ve yaklaşmını "O, Allah katından olmasaydı, onda pek çok ihtilaf bulunurdu. (Nisâ/82)" ayetiyle delillendirmektedir.[1280]

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu savunmak İbn Hazm'ı Hz. Peygamber'in içtihada ve iştişareye dayanarak ifade ettiği şeyleri de izah etmeye ittiği söylenebilir. Zira sünnetin vahiy olması Hz. Peygamber'in söz konusu bazı davranışlarıyla çelişmektedir. Bu nedenle İbn Hazm, vahyin nazil olmadığı durumlarda Hz. Peygamber'in hüküm vermemesi ve mevzu bahis meselede vahyi beklediğini "O, kendi hevâsından konuşmaz, o (konuşması), ancak kendisine gelen vahiydir. (Necm/3)" ve "De ki: kendiliğimden onu değiştirmeye hakkım yok. Ben ancak bana vahy olunana uyarım. (R'ad/11)" ayetleriyle delillendirmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber, kendisine vahyedilmeyen bir konuda hüküm koysaydı, kendiliğinden dini değiştirmiş ve Rabb'ine iftira atmış olacaktı. Bu da caiz değildir. Bunu helal görenler ise küfre girer ve İslâm'dan çıkarlar. Ancak mübah bırakılan ve Allah tarafından yasaklanmayan dünya işleri ve savaş taktikleri gibi durumlarda tasarruf

[1278] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/111; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 114; Genç, *Sünnet-vahiy ilişkisi*, 163-170.

[1279] el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 133; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 45; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/93-104; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 14-17.

[1280] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/112,114,133; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 114-115; Genç, *Sünnet-vahiy ilişkisi*, 164-170; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 149-150.

yetkisi Hz. Peygamber'e bırakılmıştır. Hz. Peygamber'in de mubah bırakılan konularda yararlı gördüğünü en güzel şekilde yürütüğü inkâr edilemez bir gerçektir.[1281]

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in bazı konularda ashabı ile istişare etmesi konusunda da din ve dünya işleri ayırımı metodunu takip ettiğini söylemektedir. Ona göre, kendisine tasarruf yetkisi verildiği mevzularda Rasulullah ister kendi ictihadıyla ister istişareyle hüküm koyabilmektedir.[1282]

Sünnetin bağlayıcılığı konusunda hem fikir olan Zâhirîlerin, sünnetin vahiy ürünü olduğunu ve Allah tarafından muhafaza edildiğini benimsedikleri söylenebilir.

2.3. MEYDANA GELİŞİ AÇISINDAN SÜNNETİN TAKSİMİ

2.3.1. Kavlî Sünnet ve Hücciyeti

Hz. Peygamber'den Kur'an dışında sadır olan söz anlamını ifade eden kavlî sünnet,[1283] başta fukahâ ve muhaddisler olmak üzere cumhur ulema tarafından sünnetin bir çeşidi kabul edilmiştir.[1284] Müslümanlara miras bırakılan sahih sünnetin büyük bir yekününü kavlî sünnetler oluşturmaktadır.[1285] Kavlî sünnetin bağlayıcılığına da değinen ulema, emre taalluk eden sözlerin mutlak anlamda vücûp ifade ettiğini söylemektedirler.[1286]

Zâhirî âlimler, Hz. Peygamber'den Kur'an dışında sadır olan sözleri sünnetin bir çeşidi olarak zikretme cihetiyle cumhur ile ittifak halindedirler. Kavlî sünnetin bağlayıcılığı konusunda ise kısmi olarak cumhurun görüşü ile benzer ifadeler kullandıkları söylenebilir. Zira İbn Hazm'ın sünnet taksimine bakıldığından, konu ile ilgili özel bir fasıl açtığı ve söz konusu fasl dâhilinde sünneti üçe ayırdığı görülmektedir. O, sünnetin birinci kısmı olarak Hz. Peygamber'in sözlerine yer vermektedir.[1287] İbn Hazm'ın, bir konuda fikir ayrılığı yaşadığı Zâhirî âlimlerin yanı

[1281] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/739-740; Özen, *Aklileşme Süreci*, 98.
[1282] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/741; Özen, *Aklileşme Süreci*, 107.
[1283] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 149,290.
[1284] el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 140; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 60.
[1285] el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 141.
[1286] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 1/9; 2/91, 99, 101.
[1287] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/165; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 186; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/95-107; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 140; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 128-129; Oğuzhan Tan, *İbn*

sıra diğer fıkhî ve i'tikadî mezhep mensupların görüşlerine atıfta bulunma metodundan hareketle bahsi geçen konuya dair diğer Zâhirî âlimlerin yaklaşımlarından söz etmemesi Zâhirîlerin bu meselede hemfikir olduklarını göstermektedir denilebilir.

Zâhirîler kavlî sünnetin bağlayıcı olduğu kanaatindedirler. Örneğin, Dâvûd ez-Zâhirî, kavlî sünnetin bağlayıcılığını doğrudan konu edinmemiş olsa da furu' fıkha dair verdiği fetvalarda kavlî sünnetin bağlayıcılığını savunduğunu göstermektedir.[1288] Aynı yaklaşımı İbn Dâvûd ez-Zâhirî ve İbnü'l-Muğallis ez-Zâhirî'nin fetvalarında da görmek mümkündür.[1289] İbn Hazm ise sünnet ile ilgili yaptığı taksimin akabinde kavlî sünnetlerde bulunan emir ve nehiy ifadelerin aksi delillendirilmediği sürece emrin vücûba; nehyin ise harama delâlet ettiğini söylemektedir.[1290] O, bu ifadeleriyle emir ve nehiyde kullanılan lafızların derecelerini de açıklamayı zorunlu kılmıştır. Ona göre bu derecelerin bir tarafında farz bulunurken diğer tarafında haram yer almaktadır. Aynı zamanda farzın yanında mendup yer alırken, haramın yanında ise mekruh yer almaktadır. Bunların arasında ise mubah bulunmaktadır. Haram, yapılması helal olmayan şeydir. Haramı işleyen kişi, asî ve günahkâr; haramı terkeden ise itaatkâr olur ve sevap kazanır. Farz ise terk edilmesi helal olmayan şeydir. Haramın aksine farzı yerine getiren kişi itaatkâr olup ecir kazanırken, farzı terkeden ise günahkâr ve asî olmaktadır. Haramın yanında bulunan mehruh ise yapılmasında sahibine günah veya sevap kazandırmamasına karşın terkedilmesinde sevap kazandırmaktadır. Farzın yanında bulunan mendub da mehruhun aksine, yapılmasında sahibine ecir kazandırmasına karşın terkedilmesinde

---

Hazm ve Usûl Anlayışı, 150; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 52; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 60; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 17; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 119; Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi", 160.

[1288] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 128; Mustafa Türkan, "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 235-258.

[1289] 'Ala Hüseyin Muhammed, "el-Âraü'l-Fikhiyye li İmam İbn Muğallis ez-Zâhirî", *Mecelletü'l-Camietü'l-İslamiyyetu* 2/21 (ts.); Erkan Yusuf Halub, "el-Âraü'l-Fıkhiyyetu li Ebibekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî", *Mecelletu Diyyalî* 30 (2008).

[1290] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/165-166; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 150; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/95-107; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 52; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 60; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 17; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 119.

ise bir beis yoktur. Bunların ortasında bulunan mubah ise yapana bir sevap kazandırmadığı gibi terkedilmesinde de bir beis yoktur.[1291]

Zâhirîlere göre başlangıç itibari ile yeryüzünde bulunan herşey mubah kılınmıştı. Ardından mubah kılanan bazı şeyler naslarla farz, mendub, haram veya mehruh kılınmıştır. Onlar, bu iddialarını "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir. (Bakara, 29)" ve "Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki rabbin haddi aşanları çok iyi bilir. (En'am, 119)" ayetleriyle desteklemektedirler. Zâhirîler, ayetlerin dışında Hz. Peygamber'in "Size bir şey emrettiğimde gücünüzün yettiği kadar onu alınız; bir şeyi nehyettiğim de ise onu terkediniz" hadisini de delil olarak zikretmektedirler. Bu nedenle naslarda belirtilenlerin dışında herşeyin mubah olduğunu savunmaktadırlar. Zâhirîlerin bu yaklaşımı h. III. asrın ikinci yarısında Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî de görüldüğü gibi h. V. asırda İbn Hazm ve h. VI. asırda İbnü'l-Kayserânî'de de açık bir şekilde görülmektedir.[1292] Ayrıca Zâhirî âlimleri, yukarıda da belirtildiği gibi kavlî sünnete dair yaklaşımını ifade ettikten sonra muarızlarının da anlayışına atıfta bulunmuş ve onları tenkit etmişlerdir.[1293]

2.3.2. Fiilî Sünnet ve Hücciyeti

Hz. Peygamber'in fiili ve hareket tarzı, uygulaması ve yaşayış biçimi anlamına gelen fiilî sünnet,[1294] İslâm âlimleri tarafından sünnetin ikinci kısmı addedilmiştir. Fiilî sünnet, İslâm âlimleri nezdinde sünnetin ikinci kısmı kabul edilmesinde bir ihtilaf yok iken fiilî sünnetin bağlayıcılığı konusunda hemfikir olmadıkları söylenebilir. Bu konuda meydana gelen ihtilafa değinen âlimlerden biri de İbn Hazm'dir. O, bazı Mâlikî âlimlerinin Hz. Peygamberin fiilerinin de vücûp ifade ettiğini savundukları; bazı Hanefîlerin de bağlayıcılık cihetiyle Hz.

[1291] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/303; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 186; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 42.
[1292] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 42; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 1/126; Ebû Zehre, *İbn Hazm*, 300-301; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 18; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 186-187; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 67.
[1293] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/303.
[1294] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 289.

Peygamber'in fiillerini, sözlerinden farklı görmediklerini belirtmektedir. Bunun dışında kalan diğer Mâlikî ve Hanefîlerin yanı sıra Şâfiîlerin ise Hz. Peygamber'in fiillerini duruma göre değişkenlik gösterdiği kanaatini benimsediklerini söylemektedir. İbn Hazm, onların Hz. Peygamber'in fiilinin vücûba taalluk ettiğine dair bir karine varsa vücûba; mendup veya mubaha delalet eden bir karine varsa da nedme veya ibahaya delalet ettiğini savunduklarını belirtmektedir.[1295] Bununla beraber Hz. Peygamber'in fiillerini peygamberlik ve beşer vasıflarına göre bağlayıcılığını taksim edenler de olmuştur. Zikredilenlerin dışında Hz. Peygamber'in fiillerini farklı kategorilerde değerlendirenlerin varlığı da bilinmektedir.[1296]

Çalışmamızın konusu itibarı ile Zâhirîlerin fiili sünnete yaklaşımları incelendiğinde, sünnetin ikinci kısmı olarak fiili sünnete yer verdikleri görülmektedir. Bu cihetle Zâhirîler, İslâm âlimleriyle aynı metodu benimsemişseler de fiili sünnetin bağlayıcılığı konusunda onlardan ayrıldıkları söylenebilir. Zira Zâhirîler, sünnetin bağlayıcılığı konusunda farklı bir yöntem izlemişlerdir.[1297] Örneğin Dâvûd ez-Zâhirî, fiili sünnetin delil değerine dair açıklamada bulunmamasına rağmen furu' fıkha dair fetvalarında fiili sünnetleri üsve olarak telakki ettiği görülmektedir.[1298] Dolayısıyla onun, Hz. Peygamber'in fiillerini bir hükmün tenfizi veya bir emrin tebyini niteliğini taşımadığı sürece vücûb ifade etmediğini savunduğu söylenebilir. O, farzın beyanı mahiyetindeki fiilleri vacip, bu durumda olmayan fiiller için ise müstehap kavramını kullanmaktadır. Mesela ona göre, namazın kılınış şekli ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen uygulama, bir farzın beyanı statüsünde olduğu için onunla amel etmek farzdır. Bir emrin veya

[1295] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/470.

[1296] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.Selman Başaran, "Fiili Sünnetin Delil Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 14-20; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 63-84; Selami Bağcı, *İbn Hibbân'ın Sahîh'i Bağlamında Fiilî Sünnet* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Rustem Azamatov, *İslâm Hukukunda Fiilî Sünnetin Vahiy İle İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012); Muhammed Süleyman Eşkar, *Ef'alü'r-Resul (s.a.v) ve delaletuha ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988).

[1297] Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 205-207; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 140-141; Güler, "Endülüs'te Bir Hadis Ve Fıkıh Âlimi", 160; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 119; H. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zâhir Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa", *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 116; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 18-19; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 60-61; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 141-142; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 52; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 150-151.

[1298] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/73.

hükmün tenfizi olmadığında "Allah'a ve Ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çokça zikreden kimseler için güzel bir örnektir. (Ahzâb/21)" ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in fiilleri üsve sadedindedir. Zira Ebû Hureyre'nin namaza başlamadan önce safları düzenleyip Hz. Peygamber'i beklediklerini, Hz. Peygamber geldikten sonra ise tekbir alıp namaza başladıklarını nakletmesinden hareketle namazdan önce safları düzenleyip imamı beklemenin müstehap olduğunu bildirmesi bu kabildendir.[1299]

Dâvûd ez-Zâhirî'den sonra Zâhirî mezhebinin gelişiminde ve yagınlık kazanmasında önemli bir role sahip olan Zâhirî mezhebi imamlarından İbnü'l-Muğallis'in de Dâvûd ile aynı aynı anlayışı paylaştığını söylememiz mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muaz'ın naaşını iki direk (kazık) arasında taşıyarak evden çıkardığını belirten hadisten hareketle Hz. Peygamber'in bu uygulamasının müstehap olduğunu ifade etmektedir.[1300]

İbn Hazm ise *el-İhkâm* adlı eserinde sünneti kısımlara ayırmakta ve ikinci kısımda Hz. Peygamber'in fiillerine yer vermektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in fiilleri, bir emrin beyanı veya hükmün tenfizi olmadığı sürece vücûb değil, sadece örneklik teşkil etmektedir.[1301] İbn Hazm, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı konusunda da özel bir bab tahsis etmiştir. O, bu konuda öncelikle muarızlarının yaklaşımlarını irdeleyerek onların nerede durduklarını tespit etmeye çalışmıştır. Mesela bazı Mâlikîlerin Hz. Peygamber'in fiillerinin emirlerinin tekidi olduğunu söylediklerini ve bu cihetle vücûp ifade ettiklerini savunduklarını belirtmektedir. Bazı Hanefîlerin ise bağlayıcılık açışından Hz. Peygamber'in sözleri ile fiilleri arasında bir ayırım görmediklerini söylemektedir. İbn Hazm, geriye kalan Mâlikî ve Hanefîlerin yanı sıra Şâfiîler'den Seyrafî ve İbn Fürek'in de aralarında olduğu bir grubun da Hz. Peygamber'in fiillerinin barındırdıkları delillere göre hüküm aldıklarını benimsediklerini nakletmektedir. O, Şâfiîlerin geri kalanı ile kendisi dâhil Zâhirîlerin tümünün Hz. Peygamber'in fiillerinin üsve kabilinde olup sadece nedb ifade ettiğini savunduklarını dile getirmektedir.[1302] İbn Hazm, teessî ve nedbi de

[1299] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 129-130.
[1300] 'Ala Hüseyin Muhammed, "el-Âraü'l-Fikhiyye li İmam İbn Muğallis ez-Zâhirî", 20.
[1301] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/165-166.
[1302] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/470.

açıklamaya çalışmıştır. Ona göre teessi ve nedb, Hz. Peygamber'in fiillerinden yüz çevirmek değildir. Diğer mendub ameller gibi yaptığımızda ecir kazandığımız yapmadığımızda ise ecir kazanmadığımız amellerdir. Ayrıca Zâhirîler, bir emrin beyanı veya hükmün tenfizi konumunda olan fiili sünnetin nedb değil, vücûp ifade ettiğini belirtmişler.[1303]

İbn Hazm, muarızlarını Hz. Peygamber'in fiillerinin farz ve vücûb ifade ettiğini söyledikleri için sâkıt, cehalet ve gaflet sahibi olmakla tenkit etmektedir. Ona göre, ne Kur'an ayetleri ne de Hz. Peygamber'den nakledilen haberler bizleri Hz. Peygamber'in fiili sünnetine uymakla mükellef tutmamıştır. Ayrıca birçok konuda Hz. Peygamber, sahâbenin kendi fiilini taklit ederek yapmaya çalışmalarını tasvip etmediğini de delil olarak nakletmektedir.[1304] İbn Hazm, Mâlikî mezhebine mensub bir muarızı ile olan diyaloğunda Hz. Peygamber'in fiillerini en çok terkedenlerden olmalarına rağmen söz konusu fiillerin vücûb ifade ettiğini söylemelerinin bir çelişki olduğunu belirtmektedir. Örneğin Mâlikîler, Hz. Peygamberin içki içme haddi olarak kırk değnek uygulamasına karşın seksen değnek vurmuşlardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in cizye olarak sadece deve tahsil ederken onların bunun aksine cizyenin sadece altın ve gümüşten tahsil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Ayrıca Hz. Peygamber, kabirlerde namaz kılarken kendileri buna muhalefet ederek kabirlerde namaz kılmamaktadırlar.[1305]

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde de konuyla ilgili bilgiler vermektedir. O, Hz. Peygamber'in emrin beyanı veya hükmün tenfizi dışında kalan bazı fiillerini bağlayıcı bazılarının ise bağlayıcı olmadığını söylemenin hata olduğunu ifade etmektedir.[1306] İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde Hz. Peygamber'in fiili olduğu için vücûb ifade etmediğine hükmettiği birçok hadis mevcuttur. Örneğin Ali b. Ebî Talib tarikiyle nakledilen "Rasulullah'ı cünüplük hali dışında hiçbir şey Kur'an'dan alıkoymamıştır."[1307] şeklindeki fiili hadisi değerlendirmiştir. Ona göre bu rivayet, amel etmek için hüccet değildir. Zira rivayetin içeriğinde cünüp kişinin Kur'an

[1303] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/470.
[1304] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/167-168.
[1305] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/168-169.
[1306] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 42-47; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 46-51.
[1307] Ebû Dâvûd, "Tahâret" 92 (no: 229).

okuması nehyedilmemiş. Bunun yanı sıra muhteva, Hz. Peygamber'in bir fiilinden müteşekkildir. Hz. Peygamber'in fiilleri ise amel zorunluluğu gerektirmez.[1308] İbn Hazm, Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilen "Resulullah (sav) namaz için tahrime tekbirini alınca kıraate geçmezden önce bir müddet sükut buyurmuştur. Ben: "Ey Allah'ın Resulü", dedim, "anam babam sana feda olsun, tekbir ile kıraat arasındaki sükut esnasında ne okuyorsunuz?" Bana şu cevabı verdi: "Ey Allahım, beni hatalarımdan öyle temizle ki, kirden paklanan beyaz elbise gibi olayım. Allahım beni, hatalarımdan su, kar ve dolu ile yıka" diyorum."[1309] hadisini de fiili sünnet olduğu için bağlayıcı bulmamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in namaza başlamak için tekbir getirdikten sonra kıraate geçmeden önce okuduğu duanın farz olduğunu zikretmemesi, Hz. Peygamber'in emir içermeyen fiillerinin, sadece örneklik (usve) sadedinde olduğunun göstergesidir.[1310] İbn Hazm'ın fiili sünnet olduğunu için bağlayıcı olarak görmediği diğer bir hadis ise İmrân b. Husayn tarikiyle nakledilen "Rasulullah (s.a.v), namazda sehven hata etti. Ardından iki defa secde yaptı daha sonra teşehhüdü okudu sonrasında ise selam verdi"[1311] hadisidir. Ona göre bunlar Hz. Peygamber'in emirleri değil, fiilleridir. Bu nedenle örnek alınması güzeldir.[1312]

Fiili sünnet ile ilgili fikir beyan eden diğer bir Zâhirî âlimi de İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre, Hz. Peygamber'in fiilleri vücûp ifade etmez. Çünkü Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiğini kabul etmek zorluğun zirvesi olacaktır. İbnü'l-Arabî, "Benim namazı kıldığım gibi sizler de kılın"[1313] ve "Hac menasiklerinizi de benden alın"[1314] hadislerini örnek göstererek Hz. Peygamber'in fiillerinin emir iştirak etmediği sürece vücûba delalet etmediğini söylemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber bir beşerdir. Bir beşer gibi hareket etmekte, rıza göstermekte ve kızıp sinirlenmektedir. Bu nedenle emrin iştirak etmediği fiillere uymak gerekli değildir.[1315] Bu cihetle İbnü'l-Arabi'nin de diğer Zâhirîler gibi fiili sünnetin emre taalluk etmediği sürece nedbe dalalet ettiğini savunduğu söylenebilir.

[1308] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/71-72.
[1309] Buhârî, "Sifetü's-salât" 8 (no: 711); Müslim, "Mesâcid ve Mevduu's-salât", 28 (no: 598).
[1310] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/96-97.
[1311] Ebû Dâvûd, "Salât", 204 (no: 1041); et-Tirmizî, "Salât" 290 (no: 395).
[1312] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/169.
[1313] Buhârî, "Ezân" 18 (no: 605).
[1314] Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/125.
[1315] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/247-248.

Zikredilenler İbn Hazm başta olmak üzere bütün Zâhirîlerin, emrin beyanı veya hükmün tenfizi dışında Hz. Peygamber'den sadır olan fiillerin nedbe delalet ettiğini savunduklarını göstermektedir.[1316]

2.3.3. Takrirî Sünnet ve Hücciyeti

Sözlükte "bir şeyi bir yere yerleştirmek, açıklamak, itirafa zorlamak ve karar vermek" gibi manaları ifade eden k-r-r (قرر) fiilinin masdarıdır.[1317] Takrir, ıstılah olarak Hz. Peygamber'in huzurunda cereyan eden veya Hz. Peygamber'in gıyabında meydana gelen bir vakıanın kendisine bildirilmesi sonucunda söz konusu işi tasvib ve kabul etmesi anlamında kullanılmıştır.[1318] Takriri sünnete hadis usulü eserlerinde sünnet, hadis veya merfu haber başlıkları altında değinmekle yetinilmesine karşın fıkıh usulü eserlerinde genişçe yer edinmiştir. Nitekim daha önce de değinildiği gibi amel edilmesi açısından sünnet ve sünnet çeşitleri muhaddislerden ziyâde fukahâyı meşgul eden bir konu olmuştur. Bu nedenle ilk fıkıh usulü eserlerine bakıldığında İmâm Şâfiî ile beraber takrir kavramı, muteahhirün dönemi yaygınlığında olmasa da kullanılmaya başlanılmıştır. Ancak bu dönemde takriri sünnetin, birçok usûl eserinde müstakil bir sünnet çeşidi olmaktan ziyâde fiili sünnet içinde değerlendirilen bir kısım olduğunu söylemek mümkündür.[1319]

Hadis ilminde takriri sünnetin ifade edilmesine gelindiğinde ise Buhari'nin *Câmiü's-Sahih* adlı eserinde "sadece Hz. Peygamber'in engel olmamasını hüccet kabul edenler" şeklinde bir bab başlığı açması bizatihi takrir ifadesi kullanmasa da erken dönemde Hz. Peygamber'in tasviblerine değer atfedildiğinin bir göstergesi olmuştur. Ayrıca Râmhürmüzî'nin söz konusu sünnet çeşidine atıfta bulunmakla yetinmiş olması mevzu bahis konudaki görüşleri desteklemektedir. Kâdî İyaz ile beraber sünnet çeşitleri arasında yer edinen takriri sünnetin hücciyeti üzerine İslâm uleması arasında ihtilafın mevcut olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim

[1316] Konu ile ilgili başka örnekler için bkz.İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/110; 2/198; 3/43, 50; 4/109.
[1317] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 5/82; Halit Özkan, *Takrîrî Sünnet ve Sahîh-î Buhârî'deki Takrîrler* (Istanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000), 7; Ali Çelik, "Takrîrî Sünnet(Mahiyeti, Özellikleri ve Hükmü)", *Diyanet İlmi Dergi* 36/2 (2000), 6; Muhammed Süleyman Eşkar, *Ef'alü'r-Resul (s.a.v) ve delaletuha ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2/89.
[1318] Özkan, *Takrîrî Sünnet ve Sahîh-î Buhârî'deki Takrîrler*, 8-11; Hüseyin Vuruşkan, *Takrîrî Sünnet ve Değeri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 21; Eşkar, *Ef'alü'r-Resul*, 1988, 2/89; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 290.
[1319] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/91; Vuruşkan, *Takrîrî Sünnet ve Değeri*, 25-50; Özkan, *Takrîrî Sünnet ve Sahîh-î Buhârî'deki Takrîrler*, 12-18.

takrirîn işaret, fiil, söz veya sükût ile meydana gelebileceğinin altını çizen âlimler, buna bağlı olarak vücûb, nedb veya ibaha ifade edebileceğini savunmaktadırlar. Bundan takriri sünnetin hücciyetini belli şartlara bağlayanlar da olmuştur.[1320]

Konuya dair Zâhirî mezhebi âlimlerinin yaklaşımları incelendiğinde ise en erken İbn Hazm'ın takrîrî sünneti ele aldığı görülmektedir. Günümüz hadis araştırmacılarından Mehmet Öşenel'in, "*İbn Hazm'ın gözü ile sünnet- İhkam özelinde-*" adlı çalışmasında İbn Hazm'ın sünneti temelde kavli ve fiili olarak ikiye ayırdığını söylemesinin aksine,[1321] *el-İhkâm* adlı eserinde sünneti taksim ederken üçüncü sırada Hz. Peygamber'in gördüğü veya haberdar edildiği bir şeyi ikrar edip nehyetmemesini zikrettiğini belirtmek gerekmektedir.[1322] Ona göre Hz. Peygamber'in bir şeyi bildiği halde nehyetmemesi üzerine oluşan ikrarları, nedb veya vücûb olmaksızın söz konusu meseleye dair ibahayı ifade etmektedir. Buna karşın Allah'ın kendisine dinini tebliğ etmesini farz kıldığı, kendisini insanların şerrinden muhafaza edeceğini bildirdiği ve kendisine indirileni insanlara beyan etmesini vacip kıldığı bir Peygamber'in münker bir durumdan haberdar olmasına rağmen kişileri bu durumdan nehyetmediğini iddia edenler de küfre girecektir. İbn Hazm, bunun aksini düşünmeyi Hz. Peygamber'in tebliğde bulunmadığını ve Veda Haccı'nda "İnsanlara hitâben: tebliğ ettim mi? İnsanlarda: Evet dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Allahım şahid ol" şeklindeki sözlerini tekzib ettiği anlamına geldiğini belirtmektedir.[1323]

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı diğer bir usul eserinde de takriri sünneti ele almaktadır. O, Rasûlullah'ın döneminde var olduğu bilinen, ancak Resûlün bilip inkâr etmediğine dair bir haber vârid olmayan durumların dinde delil kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in uygun görmediği hiçbir şey dinde delil vafsı taşımaz. Ona göre, dinde sadece Kur'an nassı, Hz.

[1320] Konuya ilişkin detaylı açıklamalar için bakınz.Çelik, "Takrîrî Sünnet(Mahiyeti, Özellikleri ve Hükmü)"; Abdulfettah Ebû Ğudde, "Tetimmetu'l-Mûkiza(Zehebî'nin el-Mûkiza'sındaki Takrirî Sünnet Üzerine Ebû Ğudde'nin İlave Notları)", çev. Emine Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2016), 199-206; Özkan, *Takrîrî Sünnet ve Sahîh-î Buhârî'deki Takrîrler*; Vuruşkan, *Takrîrî Sünnet ve Değeri*.

[1321] bkz. Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet".

[1322] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/165.

[1323] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/166; Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", 19; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 60; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 52; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 150; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 207-2012.

Peygamber'den gelen sağlam haber ve Hz. Peygamber'in görüp onayladığı şeyler delil olabilir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sadece tebliğ ile yükümlü olduğunu ifade eder ve bu bağlamda birçok ayeti zikreder. O, Kur'an'ın, Kur'an veya sünnetle beyan edilmediği hiçbir hususun olmadığını söyler. Ona göre, Hz. Peygamber hç bir münkeri onaylamaz. O halde bir şeyden haberdar olupta inkâr etmemesi o şeyin mubahlığına delalet eder.[1324]

İbn Hazm'ın takriri sünnete yaklaşımı ile ilgili zikredilen malumatların, daha ziyâde söz veya fiil ile yapılan tasviplere ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın özellikle sükût şeklinde vuku olan takrirlere ise *el-İhkâm* adlı eserininde on dokuzuncu bab başlığı olarak belirlediği "Hz. Peygamber'in fiilleri ve Hz. Peygamber'in gördüğü veya kendisine haber verildiği bir şeyi emir veya nehiy olmaksızın sükût ederek ikrar etmesi" mevzusunda işlemektedir.[1325] İbn Hazm, "Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O Peygamber'e inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte kurtuluşa erenler bunlardır. (A'raf/157)" ayetinde belirtilen vasıflardan hareketle onun, bizzat görüp şahid olduğu veya gıyabında vuku bulup daha sonra haberdar olduğu ya da kendisine haber verildiği bir şeyi nehyetmemesi veya yerine getirilmesi için emir buyurmadığı şeylerin mübah hükmünde olduğunun altını çizmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in bizatihi şahid olduğu veya kendisine haber verildiği konu münker bir vaziyet olsaydı, şüphesiz bunu nehyederdi. Hz. Peygamber'in nehyetmediği şeyler ise mübahtır. Mübah şeyler de ma'ruftur. Hz. Peygamber'in bildiği şeyler de ma'ruftur. Bir şey ancak Hz. Peygamber'in tarifiyle ma'ruf, onun tenkirî ile münker olmaktadır. Nitekim evinde şarkı söyleyen iki cariyeyi dinlemesi ve bunu münker olarak görmemesi de bunu desteklemektedir.[1326]

[1324] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 55-56; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 60-61.
[1325] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/480.
[1326] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/483-484.

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sükût ederek ikrar bulunmasına birçok örnek vermektedir. Mesela Hz. Aişe'nin perde olarak kullandığı resimli bir çarşafa, Hz. Peygamber'in müdahelesine karşın, aynı resimli çarşafı yastık kılıfı olarak kullanmasına müdahale etmemiştir. Bu nedenle resimli çarşafların giysi veya perdelerde kullanılması tasvip edilmese de bu çarşafların yastık yüzü gibi yerlerde kullanılmasında bir beis görülmemiştir.[1327]

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in emir veya nehiyde bulunmaksızın bir şeyi terk etmesini de ela almış ve hücciyetini değerlendirmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'in mücerred terki, mübah olmakla beraber mekruhu ifade etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in terk ettiği bir şeyi yapmakta beis olmasa da ondan sakınmak sevap kazandırmaktadır. İbn Hazm, buna Hz. Peygamber'in bağdaş kurarak yemek yemeyi ve kaval sesi dinlemeyi terk etmesini örnek göstermektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in terk ettiği için bu tür eylemler haram değildir. Zira haram olsaydı Hz. Peygamber bu davranışlarda bulunan kişilere müdahede bulunurdu. Aynı şekilde müstehab değildir. Çünkü müstehab olsaydı Hz. Peygamber onları terk etmezdi.[1328]

İbn Hazm, takriri sünneti hüküm istinbatında delil olarak kullanmaktadır. Zira *el-Muhalla* adlı eserinde pratiğe yansıyan birçok örnek bulunmaktadır. Mesela, Ebû Hüreyre'den nakledilen "Rasulullah (s.av) bize hitap ederek: Ey Müslümanlar! Size hac farz kılınmıştır, o halde hac yapınız." Bir adam:"Her sene mi, Ya Resûlallah?" dedi. Rasulullah (s.av) cevap vermeyip sustu. Adam sorusunu üç defa tekrarladı. Bunun üzerine Rasulullah (s.av) "Şâyet 'Evet' desem, mutlaka farz olurdu, tabiî sizin de buna gücünüz yetmezdi." buyurdular."[1329] hadisini takriri sünnetin ibaha delalet ettiğini göstermede delil olarak kulanmaktadır. Ona göre bu hadis baştan sona dinin bütün ahkâmını içinde cemetmiştir. Zira Hz. Peygamber'in sukut ettiği ve emir veya nehiy etmediği şeylerin haram ya da farz olmayıp mübah kategorisinde değerlendirildiği gibi emirlerinin farz, nehiylerinin ise haram olduğunu bildirmektedir.[1330]

[1327] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/484.
[1328] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/484.
[1329] Müslim, "Hac", 73 (no: 1337).
[1330] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/484.

Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın, birçok konuda takriri sünnetten hareketle mübah hükmü verdiği görülmektedir. Özellikle ikinci örnekte zikri geçen akşam namazından önce kılınan iki rekât nafile namazın hükmüne dair ifade ettiği sözlerinin akabinde Zâhirîlerin böyle düşündüğünü belirtmesi, Zâhirîlerin takriri sünnetin hücciyeti konusunda hemfikir olduklarını göstermesi cihetiyle önemlidir.[1331]

İbnü'l-Kayserânî de takrirî sünnet konusunda diğer Zâhirîlerle aynı anlayışı paylaşmıştır. Ona göre de takriri sünnet, ibahı ifade etmektedir. O, müsikiyi dinlemenin hükmüne dair telif ettiği *Kitabü's-Semâ* adlı eserinde birden fazla takriri sünnet örneklerine yer vermektedir.[1332] İbnü'l-Kayserânî, bahsi geçen eserinde Hz. Peygamber'in şarkı söyleyen iki cariyeye müdahele etmemesi, mescitte dans eden bedevileri Hz. Aişe ile birlikle izlemesi ve onları şarkı söyleyip dans etmekten men etmemesi gibi birçok rivayetten hareketle müzik dinlemenin mübah olduğunu savunmaktadır.[1333] O, musiki dinlemenin mübahlığını keler etinin yenilmesine benzetmektedir. Zira Hz. Peygamber keler etini yememekle birlikte yiyenleri de bundan men etmemiştir.[1334] İbnü'l-Kayseranî takrirî sünneti, sünnet çeşitleri arasında değerlendirmesi ve takrirî sünnetin ibahaya delalet ettiğini bildirmesi yönüyle diğer Zâhirîlerden ayrılmamıştır.

İbnü'l-Ârabi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerine bir sünnet çeşidi olarak Hz. Peygamber'in takrirlerinden söz etmemiştir. O, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde kaynağı itibari ile sünneti ikiye ayırmıştır. İbnü'l-Arabî bu konuda farklı bir metod benimseyerek sünneti Peygamber'in yapılmasını emrettiği, teşvik ettiği veya bizzat yapmakla beraber ümmeti muhayyer bıraktığı ile bir imamın ortaya çıkardığı ve başta kendisinin tabii olarak sevap kazandığı ya da başkalarını yapmasıyla da kendisine sevap kazandıran sünnet olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.[1335]

[1331] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/218.
[1332] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*; Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği*, 52-53.
[1333] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 34-38.
[1334] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ', 34-38*.
[1335] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1420, 3/252-253.

III. BÖLÜM:
ZÂHİRÎLERE GÖRE RÂVİ VE RİVAYET İLE İLGİLİ MESELELER

3.1. RÂVİ İLE İLGİLİ MESELELER

3.1.1. Râvide Aranan Vasıflar

3.1.1.1. Adalet

Sözlükte "dosdoğru olmak, zulmün zıddı, hakka uygun karar, denklik ve eşitlik" anlamlarına gelen adalet,[1336] bir hadis ıstılahı olarak zaman içerisinde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.[1337] Örneğin erken dönemde İbn Ebî Hatim tarafından "kendisine güvenilen, dinini bilen, verâ ve takvâ sahibi bir kimse"[1338] olarak tanımlanan adalet kavramı, h.VI. asırda Gazzâlî tarafından "dinde gidişatın doğru ve düzgün olması" olarak tarif edilmiştir.[1339] H. X. asra gelindiğinde ise Sahâvi'nin, "takva (ki şirk, fısk ve bid'at gibi günahlardan kaçınmak) ve mürüvvetten ayrılmamayı sağlayan bir meleke" olarak tanımladığı görülmektedir.[1340]

Adaletin, sadece muhaddislerin değil aynı zamanda fukahânın da gündemini meşgul eden bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır Zira hadislerin sıhhatini tespit etmek için muhaddislerin önemli kriterlerinden biri olan adalet, hadislerle amel edilip edilmeyeceği noktasında fukâhanın da önemli bir kriteri olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca hadisin sıhhatini tespit etmede veya haber-i vahid ile

---

[1336] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/430; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 638-639; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 148.

[1337] Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 17; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 14.

[1338] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953), 1/5.

[1339] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/293-294; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 17; Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 149; Fikret Özçelik, "Hadisçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları: Seyfuddîn Âmidî Örneği", *Diyarbakır: Âlimler, Ârifler, Edîpler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 305-323.

[1340] Ebû'l-HayrŞemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irakî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983), 1/16; Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 149.

amel etmede öne sürülen kriterler farklılık gösterseler de râvinin adalet sahibi olması konusunda âlimler arasında ittifakın olduğu söylenebilir.[1341]

Çalışmamızın konusu itibariyle Zâhirîlerin adalet kavramına yaklaşımları incelendiğinde İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî ve onun ashabı olan diğer Zâhirîlerin adaleti "işinin çoğu ibadet olup büyük günah işlememiş kimse" olarak tanımladıklarını söylemektedir.[1342] O, kendisi dışında kalan Zâhirîlerin adalete yaklaşımlarının doğru olduğunu ve kendisinin de aynı kanaati taşıdığını ifade etmektedir.[1343] İbn Hazm'ın, zikredilen tanımdan hemen önce adalet için muruvveti şart koşanları eleştirmesi dikkat çekmektedir. Söz konusu eleştiriden sonra Zâhirîlere nispet edilen adalet tanımında muruvvetin zikredilmemiş olması Zâhirîlerin adalet için muruveti şart koşmadıklarını göstermektedir. İbn Hazm, Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî'nin adaletin bir şartı olarak kişinin muruvvet sahibi olması gerektiğini savunduklarını söyleyerek bunun bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Nitekim İbn Hazm, zikri geçen şahısların güvercin ile oynamanın muruvvetsizlik göstergesi olduğunu ve bunun da adaleti düşürdüğü şeklinde bir görüş benimsediklerini ifade etmektedir. Kendisi ise buna eleştiride bulunarak başkalarının güvercinlerini çalmadığı müddetçe onlarla oynamanın haram olmadığını ve adaleti düşürmediğini iddia etmektedir. Ona göre; adalet için itaatin ve ma'siyetin şart koşulması yeterli, muruvvetin gerekli görülmesi ise fuzulidir. Şayet muruvvet ibadetten bir şey ise ibadetin şart koşulması daha kapsayıcıdır. Eğer muruvvet ibadetin dışında bir şey ise hakkında nas olmaksızın dini bir konuda şart koşmak caiz değildir.[1344]

Adalet vasfının, hadisi nakleden râvilerde bulunması gereken bir kriter olarak görülmesi meselesine bakıldığında, Zâhirîlerin diğer İslâm âlimleriyle aynı görüşte

---

[1341] Osman Aydın, "Râvînin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde'", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 742; Mustafa Karabacak, "Râvinin Adâleti Bağlamında Buhârî'nin Kullandığı Ta'dil Istılahları", *Mütefekkir Dergisi* 8/16 (2021), 31-32; Özçelik, "Hadisçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları: Seyfuddîn Âmidî Örneği", 37.

[1342] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/511-512.

[1343] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/511-512.

[1344] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/511-512. Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer Zâhirîlerden naklettiği adalet tanımıyla görüşünü destekleyen İbn Hazm, mevzubahis kavram için başka tanımlar da yapmaktadır. Örneğin el-İhkâm adlı eserinde adaleti, "farzları yerine getirmek ve haramlardan sakınmak" olarak tarif etmiştir. İbn Hazm'ın bu tanımına da bakıldığında yukarıda belirtildiği gibi muruvveti adaletin bir kriteri olarak görmediği, adalet için ibadet ve ma'siyet'in zikredilmesini yeterli gördüğü söylenebilir bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/152-153.

oldukları söylenebilir. Mesela İbn Hazm'ın makbul olan haber-i vahid konusunda Dâvûd'a nispet ettiği "adil râvilerin ittisali ile Hz Peygamber'e kadar ulaşan haber" ifadelerinden de anlaşılacağı gibi adalet vasfı Zâhirî mezhebinin kurucusu ve ilk imamı olan Dâvûd tarafından da haberin amel ve ilim ifade etmesi eş deyişle sahih hadis için râvide bulunması gereken bir haslet olarak şart koşulmuştur.[1345] İbn Hazm'a gelinceye kadar diğer Zâhirîlerin yaklaşımları incelendiğinde söz konusu kavramın kullanımına rastlanılmamış olsa da mevzubahis dönemlerde gerek muhaddisler gerek Zâhirîler nezdinde sika kavramının, adaleti ifade etmede önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Zira her ne kadar sika kavramı, adalet ve zabt vasıflarına sahip olan râviler için kullanılan bir ta'dil ifadesi olsa da erken dönemde Humeydî, İbn Main, Ebû Dâvûd, Buhârî ve Ebû Hâtim başta olmak üzere birçok hadis münekkidi, sika olarak tavsif edilmiş râvinin sadece adalet açısından kusursuz olduğunu buna karşın zabt yönüyle hatalı olabileceğinin altını çizmektedir. Sika olduğunu belirttikleri birçok râvi için *"hadisi konusunda konuşulmuştur, hadisinde gevşeklik ve ızdırab vardır, hata ettiği olmuştur, kendisinde bazı hatalar vardır"* gibi ifadeler kullanmaları, bu kanaatimizi pekiştirmektedir.[1346] Zâhirîlerden İbn Ebî Âsım'ın da bu minvalde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü o da sika kavramını bu bağlamda kullanmaktadır.[1347]

İbn Hazm, "Size bir fasık haber getirirse o haberin doğruluğunu araştırın. (Hucurât/6)" ayetinden yola çıkarak dinde tefakküh sahibi olma yolunun dini ya adil ya da fasık bir kişiden almaktan geçtiğini, bunun üçüncü bir seçeneğinin olmadığını söylemektedir. Ona göre nakilde bulunan kişi fasık ise zikri geçen ayette emredildiği gibi getirdiği haber başka yönlerden de araştırılır ve haberi reddedilir. Dolayısıyla sadece adil kişinin getirdiği haber kalır ki o da kabul etmekle emrolunan haber çeşididir.[1348] İbn Hazm'ın, makbul haberde râvinin vasıflarından sadece adalet kriterine atıfta bulunması dikkat çekicidir. Çünkü o, zabtı adaletin içerisinde değerlendirir ve bunun mantıksal çıkarımını da şu şekilde yapar: Her bir birey ya fasıktır ya da değildir. Şayet fasık değilse adildir. Bu durumun üçüncü bir ihtimali

[1345] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/121.
[1346] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 134.
[1347] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/93,96,122.
[1348] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/123; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 31; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 33; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/49.

yoktur. İbn Hazm, aynı mantıksal çıkarıma şöyle devam eder: Adalet sahibi ise ya fakihtir (zabıt) ya da değildir. Fakih olan adil kişinin haberi her türlü makbuldür. Fasık içinse aynı durum geçerli değildir.[1349]

İbn Hazm'ın, adil bir râvinin kendilerinden nakilde bulunduğu adil râvilere müdrik olduğu bilindiğinde bunun lika ve semâ'a hamledildiğini söylemektedir. Çünkü adaletin gereği, haberin kabul edilmesidir. Kabul ise yaptığına dair bir delil nakledilmediği sürece haberi işitmediği bir kişiye isnad etmeyi tekzib etmektir. Adil râvi *heddesana, enbeena, kale an fulan veya kale: kale fulan* gibi sigalardan hangisi ile naklederse nakletsin bu durum semâ'a delâlet eder. Zikri geçen sigalar arasında hiçbir fark yoktur. Adaleti sabit olan kişinin hükmü, onun vera' ve sıdk üzere olması ve hilafına nas olmadığı sürece fısk, töhmet ve su-i zan'dan uzak olmasıdır. İbn Hazm bu hüküm konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf olmadığını da ifade etmektedir."[1350] İbn Hazm'ın bu ifadeleri adil olduğuna hükmedilen râviye sınırsız bir güven duyduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca ona göre adalet vasfına sahip olan kişi bütün rivayetlerinde makbuldür. Bazı rivayetlerinde makbul olduğu bazılarında ise olmadığını söylemek doğru değildir.[1351]

İbn Hazm'dan sonra gelen Zâhirîlerin de aynı minvalde hareket ettikleri görülmektedir. Zira İbnü'l-Kayserânî, *Etrafü'l-Ğeraib ve'l-Efrad* adlı eserinin mukaddimesinde haberi makbul olan râviye atıfta bulunurken "hamlettiği haberde sağlam (zabt), naklettiği haberde ise itkan sahibi olan kimse" ifadelerini kullanması dikkat çekicidir.[1352] Ayrıca *Kitabu's-Semâ* adlı eserinde de adalet vasfına sahip olmayan kimsenin rivayetine itibar etmediğini, sadece adil kişilerden nakledilen haberleri kabul etmekle emrolunduğunu dile getirerek bu görüşünü diğer Zâhirîlerin de delil olarak zikrettiği "size bir fasık bir haber getirdiğinde o haberi araştırın. (Hucurât/6)" ayetiyle desteklemektedir.[1353] İbn Dihye el-Kelbî de İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'de görüldüğü gibi ilgili ayetten hareketle sadece adalet sahibi kişinin şahadetini (haberini) kabul ettiğini ve bununla emrolunduklarını

[1349] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 159.
[1350] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/181.
[1351] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151.
[1352] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/50.
[1353] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 32.

söylemektedir.[1354] Aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Arabî'nin de makbul olan haber'in tanımını yaparken "adilin adilden nakli" olarak söz etmesi, onun için de en önemli râvi kriterlerinin başında adaletin geldiğini göstermektedir.[1355] Netice itibariyle Zâhirîlerin hadislerin sıhhatini tespit etmede râvinin adaletine büyük önem vermelerine rağmen özellikle müteahhirûn dönemde adaletin tanımı içerisinde kendisine yer bulan muruvveti zikretmemeleri; zabt, hıfz ve fıkh gibi meziyetleri ise adaletin bir kriteri olarak kabul etmeleri dikkat çekici noktalar olarak ön plana çıkmaktadır.[1356]

3.1.1.2. Zabt

Hadislerin sıhhatini tespit etme konusunda râvinin adaletinden sonra hadisin kabulü ve reddinde bir diğer önemli kriter olarak kabul edilen zabt, sözlükte "hiçbir zaman kendisinden ayrılmayan bir şeyin gerektirdiği, bir şeyin ayrılmazı, bir şeyi alıkoymak, tutuklamak, hapsetmek" gibi anlamlara gelmektedir.[1357] Bir hadis ıstılahı olarak zabt, râvinin bir hadisi işittiği andaki haliyle muhafaza edip istediği zaman aynı şekilde nakletme yetisine sahip olmasıdır. Zabtın bu tanımından hareketle zabt, ezbere/hafızaya dayalı (zabtu's-sadr) ve yazılı malzemeye dayalı (zabtü'l-kitab) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[1358]

Zabt, diğer İslâm âlimler gibi Zâhirîlerin de hadislerin sıhhatini tespit etmede başvurdukları önemli kriterlerinden biridir. Fakat zabt Zâhirî sistemde "bir râvinin hadisi aldığı andan itibaren nakledeceği zamana kadar gerek hıfzında gerek yazı malzemesiyle muhafaza etme ölçütü" olmaktan ziyâde ya adalet içerisinde ela alınmış ya da farklı bir kavram ile ifade edilmiştir. Nitekim Dâvûd'un haber-i vahid için yaptığı tanımda senedin ittisalinin yanında sadece râvinin vasfı olarak adaleti zikretmesi onun, zabtı adaletin içerisinde değerlendirdiğin göstermektedir diye düşünüyoruz. Bu noktada İbn Hazm da aynı yaklaşımı benimser ve onun konuyla ilgili ayrıntılı tasvirleri Dâvûd'un bu konudaki düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. [1359]

[1354] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 66.
[1355] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1985, 3/244.
[1356] Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 223.
[1357] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 7/340.
[1358] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 335.
[1359] Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/121.

Erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım'ın eserleri incelendiğinde onun da hadisin sıhhati için râvilerin aldıkları hadisleri muhafaza etmelerini önemli bir kriter olarak kabul ettiği görülür. Zira *el-Âhad ve'l-Mesanî* adlı eserinde bir rivayet ile ilgili değerlendirmesinde sarf ettiği "Zührî'den on küsür kişi rivayette bulunmasına rağmen Muhammed b. İshak dışında kimse hakkıyla zabt etmemiştir. (muhafaza etmemiştir)." [1360] ifadesiyle söz konusu vasfa verdiği önemi göstermiştir. Fakat İbn Ebî Âsım'ın mevzubahis vasıf için zabt kavramını çok nadir kullandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim eserleri tetkik edildiğinde gerek râvinin hıfz gerek yazılı olarak muhafaza yetisini ifade etmede daha ziyâde "sebt" kavramını tercih ettiği görülmektedir. Buna "Sadeka, İbn Cabir hadislerinde en sebt olanıdır" ve "Şam'da ondan daha sebt olanı görmedim" gibi ifadeler örnek gösterilebilir.[1361]

İbn Hazm'a gelindiğinde ise râvinin aldığı hadisi muhafaza etme vasfının bir ölçüt olarak kullanımına devam edildiği görülmekle birlikte söz konusu vasfı ifade etmede bazen sadece tefakküh tabiri kullanılır. Bazen de tefakkühla sadece hızf yoluyla muhafazayı, zabt ile de yazı yoluyla muhafaza etmeyi kast eder. İbn Hazm, makbul hadis için şart koştuğu adalet kriteri ile birlikte sürekli tefakküh kavramını da zikretmeyi ihmal etmez. Ancak bu zikrediş çoğunlukla tefakkühün adaletin içerisinde değerlendirilmesi şeklinde kendini gösterir. Örneğine az rastlamakla birlikte bazen adaleti tefakkühün içerisinde zikreder. Örneğin "dinde tefakküh sahibi olan kimse ya adildir ya da fasıktır" ifadesinde tefakküh öncelenmiş adil veya fasık olmayı tefakkühün içerisinde ele almıştır.[1362] "Yeryüzünde yaşayan her kimse ya adildir ya da fasık. Bir kimse fasık değilse o halde adildir. Adil kişi ise fakih olan ve fakih olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır." sözlerinden de anlaşılacağı gibi fakih olmak adaletin bir üst mertebesi değil bilakis adaletin altında değerlendirilen bir kriter olarak benimsemiştir.[1363]

İbn Hazm'ın tefakküh kavramı ile râvinin hadisi muhafaza etme yetisini kast ettiğini şu sözlerinden de anlamak mümkündür: Dinde tefakküh sahibi adil kişinin haberini kabul etmek vaciptir. Râvi, adil ve hadisin içeriğini hıfz etmiş veya

[1360] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/454.
[1361] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/71,94,243.
[1362] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/123.
[1363] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151.

kitabında kayıt altına (zabt) almış ise onun haberini kabul etmek vaciptir. Şayet râvi, hadisi kitabında yazı ile kayıt altına almamış ve aynı zamanda çok hata eden ya da gaflet sahibi bir kimse ise söz konusu râvinin tefakküh sahibi olmadığına hükmedilir. Tefakküh sahibi olmayan kişinin ise haberini kabul etmekle emrolunmadık."[1364]

İbn Hazm'ın bir haberin kabulü için râvi özelinde öngördüğü yegâne ölçüt, râvinin adalet ve tefakküh sahibi olmasıdır. İbn Hazm'ın bu anlayışı, zikri geçen sözlerinden anlaşıldığı gibi bir haberin kabul edilmesinin ölçütünün sadece râvinin adil olması ve tefakküh sahibi olmasının kafî olacağını açıkça ifade etmesinden de anlaşılmaktadır.[1365] İbn Hazm'ın söz konusu ölçütte bu denli sert tavır sergilemesi onun doğrudan veya dolaylı olarak dine taalluk eden her konunun bir nassa dayanması gerektiği anlayışından kaynaklanır. Zira *el-Muhallâ* adlı eserinde yalnızca hıfzından rivayet eden râvinin haberinin ve dini yaşantışında tasvip edilmeyen kişilerden nakledilen haberin kabul olunmayacağı konusunda adaleti dini yaşantıyla tefakkühü da hızf ile ilişkilendirerek konuyu açıklamaktadır. Ayrıca zikredildiği gibi söz konusu tefakküh ölçütünün arka planını *"*Ne var ki mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar. (Tövbe/122)" ayeti oluştururken; adaletin arka planını ise "Ey iman edenler size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın. (Hucurat/6)" ayeti oluşturmaktadır.[1366]

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı muhtasar usûl eserinde ise hıfzı kötü olan adil bir kişinin rivayetini kabul etmenin caiz olmadığına dair özel bir fasıl tahsis etmiştir. İbn Hazm, yukarıda da zikredilen aynı ayetten hareketle işittiği şeyler konusunda tefakküh sahibi olan kişinin haberini kabul etmekle emrolunduklarını söyleyerek seyyiu'l-hıfz olan kişinin semâ ettiği rivayette tefakküh sahibi olmasının imkân dışı olduğunu dile getirmektedir.[1367]

[1364] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/147.
[1365] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/149.
[1366] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/49.
[1367] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 33.

İbn Hazm'dan sonra gelen İbnü'l-Kayserânî de söz konusu ölçüte önem vermiş ancak önceki Zâhirî âlimlerinden farklı olarak zabtı ayrı bir kavram olarak kullanmıştır. Bu aynı zamanda zabtın adalet ve tefakküh kelimelerinden farklı bir kullanıma evrildiğini de göstermektedir. Zira İbnü'l-Kayserânî, zabtı, hadisi muhafaza etmek, hadisi kayıt altına almak ve hadisi hıfzetmek manalarında kullanmıştır. Örneğin, Şayet bu isnad şeyhimiz Muhammed b. Süleyman el-Bâhilî tarafından muhafaza edilmiş (zabt) ise bu isnadı ancak ondan yazarız"[1368] ile " Muhammed b. Velid bu hadisi kaydetmemiştir/hıfzetmemiştir"[1369] şeklindeki ifadeleri, onun anlayışını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Zâhirîler, farklı kavramlarla söz konusu vasfı ifade etmeye çalışmışlarsa da netice itibariyle hadisin sıhhatini tespit etmede râvinin aldığı hadisi muhafaza etmesi vasfı bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi söz konusu durumu izah etmede farklı tabirlerin kullanılması, ıstılahlaşma süreçleri ile ilgili vaziyetlerden kaynaklanmıştır.

3.1.2. Râvi ile İlgili Diğer Meseleler

3.1.2.1. Râvinin Mechul Olması

Sözlükte bilinmemek, gizli kalmak gibi manalara gelen cehalet sözcüğünün ism-i mef'ulü olan mechul kelimesi, hakkında bilgi edinilmemiş veya gizli kalınmış şey demektir.[1370]

Hadis ıstılahında ise cehalet, bir râvinin cerh veya ta'diline neden olabilecek durumlarının bilinmemesi; mechul de ilim talebiyle meşhur olmayan, hadis ile iştiğal etmeyen, hadis rivayetinde çokça yer almayan nedenlerden dolayı muhaddisler arasında bilinmeyen kimselerdir. Hadis naklinde önemli bir rol üstlenen râvilerden bazılarının hadis rivayeti için gerekli şartlara haiz ve aynı zamanda hadis rivayetiyle meşhur olduğu görülür. Bu râviler, muhaddisler tarafından ma'ruf kimseler olarak addedilirken diğer bazı râviler bahsi geçen şartları taşımayanlar veya taşıyıp taşımadığı bilinmeyenler statüsünde değerlendirilir.[1371]

[1368] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 5/225.
[1369] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/449.
[1370] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/129.
[1371] Selman Başaran, "İbn Hazm'a göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 9; Yücel, *Hadis usûlü*, 105-106; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 90-92; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 171-172.

Râvinin mechul olması temelde iki nedene bağlanılmaktadır. Birincisi; bir râvinin isim, neseb ve künye gibi farklı birçok nitelemelere sahip olmasına rağmen sadece bir tanesiyle meşhur olmasıdır. Bu nedenle kendisiyle meşhur olmadığı herhangi bir sıfatla isnatta yer alması onun başka bir kişi olduğu şüphesini uyandırmaktadır. İkincisi ise râvinin hadis nakletme konusunda mukillûndan olmasıdır.[1372] Mechul râviler, kendilerinden sadece bir kişinin nakilde bulunduğu anlamında mechulü'l-ayn; iki veya daha fazla kişinin kendisinden nakilde bulunduğu halde hakkında cerh ve ta'dil bulunmayan kimse manasında mechulü'l-hal olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir.[1373]

Zâhirîlerin mechul râvi kavramına yaklaşımları incelendiğinde şeriatın temini açısından hadis naklinde mechul râvi mevzusuna önem verdikleri görülmektedir. Erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım'ın eserlerindeki bazı isnadlarda az da olsa mübhem râvi için "an recül" ifadesini kullanmış ve bu ifadenin geçtiği hadisleri tenkit etmiştir. Nitekim "an Kurre an Muhammed b. Sirin an Abdurrahman b. Bekr ve Reculün aher afdelu fi nefsi min Abdurrahman b. Bekre an Ebûbekir (r.a) enne'n-Nebiyye.." şeklinde zikrettiği isnadın içinde mübhem bir ifade bulunduğundan dolayı söz konusu kişiyi mechul olarak değerlendirmiştir.[1374] İbn Ebî Âsım, Kurre'den nakillerde bulunan Ebû Âmir ve başkaları bu kişinin Humeyd b. Abdurrahman olduğunu ifade etmelerine karşın Yahya b. Saîd söz konusu isim yerine mübhem bir ifade olan recül kelimesini kullanmayı tercih etttiğini söylemektedir.[1375] Onun bu yaklaşımından hareketle râvinin mechul olması vasfına karşı menfi bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Ayrıca onun, söz konusu hadisin tariklerini karşılaştırarak mechul kişiyi tespit etme çabası da dikkate değerdir.

İbn Hazm'a gelindiğinde ise söz konusu meseleyle ilgili kapsamlı bilgilerle karşılaşılmaktadır.[1376] Bu bilgilerde kendi bakış açısını sunduğu gibi kendinden önceki Zâhirîlerin anlayışına da ışık tutar. İbn Hazm, mürsel ve munkati` haberlerde düşen kişinin kim olduğu bilinmediği için söz konusu haberlerin makbul olmadığını ve isnadlarında mechul kişilerin bulunmasından dolayı bu haberlerin hüccet değeri

[1372] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 80-82.
[1373] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 24.
[1374] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/77.
[1375] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/77.
[1376] Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 230-236.

taşımadığını söyler. Ayrıca durumunu bilmediğimiz bir kişinin haberini alma konusunda durumu aşikâr olana değin tevakküf etmenin farz olduğunu belirtir.[1377] Onun, *el-Muhallâ* adlı eserinde herhangi iki râvi veya bir râvi ile Hz. Peygamber arasında bilinmeyen birinin yer aldığı haberi inkıtaa nedeniyle mürsel olarak değerlendirmesi mechulü bir inkıtaa olarak görmesi anlamına gelmektedir. Ona göre mechul kişi için ismin zikredilmemesi (inkıtaa), müphem bir tabirin kullanılması veya ta'dil ifadesinin kullanılması arasında hiçbir fark yoktur. Zira bir kişinin nezdinde sika olan bir râvinin başkaları nezdinde de sika olduğu anlamına gelmediğini savunan İbn Hazm, râvinin sika olduğu bilgisine sahip olan kişinin dışında başkalarının söz konusu râvi hakkında cerh bilgisine sahip olmasının tabii bir durum olduğunu söylemektedir. Bu sözlerle yetinmeyen İbn Hazm, Süfyân'ın herkesçe cerh edilen Cabir el-Cuhfî'yi sika olarak değerlendirmesini örnek göstermektedir.[1378]

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde de haber çeşitlerini zikrederken dördüncü sırada isnatta bir veya daha fazla kişin düşmesiyle oluşan mechul durumdan kaynaklı makbul olmayan habere yer vermektedir. Ona göre düşen kişi ma'ruf değildir. Mechul olmak, sika olmama ihtmalini de içermektedir. İbn Hazm, isnadında machulü'l-hal, gaflet veya kizb ile cerh edilmiş bir râvinin yer aldığı haber türünü de beşinci sırada zikrederek bunun da kendileri açısından makbul olmadığını dile getirmektedir.[1379] Zikri geçen iki kısımda da İbn Hazm'ın üzerinde durduğu temel nokta râvinin mechul olmasıdır. Buradan hareketle mechul râvinin bulunduğu bir isnadla nakledilen haberin makbul olmadığını savunur. Bunun yanı sıra mürsel, cerhi sabit veya mechul râvi tarafından nakledilen haberi de batıl olarak değerlendirir.[1380] Ayrıca ona göre mechulü'l-hal'in ma`dumdan hiçbir farkı yoktur.[1381] İbn Hazm'ın isnadında mechul râvi olan haberi, makbul olmayan haber türlerinden biri olarak

[1377] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/161.
[1378] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1749.
[1379] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/69.
[1380] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/145; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/161.
[1381] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/229.

gördüğünün diğer bir delili de haber-i vahidi taksim ederken isnadında mecruh, su-i hıfz veya mechul bir râvi olan haberi de zikretmiş olmasıdır.[1382]

İbn Hazm, râvinin mechul olmasını sadece râvinin az rivayeti nedeniyle tanınmaması ve bilinmemesi manasında değil aynı zamanda rical âlimlerinin söz konusu râvi hakkında vardıkları hükmün bilinmemesi veya isimlerinin zikredilmeyip müphem ifadelerle zikredilmesi anlamında da değerlendirmiştir. Aynı şekilde inkıtaada düşen râvi için de mechul kavramını kullanmıştır. İbn Hazm, teoride her ne kadar mechulü farklı kategorilere ayırmasa da vakıaya bakıldığında bir standarda bağlı kalmadığı görülmektedir. Zira yeri geldiğinde mechul'ül hal, yeri geldiğinde ise mechulün la yu'ref veya la yudra men hüve[1383] gibi tabirleri kullandığı görülür. Bazen de mutlak anlamda sadece "mechulün"[1384] tabirini kullanırken bazen de "leyse ma'rufen bi nakli'l-hadis"[1385] tabirini kullanmıştır. Ayrıca muallel haber konusunda da değinildiği gibi hangi türden olursa olsun mechul, İbn Hazm tarafından hadisin sıhhatini zedeleyen bir illet olarak değerlendirilmiştir.[1386] İbn Hazm, râvinin cerh ve ta'dil açısından da bilinmemesini "la ne'rufu bi adlin vela ciraheten",[1387] "leyse ma'rufen bi adaletin",[1388] "lâ edrî mâ hâluhu",[1389] "meçhulün hâluhu lâ yervî anha gayre zevciha ve veledihâ Yunus"[1390] gibi ifadelerle belirtmiştir.

İbn Hazm, râvilerin durumları ile ilgili değerlendirmelerinde râvi isminin düşürülmesi durumunu ifade etmek için recül, imrae, raht, ba'z, men erzâ, min ehli'l-ilm gibi mübhem tabirleri kullanır. Râvinin isminin zikredilmesine rağmen kim olduğu bilinmiyorsa "la yedri veya la yu'ref" sadece kendisinin tanımadığı kişiler için ise "la edrî" tabirini kullanmaktadır. Bu tabirlerle o, mechulü'l-ayn ile mechulü'l-hali birbirinden ayırmaktadır. Nitekim mechulü'l-hal olan râvileri değerlendirirken "halini (cerh ve ta'dil durumunu) bilmiyorum, bunda tevakküf ederiz çünkü cerh ve ta'dil durumunu bilmiyoruz ve mechulü'l-haldır çünkü

[1382]İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 27; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 31.
[1383] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/157.
[1384] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/28.
[1385] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/181.
[1386] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/289.
[1387] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/558.
[1388] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/587.
[1389] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ* (Riyad: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, 1998), 239.
[1390] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/63.

kendisinden sadece eşi ve oğlu Yunus rivayette bulunmuştur" gibi ifadeleri kullanır. Bu da İbn Hazm'ın mechul râvilerin kullanıldığı rivayetleri reddetme ve onlarda tevakkuf etme arasında bir ayırım yapmadığının göstergesidir.

İbn Hazm'ın mutlak anlamda mechul bir râviden gelen haberin reddedilmesi veya en azından râvinin durumu aşikâr olana kadar tevakküf edilmesi gerektiği konusunda görüşü net olmasına rağmen bazı mübhem tabirlerle nakledilen rivayetleri kabul ettiği de görülmektedir. Kabul ettiği söz konusu rivayetlerde her ne kadar mübhem (mechul) ifadeler bulunsa da onun bazı metodolojik kriterlerden hareketle kullanılan bu ifadeleri ma'ruf hükmünde gördüğü söylenebilir.[1391] Zira sahâbe olduğu kesinlik kazanan veya aynı tabakada ma'ruf bir râviyle birlikte bazı mübhem râvilerden de nakledilen rivayetleri kabul etmektedir. Nitekim ona göre bütün sahâbîler adildir. Mechul kişinin ismi bilinmese de sahâbe olduğu sabit olduğunda adaleti de sabit olmaktadır. [1392] Diğer kriterin açıklamasını da şu şekilde yapmaktadır: Haberin makbul olması için isnadın ittisal, isnaddaki râvilerin adil ve zabit olduğu bir tarik yeterlidir. Bu nedenle diğer tariklerin mübhem ifade içermesi söz konusu tarike herhengi bir halel getirmemektedir.[1393]

İbn Hazm'ın talebelerinden Ebû'l-Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktabis* adlı eserinde Muhammed b. İshak adlı şahsı değerlendirirken İbn Adiyy'den iktibasta bulunarak Muhammed b. İshak'ın Evzai'den naklinin çok az olduğunu bu nedenle onun tanınmayan, mechul (مجهول لا يعرف) biri olduğu sözünü aktarmaktadır. Fakat kendisinin bu kanaatte olmadığını dile getirir.[1394] Humeydî'nin bu iktibası onun hadis nakliyle meşhur olmayan diğer bir ifade ile kendisinden çok az nakillerde bulunan bir kimsenin mechul olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca kullanılan tabirden hareketle de mechul kavramını, mechulü'l-ayn ve mechulü'l-hal şeklinde farklı değerlendiğirdiği de söylenebilir. Zira "mechulün la yu'ref" ifadesi daha ziyâde hadis ile iştigali pek olmayan ve rivayetlerinin az olması nedeniyle muhaddisler arasında tanınmayan râviler için sarf edilir. Humeydî'nin bu minvaldeki ifadeleri de söz konusu ayırımı işaret eder.

[1391] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/73.
[1392] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/464.
[1393] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/132.
[1394] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/15.

Ebû'l-Fütûh el-Humeydî'nin muasırlarından İbnü'l-Kayserânî, İbn Hazm gibi Zâhirî âlimleri arasında cerh ve ta'dil ilminde otorite kabul edilir. Onun bu otoritesi râvinin mechul olması meselesiyle ilgili ifadelerine ulaşmamızı kolaylaştırmaktadır. İbnü'l-Kayserânî'nin eserleri incelendiğinde İbn Hazm'da olduğu gibi inkıta nedeniyle düşüp bu sebeple ismi zikredilmeyen, hadis rivayetiyle iştigal etmeyen, gerek kendisinin kim olduğu bilinmeyen gerek muhaddisler arasında durumu cerh ve ta'dil açısından bilinmeyen kişileri mechul olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Kayserânî, isnadında mechul râvi bulunan rivayeti "zayıf" veya "la yuhteccu bih" olarak değerlendirir. Özellikle *el-Etraf* adlı eserinin girişinde metodundan söz ederken mechul, inkıtaa veya ibham nedeniyle ismi zikredilmeyen râvilerden nakledilen rivayetleri mürsel haberle aynı kategoride ele alır. Bu durum yukarıda zikri geçen hükmü desteklediği gibi İbn Hazm'ın yaklaşımıyla da benzerlik gösterir. Zira daha önce de değinildiği üzere İbn Hazm da mechul râviden nakledilen rivayetleri mürsel haberle beraber açıklamıştı. İbnü'l-Kayserânî ve İbn Hazm'ın genellikle mechul kavramını mürsel hadisle beraber zikretmeleri her ikisinin de mübhemlik içermesinden kaynaklanır. Nitekim mürsel haberde vuku bulan inkıtaa aynı zamanda isnadda bir veya birden fazla bilinmeyen kişinin var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mürsel haber de bir çeşit mechullüktür.

İbnü'l-Kayserânî'nin söz konusu durum için "mechulün,[1395] lem yusem,[1396] yenzuru ve haluhu,[1397] la yu'ref,[1398] fi ricalihi cehaletün ve yenzûr, [1399] la yedrî,[1400] ğayru müsemma[1401] ve şebihü'l-mechul"[1402] tabirlerini kullanır. Bu tabirlerden hareketle onun da mechulü'l-ayn ve mechulü'l-hal ayrımı yaptığı söylenebilir. Dikkat edildiğinde İbnü'l-Kayserânî, cerh ve ta'dil açısından durumu ma'ruf olmayan için daha ziyâde râvinin durumunu (hal) çağrıştıran ifadeleri tercih eder. Diğer taraftan ismi zikredilmeyen, hakkında mübhem ifade bulunan veya tanınmayan râviler için farklı tabirleri kullanır.

[1395] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani, *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis*, thk. Salahhaddin Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y), 63.
[1396] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/55.
[1397] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1237.
[1398] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 2/351-352.
[1399] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/228.
[1400] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/46.
[1401] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1594.
[1402] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 82.

Diğer bir Zâhirî âlimi İbn Dihye el-Kelbî'nin mechul râviye yaklaşımı diğer Zâhirîlerinkinden farklı değildir. Nitekim İbn Dihye'nin de mechul kişilerden nakledilen haberlerin dinde hüccet olmadığını söylemesi bunu desteklemektedir. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu vasıfla nitelendirdiği râviler için "la yu'ref ve mechul" [1403] tabirlerini kullanmaktadır. Ayrıca İbn Dihye tarafından kullanılan bu tabirleri rivayetin isnadındaki mübhematı ifade etmede sarf ettiği gibi ismi bilinmesine rağmen gerek tanınmaması gerek hakkında verilen cerh veya ta'dil hükmünün bilinmemesi durumları için de tercih ettiği görülmektedir.[1404]

Zikredilen bilgiler neticesinde Zâhirî âlimlerin mechul kavramını geniş bir yelpazede değerlendirdikleri söylenebilir Zira hadis usulü kaynaklarında mechul, mechul'l-hâl veya mechulu'l- ayn için verilen tanımları da içine almakla beraber birçok anlamda kullandıkları görülmektedir.

3.1.2.2. Râvinin Bid'at Ehli Olması

Sözlükte "inşâ etmek, icat etmek, bir şeyi örneği olmadığı halde yapıp ortaya koymak" gibi manaları ifade eden b-d-a (بدع) fiil kökünden türetilen bid'at kelimesi, genellikle "önceden olmayıp sonradan ihdas edilen şey" anlamında kullanılmaktadır.[1405] Dini bir kavram olarak ise "asıllarından olmadığı halde sonradan ihdas edilerek dine izafe edilen görüşler" manasındadır.[1406]

Bid'at kavramının kullanımına, İslâm tarihinin erken döneminden itibaren itikad, amel ve bilhassa hadis gibi alanlarda rastlamak mümkündür. Özellikle İslâm coğrafyasının fetihlerle genişlemesinden sonra İslâm dinini gayriihtiyari kabul eden kişilerin dini tahrif etme faaliyetleri ve ortaya çıkan sapkın fırkaların varlığı hadis rivayetinde söz konusu vasıflara sahip kimselerin tespiti yaygın bir metot olarak benimsenmiştir. Bahsedilen metodun ciddi bir ivme kazanmasında mihne sürecini de gözardı etmemek gerekir.[1407]

[1403] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 42-43.
[1404] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 68; İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 42.
[1405] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 8/6; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 76.
[1406] Ahmet Demirci, "Bidatcılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 71; Raşit Küçük, "Bid'at Kavramı ve Boyutları", *İslâm* 5/58 (1988), 12.
[1407] Bkz. Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.

Hadis usulünde haberin sıhhatini tespit etmede bid'at sahibi râvinin rivayetinin alınıp alınmaması noktasında ihtilafın olduğunu söylemek mümkündür. Zira bid'at sahibi râvinin naklettiği haberin mutlak anlamda reddedilmesi gerektiğini söyleyenlerle birlikte yalan söylemeyi helal saymadığı veya insanları bid'atına davet (dai) etmediği sürece verdiği haberin kabul edilmesi gerektiğini iddia edenler de vardır.[1408] Bu konudaki diğer bir ihtilaf ise bid'at olarak isimlendirilecek fikir veya fırkaların hangileri olduğu meselesidir. Bu konuda bazı münekkidler sert bir tutum takınırken diğer bazıları ise daha esnek davranmışlardır.

Zâhirîler erken dönemden itibaren eserlerinde bid'at ve bid'at ehli olarak telakki edilen fırka ve şahısları tasnif etmişlerdir. Onların bu çabaları, hadis değerlendirmelerinde râvinin zındık, kaderi vb. fırkalara mensubiyeti nedeniyle rivayetlerinin tenkid edilmesiyle sonuçlanmıştır. Erken dönem Zâhirî âlimlerinden biri olan İbn Ebî Âsım'ın zikri geçen konulardaki ifadeleri sözlerimizi destekler mahiyettedir. Nitekim o, *Kitabü's-Sünne* adlı eserinde "Hz. Peygamber'in insanları, mühdesâtü'l-umur'dan caydırması ve bu konuda uyarılarda bulunması" şeklinde bir bab başlığı koyup Hz. Peygamber'in bid'at ile ilgili rivayetlerini zikreder.[1409] İbn Ebî Âsım'ın, "İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilendir. Sonradan ihdas edilen her şey bid'attır. Her bid'at ise delâlettir" hadisinden hareketle bid'at kavramını, dinin asıllarından olmadığı halde sonradan ihdas edilen şeyler olarak değerlendirdiği söylenebilir.[1410] Aynı eserinde Mârika, Harûriyye, Hâricîyye, Mürciyye, Kaderiyye, Rafiziyye gibi bid'at ehli fırkalara da değinen İbn Ebî Âsım'ın,[1411] "Rafiza fırkasından birisiyle karşılaştığınızda onu öldürün zira o müşriktir";[1412] "Ümmetimden iki sınıf vardır ki bunlar için ne dünyada ne de ahirette İslâmda pay vardır, bunlar Mürcie ve Kaderiyyedir";[1413] "Hâricîler cehennem ehlinin köpekleridir."[1414] rivayetleri zikretmesi onun bakış açısını yansıtmaktadır.

[1408] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 46, 143; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 83; Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 1/331; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/143; Zerkeşî, *en-Nüket Alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*, 3/397, 399.
[1409] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 1/16-20.
[1410] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 1/16.
[1411] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/438-463.
[1412] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/474.
[1413] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/461.
[1414] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/438.

İbn Ebî Âsım, isnadında bid'at ehli bir râvi var ise o rivayeti reddetmeyi tercih eder. Örneğin, Ebû Alkame el-Merîî tarikiyle gelen bir nakilden sonra "Ebû Alkame, sünnet ehli bir şeyh olmasına rağmen kader konusuna dalan (kaderiyye) biridir. Hayâ, onun rivayetlerini yazmamama engel oldu" şeklindeki değerlendirmesi bu konudaki yaklaşımını gözler önüne serer.[1415]

İbn Hazm da *el-Fasl* adlı eserinde bid'at ehli olarak Mürcie, Hâricîyye, Mu'tezile ve Şia'yı zikretmektedir. Ayrıca bu fırkaların her birinin de kendi içinde farklı oluşumları barındırdığını söyleyerek onları, ehl-i sünnet'e olan yakınlıkları ve uzaklıklarına göre tasnif etmektedir. Örneğin, ehl-i sünnet'e en yakın olan fırkanın Mürcie, Mürcie'nin en yakın alt fırkasını ise Ebû Hanife ve onun mezhebine mensup kişilerin olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, bu bid'at fırkalarıdan söz ederken bu konuda *en-Nesâihü'l-münecciyye mine'l-fedâihü'l-mehziyye ve'l-kebâihü'l-merdiyye min ekvali ehli'l-bideî mine'l-fireki'l-erbeî'l-Mü'tezileti ve'l-Mürcîiyeti ve'l-Hâricîyyeti ve'ş-Şia'* adlı bir eser te'lif ettiğini ve bu eserde zikri geçen fırkalarla ilgili bilgilere yer verdiğini ifade eder.[1416] İbn Hazm, bu fırkaların dışında eserinin farklı yerlerinde Cehmiyye ve Kaderiyye'yi de bid'at ehlinden saymaktadır.[1417]

İbn Hazm, yetmiş üç fırka hadisinden yola çıkarak Ehl-i Sünnet dışında var olan bütün fırkaların bid'at ehli olduğu sonucuna varmaktadır.[1418] Ayrıca Mürcie ve Kaderiye'nin bu ümmetin Mecûsîleri olduğunu bildiren rivayetleri zikretmesi,[1419] bid'at ehli olma kriteri açısından kendinden önceki Zâhirî âlimi İbn Ebi Âsım ile aynı noktada durur. Nitekim o da, bir rivayetin isnadında bid'at sahibi bir râvinin var ise o rivayeti reddeder. Örneğin, isnadında Ebû Abdullah el-Cedelî[1420] veya Ebû Tufeyl[1421] bulunan hadisleri, Muhtâr es-Sekâfî'nin fikirlerini benimsedikleri gerekçesiyle reddetmektedir. Aynı şekilde isnadında Hz. Alî'nin ric'at edeceğini savunan Câbir el-Cu'fî,[1422] şia lehine hadis uyduran Ebû Yahya[1423] ve zındık olduğunu söylediği

[1415] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/409.
[1416] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/88-92; 4/137.
[1417] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/14.
[1418] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.
[1419] İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.
[1420] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/77; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 282.
[1421] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/144; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 284.
[1422] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/74.

Husayn b. Abdullah'ın[1424] bulunduğu rivayetleri de zikredilen gerekçelerle reddetmiştir.

Görüldüğü üzere İbn Hazm, râvinin bid'at sahibi olmaması gerektiği kriterini daha çok gulat-ı şia'ya[1425] ve zındıklara[1426] uygulamıştır. Buna mukabil tespit edilebildiği kadarıyla Kaderiyye, Mürcie, Hâricîyye ve Mu'tezile fırkalarına mensubiyetleri nedeniyle râvileri tenkit etmemiştir. Ayrıca o, re'y ve kıyas karşıtlığındaki sert tavrını râvi tenkidinde kullanmamıştır. Bu örneklerden hareketle İbn Hazm'ın, râvi tenkidini gerektirecek bid'at boyutunu sınırlandırdığı ifade edilebilir. Nitekim Şia'dan yalnız ricâtı savunan ve Şia'ı desteklemede yalan söylemekten imtina etmeyen kişileri tenkit etmesi bunun en güzel örneklerinden biridir. O, farklı olarak Haccâc'ın safında bulunan Abdurrahman b. Muhammed el-Eş'as'ı da bid'at ile vafıslandırarak rivayetini reddetmiştir. [1427]

İbnü'l-Kayserânî'nin de bid'at ehlinin kimler olduğunu zikretmesi ve bu minvalde rivayetlerde bulunması, söz konusu meselede Zâhirî çizginin devam ettiğini gösterir. Zira onun, Kaderiyye'ye yüklendiği ve bu bağlamda "Ümmetimden kaderi inkâr edecek bazı kimseler çıkacaktır",[1428] "Kaderiyeye lanet edilmiştir"[1429] ve "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir"[1430] şeklindeki birkaç rivayeti de naklettiği görülmektedir. İbnü'l-Kayserânî de bid'at ehli olan râvinin naklini reddetmiştir. Örneğin, isnadında Eyyub b. Abdusselam'ın yer aldığı bir rivayeti onun zındık olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Başka bir rivayeti ise isnadında kader ile ilgili fikir yürütenlerden biri (Kaderiyye) olduğu gerekçesiyle tenkid etmiştir.[1431]

İbnü'l-Kayseranî'nin çağdaşı İbn Dihye el-Kelbî'nin de zikri geçen konuda diğer Zâhirî âlimleriyle aynı yöntemi benimsediği söylenebilir. Örneğin, isnadında Fazl b. İsa'nın yer aldığı bir rivayeti mevzu olarak değerlendirdikten hemen sonra

---

[1423] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/500; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 283.
[1424] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/235; Ebû'l-Fazl Bedr İmrânî Tancî, *el-İsham bi-beyâni menheci İbn Hazm fî ta'lili'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-ihkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 26.
[1425] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/74.
[1426] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/235; Ebû'l-Fazl Bedr İmrânî Tancî, *el-İsham bi-beyâni menheci İbn Hazm fî ta'lili'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-ihkâm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 26.
[1427] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/492.
[1428] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/483.
[1429] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 5/17.
[1430] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/524.
[1431] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/78.

Fazl b. İsa'nın Kaderiyye'ye mensup kötü bir kişi ve leyse bişey olduğunu aktarması İbn Dihye'nin bid'atu'r-râvi anlayışını yansıtmaktadır.[1432] İbn Dihye ile ilgili dikkate değer diğer bir husus ise isnadında Şehr b. Huşub'un yer aldığı bir rivayeti, onun Haccac'ın komutanlarından biri olması nedeniyle tenkid etmesidir.[1433] Zira Haccac'a yakınlığı ile bilinen kişilerin cerh edilmeleri pek alışık olunan bir durum değildir. Onun bu konuda İbn Hazm ile fikirlerinin benzeştiği de söylenebilir.

Zâhirîlerin bid'at ehli fırkaları ele almada çerçeveyi geniş tutmalarına rağmen hadislerin sıhhatini tespit etmede ve buna bağlı olarak râvi değerlendirmelerinde i'tidalden ayrılmadıkları görülmektedir. Zira bid'at ehli olarak ele aldıkları birçok fırka veya fikirden isnadında sadece zındık, gulat-i şia ve şia'nin dailerinin bulunduğu rivayetleri tenkit etmişlerdir.

3.1.2.3. Vehmü'r-Râvî

Sözlükte "insanın aklına gelen şey, hatırına düşen, bir şeyi doğru zannederek hata veya yanlış yapmak, yanılmak" gibi manalara gelen vehm kelimesi,[1434] bir hadis ıstılahı olarak "râvinin rivayeti zanla farklı şekillerde rivayet etmesi" anlamında kullanılmıştır. Vehme neden olan bu zan veya yanılgı, hadisin imlası veya ezberlenmesi sırasında meydana gelen ziyâde, noksan, tahrif ve tağyir gibi hataların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Ayrıca râvinin mevsul bir rivayeti mürsel veya munkatı'; munkatı veya mürsel bir hadisi de mevsul olarak nakletmesi vehm olarak vasıflandırılmıştır.[1435]

Vehm, metinde görülmekle birlikte daha ziyade isnatta meydan gelmektedir. Zira râviler arasında birbirine benzeyen isim, künye ve nisbelerin karıştırılması, râvi isimlerinde harf ve noktalama hatalarının yapılması, münkatı' haberin muttasıl olarak nakledilmesi gibi hatalar isnatta meydana gelen vehim çeşitleridir. Metin ile ilgili vehim ise râvinin iki farklı hadisin metinlerini birbiriyle karıştırması veya önceki râviye ait bir açıklamayı hadisin metninden olduğunu zannedip nakletmesidir. Vehm

[1432] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 38.
[1433] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 50.
[1434] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 12/643; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 1118.
[1435] Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 295; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 95; Bünyamin Erul, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/616; Yücel, *Hadis usûlü*, 107; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 175; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 329; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 185.

sahibi râvinin bulunduğu rivayetler muallel olarak değerlendirilir.[1436] Önemli bir uğraş gerektiren vehmin tespiti,[1437] genellikle bir rivayetin bütün tariklerinin karşılaştırılması şeklinde yapılır.[1438]

Vehm sahibi râviler, hataları az ve çok olanlar şeklinde tasnif edilip, rivayetlerin reddedilme durumu bu esasa bağlı olarak gerçekleşir.[1439] Zira h. II. asırda râvinin zabtı ile ilgili durumları belirlemede belli ıstılahlar konulmamış olsa da bunun farklı şekillerde ifade edilmeye çalışıldığı görülür. Örneğin İbn Mehdî, hıfz yönünden râvileri; hatası olmayan, hatası az olan ve çok hata eden şeklinde üçe ayırmakta ve çok hata (vehm) edenin rivayetinin terk edilmesi gerektiğini söylemektedir.[1440]

Zâhirîlerin vehm anlayışı, muhaddislerin yaklaşımlarından farklı değildir. Zira onlarda râviyi vehm nedeniyle tenkit etmişlerdir. Zâhirîlerin vehm anlayışı isnadla sınırlı olmayıp hadis metnini de içine almaktadır. Örneğin, İbn Ebi Âsım, birçok râviyi hadis isnadında vehmettiği için eleştirdiği gibi metinde yaptığı vehmler sebebiyle de tenkit etmiştir. O, bir hadisin bilinen isnadına (sulukü'l-cadde) farklı bir râvi sokuşturmayı,[1441] râvi isimlerinde hata yapmayı, birbirine mülaki olmayan[1442] veya birbirinden hadis aldıkları bilinmeyen kişilerden nakilde bulunmayı isnatta yapılan vehm türleri arasında saymaktadır. Hadis metninin hata içermesi veya iki farklı hadis metnini birbirine idhâl etmeyi de metinde yapılan vehm çeşitleri olarak telakki etmektedir.[1443]

İbn Ebî Âsım'ın dışında İbn Hazm da vehm ıstılahını sıkça kullanmıştır. O, *Haccetü'l-veda* adlı eserinin mukaddimesinde, eserinde takip edeceği metoda değinmektedir. İbn Hazm, ele alacağı hadislerin sıhhatine veya vehm içerenlere

[1436] Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 296; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 185.
[1437] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 175; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 296; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 186.
[1438] Erul, "Vehim", 42/616-617.
[1439] Erul, "Vehim", 42/616-617; Yücel, *Hadis usûlü*, 107.
[1440] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1953, 2/38; er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 406; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sami',* thk. Accac Hatib (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991), 2/91; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 115.
[1441] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 20.
[1442] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/416-417.
[1443] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/175.

açıklık getireceğini belirtmektedir.[1444] İbn Hazm'ın bahsedilen eseri incelendiğinde öncelikle rivayetleri karşılaştırdığı ve bu cihetle rivayetlerde bulunan hataları belirlemeye çalıştığı tespit edilmiştir. O, genellikle vehme düşen râviyi belirtmekle beraber[1445] bazen sadece rivayetin isnadında veya metninde[1446] vehm olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın kullandığı vehm kavramı, istimal edildiği bağlam içerisinde değerlendirildiğinde "hata,[1447] yanlış,[1448] yanılgı[1449] ve mevkuf haberleri merfu yapma[1450] gibi hem sözlük hem de ıstılahi anlamda kullandığı görülmüştür. O, vehmi sahihin zıddı olan sakim anlamında[1451] da kullanmıştır. Zira birbirine muarız haber için bunlardan sadece biri sahih diğerlerinin ise vehmli olduğunu bildirmesi bunu desteklemektedir.

İbn Hazm'ın talebelerinden biri olan Ebû'l-Fütûh el-Humeydî' de biyagrafik eser özelliğini taşıyan *el-Cezvetü'l-Muktebis* adlı eserinde vehm kavramını, râviler hakkında ileri sürülen görüşlerde yanılmayı ifade etmede kullandığı gibi râvi isimlerinde yapılan tashif veya tahrif için de sarf etmiştir. Örneğin, Zeyd b. Hubbâb'ın Endülüs'te Muaviye b. Salih'ten sema ettiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'in vehme düştüğünü söylemektedir.[1452] Râvi ismi konusunda ise Mervan b. Ayşun'un biyografisini zikrederken şahsın ismi ile alakalı ihtilaflara değinmektedir. Ona göre, Mervan b. Ayşun ismin tashif edilerek Muezzin b. Ayşun olarak kaydedilmesinin bir vehm olduğunu söylemektedir.[1453] Humeydî, *Cem' beyne's-sahihayn'de* de râvinin vehminden kaynaklanan kusurlara değinmiştir. O, hadislerde idrac yapmayı,[1454] senede isnatta olmayn bir râviyi eklemeyi,[1455] bir hadisin sonunda başka bir hadisin ziyadesini eklemeyi,[1456] rivayeti sulukü'l-cadde dışında başk bir

[1444] İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 112.
[1445] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/131.
[1446] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/23.
[1447] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/271.
[1448] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/257.
[1449] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/354.
[1450] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/369.
[1451] İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 124.
[1452] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/78.
[1453] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/131.
[1454] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/362-363.
[1455] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/640.
[1456] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/362-363.

isnatla nakletmeyi,[1457] râvi isimlerini karıştırmayı[1458] ve râvi isimlerini teshif veya tahrif etmeyi vehm olarak değerlendirmiştir. [1459]

Humeydî'nin muasırı olan İbnü'l-Kayserânî de aynı metodu takip ederek gerek isnatta gerek metinde vuku bulan râvi vehmlerini tespit etme çabası içerisine girmiştir. O da bir tarikle teferrüd edildiği bilinen bir rivayeti başka bir tarikle nakletmeyi, senede isnatta olmayan başka bir râviyi sokuşturmayı ve iki farklı isnadı birbirine derç etmeyi vehm olarak addetmektedir. İbnü'l-Kayserânî, rivayet değerlendirmelerinde genellikle hadisin isnadı veya metnin de vehm olduğunu söylemekle yetinmesine karşın bazen de vehm eden râvinin ismini zikretmektedir. Örneğin, İbrahim b. Tahmân tarafından Haccac b. Haccac > A'meş tarikiyle teferrüd edilen hadisin Haccac > Müslim b. Munzir tarikiyle nakledilmesinin kötü bir vehm olduğunu söylemektedir.[1460] Diğer bir örnekte ise iki farklı isnadı birbirine dercederek vehm eden Yahya b. Selim'in ismini zikretmektedir.[1461] Ayrıca o, vehmın kimden kaynaklandığını kesin olarak tespit edemediği durumlarda da vaziyeti izah eden açıklamlarda bulunmaktadır. Mesela, Muharibî > Amr b. Şemr > Amr b. Kays tarikiyle nakledildiği bilinen hadisin Ebû'l-Kasım el-Beğavî'nin aktardığı isnadda Amr b. Şemr'in zikredilmemesinin bir vehm olduğunu belirtmekle beraber vehmin Ebû'l-Kasım'dan mı yaksa Ebû'l-Kasım'dan rivayette bulunan kişilerden mi kaynaklandığını bilmediğini söylemektedir.[1462] İbnü'l-Kayserânî, vehm sahibi râvilere işaret ettiğinde râvinin çok veya az vehm ettiğini de belirttiği görülmektedir. Zira Yahya b. Selim'den bahsederken bu hadisin onun vehm ettiği rivayetlerden bir tanesi olduğunu ifade etmekle birlikte Yahya'nın birden fazla rivayette vehm ettiğini söylemektedir.[1463]

3.1.2.4. Telkinu'r-Râvî

Sözlükte "bir sözü veya düşünceyi başkasına aşılama, zihnine sokma, kavratma" gibi anlamlarda kullanılan telkin kelimesi,[1464] bir hadis terimi olarak ise

[1457] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/539.
[1458] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/633.
[1459] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 4/317.
[1460] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/262.
[1461] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/465.
[1462] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 5/81.
[1463] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/465.
[1464] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13/390.

"Bir râvinin dalgınlık, gaflet veya hafıza bozukluğundan faydalanarak metin veya sened cihetinden kendisiyle ilgisi bulunmayan bir rivayeti "bu hadisi sen naklettin" gibi ifadelelerle bunu kabullenmesini sağlamak" manasında isti'mal edilmiştir.[1465] Râvide aranan temel iki kriterden biri olan zabt, râvinin hadisleri hıfz yolu ile almışsa ezberini iyi bir şeklide muhafaza etmesi şayet yazı ile kayıt altına almış ise kitabını iyi bir şekilde korumasını ifade etmektedir.[1466] Buna karşın telkin ise râvinin zabt kriterini taşımadığını göstermektedir. Dolayısıyla telkin rivayetin sıhhatini zedeleyen zabt ile ilgili bir kusur olarak kabul edilmiştir.

Hicri II. asrın başlarında kullanılmaya başlanılan telkin kavramı giderek yaygınlık kazanmıştır.[1467] Zira birçok tâbiîn âliminden nakledilen "bir kimsenin yalan söylemesini istediğinde ona telkinde bulun" anlamındaki ifadeler, telkin kavramının kullanımının erken dönemlere dayandığını göstermektedir.[1468] Muhaddisler, telkine neden olan unsurlar arasında hafıza kaybı, körlük, bunama, hastalık, yaşlılık, hadis rivayetinde gevşeklik veya dikkatsizliği saymışlardır. Râvinin hadislerinin yazılı olduğu asl nüshasından uzakta olması, yakınında bulunan kimselerin hadis nakletme esnasında müdahil olması ve asl nüshasının dışında başka nüshalardan rivayetlerde bulunması da telkine neden olan etkenler arasında telakki edilmiştir. Bu unsurlar dikkate alındığında telkinin hem sözde hem de yazıda oluşabileceği anlaşılmaktadır.

Telkini kabul etmek, rivayet ehliyetini ortadan kaldırdığı için telkine sürekli açık olan kişinin rivayetleri tümüyle reddedilmektedir. Ancak önceden hıfz ve itkan sahibi iken daha sonra yukarıda sözü edilen bir arızi durumdan dolayı bu vasıflarını kaybeden râvinin sadece telkinden sonraki rivayetleri reddedilirken, telkinden önce alınan hadisleri makbuldür.[1469]

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Zâhirî mezhebi âlimlerinin telkinu'r-râvi meselesine yaklaşımlarına bakıldığında, onların da bu konuda muhaddislerden farklı

[1465] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/289; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 316; M. Emin Aşıkkutlu, "Telkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/406.
[1466] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 39.
[1467] Mustafa Öztürk, "Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (2011), 9.
[1468] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 168-171.
[1469] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 169; Aşıkkutlu, "Telkin", 40/406-.

düşünmedikleri görülmektedir. Zâhirîler nezdinde de râvide bulunması gereken zabt vasfının telkin ile zedelendiği ve nihayetinde hadisin sıhhatini ortadan kaldırdığı benimsenmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerinden telkini, râvinin zabtını zedeleyen ve râvinin tenkit edilmesinin nedenleri arasında zikreden İbn Hazm ve İbnü'l-Kayseranî olmuştur. Ancak bu tespit, İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî'nin dışındaki Zâhirîlerin bu konudan habersiz olmaları veya telkini râvinin zabtını zedeleyen bir kusur olarak görmemeleri anlamına gelmemektedir. İbn Hazm telkini, "Birisinin kendisine: kendisinden semâı olmayan herhangi bir ismi zikrederek, hadisi bu şekilde falan kişiye naklettin demesi üzerine onun da onaylayarak evet demesi" olarak tanımlamıştır. Ona göre, telkini kabul etmek iki nedene dayanmaktadır. Birincisi telkini kabul eden kişi sema etmediği bir kişiden hadis naklen fasık biridir. Diğeri ise telkini kabul eden kişi zihinsel bir rahatsızlık, dalgınlık, unutkanlık veya gaflet sahibidir. Gaflet sahibine de zevi'l-elbabtan olmadığı için itibar edilmez.[1470]

İbn Hazm, bir kere de olsa telkini kabul eden râvinin bütün rivayetleriniini reddetmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in, "Allah, bizden bir hadis işitip başkasına aktarana kadar hıfz eden kimsenin yüzünü ağartsın" hadisi, sadece hıfz sahibi kişilerin rivayetlerini almakla mükellef tutmaktadır. Telkini kabul eden râvinin rivayeti ise fakih, zabıt ve hafız olmadığı için merduttur.[1471]

İbn Hazm, hadislerin sıhhatini tespit etmede telkini kabul etme kriterine başvurmuş ve bu nedenle birçok rivayeti reddetmiştir. Bu bağlamda eserleri incelendiğinde telkin nedeniyle reddettiği hadisin tümünün faili olarak Simak b. Harb dikkat çekmektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm* ve *el-Muhalla* gibi eserlerinde Simâk'ın telkini kabul ettiğini söylemekte ve bu nedenle de rivayetlerini reddetmektedir. Buna karşın *Haccetu'l-veda* adlı eserinde Simak b. Harb'ten nakledilen rivayetlerle ihticac etmektedir.[1472] İbn Hazm'ın bu yaklaşımından hereketle râvinin telkini kabul etmeye başlama zamanının tespiti veya telkini kabul eden şeyhin talebesinin onun

[1470] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/150-151.
[1471] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/150-151.
[1472] İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 291.

rivayetlerini bilmesi gibi hususlara dikkat ettiği söylenebilir.[1473] O, nadir de olsa telkini kabul eden râvinin ismini zikretmeksizin rivayeti reddeetmektedir. [1474]

Telkin konusuna değinen diğer bir Zâhirî âlimi İbnü'l-Kayseranî'nin yaklaşımı ise İbn Hazm'ınki kadar açıklayıcı ve belirgen olmasa da râvi değerlendirmelerinde telkin nedeniyle birçok râviyi cerh ettiği görülmektedir. Zira râvi değerlendirmelerine dair İbn Adî'den yaptığı iktibasları nakletmesi ve bu konuda aksi görüş bildirmemesi onun telkin anlayışı belirtmektedir. Nitekim *Zehiretü'l-huffaz* adlı eserinde İbn Adî'den farklı düşündüğü konularda kendi fikrini söylemeyi bir motto olarak benimseyen İbnü'l-Kayserânî'nin, telkini kabul etmeleri cihetiyle tenkit edilen râviler ile ilgili değerlendirmelere müdahil olmaması bunu desteklemektedir.[1475] Ayrıca telkini kabul etmesi ile bilinen İbn Lehia'nin[1476] rivayetleriyle ihticac edilmediğine dair bir açıklamada bulunmaması da dikkate değerdir.[1477] Bununla birlikte Simâk b. Harb'in rivayetlerini telkin nedeniyle reddedilmesi gerektiğini söylememesi de önemlidir.[1478] Simak b. Harb'ın telkini kabul ettiği gerekçesiyle rivayetlerinin kabul edilmemesi sadece İbn Hazm tarafından dile getirilmiştir. Zira İbnü'l-Kayseranî'nin yanı sıra İbn Hazm dışındaki diğer Zâhirîlerin eserleri incelendiğinde Simâk b. Harb'ten nakillerde bulundukları ve Simâk'ı cerh etmekdikleri de görülmektedir.[1479]

3.1.2.5. İhtilâtu'-Râvî

İhtilât, sözlükte "bir şeyin başka bir şeye karışması, kişinin şuurunun bozulması" gibi anlamları ifade etmektedir.[1480] Bir hadis terimi olarak da "bir râvinin yaşlılık, hastalık, üzüntü veya aniden bir felaket ile karşılaşması gibi nedenlere bağlı olarak hafızasını kaybetmesi diğer bir ifadeyle hafızasının bozulması" şeklinde sözlük anlamına yakın bir manada kullanılmıştır.[1481] İhtilât, râvinin zabt vasfını zedelediği için hadisin sıhhatine olumsuz etki etmektedir. İhtilâtın sözlük ve ıstılah

[1473] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/150.
[1474] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/74.
[1475] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1419, 1771.
[1476] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 185.
[1477] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 204, 212.
[1478] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/118.
[1479] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/75.
[1480] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 7/291; Mustafa vd., *Mü'cemü'l-vesit*, 295.
[1481] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 391; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 85; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 130.

anlamının birbirine yakın olması sebebi ile h. IV. asra kadar bir tanımlama ihtiyacı hissedilmediği söylenebilir.

Muhaddisler, ihtilât kavramının ifade ettiği anlamı belirlemenin dışında ihtilatı tespit etme ve muhtalit olan râvinin durumunu aşikar etmek için de çabalamışlardır. Zira ihtilatın tespiti konusunda, râvinin davranışlarının gözlemlenmesi, farklı zamanlarda naklettiği rivayetlerin karşılaştırılması veya yakın çevresi tarafından hafıza kaybına uğradığına dair muhaddislerin bilgilendirilmesi gibi birçok yöntem uygulanmıştır.[1482] İhtilâtın güvenilir râviler için mevzu bahis olduğu dikkate alındığında, ihtilat ettiği tespit edilen râvinin rivayetlerinin değeri hususu da önem arz etmiştir. Muhaddisler, ihtilât eden râvinin ihtilattan önceki rivayetlerini kabul ederken, ihtilattan sonra naklettiği rivayetleri reddetmektedirler. İhtilattan önce mi veya ihtilattan sonra mı naklettiği tespit edilemeyen rivayetler konusunda ise tevakküf edilmesi gerektiğinin altını çizmektedirler. Bu konuda birden fazla eserinde te'lif edilmiş olması meselenin muhaddisler nazarındaki ehemmiyetini göstermesi açısından önemlidir.[1483]

Zâhirî mezhebi âlimlerinin de ihtilâtı râvinin zabtını zedeleyen bir kusur olarak ele aldıkları ve buna ilişkin olarak da isnadında ihtilat eden bir râvinin bulunması nedeniyle rivayeti reddettikleri görülmektedir. Başta İbn Ebî Âsım ve İbn Hazm olmak üzere Ebû'l-Fütûh el-Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'nin eserlerinde ihtilat kavramının kullanımıma rastlanılmaktadır. Zâhirî âlimlerinin ihtilat kavramını kullandıkları bağlamlar dikkate alındığında bahsi geçen terimin bazen sözlük bazen de ıstılah anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. Zira ihtilat kavramı, iki şeyi birbirine karıştırmak anlamında kullanıldığı gibi râvi değerlendirmelerinde de bir cerh ifadesi olarak da kullanılmıştır. Bunun dışında hadislerden sahihini sakimle veya hakkı batılla karıştırmayı ifade eden râvinin zabtı ile ilgili olmayan bir bağlamda da sarf edildiği görülmektedir.[1484]

[1482] Halil İbrahi Turhan, "İhtilât Bilgisinin Tespitinin Güvenirliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 55-56.
[1483] Bkz. Mücteba Uğur, "İhtilât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).
[1484] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/72.

Zâhirîler, râvi ve rivayet değerlendirmelerinde ihtilat eden râvinin tespiti kadar ihtilatın zamanının tespitine de önem vermişlerdir. Zira ihtilat zamanın tespiti haberin kabulü veya reddi açısından önemlidir. Örneğin İbn Hazm, eserlerinde birçok kişiyi ihtilat nedeniyle cerh etmiştir.[1485] Ancak cerh ettiği râvinin ihtilata maruz kaldığı zamanı da açıklamış, ona göre de haberi red veya kabul etmiştir. [1486]

İbnü'l-Kayserânî, de râvinin ihtilatı konusunda muhaddisleirn metodundan farklı bir algıya sahip olmamıştır. O, hadislerin sıhhatinin tespitinde ihtilatı bir yöntem olarak benimsemiştir. İbnü'l-Kayserânî, ihtilat kavramını râvi ve rivayet tenkidinde kullanmıştır. O, bu bağlamda ihtilat eden râvinin rivayetinin hücciyetine de değinmiştir. Örneğin, Ebû Âlâ Hilâl b. Habbâb[1487] ve Ümmü Mehdî'yi[1488] muhtalik birer râvi olduklarını bu nedenle de rivayetlerinin makbul olmadığını söylemektedir.

İbnü'l-Kayserânî, İbn Hazm'ın aksine teferrüd etmediği sürece muhtelit râvinin rivayet ettiği hadisin reddedilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî arasında mevcut olan bu farklılığın mutabaatı kabul edip etmemelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira hadisler arasında zayıf hadislerin farklı tariklerinin bulunmasıyla kuvvet bulduğunu kabul etmeyen İbn Hazm'ın isnadında muhtalit bir râvinin olmasından dolayı reddettiği hadislerin teferrüdü veya mutabatını nazarı i'tibara almamaktadır. İbnü'l-Kayserânî'nin zikredilen değerlendirmelerinden hareketle teferrüd halinde muhtalit bir râvinin ihtilattan önceki veya sonraki hadis rivayetlerinin tasnifine dağinmediği, doğrudan hüccet olmadıkları hükmüne vardığı söylenebilir. Fakat İbn Hazm'ın değerlendirmelerine bakıldığında ihtilat eden râvinin, ihtilat etmeye başladığı zaman dilimini tespit etmeye çalışmakta ve bu minvalde ihtilattan önce alınan rivayetlerin makbul, ihtilattan sonra kendisinden alınan rivayetlerin ise makbul olmadığı

[1485] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/523.
[1486] Mesela İbn Hazm, Ebî Şevarib'in azatlı kölesi ve Ebû'l-Husayn künyesi ile bilinen Abdulbakî b. Kâni''nin , h. 351 yılında vefat etttiğini ve vefatından yaklaşık bir sene önce de ihtilât ettiği belirtmektedir. Bkz.İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/196. Aynı şekilde İbn Hazm, Yahya b. Saîd el-Kettân'ın: "Onunla karşılaştığımda hafızası bozulmuştu" sözü dışında Hilal b. Habbab'ı tenkid eden kimseyi demektedir. Ona göre Yahya'nın bu tenkidi de cerh değildir. Zira Hilâl'den nakilde bulunan Huşeym, Yahya'dan yaklaşık yirmi yıl daha büyüktür. Bu nedenle Huşeym'in, Hilal ile karşılaşması Hilal'ın hafızasının bozulmasından önce olmuştur. bkz. İbn Hazm, el-Muhallâ, 5/309.
[1487] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 174.
[1488] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 249.

hükmüne varmaktadır. Örneğin hem İbn Hazm hem de İbnü'l-Kayserânî'nin muhtalit olarak değerlendirdiği Hilâl b. Habbâb hakkında sarf ettikleri açıklamalara bakıldığında İbn Hazm'ın ihtilat zamanını baz alarak ihtilattan önce kendisinden nakledilen rivayetlerin makbul ve hüccet olduğunu saylemesine karşın; İbnü'l-Kayserânî, Hilâl'ın ihtilat ettiği için hüccet olmadığını söylemektedir.[1489]

Kendisinden iktibasta bulunacağımız diğer bir Zâhirî âlimi İbn Dihye ise eserlerinde râvi tenkidi örneklerinden ziyade ihtilat ile ilgili yaptığı tanım ve değerlendirmelerle öne çıkmaktadır. Zira İbn Dihye, âlimlerden ihtilat edenler ve hafıza bozukluğu yaşayanlarin hüccet olmadığını söylemektedir. O, bunama ya da ihtilat nedeniyle hafıza bozulmasını "yaşlılık sebebiyle hafızasını kaybetme, kitaplarını yanması veya kitaplarından uzak kalmasına bağlı olarak hafızasından rivayete yeltenmesi ve bu konuda kötü olması" şeklinde tanımlamaya çalışmaktadır. Ona göre ihtilattan önce kendilerinden nakillerde bulunan rivayetler makbul, ihtilattan sonra kendilerinden nakledilen rivayetler ise makbul değildir.[1490] Bu cihetle İbn Dihye'nin cumhurdan farklı düşündüğü söylenemez.

3.1.5.6. Teşkiku'r-Râvî

Sözlükte "yakinin zıddı, iki farklı şey arasında tereddüd etmek ve herhangi birisini diğerine tercih edememek" [1491] anlamında kullanılan şek kelimesi, hadis ilminde ise "bir râvinin rivayet ettiği hadiste tereddüd etmesi" manasında kullanılmıştır. Rivayette meydan gelen bu tereddüd rivayetin metninde vuku bulduğu gibi rivayetin isnadında yer alan râvi isimlerinde veya eda ve tehammül sigalarında da meydana gelebilmektedir.[1492] Örneğin, İshak b. Abdullah'ın Rafî' b. İshak tarikiyle Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiği Hz. Peygamber'in: Melekler, içinde resim bulunan eve girmezler, şeklindeki hadiste İshak'ın, Ebû Saîd'in resim için temasil kavramını mı yoksa tasavir kavramını mı kullandığı konusunda şekke düştüğünü kullandığı او ifadesiyle belirtmektedir. Râvinin zabtı ve hıfzı ile ilişkili bir kusur olan şek vasfı, özellikle tedvin döneminde önce hadislerin hafz yoluyla nakledilmesinde ortaya çıkmıştır. Zira bu dönemde gerek insanın tabiatı gereği bir şeyi uzun bir süre

[1489] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/309; İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 174.
[1490] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 80-81-82.
[1491] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 10/451.
[1492] Mustafa Genç, "eş-Şekku fi Edâi'r-rivâyeti, Esbâbuhu ve Menhecuhu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2020), 6.

hiç değişikliğe uğratmadan muhafaza etmenin zorluğu gerek hata etme endişesi nedeniyle tereddüd belirten ifadeler kullanılmıştır. Bu da hadis rivayetine olan hassiyeti göstermektedir. Bir rivayetin şek içerdiğinin ahsebuhu (احسبه), ezunnuhu (اظنه) ve ev (او) gibi ifadelerin kullanılmasından hareketle tespit edilirken, şek içeren rivayete karşın şek içermeyen ve doğru olan rivayetin tespiti için ise hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilmesi gerekmektedir.[1493]

Hadis rivayetinde râvinin zabtından kaynaklanan tereddüdü tespit etmek, muhaddisler tarafından hadislerin sıhhatini belirlemede bir motot olarak kullanılmışlardır. Aynı metodun Zâhirî âlimleri tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. Ancak İbn Hazm'ın dışındaki Zâhirî âlimlerin, eserlerinde zikrettikleri râvi tarafından gerek metinde gerek râvi isimlerinde veya rivayet sigalarında tereddüd ederek nakledilen hadislerin daha ziyade şekkin kimden kaynaklandığı ve nerede şekke düşüldüğü mevzusunu belirtmek ile iktifa ettikleri söylenebilir. Nitekim erken dönemde İbn Ebî Âsım'ın tereddüd eden râviye ve tereddüde konu olan rivayet kısmına, "Ebû Âsım, Abdurrahman b. Halid b. Ebî Cebel veya Cebeletün şeklinde râvi isminde şekke düşmüştür"[1494], "Abbad b. Leys, rivayetin metninde yer alan erkek köle (عبد) ile cariye (امة) arasında tereddüd etmiştir."[1495] şeklinde işarette bulunarak tereddüd eden râviyinin yanı sıra tereddüde konu olan metin veya râvi ismini de belirtmiştir. İbn Ebî Âsım'ın bu meyanda ele aldığı ve örneklik teşkil eden rivayetlerin sayısını çoğaltmak mümkündür.

Ebû'l-Fütûh el-Humeydî de İbn Ebî Âsım ile aynı minvalde hareket etmiştir. Zira o da birçok yerde tereddüd eden râvinin yanı sıra teredüde konu olan metin veya râvi ismini de belirtmektedir. Örneğin, "Mis'ar, " ما دمت فيهم ile "ما كنت فيهم arasında şekke düşmüştür"[1496]ve " Şu'be, Ramazan orucu bozulan kişinin kaç gün kaza etmesi gerektiği konusundaki rivayette bir gün ya da iki gün (يوما او يومين) diyerek şekke düşmüştür" [1497] şeklindeki ifadeleri, râvinin rivayetin metninde tereddüd etmesine

[1493] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 614-619; Genç, "eş-Şekku fi Edâi'r-rivâyeti, Esbâbuhu ve Menhecuhu", 6.
[1494] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/470.
[1495] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/170.
[1496] Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemeri, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fî rivayetihi ve hamlihi]* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1/224.
[1497] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/350.

örnekil teşkil etmektedir. "Â'meş, Ebû Salih'in rivayette bulunduğu râvinin Ebû Hüreyre mi yoksa Ebû Saîd mi olduğu konusunda şekke düşmüştür"[1498] ifadesi ise râvinin isnatta tereddüde düşmesine misal olarak zikredilebilir.

İbnü'l-Kayserânî de râvinin şekke düşmesine atıfta bulunmaktadır. Zira şekke düşen râviyi belirtmekle beraber şekke konu olan rivayet kısmına da işaret etmektedir. İbnü'l-Kayserânî, rivayette meydan gelen teredüdü daha ziyade "او" edatı ile belirtmektedir. Nitekim naklettiği bir rivayetin isnadında "Salman veya İbn Mes'ud'tan" şeklindeki ifadesi onun yöntemini göstermesi açısından önem arzetmektedir.[1499]

İbn Hazm da gerek rivayetin metninde gerek râvi isimlerinde veya eda ve tehammül sigalarında şekke düşen râviyi belirtmekle birlikte şekke konu olan rivayet kısmını da beyan etmektedir. Bu yönüyle İbn Hazm'ın diğer Zâhirîlerle aynı anlayışı paylaşmıştır. Ancak İbn Hazm'ı farklı kılan, zikredilen metodun dışında isnadında veya metninde şekk olan hadisin hücciyeti meselesine değinmesi olmuştur. Zikri geçen diğer Zâhirîlerin, râvinin şekke düşmesi durumunu belirtmelerine rağmen hücciyetleri meselesine değinmedikleri görülmektedir. Fakat onların bu metodu, isnadında şekk etme ile muttehem olan bir rivayetin makbul olarak değerlendirdikleri anlamı taşımadığını söylememiz yerinde olacaktır.

İbn Hazm, isnadında veya metninde şekk barındıran bir rivayetin hüccet olamayacının altını çizmektedir. Ona göre şekk ile şeriat alınmaz. İbn Hazm'ın râvinin şekke düşmesi nedeniyle birden fazla rivayeti sakit olarak değerlendirmesi de bu anlayışını desteklemektedir. Örneğin, buluntu malın tanıtım süresi ile ilgili rivayette üç yıl veya bir yıl süresinin zikrinde şekkin vuku bulduğunu ve bunun da Seleme b. Kuhayl'den kaynaklandığını belirtmektedir. Bu nedenle rivayetinin kabul edilemez olduğunu söylemektedir.[1500]

Görüldüğü gibi râvinin şekke düşmesi nedeniyle rivayetleri tenkit edilmiştir. Ayrıca şekkin giderilmesi için de çaba sarf edilmiştir. Dolayısıyla hadisin metininde

[1498] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/464.
[1499] el-Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/125.
[1500] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/354.

veya isnadında bulunan şekki tespit etmek için hadisin bütün tarikleri karşılaştırılmıştır.[1501]

3.1.5.7. Sûü'l-hıfz

Sözlükte "kötü" anlamına gelen "sû'" sözcüğü ile "ezberlemek" manasında kullanılan "hıfz" sözcüğünden müteşekkil "sûü'l-hıfz" tabiri, râvinin zabtını zedeleyen kusurlar arasında zikredilmiştir. Sûü'l-hıfz kavramı, bir hadis terimi olarak "râvinin kötü hafızaya sahip olması" anlamında kullanılmıştır. Bir cerh nedeni olarak da telakki edilen sûü'l-hıfz, doğuştan olabildiği gibi yaşlılık veya hastalık nedeniyle sonradan da meydana gelebilmektedir.[1502]

Sahih hadis tespitinde râvinin sağlam bir hafızaya sahip olması gerektiğini defaatle zikreden muhaddisler gibi Zâhirî âlimleri de bunu dile getirmişlerdir. Nitekim Zâhirî âlimlerinin telifatlarına bakıldığında sû-i hıfz kavramını, müstakil bir terim olarak tanımlamalarından ziyade rivayet değerlendirmelerinde râvinin hafıza durumunu belirlemek ve bu meyanda hadisin zayıf veya merdud olduğunu ifade etmek için kullandıkları görülmektedir. Zâhirîlerin söz konusu kavramı bu minvalde kullanmaları onlarının muhaddislerle aynı anlayışa sahip olduklarını göstermektedir.

İbn Hazm, hıfz kavramı için sözlük anlamını andıracak bir tanımlama getirmektedir. Ona göre hıfz, kişiyi nitelemede kullanılan bir isimdir. Bu isimle nitelenen kişi, derlenen ve tasnif edilen birçok şeyi hafızasında tuttuğu gibi bunların içerisinde amacı barındıran bilgi ve gayeyi de hafızasında tutmaktadır. Örneğin Kur'an hafızı, hadis ve hadis nassı hafızı veya benimsediği fıkhî mezhebin meseleleri hafızı da hıfz türünden sayılmaktadır.[1503] O, sûü'l-hıfz kavramını ise belirttiği tanımın dışında olanlar için kullanmıştır. Ayrıca İbn Hazm'ın yapmış olduğu tanımda "ekser" (اكثر) sözcüğünü kullanmış olması, cerhe neden olabilecek sûü'l-hıfz ölçütünü belirlemektedir. Dolayısıyla kişinin ezberlediği çoğu şeyi hatırlamayı hıfz olarak vasıflandırırken; bunun aşağısında bir hatırlamayı sûü'l-hıfz olarak tasvif etmektedir. İbn Hazm, sûü'l-hıfz olarak nitelendirdiği râvileri ve buna bağlı olarak da batıl veya muallel saydığı birçok rivayet vardır. Örneğin, Hz. Peygamber Medine'ye geldğinden beri mufâssâl surelerde tilâvet secdesi yepmadığını belirten rivayetin

[1501] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/98.
[1502] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 85; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 329.
[1503] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/734.

isnadında bulunan Metâr el-Verrâk'ın seyyiu'l-hıfz olması sebebiyle illetli saymıştır.[1504] Aynı şekilde İbn Hazm, "Hz. Peybamber'in kim gece Arafât'a yetişirse Hacca yetişmiş olur. Kim geceleyen Arafât'a yetişmez ise Hacca yetişmemiş olur." dediğini bildiren hadisin isnadında birçok sıkıntının olduğunu söylemektedir. Ona göre bu sıkıntılardan bir tanesi de İbn Ebî Leylâ'nin seyyiu'l-hifz olmasıdır [1505]

Görüldüğü gibi İbn Hazm tarafından seyyiu'l-hıfz olan bir râvinin naklettiği rivayetler ya batıl ya da illetli sayılmıştır. Ancak İbn Hazm, eserinde râvinin sûü'l-hıfz olması nedeniyle birçok rivayeti tenkit etmesine karşın söz konusu eserinde râvi bazında seyyiu'l-hıfz tabirini sadece Metar ve İbn Ebî Leyla için sarf ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Kayserânî de hadislerin sıhhatinin tespitinde râvinin seyyiu'l-hıfz olmamasını da bir ölçüt kabul etmiştir. Zira bu bağlamda eserleri incelendiğinde sûül-hıfz kıstasını uyguladığı ve buna bağlı olarak da birçok râviyi cerh ettiği tespit edilmiştir. O, isnadında seyyiu'l-hıfz bir râvi bulunan rivayetleri de zayıf ve merdud addetmiştir. Ancak zayıf hadislerin kuvvet bulma imkanını kabul etmesi, İbnü'l-Kayserânî'yi isnadında seyyiu'l-hıfz bir râvinin bulunması nedeniyle zayıf sayılan rivayetin bütün tariklerine bir araya getirmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla o, sadece teferdüd eden seyyiu'l-hıfz bir râvinin naklettiği veya teferrüd etmemekle beraber diğer tariklerin râvilerininin istenilen derecede olmaması durumunda hadisi merdud saymaktadır.[1506] Örneğin, "من طلب العلم ليماري به العلماء" rivayetinin isnadında yer olan İshak b. Yahya b. Talha adlı râvi için "hafızası ve anlama yetisi kötüdür" diyerek tenkit etmiştir.[1507] Diğer bir örnekte ise namazda secde ederken burnu yere temas etmeyen kişinin namazının makbul olmadığına dair nakledilen hadisin isnadından bulunan Âsım'ın seyyiu'l-hıfz olduğunu söylemektedir.[1508] Zikredilen iki örnekte de bir hadisin sıhhatini tespit etmek için râvinin sağlam bir hafızaya sahip olması bir ölçüt olarak kullanılmıştır.

[1504] Metar'ın sû-i hıfz olduğuna dair örnekler için bkz.İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/121; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/392.

[1505]İbn Ebî Leyla'nın sû-i hıfz olduğuna diar örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/82; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/157,555; İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 475-476.

[1506] el-Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/54.

[1507] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 223.

[1508] Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1358.

3.1.3. Cerh ve Ta'dil Meseleleri

Sözlükte "maddi olarak bir âletle yaralamak veya kötü bir söz sarf etmek suretiyle incitmek" anlamına glen cerh sözcüğü, bir hadis terimi olarak ise "hadis nakleden bir kişinin güvenilir olmadığından dolayı rivayet ettiği hadisin kabul edilemeyeceğine hükmedilmesi" manasını ifade etmektedir. Ta'dil ise râvi hakkında "rivayetinin kabul edilebilir" hükmünün verilmesidir.[1509]

Fitne hadisesini takip eden hadis uydurma teşebbüşleri, ulemayı isnadı yaygınlaştırmaya ve râvileri tetkik etmeye sevketmiştir. Söz konusu hâdise döneminde birçok sahâbî ve büyük tâbiînin hayatta olmaları güven duygularının ön planda tutulmasına bağlı olarak birçok râvinin tenkite uğraması önlenmişse de gerek bu dönemde gerek h. I. asrın sonralarına doğru râviler ile ilgili birçok cerh ve ta'dil tabirinin kullanılmaya başlandığını söylemek mümkündür. H. II. asra gelindiğinde ise söz konusu ifadelerin daha sık kullanıldığı görülmekle beraber bir ilim olarak teşekkül etmediği söylenebilir. Cerh ve ta'dil, h. III. asırda müstakil eserlerin verilmesi ve çerçevesinin belirlenmesiyle bir ilim olarak kabul edilmiştir.[1510]

Hadis ilminin temellerinin cerh ve ta'dil üzerine kurulduğu kabul edilmektedir. Bu da doğal olarak cerh ve ta'dil faaliyetinin sistemli bir takim ölçütlere sahip olmasını gerekli kılmıştır. Bu meyanda râvilar hakkında cerh ve ta'dilde bulunan kişilerin de belli kriterlere sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Zira güvenilir olmayan bir kişinin başka kişilerin güvenirliliği konusunda kaynaklık teşkil etmesi bir tutarsızlık olacaktır. Bundan hareketle muhaddisler, râvileri tenkit edebilecek kişilerin takva, verâ, sıdk, tecrübe, mümarese (bu ilimle ilgilenme) ve maharet sahibi olmaları gerektiğini savunmuşlardır.[1511] Böyle bir anlayış neticesinde cerh ve ta'dil müstakil bir ihtisas sahası haline gelmiş ve bu konuda herkesin görüşlerine güvendiği imamlar yetişmiştir.[1512] Cerh ve ta'dil ihtisas alanında yetişen ve mevzu bahis meselede söz sahibi olan imamlar arasında Zâhirî âlimlerinin de yeri yadsınamayacak ölçüde büyüktür. Nitekim İbn Ebî Âsım, İbn Hazm, İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fütûh el-Humeydî, İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla râvi

[1509] Polat, *Hadis Araştırmaları*, 41.
[1510] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 113,115.
[1511] Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 363.
[1512] Polat, *Hadis Araştırmaları*, 41.

değerlendirmeleri yaptıkları ve bu konuda söz sahibi oldukları bilinen bir mevzudur. Zira söz konusu şahısların eserleri ve kendileri hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde bu husus açıkça görülecektir.

Zâhirî âlimleri arasında da bir taksim yapılacak olursa şüphesiz bu konuda İbn Hazm, Humeydî ve İbnü'l-Kayseranî'nin yeri başka olacaktır. Nitekim İbn Ebî Âsım, İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî, zikri geçen diğer âlimlere nazaran daha az râvi değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Hadis râvilerini değerlendirme mevzusunda "müteşeddid" âlimler arasında yer alan İbn Hazm, cerhte aceleci ve sert mizaçlı, münazaralarında ise inatçı bir kişiliğe sahip olması nedeniyle birçok münekkid tarafından tenkid edilmiştir.[1513] Diğer Zâhirî âlimlere göre daha müteşeddid olduğu kabul edilen İbn Hazm, cerh ta'dîl konusunda en aktif alim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, cerh ve ta'dilin bir kişide birleşmesi ve cerhin müfesser olması gibi birçok konuya değinmenin yanı sıra cerhe sebep olan hususları da ela almıştır. Ona göre, haber naklinde cerh, râvinin büyük günah işlemesi, haramı bilerek yapması naslarla sabit olan küçük günahları alenen işlemesi ve rivayet ettiği şeyi hıfz edememesi veya anlayamaması olmak üzere dört hususta meydana gelmektedir.[1514] İbn Hazm'ın bu konuda zikrettiği cerh sebepleri, râvinin adaleti ile ilişkilidir. Buna karşın İbn Hazm'ın zabt ile ilgili cerh sebeplerini ihmal ettiği söylenemez. Zira kesretü'l-galat, gaflet, su-ı hıfz ve telkin gibi birçok kriterden söz ettiğini görmek mümkündür.[1515]

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbnü'l-Arabî de cerh mevzusu ile ilgili düşüncelerini dile getirmektedir. Ona göre hakkında cerh veya ta'dil hükmü bulunmayan mestur bir râvinin rivayetlerini almak vaciptir. Şayet sıdkını zedeleyecek şekilde bir kişi tarafından cerh edilse mevzubahis râvinin rivayetleri reddedilir. Ancak o, içki içme dışında râvinin rivayetine halel getirmeyen vasıflardan dolayı cerh edilmelerini rivayetleri reddetmek için yeterli görmemektedir.[1516] İbnü'l-

[1513] Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 172; Özen, *Aklileşme Süreci*, 167; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 123-148.
[1514] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/155-156; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 117-118; Karahan, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 58.
[1515] Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 118.
[1516] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

Arabî'nin zikri geçen açıklamalarında, râvinin rivayet ile ilişkili nitelikleri ve rivayetle ilişkili olmayan nitelikleri şeklindeki ayrımı da dikkat çekici olmuştur. Nitekim ona göre rivayet ile bağlantılı olmayan herhangi bir vasıf nedeniyle tenkit edilmesi söz konusu râvinin rivayetlerini reddetmeyi gerektirmemektedir. O, içki içmeyi bu vasıfların dışında tutmaktadır.[1517]

3.1.3.1. Cerh ve Ta'dilin Teâruzu

"Bir râvi hakkında uzlaştırılamayacak bir tarzda hem cerh hem de ta'dilin yapılmış olması"[1518] olarak açıklanan bu teâruz durumu içines-Sübkî'nin de "Cerh ve ta'dilin çakışması, her ikisinin de doğru olma ihtimalinin olmasıdır." şeklinde bir açıklama yaptığı görülmektedir. Zira ona göre her iki ihtimalin de doğru olması cihetinden eşit olmadığı bir durumda teâruzdan söz edilemez. Nitekim böyle bir vaziyette, doğruluğu daha ağır basan cerh veya ta'dil tercih edilir.[1519]

Cerh ve ta'dilde meydana gelen teâruz, aynı münekkidin bir râvi hakkında verdiği iki farklı hüküm şeklinde cereyan ettiği gibi farklı münekkidlerin bir râvi hakkında verdikleri farklı hükümler arasında da vuku bulabilmektedir.[1520] Konumuzun aslını ise farklı münekkidlerin bir râvi hakkında verdikleri hükümler arasında meydan gelmesi teşkil etmektedir. Fakat böyle bir teâruz durumunda izlenecek metot ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Muaddillerin sayısının çokluğundan hareketle ta'dilin tercih edilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi Muaddil ile carih arasındaki sayı, hızf, basiret veya ilim farkı gibi tercih niteliklerini kriter olarak benimseyenler de olmuştur. Bunlara karşın "muaddillerin sayıca çok olmasına rağman müfesser cerh tercih edilir" görüşünü savunanlar da vardır. Bu görüşü benimseyenlerin arasında Bağdâdî,[1521] İbn Âsakir,[1522] İbnu's-Salah,[1523] Razî[1524] ve Âmidî'nin[1525] de bulunduğu âlimlerin cumhuru yer almaktadır.[1526]

[1517] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.
[1518] M. Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977), 144.
[1519] Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Kâidetün fi'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Haleb: Mektebetu Metbuati'l-ilâmîyye, 1980), 50; Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/20.
[1520] Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 144.
[1521] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 124.
[1522] Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 1/308.
[1523] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 109-110.
[1524] er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-Fıkh*, 2/166.
[1525] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 231-232.

Muhaddis ve fukahâyı meşgul eden cerh ve ta'dilin teâruzu meselesinin Zâhirîler nezdinde de bir meşguliyete neden olması tabiidir. Nitekim erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım, söz konusu mevzuya teorik bilgiden ziyade râvi değerlendirmelerinden hareketle bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin, Kesir b. Abdullah'ın zayıf sayıldığını ve babası> dedesi tarikiyle nakledilen hadislere değer verilmediğini nakletmektedir. Bununla birlikte Hazamî'nin de Saîd b. Museyyeb'in mürsel hadisinin, Kesir b. Abdullah> babası>dedesi tarikiyle nakledilen müttasıl rivayetten daha sevimli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. İbn Ebî Âsım bu açıklamaların akabinde Kesir'den Yahya b. Saîd el-Ensarî, Hafs b. Ğiyas, Mervan b. Muaviye, Muâfî b. İmrân el-Mevsilî, Ma'n b. İsâ, Muhammed b. Fuleyh, İbn Ebî Fudeyk, Abdulaziz b. Muhammed, Halid b. Mahled, İbn Ebi'z-Zubeyr, el-Ka'nebî, Abdullah b. Nafî', İbn Ebî Uveys, Abbas b. Ebî Şeml, Abdurrahman b. Abdullah es-Sülemî gibi birçok sika kişinin nakilde bulunduğunu ve bunlardan hiç birinin de onu cerh etmediği şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.[1527] Dolayısıyla cerh ve ta'dilin teâruzu durumunda muaddillerin sayısının çokluğu ta'dilin tercih edilmesinde bir kriter olarak benimsediği söylenebilir. Ayrıca cerh edilen râviyi tezkiye etmek için birçok sika tarafından kendisinden nakillerde bulunulmasını da yeterli gördüğü düşünülebilir.

Cerh ve ta'dilin teâruzuna birçok yerde değinen İbn Hazm, konuya dair kanaatini şu şekilde açıklamaktadır: "Bizim nezdimizde ta'dili sabit olan râvinin haberi de sahihtir. Aynı şekilde bizim yanımızda cerhi sabit olan râvinin rivayetini de reddederiz. Fakat bizler söz konusu râvi hakkında cerh veya ta'dil edildiğine dair bilgiye sahip değilsek, o halde durumu açığa çıkana kadar tevakküf ederiz. Bu durum bizleri bağladığı gibi başkalarını da bağlamaktadır. Zira bir konudaki doğru tercih bir taife tarafından bilinmese de başka bir taife tarafından muhakkak sabit olacaktır.[1528] Dolayısıyla ona göre bir râvi hakkında ileri sürülen cerh ve ta'dilin münekkidler arasında farklılık arz etmesi mümkündür. Ayrıca o, bu cihetle râvi hakkında yapılan cerh ve ta'dilin sübjektif olduğunu itiraf etmektedir.

[1526] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 144-146.
[1527] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/348.
[1528] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/145-146.

İbn Hazm, başka yerde ise zikredilen bu indilikten ziyade cerh ve ta'dil konusunda daha genel geçer bir çerçeve çizmektedir. Nitekim o, bir münekkid tarafından ta'dil, diğer bir münekkid tarafından ise cerh edilen râvinin haberinin sâkıt olduğunu söylemektedir. Ona göre, râviyi ta'dil eden muaddilin yanında olmayıp carih'in yanında bulunan ziyade bir bilgi mevcuttur. Bu da cerhin ta'dile tercih edilmesini gerektirmektedir. Ancak bu takdim, hiçbir surette râviyi ta'dil eden münekkidi tekzib etmemektedir. Hatta hem muaddili hem de carihi tasdik etmektedir. İbn Hazm, bu ifadelerle cumhur nezdinde muteber olan "cerh, ta'dile tercih edilir" kaidesini benimsediğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu konuda kendisine "belki de carihin yanında olmadığı halde muaddilin sahip olduğu bir bilgi vardır. Neden ziyade bilgiyi carihe nispet ediyorsunuz" şeklinde farazi bir soru yönelterek meseleyi biraz daha izaha kavuşturmaya çalışmaktadır. İbn Hazm, bu soruya cevaben kendilerinin de bu tür savunuları kabul ettiklerini söylemektedir. Ancak böyle bir durumda nakledilen rivayetin sahih olduğuna hükmetmenin râvinin hem adalet hem de ma'siyet niteliklerine sahip olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini eklemektedir. Dolayısıyla bir yönüyle itaat eden, namaz kılan, oruç tutan ve zekât veren biri olma; diğer yönüyle fasık, zina eden, içki içen, büyük günah işleyen veya küçük günahları açıkça yapan kişinin vasfını barındıran bir râvi olacaktır. Bu tür vasıflara haiz olanların fasık olduğuna dair ümmet arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Fasık içinse adaletten söz edilemez. Ancak fasık değilse ve hayır işlerinde de yoksa yine de bu kişi için hiçbir surette fasık denilemez. İbn Hazm'a göre her insan kendi içinde ihsanı, iyiliği, fazileti ve hayrı barındırmaktadır. Fakat insanların adil veya fasık olmaları cihetiyle ikiye taksim edilmeleri de bir gerçektir. İnsanların bu taksimi Kur'an nasına dayanmaktadır. Ancak cerh ve ta'dilin teâruzunda cerhi sâkıt edip ta'dil ile hüküm verirsek carihi tekzib etmiş olacağız ki bu da caiz değildir.[1529]

Cerh ve ta'dilin teâruzu meselesine değinen Zâhirî alimlerden biri de İbn Dihye'dir. Ona göre de carihin, muaddile gizli kalan bir duruma şahitlik etmiş olma ihtimali vardır. Bu nedenle cerh ta'dile takdim edilir.[1530] Cerh edilmiş kişinin

[1529] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/154; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 119; Tancî, *el-İsham*, 104; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 239-240; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 125 İbn Hazm, zikri geçen bu iki savunuya farklı yerlerde de atıfta bulunmaktadır. Bkz. İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 35.

[1530] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 71.

şahitliğinin yanı sıra rivayetlerinin de sâkıt olduğunun icmâ ile sabit olduğunu ileri süren İbn Dihye, râvinin zâhirîne şahit olan bir kişinin bilmemesine karşın carihin râvi hakkında gizli ve özel durumlara dair bilgilere sahip olması hasebiyle fukahâ nezdinde cerhin ta'dile tercih edildiğini belirtmektedir. Ona göre de cerhi tercih etmek muaddili tekzib etmemektedir. Nitekim râvinin zâhirîne şahitlik eden muaddilin iddiası ne denli isabetli ise aynı zamanda gizli bir vakıaya şahit olması cihetiyle carihin de iddiası o kadar doğrudur. Bu nedenle râvinin iki vasfa sahip olmasına rağmen cerhin tercih edilmesi muaddili tekzib etmemektedir. Buna karşın cerh yerine ta'dil tercih edildiğinde ise carîh tekzib edilmektedir.[1531] İbn Dihye bu yaklaşımıyla hem İbn Hazm hem de muhaddis ve fuhakânın cumhuruyla aynı görüşü paylaştığını göstermektedir.

3.1.3.2. Cerhin Mufesser Olması

Hadis münekkidleri tarafından yapılan cerh ve ta'dilin kabulü için bazı kriterler geliştirilmiştir. Zira yapılacak olan bu cerh ve ta'diller, doğrudan râvinin rivayet ehliyetini ve hadis ilmindeki yerini belirlemektedir. Bu cihetle öneme haiz olan bu kriterler, aynı zamanda rical değerlendirmelerinde sübjektifliği de olabildiğince azaltma eğilimi göstermektedir. Dolayısıyla birçok âlim tarafından bir râvinin rivayet ehliyetinin kusurlu olduğuna dair bir hükmün verilmesi için söz konusu cerhin gerekçelendirilmesi gerektiği savunulmuştur.[1532]

Hadis usulü kaynakları içerisinde cerh ve ta'dilin müfesser olması konusuna değinen ilk âlimin Hatîb el-Bağdâdî olduğu söylenebilir.[1533] O, bir kavramlaştırma yapmadan cerh ve ta'dilin gerekçelendirmesi için "el-ihbâru bih, keşf ve müzekkî's-sebeb" sözcüklerini kullanmıştır.[1534] Bağdâdî, bu tabirleri sürekli aynı manada kullanmamaktadır. Bağdâdî dışında başka kaynaklarda da müfesser cerh (gerekçesi açıklanan) için ise "müfesser" ve "mubeyyenü's-sebeb" gibi ifadeler kullanılmıştır.[1535] Dolayısıyla fukahâ ve muhaddislerin cumhuruna göre bilgin bir

[1531] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fi Receb*, 52-53.
[1532] Halil İbrahim Turhan, "Bir Râvi/ Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 299.
[1533] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 106-107.
[1534] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 115, 125-127; Turhan, "Bir Râvi/ Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 301.
[1535] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 125; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 106.

kişinin yaptığı ta'dil, gerekçelendirilmese de makbul iken, gerekçesi açıklanmayan cerh ise kabul edilmemiştir.[1536]

Zâhirî âlimlerinin de cumhur ile aynı görüşü paylaştıkları ve bu meyanda görüş beyan ettikleri söylenebilir. Zira İbn Hazm'ın şu ifadeleri Zâhirî mezhebi âlimlerinin anlayışını yansıttığı gibi fukahâ ve muhaddislerin cumhurunun ifadeleriyle de büyük oranda örtüşmektedir: Gerekçelendirmeden yapılan hiçbir cerh kabul edilmez. Cerhin kabul edilebilmesi için cerhin nedeni zikredilmelidir. Zira bir grup başka bir grubu, hükmünde ihtilafa düştükleri nebîzi içtikleri için şarap içmekle cerh etmişlerdir.[1537] İbn Hazm'ın bu sözleri gerekçelendirmesi yapılmayan cerhin makbul olmadığı yönüyle cumhurla aynı fikri paylaştığının göstergesidir. Aynı zamanda fısk ve kizb gibi te'vile ve çok anlamlılığa hamledilebilen ifadelerin de açıklaması yapılmadan cerh sebebi sayılmasının doğru olmadığını da göstermektedir.

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbn Dihye de gerekçelendirilmeyen bir cerhin doğru olmadığını ifade etmektedir.[1538] Zâhirî âlimleri teorik olarak böyle bir görüş benimsediklerini ifade etmelerine karşın râvi değerlendirmelerinde müfesser cerhi kullandıkları gibi birçok kişiyi de gerekçesi zikredilmeksizin cerh ettikleri görülmektedir. Örneğin İbnü'l-Kayserânî, Ahmed b. Muhammed b. Fazl'ı kezzâb olmakla cerh ettikten sonra bu cerhin gerekçesini de zikretmiştir.[1539] Buna karşın Muhammed b. Sabît el-Bunânî'yi için "leyse bi şey'" demesine rağmen herhangi bir gerekçe belirtmemektedir. Aynı şekilde İbn Ebî Âsım, Yahya b. Kesir'i zayıf; [1540] İbn Hazm, Nadr b. Abdurrahman Hazzâz el-Basrî'yi münkerü'l-hadis;[1541] İbn Dihye ise Muhammed b. Saib'i kezzab ve vedda'[1542] olmakla cerh etmelerine rağmen herhangi bir gerekçe belirtmedikleri görülmektedir.

[1536] Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 365.
[1537] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/154; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 120; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/415; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 237-238.
[1538] İbn Dihye, *Âlâmü'n-Nesrü'l-Mubîn fi'l-Mufadeleti Beyne Ehli's-Sıffîn*, 77-78.
[1539] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 146.
[1540] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/151.
[1541] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2005, 7/624.
[1542] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 60.

3.1.3.3. Şartlı Cerh ve Ta'dil

Râvi değerlendirmelerinde önemli diğer bir konu ise "bir râviyi başka râvilerle mukayese etmek veya râvinin cerh ya da ta'dilini belli şartlara bağlamak" anlamına gelen şartlı (nisbî) cerh ve ta'dildir.[1543] Rical âlimlerinin erken dönemlerden itibaren bu tarz bir değerlendirmeye çokça başvurduklarına dair gerek rical gerek rivayet kaynaklarında örnekler mevcuttur.[1544]

Yapılan tanımlarda da ifade edildiği gibi şartlı cerh ve ta'dil, râvi hakkında verilen cerh veya ta'dil hükmünü belli bir zaman, mekân, hoca, talebe, eda ve tahammül sigası gibi unsurlara bağlamayı veya bir râviyi başka râvilerle mukayese ederek hakkında bir hüküm inşa etmeyi ifade etmektedir. Râviler arası mukayesede " أتقن, أضبط, أحفظ, أصدق, أحب الي, أوثق, اثبت" gibi ifadeler tercih edilmiştir. Bu kipler, "iki farklı şeyin asli hükümlerde bir olmasına karşın, birinin diğerinden daha üstün olduğunu" ifade etmede kullanılmaktadır.[1545]

Muhaddisler gibi Zâhirî âlimlerinin de bu denli öneme sahip bir konuya değinmedikleri söylenemez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım'dan başlayarak h. VII. asırda İbn Dihye'ye kadar ki süreçte yaşayan âlimlerin eserlerinde şartlı cerh ve ta'dili uyguladıklarına dair birçok örnek görmek mümkündür. Mesela Muakkil b. Yesâr'in rivayetlerinde en sebt olan kişinin İbn Fudayl olduğu;[1546] İsmail b. Ayyaş'ın özellikle Hicazlılardan yaptığı nakillerde zayıf olduğu[1547] ve Yunus b. Âta'nın ise teferrüd ettiğinde hüccet olmadığı zikredilmiştir.[1548] Zâhirî âlimlerin kullandıkları şartlı cerh ve ta'dil örneklerine bakıldığında onların bu metodu hoca-talebe,[1549] zaman-mekan,[1550]

[1543] Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi(Şartlı Cerh ve Ta'dil)* (İstanbul: Nida yayınevi, 2021), 25.

[1544] M. Emin Aşıkkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçlan", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 50-51.

[1545] Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişam, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sedâ* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1994), 306; Özçelik, *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi(Şartlı Cerh ve Ta'dil)*, 31.

[1546] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/9.

[1547] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/153.

[1548] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 255.

[1549] Bkz. İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/243; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/247; 7/617; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/31;44; İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 85; 86; 136; 150; 177; İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 49, 155, 156.

mukayese,[1551] teferrüd[1552] be belli rivayetler[1553] gibi hususlar bağlamında kullandıkları görülmektedir.

3.1.3.4. Cerh ve Ta'dil Lafızları

Muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespit etmede râvilerin adalet ve zabt sahibi olmaları gerektiğini önemli bir unsur olarak kabul etmişlerdir. Zira bir nakilde bulunan râvilerden biri veya birkaçının hadis rivayetinde ehil olmadığı tespit edildiğinde diğer kriterlere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilmiştir. Dolayısıyla râvilerin hadis rivayetinde ehil olup olmamaları cihetiyle araştırmaya tabi tutulmaları pek tabiidir.[1554] Râvi hakkında yapılan bu tür araştırmalar, hadis münekkidlerini râviler hakkında farklı ifadelerle tavsifte bulunmaya sevk etmiştir.[1555]

Râvi durumlarının araştırılmaları ve tenkit edilmeleri sahâbe dönemine kadar geri gitmektedir. Sahâbe döneminde yapılan hataları ifade etmek gayesiyle farklı lafızların kullanımının mevcut olmasına karşın râvinin adaleti veya zabtı ile ilgili üzerine ittifak edilen ıstılahlardan söz edilemez. H. I. asrın son çeyreğinden h. III. asrın başlarına kadar ki süreçte râvinin durumunu ifade etmede kullanılan "sika, sadûk, deccâl ve kezzâb" gibi tabirlerle râvinin zabtından ziyade, adaletiyle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ancak bu durum, zikri geçen süre zarfında zabt ile ilgili kriterlerin konulmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim henüz h. II. asırda râvinin zabtı ile ilgili kriterler belirlenmiş ve bunlar h. III. asır ve sonrasında da hadis münekkidleri tarafından kabul edilmiştir.[1556]

Hadislerin sıhhatinin tespitinde râvilerle ilgili yapılan cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde hadis münekkidleri arasında büyük oranda benzerlik olmasına karşın daha önce de belirtildiği gibi değerlendirmeler subjektiftikten de beri olmamıştır. Ayrıca yapılan cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde aynı lafızlar farklı

[1550] Bkz. İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/32; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/153; 10/594; 5/309; 6/196; 7/560; İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 125, 174, 249, 220, 231, 235, 237, 246, 250, 262, 266, 267, 260.

[1551] Bkz. İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 175; *el-İhkâm*, 2/165; *el-Muhallâ*, 1/147; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 64; İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 57.

[1552] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 90, 110; 180, 225, 247, 250, 255.

[1553] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 52.

[1554] Qoşqar Selimli, "İslamın İlk Dövrlerinde Cerh ve Tadil İstilahlarının Meydana Çıxması", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 16 (2010), 27.

[1555] Fikret Özçelik, "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği", *Aruklu Akademi* 4/2 (2017), 52.

[1556] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 111-116.

anlamlarda kullanıldığı gibi farklı lafızların aynı durumları ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir. Bu da söz konusu meselede bir homojenlikten söz etmemizi imkânsız kılmaktadır. Bu durum muhaddislerde olduğu gibi Zâhirî âlimleri için de geçerli olmuştur. Zâhirî âlimleri arasında rical ilminde söz sahibi olanların sayısı bir hayli fazladır. Örneğin, erken dönem Zâhirîlerden İbn Ebî Âsım'ın eserlerinde, râvi değerlendirmelerine râvilerin cerhine veya ta'diline ilişkin kullandığı lafızları ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. İbn Ebî Âsım, kullandığı ifadeleri hangi manada sarf ettiğine dair açıklamalarda bulunmamasına rağmen ifadelerin kullanımına göre cerh ve ta'dilin alt ve üst mertebeleri şeklinde bir taksim yapmak mümkündür. Onun bu anlamda kullandığı lafızlar hem kip hem de mana bakımından birbirinden farklı olmuştur. O, râvi değerlendirmelerinde bizzat kendisinin verdiği hükümlerin yanı sıra başka münekkidlerin râvi hakkındaki görüşlerine de itimat etmiş ve iktibasta bulunmuştur. Onun söz konusu kullanımlarını şu şekilde vermek mümkündür:

Tablo 1: İbn Ebi Âsım'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları

Ta'dilin Üst Mertebesi	Ta'dilin Alt Mertebesi	Cerhin Alt Mertebesi
- ثقة[1557]	شيخ صدوق[1562]	- ليس بشيء[1573]
- كان من الثقات[1558]	-صالح[1563]	- لا يعبؤون بحديثه[1574]
- من أثبت اهل الكوفة[1559]	-قوي[1564]	- ضعيف[1575]
- ما رأيت احدا بالشام أثبت منه[1560]	- من الخيار الناس[1565]	- ممن يغلو في القدر[1576]
- ما رايت الناس مجمعون[1561]	- رجل جليل[1566]	- منكر الحديث[1577]
- رضوا بأحد الا ب	- جليل حدث عنه الثقات[1567]	- وهم[1578]
	- كان ثقة من الصالحين انشاءالله[1568]	
	- لا بأس به[1569]	

[1557] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*,, 1/91, 94.
[1558] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/369.
[1559] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/94.
[1560] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/32.
[1561] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/406.
[1562] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/72.
[1563] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/4.
[1564] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/4.
[1565] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/363.
[1566] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/446.
[1567] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 4/121.
[1568] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/271.

	- كان خيرا[1570] - شيخ مسن[1571] - مع قلة حديثه يكثر من حدث[1572] - عنه من الثقات	

Tabloda da görüldüğü gibi İbn Ebî Âsım, hadislerin sıhhatini tespit etmede öncelikli olarak râvileri cerh ve ta'dil süzgecinden geçirmiş ve bu meyanda belirli ifadeler kullanmıştır. Ancak tablodan da anlaşılacağı gibi ta'dilin üst derecesi ve alt derecesine işaret eden ifadeler tercih edilmesine karşın cerh için sadece alt derecesini kapsayan ifadeler zikredilmiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Ebî Âsım, râviler hakkında yaptığı değerlendirmelerde "kizb, vad' ve deccâl" gibi cerhin üst mertebelerini ifade eden lafızlar kullanmamıştır. İbn Ebî Âsım'ın bu davranışı, metod anlayışından kaynaklanabileceği gibi eserlerinde zikrettiği hadis râvilerinin kızb, vad' veya deccâl gibi vasıflardan beri olmalarından da kaynaklanabileceği söylenebilir. İbn Ebî Âsım, yukarıda da belirtildiği gibi râvi değerlendirmelerinde başka münekkidlerin görüşlerine ehemmiyet vermesine karşın yeri geldiğinde onların cerh ettiği râvileri tezkiye ettiği de görülmektedir. Örneğin, Kesir b. Abdullah'ın münekkidlerce zayıf kabul edildiğini ve onun rivayet ettiği hadislere değer verilmediğini söylemesine karşın ondan rivayet eden birçok sika ismi zikrederek onu tezkiye etmeye çalışmaktadır.[1579]

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbn Hazm de cerh ve ta'dil lafızlarını kullanmada cömert davranan münekkidlerden bir tanesidir. İbn Hazm, eserlerinde râvi değerlendirmelerinde başka münekkidlerin fikrine değer vermekle beraber İbn Ebî Âsım'a oranla daha çok kendi değerlendirmelerine öncelik vermektedir. Ayrıca diğer

---

[1569] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/360.
[1573] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/175.
[1574] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/348.
[1575] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/151.
[1576] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/428.
[1577] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 10.
[1578] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/344.
[1570] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/389.
[1571] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/428.
[1572] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/204.
[1579] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/348.

münekkidlerden iktibas ettiği değerlendirmelerde ayrı düştükleri konularda onları eleştirmekten de geri durmamaktadır. İbn Hazm'ın kullandığı cerh ve ta'dil lafızlarını şu şekilde zikretmek mümkündür:

Tablo 2: İbn Hazm'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları

Ta'dilin Üst Mertebesi	- ثقة - ثقة معروف- ثقة في دنيه وعلمه- امام ثقة مشهور - ثقة حافظ - ثقة الثقات - ثقة امام بدر- متفق علي ثقته - ثقة ثبت - ثقة ابن ثقة- ثقة مشهور- أحد الأئمة- ثقة مأمون- ثقة وثقه احمد بن حنبل- احد الأئمة من نظراء احمد بن حنبل- ثقة أمام- لا يسأل عنه- من الجلالة والثقة بحيث لا يغمره بمثل هذا الا جاهل- احد الأئمة وثقه الزهري- ثقة ثقة ثقة- ما نعلم أحدا عاب - من اوثق التابعين- اوثق الناس في الليث- ثقة رواي عنه عبدالرحمان بن مهدي و غيره.[1580]
Ta'dilin Alt Mertebesi	- لا بأس به[1581]
Cerhin Alt Mertebesi	ضعيف- ضعيف كثيرالغلط- سيء الحفظ- اختلط بآخره- كثير التصحف والغلط ليس بحجة- ضعيف يقبل التلقين- يدخل في روايتهم ما ليس منها- لين الحديث – منكر الحديث- مدلس- ضعيف ضعفه البخاري و غيره- ضعيف جدا- ناهك به ضعفا- ليس بشيء- ساقط- هالك- مطروح- هالك ساقط- هالك مطروح- متروك- ساقط متروك- هالك متروك- مطروح متروك- مجهول- لا يدري من هو- غيرمعروف- لا أعرفه- غير مشهور الحال- غير مشهورالعدالة- غير معروف بالثقة- منكر الحديث مجهول- مجهول ومدلس- متكلم فيه- لا خير فيه[1582]
Cerhin Üst Mertebesi	مذكور بالكذب- مغمور بالكذب- مشهور برواية الكذب- كذاب- مشهور بالكذب الفاضح- مذكور بوضع الحديث- كذاب مشهور بوضع الحديث[1583]

Tabloda da görüldüğü gibi İbn Hazm, ta'dil lafızları arasında pek fark koymazken nadir de olsa farklı sigaları kullandığı tespit edilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre ta'dilin alt veya üst mertebesi yoktur. Fakat kendisinin de teoride öne sürdüğü bu kritere ne denli bağlı kaldığı da tartışma konusu olmuştur. İbn

[1580] Aşağıda verilen tabloda yer alan cerh ve ta'dil ifadelerin geçtiği yerler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/79; 4/54, 55; 8/536, 656; 9/574.
[1581] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/79.
[1582] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/121; 6/82; 7/17, 555; 8/354; 9/500; 10/ 333, 392; 11/98.
[1583] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/79, 77, 130; 6/14, 23, 31; 8/653.

Hazm, cerh ve ta'dilde zayıf râvilerin durumlarının kuvvet bulması konusunda pek müspet bir yaklaşım içerisinde olmamasına rağmen genellikle zabta dair lafızları ve râvinin kezzâb veya vaddâ' olması gibi vasıflardan beri olmasını farklı bir kategoride değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın râvi değerlendirmelerinde aceleci davranmakla beraber cerh ettiği râviler için aşağılayıcı ifadeler de kullanmadığı söylenebilir. Zira taspit edebildğimiz kadarıyla kullandığı en ağır ifade "kezzâb ve vedda" ifadeleridir. Ancak hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığı râvileri ve bazı sahâbîleri de mechûl olarak vasıflandırması tenkide maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. [1584]

Zâhirî âlimlerarasında sıklıkla rical değerlendirmelerinde bulunanlar İbn Hazm ile birlikte İbnü'l-Kayserânî olmuştur. Rical ilminde söz sahibi olan bu Zâhirî âlimlerinden çokça iktibaslarda da bulunulmuştur. Ancak İbnü'l-Kayserânî'yi İbn Hazm'dan ayıran nokta ise İbnü'l-Kayserânî'nin cerh ve ta'dil için farklı mertebelerden söz etmesi olmuştur. İbnü'l-Kayserânî, özellikle râvilerin zabtı ile ilgili kusurlardan mütevellit cerh ederken daha ılımlı ifadeler kullanmasına karşın adalete dair kusurlar için daha sert lafızları kullanmayı tercih etmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin bu metodunda cumhurdan muhalif hareket ettiği de söylenemez. Onun söz konusu lafızları, kullandığı alanların dağılımını şu şekilde görmek mümkündür:

[1584] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/144; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 284.

Tablo 3: İbnü'l-Kayseranî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil İfadeleri

Ta'dil Lafızları	Zayıf Râvi Lafızları	Metruk Râvi Lafızları	Yalancı Râvi Lafızları
ثقة- صدوق ، مستقيم الحديث- لا بأس به-	-ضعيف- ضعيف الحديث- ضعيف النظر- ضعيف جدا- أجمعوا علي ضعفه- كان يقلب- يقلب الأخبار- يقلب الأحاديث- يروي المقلوبات- قلب اسناده- ركبه-لا يكتب حديثه الا علي السبيل الأعتبار- كان شيخا مغفلا- يرفع الموقوف و يوصل- يروي ما لا يتابع عليه- يروي المعضلات- يأتي بالمعضلات- غير ثقة- ليس بثقة[1585]	-متروك- متروك الحديث- ترك حديثه- ليس بشيء- لا شيء- لا يحتج به- لا يجوزالأحتجاج به- لا يحتج بحال- ليس بحجة- لا تقوم بهم حجة- ليس بالمعتمدين- لا تحل الرواية عنه- يستحق الترك- اجمعوا علي تركه- يسرق- يروي المقلوبات والأوابد يأتي عن آبائه بالعجائب- يروي المناكر- يروي العجائب - يأتي بالأوابد- يروي ما لا أصل له- لا شيء في الحديث	- يضع المعضلات- دجال - كذاب - كذاب يعرف به - دجال كذاب- دجال يضع الحديث- يرميه بالكذب- يضع- يضع الحديث- يوصف بوضع الحديث- كان يعتاد ان يضع الحديث- كان يضع صراحا- يروي الموضوعات- يروي الموضوعات عن الثقات- يروي عن الثقات ما ليس من حديثهم- يروي عن الثقات ما لا يقولون-

[1585] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 81, 148, 161, 195, 230, 248; el-Makdisi, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1998, 1/57; 5/35.

İbnü'l-Kayserânî'nin, râvi değerlendirmelerinde bulunduğu eserlerinin mevzuata dair olmaları, ta'dile nazaran daha çok cerhe yer vermesine ve sıklıkla cerh lafızlarını kullanmasına neden olmuştur. Onun, metrûk ve hadis uyduran râviler için sarf ettiği lafızları birbirinden keskin çizgilerle ayırmak da zordur. Özellikle mürekkep olarak kullandığı ifadelerde bu durum daha da zorlaşmaktadır. O, cerh lafızlarını kullanmada bir standarda göre hareket etmemiştir. Örneğin, bazen münkerü'l-hadis lafzını zayıf için bazen de metrûk veya hadis uyduran râvi için kullanmaktadır.

Cerh ve ta'dil konusunda söz sahibi olan diğer bir Zâhirî âlimi ve aynı zamanda İbn Hazm'ın öğrencisi Ebû'l-Fütûh el-Humeydî ve onlardan sonra gelen İbn Dihye de eserlerinde râvi değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Onların bu değerlendirmelerde kullandığı lafızları şu şekilde zikretmek mümkündür:

Tablo 4: Ebû'l-Fütûh el-Humeydî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları

Ta'dil Lafızları	Cerh Lafızları
عالما ثبتا- ثقة[1586] - عدل[1587]- ثقة ضابطا[1588] – ثقة جليل[1589] – ثقة مأمون[1590] [1591]	- منكرالحديث[1592] – رجل مجهول لا يعرف[1593]- وهم[1594] - وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية[1595]

[1586] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 36.
[1587] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 3/326.
[1588] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 3/3/326.
[1589] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 30.
[1590] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 32.
[1591] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 59.
[1592] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 85.
[1593] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 15.
[1594] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/219.
[1595] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 4/91.

Tablo 5: İbn Dihye'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları

Ta'dil Lafızları	Cerh Lafızları
- ثقة – حافظ الثقة – المصحف - ثقة أمام[1596]	- كان من القصاص – سرق- ركب – لا يحتج به – لا يحتج بحديثه – لا يختلف أهل العلم بالحديث في ضعفه – غير ثقة – تكلم فيه – مجهول لا يعرف – كذاب – مجهول – يكذب – منكر – لا يعرفه احد من خلق الله – متروك- يضع الحديث علي الثقات- يأتي بالموضوعات عن الثقات- لا يحل ذكره الا بالقدح فيه- غير مأمون- لم أعتد به- كذاب متروك- متروك الحديث- يحدث عن الثقات بالأباطل- يروي الموضوعات عن الثقات- احاديثه منكرات لا يتابعه عليه احد – ليس بشيء- رجل سوء- ما زلنا نعرفه بالكذب – من يسأل عنه –وضاع- وهم – ليس بقوي-[1597]

Genel olarak verilen tablolar göz önüne alındığında Zâhirî âlimlerinin başvurduğu lafızlar arasında cerh ifadelerinin ta'dile oranla çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum özellikle İbnü'l-Kayseranî ve İbn Dihye'de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bilhassa mevzuat ve zayıf hadisleri toplayan eserler telif eden kişilerin eserlerinde râvi değerlendirmelerinin de cerh ağırlıklı olmasının tabii bir durum olduğunun kanaatindeyiz.

3.1.3.5. Cerh ve Ta'dil'de Kaynaklar

Cerh ve ta'dil ilminde belli bir otoriteye sahip olan Zâhirî âlimleri, kendilerinden önce veya bizzat kendi dönemlerinde rical bilgisine sahip başka kişilerin bir râvi hakkındaki tenkitlerine de ehemmiyet vermişlerdir. Onlar bu konuda râvilerin lehinde veya aleyhinde farklı münekkidlerden nakillerde bulunarak onların

[1596] İbn Dihye'nin cerh ve ta'dilde kullandığı tabirler için bkz. İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 57, 58; İbn Dihye, *el-İbtihâc fî Ehadisi'l-Mi'rac*, 80.

[1597] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 50; İbn Dihye, *el-İbtihâc fî Ehadisi'l-Mi'rac*, 60, 61, 70.

görüşlerini benimsediklerini ifade etmekten çekinmemişlerdir. Fakat râvi değerlendirmelerinde başka münekkidlerin fikirlerine tam bir teslimiyet göstermedikleri de söylenebilir. Nitekim onlar, râvi hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra kendi iddialarını meşrulaştırmak için kendileriyle aynı fikirde olan başka münekkidlerin sözlerine de başvurmaktadırlar. Râvi hakkındaki kanaatleri başka münekkidlerin değerlendirmeleri ile çakıştığında ise Zâhirî âlimler kendi kanaatlerini temellendirmeye, karşı tarafın görüşünü ise geçersiz kılmaya çabalamaktadırlar. Râvi hakkında herhangi bir fikre sahip olmadıkları durumlarda ise sadece diğer münekkidlerin râvi ile ilgili değerlendirmelerini zikretmektedirler. Bu meyanda Zâhirî âlimlerinin cerh ve ta'dilde görüşlerine önem verdikleri ve kendilerinden iktibasta bulundukları hadis münekkideri arasında başta Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776),[1598] Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795),[1599] Abdullah b. Mubârek (ö. 181/797), Yahya b. Saîd el-Kettan (ö. 198/813),[1600] Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814),[1601] Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14),[1602] el-Ezdî (ö. 221/836), Yahya b. Ma'în (ö. 233/848),[1603] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buharî (ö. 256/870), Ebû Hatim er-Razî (ö. 277/890),[1604] İbn Adî (ö. 365/976),[1605] Darekutnî (ö. 385/995)[1606] ve İbn Hibban (ö. 354/96)[1607] gibi birçok ricâl âlimi zikretmek mümkündür.

Zâhirî âlimleri arasında İbn Ebî Âsım'a kaynaklık eden münekkidlerin sayısının azlığı dikkat çekse de İbn Ebî Âsım'ın h. III. asrın sonlarında vefat etmiş olması, sadece o döneme kadar ki süreçte rical ilminde otorite olanların sayısıyla orantılı olmuştur. Zira h. V. ve VI. asırda veya sonrasında yaşayan Zâhirî âlimlerin

[1598] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1996, 4/1955.
[1599] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120.
[1600] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120; İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/165; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Kitabu Tezkiretü'l-huffaz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1956), 2/722.
[1601] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120; İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 72.
[1602] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120.
[1603] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/120; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/298; Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 4/218; el-Makdisi, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 5/458; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 1/191.
[1604] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 70.
[1605] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fi Receb*, 67.
[1606] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/359; Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/480; el-Makdisi, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/46.
[1607] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'i'l-vazzâ'în fi Receb*, 67.

görüşlerine başvurduğu münekkidlerin sayısı İbn Ebî Âsım'a nazaran bir hayli fazla olmuştur. Zâhirî âlimlere kaynaklık eden hadis münekkidlerine dair incelemlerde dikkat çeken diğer bir husus ise Zâhirî âlimlerinin rical değerlendirmelerinde birbirinden iktibasta bulunmamış olmalarıdır.

3.1.4. Sahâbe ve Hadis Rivayeti

3.1.4.1. Sahâbî Kavramı

Sahâbî kavramının tanımı ihtilaflı bir konudur. Ehl-i hadis, Hz. Peygamber'i mü'min olarak gören herkesi sahâbî olarak kabul ederken usulcüler bir kişinin sahâbî olarak addedilmesi için Hz. Peygamber ile uzun bir müddet bulunmş olmasını şart koşmuşlardır.[1608] Kaynaklarda konuyla ilgili yeterli malumat olduğu için söz konusu tartışmalara girmeden Zâhirî mezhebinin sahâbî kavramına yaklaşımlarını irdelemeye çalışacağız.

Erken dönem Zâhirî âlimlerinin sahâbî kavramını bireysel olarak bazı şahısları nitelemede kullanmalarının yanı sıra ifade ettiği neslin faziletine ve önemine atıfta bulunmak için çokça isti'mal ettikleri görülmektedir.[1609] Fakat onların bu kullanımları sahâbî kavramını kimlere teşmil ettiklerine dair bir çerçeve çizmemize olanak sağlamamaktadır. Buna karşın h. V. asırda İbn Hazm'ın sahâbî kavramını ele alışı ve bu meyanda kimler için kullanılabilineceğine dair zikrettiği bilgiler, Zâhirî mezhebinin görüşü hakkında bilgi sahibi olmamıza yeteri kadar yardımcı olmuştur. İbn Hazm, söz konusu kavrama birden fazla yerde temas ederek söz konusu meseleyi irdelemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve onu Müslüman olarak bir saat olsa dahi gören, meclisinde bulunan veya bir kelime de olsa ondan sema'da bulunan kimseler sahâbîdir. Ayrıca Sahâbî sayılma konusunda küçük, büyük, erkek, kadın, hür veya köle olma arasında fark koymamakta ve onlardan yapılan tüm nakilleri de makbul addetmektedir. Örneğin Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz on veya daha da küçük yaşlarda olan Nu'man b. Beşir', Abdullah b. Zübeyr, Hz. Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin ve Mahmud b. Rebi' gibilerini de sahâbeden sayması da bu döşüncesini desteklemektedir. O, Hz.

[1608] Sahâbî kavramının tanımına dair tarışmalar için bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 172; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 62-65; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 293-295; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/184-190; Erul, *Sahâbenin sünnet anlayışı*, 1-13; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 65-70; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 59-68.

[1609] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/19; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/627-631.

Peygamber'le mülaki olup Müslüman olduktan sonra irtidâd eden ve daha sonra yine Müslüman olan Eş'as b. Kays ve Amr b. Ma'dikeribe gibilerini de sahâbeden saymaktadır. [1610]

İbn Hazm kimler için sahâbî denemeyeceğini de izah etmektedir. Ona göre Ebû Cehil gibi Hz. Peygamber'e yetişen, onunla konuşan, meclisinde bulunan ve dahi sema' edip de iman etmeyen kişiler sahâbî değildir.[1611] O, Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve iman etmiş olmalarına rağmen onunla mülaki olmayan kişileri de sahâbî kategorisinde değerlendirmemiştir.[1612] Zira bu bağlamda sahâbîler gibi fazilet, ilim ve iyiliğe sahip olmalarına rağmen Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Recâ el-Âtaridî, Şureyh b. Haris el-Kâdî, Âlkame, Esved, Mesruk, Kays b. Ebî Hazım, er-Rehil el-Cuhfî, en-Nebâta el-Cuhfî, Amr b. Meymun, Selman b. Rebî'a el-Bâhilî, Zeyd b. Suhan, Ebû Merhem el-Hanefî, Ka'b b. Sûr, Amr b. Yesribî gibi birçok kişiyi sahâbî değil de tâbiîn olarak kabul etmektedir.[1613] İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde yaşayan, onu gören ve Müslüman olduğu sabit olmasına rağmen münafık olduğu bilinen ve bu nifaktan dolayı tövbe etmeyen veya kendilerini kadınlara benzettikleri için bazı hakklardan mahrum bırakılanları da sahâbî olarak telakki etmemektedir.[1614]

İbn Hazm'ın ifadelerinden hareketle sahâbe teriminin, Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve onu gören Müslümanlar için kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca İbn Hazm'ın sahâbe kavramını tanımlamada lugayi anlam dairesinden çıkmadığı da görülmektedir. O, sahâbenin fazilet sahibi, adil ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu kullarından olduklarını söyler. Onların mükâfatlarına ulaşamayacağı için sahâbîleri sevmeyi ve onlara karşı saygılı olmayı farz kabul etmektedir.[1615]

[1610] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302.
[1611] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/240; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 157.
[1612] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/240; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 157.
[1613] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302.
[1614] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302.
[1615] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302.

İbn Hazm, konuyla ilgili bazı tartışmalı hususlara da değinmiştir. O, bir grup insanın Hz. Peygamber'i bir defa gören kişi için sahâbî demenin hata olduğunu söyledikleri aktarmaktadır. Onlara göre bir kişiye sahâbî diyebilmek için görmenin birkaç defa olması gerekmektedir. İbn Hazm, bu savununun hata olduğunu söylemekte ve "birkaç defa" tabiri ile ne kast ettiklerinin sorulması gerektiğini eklemektedir. Ona göre, belli bir sayı zikretmeleri bir çelişkidir. Ancak sayı zikretmezler ise o halde bilmedikleri bir konuda konuşmuş olacaklardır. Bu da iddianın hatalı olduğunu gösterecektir. İbn Hazm, iddiada zikri geçen hususu sohbet sözcüğünün lugavî anlamıyla da izah etmektedir. Zira sohbet, bir kişinin başka bir kişiyle herhangi bir durumda bir araya gelmesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber'i görüp bu dönemde onun nübüvvetine karşı çıkmayan ve onunla mücadele etmeyen kişiler için sahâbî ismini kullanmak vaciptir. Örneğin Hz. Peygamber ile Tebük gazvesinde, Hüneyn gazvesinde Havazin kabilesi karşısında ordusunda bulunan on iki bin savaşçının tümü ve farklı bölgelerden gelen Arap kabileleri için sahâbe ismini teşmil etmek gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den Kur'an ve İslâm şeriatını alıp Müslüman olan cinler de sahâbeden sayılmaktadırlar. Dolayısıyla ister insanlardan ister cinlerden olsun zikredilen bütün bunlar Hz. Peygamber ile mülaki oldukları için sahâbedendirler.[1616] İbn Hazm, sahâbî olabilmek için Hz. Peygamber ile birkaç kez görüşmeyi şart koşanların iddialarını çürütmekle beraber sahâbî sayısı ile ilgili de bazı malumatlar vermektedir.

İbnü'l-Kayserânî ise en son vefat eden sahâbîlerin isimlerini zikrederek sahâbî kavramının sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır. O, Mekke'de en son vefat eden sahâbenin Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, Medine de Sehl b. Sûr ve Şam'da Abdullah b. Busr olduğunu söylemektedir."[1617] İbnü'l-Kayserânî, Rıtn el-Hindî'nin[1618] hadisleriyle ilgili değerlendirmede bulunurken de sahâbe kavramının

[1616] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702-703; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/287-302.

[1617] İbnü'l-Kayserani, *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis*, 69.

[1618] Rıtn el-Hindî olarak biline bu kişinin asıl adı Rıtn b. Abdullah el-Hindî'dir. İsmine dair farklı yaklaşımlar bulunan bu şahıs gizemli bir şekilde altıncı asrın başlarında ortaya çıkarak sahâbî olduğunu iddia etmiştir. Hadis münekkidleri tarafından deccâl ve kezzâb olarak nitelenmiş ve 632 yılında vefat ettiği nakledilmiştir. Ondan birçok kişi rivayette bulunmuşlarsa da rivayetleri mevzu sayılmış ve reddedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 2/450-455.

sınırlarına dair karışıklıkların önüne geçmek için Hz. Peygamber ile mülaki olanlar arasından en son vefat eden kişinin Ebû't-Tufeyl olduğunu belirtmektedir.[1619]

İbnü'l-Kayseranî'nin mezkûr kısa ifadesi, aslında birden fazla yargı barındırmaktadır. Zira ona göre küçük yaşta olmak sahâbe ismini almada herhangi bir engel teşkil etmediği gibi, Hz. Peygamber'i bir defa dahi gören Müslümanlar için de kullanılmaktadır. İbnü'l-Kaysernî'nin ifadesinden çıkarılabilecek diğer bir yargı ise sahâbe döneminin ne zaman sona erdiği ile ilgili bilgiler içermesidir. Zira ona göre en son vefat eden sahâbe Ebû't-Tufeyl'dir ki makbul olan görüş de budur.[1620]

Zikredilen bilgiler dikkate alındığında Zâhirî âlimlerin sahâbî kavramını sözlük anlamında hareketle Hz. Peygamber'e iman etmiş halde mülaki olan kişiler için kullandıkları söylenebilir. Ayrıca Ebû't-Tufeyl'in çok küçük yaşlarda Hz. Peygamber ile mülaki olduğu nazar-ı itibar edildiğinde sahâbî olmak için belli bir yaş sınırı koymadıkları da söylenebilir.

3.1.4.2. Sahâbenin Adaleti

Hatîb el-Bağdâdî'nin "Sahâbenin adaleti Allah Teâlâ'nın onları ta'dil etmesiyle, pak ve temiz olduklarını bize olan ihbarıyla ve onları insanlar içerisinde tercih edip ayırmış olmasıyla sabit ve malumdur."[1621] ifadelerinden hareketle fitnelere karışmış veya karışmamış sahâbîlerin tümünün Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin icmâı ile adalet sahibi oldukları kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabiri bilinçli olarak kullanılmıştır. Zira Mü'tezile, Kaderiyye, Hâricîyye ve Şîa'ya mensup âlimler, birçok sahâbîyi farklı nedenlerden dolayı fasık olarak değerlendirmişlerdir.[1622]

Zâhirî âlimleri, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın içerisinde değerlendirildikleri için sahâbenin adaleti meselesinde farklı bir yaklaşım sergilemeleri tabii olarak beklenilmemektedir. Erken dönemden itibaren Zâhirî âlimlerinin eserlerinde sahâbe

[1619] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani, *Kitabu Tezkiretü'l-Mevzuat*, thk. Muhammed Emin Hancî (Mısır: Matbaatü's-saade, 1323), 31.
[1620] İbnü'l-Kayserani, *Kitabu Tezkiretü'l-Mevzuat*, 31; İbnü'l-Kayserani, *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis*, 69; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, 3/266; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-ceyl, 1412), 7/230.
[1621] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 58.
[1622] Sahâbenin adaleti mevzusunda ayrıntılı bilgi için bkz.Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 17-19; Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, 372 s./236; Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 68; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 83-95.

neslinin seçkinliğine, faziletine ve buna benzer birçok konuya dair bablar açmaları ve bu konularda birçok ayet ve hadis nakletmeleri, sahâbenin adil olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. Ayrıca sahâbenin tümünün adil olduğunu açık ifadelerle belirtenler de olmuştur. İbn Ebî Âsım, *el-Ahad ve'l-mesanî* ve *Kitabü's-sünne* başta olmak üzere birçok eserinde hadis râvileri arasında sahâbîleri belirterek onlara övgüde bulunmaktadır.[1623] Ayrıca o, eserlerinde "خير الناس قرني,[1624] يعنت في خير لن يدخل النار من رآني,[1625] قرني,[1626] كنتم خير امة اخرجت للناس,[1627] لا تزالون بخيرمادام فيكم من رآني وآمن بي,[1628] اوصيكم باصحابي"[1629] şeklinde bablar açarak sahâbenin faziletine ve adaletine atıfta bulunan rivayetleri nakletmektedir. "Sahâbeden bir adam"[1630] gibi mübhem ifadelerle nakledilen hadislerle de ihticac etmesi İbn Ebi Âsım'ın sahâbe adaleti algısını göstermesi açısından önemlidir.

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbn Hazm da sahâbenin tümünün adil ve fazilet sahibi olduklarına atıfta bulunmaktadır.[1631] İbn Hazm, sahâbeyi adil, imam, fazilet sahibi ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimseler olarak tavsif etmektedir. Ona göre sahâbîleri ta'zim edip saygıda bulunmak ve sevgi besleyip onlar için istiğfarda bulunmak farzdır. Sahâbenin sadaka olarak verdiği bir hurmanın ecrine bütün mülkümüzü sadaka olarak versek dahi ulaşamayacağını belirten İbn Hazm, onların Hz. Peygamber'in yanında kısa bir süre bulunmaları ise bizlerin ömür boyu ibadet etmemizden daha faziletli olduğunu da ileri sürmektedir.[1632] İbn Hazm, sahâbenin tümün adalet ve fazilet sahibi olduklarının yanı sıra hepsinin de cennet ehlinden olduklarını benimsemekte ve bu minvalde birçok ayet nakletmektedir.[1633]

Sahâbenin adaletinin Âllah'ın beyanı ile olduğunu ve bunun değişmeyeceğini belirten İbn Hazm, adaleti sahâbîliğin sübutuna bağlamaktadır. Ona göre sahâbî olduğu sabit olan kişinin adaleti sabittir. Dolayısıyla sahâbîliği sabit olmayan kişinin

[1623] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 3/119.
[1624] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/627.
[1625] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/629.
[1626] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/629.
[1627] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/630.
[1628] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/630.
[1629] İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/631.
[1630] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 337.
[1631] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/102; Tancî, *el-İsham*, 235; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/302-308.
[1632] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701.
[1633] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702.

adaleti de sabit değildir. Hadis uydurma faaliyetinin daha Hz. Peygamber hayattayken başladığını kabul eden İbn Hazm, o dönemde mürted ve münafık olanların da bulunması sebebiyle, hadisin kabulü için, sahâbînin isminin açıka zikredilmiş olmasını şart koşmaktadır.[1634]

İbn Hazm, sahâbenin adaletini kabul etmekle beraber sahâbî olduğu söylenen kişinin isminin zikredilmemesine karşı tepki vermekte ve bu şekilde nakledilen hadisin de reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, sigar-ı sahâbeye mülaki olmak bir tâbiîn için büyük bir onur ve şereftir. Hal böyleyken tabiî olan birinin sahâbînin isminin zikretmemesinin bir nedeni olmalıdır. Bu neden ise ismi zikredilmeyen kişinin tanınmaması veya sahâbî olmaması yahut tanındığı halde kötü bir niteliğe sahip olmasıdır.[1635]

Görüldüğü gibi İbn Hazm, râvinin sahâbînin ismini zikretmemesinin farklı nedenlerinin olabileceğini göz önünde bulundurarak temkini elden bırakmamaktadır. Ancak *en-Nubez* adlı eserinde ise naklin sahih, müsned ve makbul olmasını râvinin maharetine bağlamıştır. Ona göre ismini vermediği bir sahâbeden nakilde bulunan kişinin rivayeti, sahâbîlik iddiasında bulunan herhangi birinin sözünün sıhhatini anlayabilecek yetiye sahip olması ölçüsünde kabul edilmektedir. Şayet nakilde bulunan şahıs, sahâbelik iddiasında bulunan kimsenin iddiasını araştırıp doğruluğunu tespit edebilecek bir yetiye sahip değilse söz konusu nakil mürsel olarak kabul edilir ve amel edilmez. Çünkü halktan bir kişinin fasık biri için "sahâbedendir" iddiasında bulunamayacağından hiç kimse emin olamaz. Ancak sika bir râvi, Hz. Peygamber'in hanımlarının isimlerini zikretmeden "Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden" şeklinde mübhem bir ifade ile nakilde bulunursa söz konusu nakil delil niteliğindedir. Çünkü hadis ehlinin hiç birisinin onları tanımaması gibi bir durum söz konusu olamaz."[1636]

İbn Hazm, hadisleri değerlendirirken de benimsediği metodu uygulamaktadır. Örneğin, "sahâbeden bir adam" şeklinde nakledilen birçok hadisi reddederken "Hz. Peygamber'in hanımlarından bazıları" tarzında nakledilen hadislerle ihticac etmektedir. Konuyu daha da somutlaştıracak olursak isnadı "Şu'be > Cafer b. Ebî

[1634] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/162.
[1635] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/163.
[1636] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 52; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 56-57.

Vahşiyye > Ebû Umeyr b. Enes b. Mâlik > Hz. Peygamber'in eshabından olan bir amcasından" şeklinde olan bir hadisi nakletmesinin akabinde "bu müsned ve sahih bir hadistir. Çünkü Ebû Umeyr, amcasının sahâbî olup olmadığını ayırabilen bir yetiye sahiptir. Şayet bu duruma vakıf olmasa idi o vakit bu durum hadis için illet sayılacaktı. Dolayısıyla ismi zikredilmemiş olsa dahi o kişi sahâbîdir. Sahâbenin tümü de Allah tarafından övülen, razı olunan ve adalet sahibi kişilerdir."[1637]şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.[1638] İbn Hazm, sahâbenin tümünün adil olmasına karşın onların beşer olmaları hasebiyle hatalardan masum olamayacaklarının da belirtmektedir. Zira bir rivayet kritiğinde "sahâbîlerin de vehmden beri olduğu söylenemez" şeklinde bir ifade kullanması onun kanaatine işaret etmektedir.[1639]

Zâhirî alimlerden Ebû'l-Fütûh el-Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye de sahâbenin udul olduğunu kabul etmekte ve bunu naklettikleri ayet ve hadislerle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Ayrıca el-Humeydî'nin şu Şiîri de sahâbeye bakış açısını göstermesi adına önemli olmuştur.[1640]

İslâm düşünce geleneğinde sahâbî kavramı etrafında oluşan ihtilafların başlıcaları sahâbînin tanımı, adaleti ve sahâbe sözünün hukukî değeri gibi konular olmuştur. Bundan hareketle Zâhirîlerin sahâbî sözünün hukukî değerine yaklaşımlarını incelemek yerinde olacaktır.

3.1.4.3. Sahâbenin Sözü/Görüş ve Uygulamasının Hukukî Değeri

Fıkıh literatüründe genellikle "kavlü's-sahâbe, fetva's-sahâbe ve hükmü's-sahâbe" başlıkları altında ele alınan sahâbenin söz. fiil ve takrirleri hadis usulünde mevkûf haber olarak adlandırılmıştır. Sünnetin tespitinde önemli bir yere sahip olan mevkûf haberler /sahâbe sözleri, erken dönemde *Muvatta* gibi eserlerde merfu haberlerle beraber azımsanmayacak sayıda nakledilmiştir. Mevkûf haberlerin

---

[1637] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/102.

[1638] Diğer örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/73; 7/485-486; 4/58; 8/132.

[1639] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/37.

[1640] كل من قال في الصحابة سوءا فاتهمه في نفسه وأبيه
وأحق الأنام بالعدل من لم ينتقصهم بمنطق من فيه
واذاالقلب كان بالود منهم دل أن الهدى تكامل فيه bkz. Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/8; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/47; İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 126.

sünnetin tespitindeki rolünün yanı sıra hücciyeti meselesi de tartışıla gelmiş ve bu konuda birçok çalışma yapılmıştır.[1641]

Zâhirî mezhebi âlimlerinin sahâbe sözüne yaklaşımları incelendiğinde İbn Dihye'nin haber çeşitleri arasında yedinci sırada mevkuf habere yer verdiği görülmektedir. İbn Dihye mevkuf haber türünü "isnadı sahebede duran ve nihayetinde Hz. Peygamber'e ulaşmayan haber" şeklinde tanımlamıştır. Eserlerinde konuya dair bazı örnekler de zikreden İbn Dihye, mevkûf haberin hücciyeti ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. [1642]

Zâhirî âlimleri, eserlerinde veya görüşlerini delillendirmede birçok sahâbe sözünden faydalandıkları söylenebilir. Onların kullanımlarından hareketle sahâbe sözlerini farklı sınıflara ayırdıkları kanaatindeyiz.

1. Sahâbe İcmaı: Belli bir mevzuda görüş birliği içerisinde olan sahâbeden nakledilen haber, uygulama veya fetvanın hüccet olduğuna dair diğer İslâm âlimlerinde olduğu gibi Zâhirî âlimleri tarafından ittifaken kabul edilmektedir.[1643]
2. Muhalefeti bilinmeyen sahâbe sözü: Belli bir mevzuda görüş beyan eden bir veya birden fazla sahâbeye karşı diğer sahâbîlerden aksi bir açıklama sadır olduğu bilinmemesi durumunda merfu haberlerin vârid olduğu konuyu pekiştirmek veya müstakil olarak kendi düşüncesini teyid etmek gayesiyle Zâhirîler tarafından kullanımda tercih edildiğı tespit edilmiştir.[1644]
3. Muhalefeti bilinen sahâbe sözü: Zâhirî âlimleri, belli bir mezvuda görüş birliğinde olmayan sahâbenin sözlerinin hiçbir suretle hüccet olamayacağını benimsemektedirler. Onlar, bu konudaki yaklaşımı "Peygamber'den sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. (Nisâ/165)" ayetiyle delillendirmektedirler.[1645]

[1641] Halil b. Heykeldi Salahuddin Alâî, *İcmalu'l-İsâbe fi Akvali's-Sahâbe*, thk. Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Merkezu'l-mahtutât ve't-turâs, 1987), 70; H. Yunus Apaydın, "Sahâbe Sözünün Hukuki Değeri", *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.
[1642] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 131.
[1643] Örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/153-154; 7/195; 8/23; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 48.
[1644] Örnekler için bkz. İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 34; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/25-26; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 46, 48.
[1645] Örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/213; 8/23.

Görüldüğü gibi Zâhirîler, sahâbe icmâı şeklinde nakledilen haberlerin bağlayıcı ve hüccet olduğunu mutlak surette kabul etmelerinin[1646] yanı sıra muhalefi bilinmeyen sahâbe sözünün de konusu itibarı ile merfu haberi te'kid etme veya bir mevzudaki görüşlerine destek sağlama[1647] gayesiyle kullanmada bir beis görmedikleri söylenebilir. Buna karşın muhalefeti bilinen sahâbe sözlerinin ise dinde delil olamayacaklarını açık bir şekilde ifade etmektedirler.[1648]

Zâhirî âlimleri, sahâbe sözünün mutlak olarak hüccet ve bağlayıcı olduğunu kabul etmemelerinin yanlış anlaşılmalara mahal vermemeleri adına birçok rivayet değerlendirmelerinde sahâbenin, diğer insanların ulaşamadığı bir fazilete sahip olduklarını ve küçük günahlarının affedildiğini her fırsatta dile getirdikleri söylenebilir.[1649] Onların selefi salihinden nakledilen haber, uygulama veya fetva gibi hükümleri ihtilaflı ve ihtilafsız şeklinde iki taksime tabi tuttukları da görülmektedir. Onlara göre ihtilafsız olan hükümler kendileri için makbul iken; ihtilaflı olan hükümler ise Kur'an ve sünnete uygunluğu ölçüsünde makbuldür.[1650]

3.1.4.4. Sahâbenin Kendi Rivayetine Muhalif Hareket Etmesi

Sahâbenin rivayet ettiği hadise muhalif bir amel veya fetvada bulunması durumunda hangisinin esas alınacağı üzerinde İslâm âlimleri arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Hanefîler böylesi bir durumda rivayetin terkedilmesi, sahâbenin ameli veya fetvasının esas alınması gerektiğini savunurken[1651] Mâlikî ve Şâfiîler de rivayetin neshedildiğine dair açık bir delil gelmediği sürece sahâbenin ameli veya fetvasının reddedilmesi ve rivayetin esas alınması gerektiğini ifade etmektedirler.[1652] Hanbelîlerden Kelvezânî (ö.510/1116) ise bir sahâbînin rivayet ettiği haberin aksine bir fiil veya fetvada bulunmasının, söz konusu haberin zayıf veya mensuh olduğunu

[1646] Örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/153-154; 7/195; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 48.
[1647] Örnekler için bkz. İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 34; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/25-26; İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 46, 48.
[1648] Örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/213; 8/23.
[1649] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/23.
[1650] İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, 27-28.
[1651] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/69-70; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/3-7; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 190-193; Bekir Özüdoğru, "Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.
[1652] Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2014, 718.

göstermediğini söylemekte ve Ahmed b. Hanbel'in de bu meselede Hanefîlerde aynı görüşte olduğunu nakletmektedir.[1653]

Zâhirîlerin, rivayetine muhalefette bulunan sahâbeye yaklaşımları incelendiğinde cumhurdan farklı düşünmedikleri söylenebilir. Örneğin Ebû Hüreyre, köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması gerektiğini belirten hadisi rivayet etmesine rağmen köpeğin yaladığı kabı üç defa yıkamakla iktifa etmiştir. Dâvûd ez-Zâhirî, çakışan sahâbe rivayeti ve sahâbe ameli karşısında rivayeti esas almış ve bu minvalde kabın yedi defa yıkanması gerektiğine hükmederek sahâbenin amelini reddetmiştir.[1654] Dâvûd ez-Zâhirî dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirîlerden sadece İbn Hazm'ın söz konusu mevzuya dair malumatlar verdiği görülmektedir. Ona göre sahâbe, Hz. Peygamber'den bir haber nakleder ve naklettiği haberin aksine bir amelde bulunursa, esas olan sahâbenin naklettiği haberi almak, ameline dair yapılan nakli ise terk etmektir.[1655]

İbn Hazm, sahâbenin bilinçli olarak naklettiği haberin aksine bir fiil veya fetvada bulunmayacağını belirtmekle ve onların Allah tarafından bu tür durumlardan tenzih edildiğini söylemektedir. Bu nedenle o, bir sahâbînin naklettiği haberin aksine hareket etmesini vehm, nisyan veya te'vile bağlamaktadır. Fakat rivayet ettiği hadis, onun amel veya fetvasıyla teaaruz ettiğinde her hâlükârda rivayetin alınması, amel veya fetvasının ise terkedilmesi gerektiğini savunmaktadır.[1656] Ayrıca İbn Hazm, bir sahâbenin rivayet ettiği habere muhalif hareket etmesi, o haberin butlanına delalat ettiğini gösterdiğini söyleyenleri tenkit etmekte ve bunun kötü bir kriter olduğunu söylemektedir.[1657]

[1653] Kelvezânî, *el-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*, 3/193-194; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 291-293.

[1654] Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd (Beyrut: Dârü'l-fiker, ts.), 1/615; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 117.

[1655] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 53-54; İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/171-181; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 57-59.

[1656] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 53-54; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 57-58-59; İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/171-181; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 160.

[1657] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/239.

3.1.4.5. Hz. Peygamber'e Nispeti Açık Olmayan Sahâbe Rivayetleri

Bu başlık altında sahâbîlerden, Hz. Peygamber' nispet etmeden "أمرنا أن نفعل كذا,نهينا عن كذا وكذا, كنا نؤمر بكذا, كنا ننهى عن كذا, وكنا نفعل كذا, كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه و سلم فينا, كنا لا نرى بأسا بكذا من السنة كذا" gibi farklı tabirlerle rivayet edilen rivayetlerin hükmü üzerinde durulacaktır. Hz. Peygamber'e aidiyeti açık olmayan ifadelerle nakledilen bu tür rivayetlerin merfu mu, muvkûf mu olduğu tartışma konusu olmuştur.[1658] Birçok muhaddis ve fukahâ gibi Zâhirî âlimler de bu tartışmaya dâhil olmuştur. İbn Teymiyye, sahâbenin kullandığı bu tür ifadelerin ilim ehlinin cumhuruna göre merfu haber olarak kabul edildiğini söylemektedir. İbn Teymiyye, cumhurun kabulüne karşın Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu tabirlerle hiçbir şeyin sabit olmadığını ve bu şekilde nakledilen rivayetlerle amel edilemeyeceğini de savunduğunu aktarmaktadır. O, Zâhirî mezhebi mensupları arasında söz konusu mevzuda bir ittifakın olmadığına işaret ederek, Dâvûd ez-Zahir'inin aksine Zâhirîlerden İbn Beyan el-Kessar'ın[1659] bu tür ifadeler kullanılarak nakledilen rivayetlerle amel etmenin caiz olduğunu benimsediğini belirtmektedir.[1660] İbn Teymiyye'nin dışında Zerkeşî de bu tür ifadelerin cumhura göre hüccet olduğunu naklettikten sonra Dâvûd ez-Zâhirî'nin onlara muhalefet ettiğini ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyene dek bu tür ifadelerle nakledilen rivayetlerin hüccet olmadığını benimsediğini aktarmaktadır. Ayrıca Zerkeşî, Ebû Abbas es-Serrac'tan da nakilde bulunarak Zâhirîlere ve bu minvalde hareket edenlere göre "اخبرنا, سمعت" gibi sigalarla isnadı, Hz. Peygamber'e kadar ulaştırılmayan hiçbir rivayetin hüccet olmadığını söylemektedir.[1661]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım,[1662] el-Humeydî[1663] ve İbnü'l-Kayserânî[1664] eserlerinde bu tür ifadelerle nakledilen haberlere yer vermiştir. Fakat bu rivayetlerle ilgili cereyan eden tartışmalara dair

---

[1658] Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 59; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 47-51; Sabri Çap, "Hadis Usûlünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 113.

[1659] İbn Teymiye'nin eserinde zikredilen İbn Beyân el-Kassâr'ın kimliğine ilişkin bir bilgiye ulaşamadık.

[1660] İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, 1/93; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 274.

[1661] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/431-432.

[1662] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 2/190; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/567.

[1663] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/133, 208.

[1664] İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*, 124; Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/281; 4/98, 122, 131.

herhangi bir bilgi verilmemişlerdir. Bu nedenle onların, sahâbenin Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan tabirlerle naklettikleri haberleri merfu mu yoksa mevkuf olarak mı değerlendirdiklerine ilişkin bir çıkarsamada bulunmak zor olmuştur. Ancak eserlerinde bu tür rivayetleri nakletmelerinden ve onlarla istişhad etmelerinden hareketle bu tür rivayetleri merfu olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Bu durumda Dâvûd'un aksine cumhurla aynı görüşte olduklarını söylememiz mümkündür.

Zâhirî âlimlerinden İbn Dihye ise, eserinde müstakil bir fasıl tahsis ederek sahâbenin rivayet türlerine dair açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. O, sahâbenin Hz. Peygamber'den yaptığı nakilleri beş mertebede ele almıştır. Birincisi, sahâbenin Hz. Peygamber'den "semi'tu (سمعت) lafzıyla yaptığı nakillerdir. Örneğin sahâbebin, "سمعت رسول الله يقول لا تصلي\ لا تصوم" şeklinde hadis rivayet etmesidir. Bu, söz edilen mertebelerin en üstünüdür. Çünkü bu tür rivayetlerde hem aynı lafızlar kullanılmış hem de sahâbenin Hz. Peygamber ile müşahadesi gerçekleşmiştir. İkincisi, sahâbenin Hz. Peygamber'den " سمعت رسول الله ينهي عن الصلاة بعض العصر حتي تغرب الشمس \ ونهي عن صيام يوم النحر ويوم الفطر" şeklinde rivayette bulunmasıdır. Bu tür rivayetler semâ'ı ifade etmesine rağmen Hz. Peygamber'in emir veya nehyinin keyfiyeti ile ilgili bilgi vermemektedir. Üçüncüsü, sahâbînin "قال رسول الله" diyerek semâ'ı zikretmeden nakilde bulunmasıdır. Bu tür rivayet çeşidinin semâ'a mahmul olduğuna ve onun yerini tuttuğuna dair âlimlerin ihtilafı yoktur. Zira sahâbîlerin tümü Allah (c.c) tarafından övülmüş ve sıdk ile vasıflandırılmıştır. Allah nezdinde sıdk sahibi olanın yalan söylemesi düşünülemez. Son olarak sahâbenin, "أمرنا بكذا, نهينا عن كذا " şeklinde rivayette bulunmasını zikretmekte ve Hz. Ali'nin rükûda Kur'an'ı okumadan sakındırıldığını bildiren rivayetle de örneklendirmektedir.[1665]

İbn Dihye, sahâbenin rivayetine dair beş mertebeden söz etmesine rağmen sadece dört mertebe zikretmiş beşinci sırada ise mürsel habere yer vermiştir. Ayrıca sahâbenin rivayet mertebeleri adı altında açtığı babta sahâbe rivayet mertebelerinin yanında sırasıyla munkatı, mevkuf, hasen, zayıf, münker, batıl ve mevzu haberi de zikretmektedir. İbn Dihye'nin ifadeleri incelendiğinde sahâbenin, rivayette Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan lafızlarla nakillerde bulunmasını sahâbenin

[1665] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 125-126.

rivayet mertebeleri arasında dördüncü sırada vermektedir. Bu da onun bu tür rivayetleri merfu olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Zâhirîler arasında sahâbenin Hz. Peygamber'e nispeti sarih olmayan ifadelerle rivayette bulunmaları konusunda İbn Hazm'a ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. O, *el-İhkâm* adlı eserinde "Sahâbînin kullandığı her ifade bir isnad değildir. (ليس كل قول الصحابي اسنادا)" başlığıyla hususi bir fasıl açmıştır. Ona göre, bir sahâbînin rivayette bulunurken "السنة كذا, امرنا بكذا" gibi ifadeleri kullanması söz konusu rivayetin müsned olduğunu göstermez. Ayrıca kendisinden rivayet edildiğine dair bir ifadenin olmadığı durumlarda kişilere söz veya eylem de nispet edilemez. Örneğin, Cabir b. Abdullah'tan "Bizler Hz. Peygamber'in döneminde ümmühatü'l-evladları alır ve satardık. Bu durum Hz. Ömer'in bizi bu işten nehyedene kadar sürdü"[1666] şeklinde nakledilen rivayet bu kabildendir.[1667] İbn Hazm, sahâbeden bazılarının kullandığı "السنة كذا, اصاب السنة, علي عهد رسول الله " ifadesi üzerinde de durmaktadır. Ona göre bu ifadeden kasıt, sahâbenin kendi içtihadından hareketle söz konusu eylem veya sözün sünnetten olduğuna hükmetmesidir.[1668]

İbn Hazm, zikrettiğimiz görüşünü bir çok rivayetle ilgili yaptığı değerlendirmede dile getirmektedir. Örnek olarak şu rivayet verilebilir: Abdullah b. Rebî et-Teymî > Abdulmelik b. Ömer el-Hevlanî > Muhammed b. Bekr el-Mısrî > Süleyman b. el-Eş'as > Abdullah b. Muaz > Muaz > Şu'be > Abdurrahman b. Kasım b. Ebû Bekir es-Siddik > Ebû Bekir es-Siddik > Aişe ümmü'l-mü'minin'den "Hz. Peygamber döneminde (علي عهد رسول الله) hayza giren bir kadına öğle namazını te'hir edip ikindiyi erken kılmasını ve bu iki namaz için bir gusül yapmasını emrettim. Aynı şekilde akşamı te'hir edip yatsıyı erken kılmasını ve bu ikisi içinde yine bir gusül almasını emrettim. Sabah namazı için ise ayrı bir gusül almasını emrettim. Abdurrahman'a bunun Hz. Peygamber'den mi olduğunu sorduğumda bana bu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir şey nakletmiyorum dedi."[1669] İbn Hazm'a göre göre Abdurrahman b. Ebû Bekir'in naklettiği bu rivayette Hz. Peygamber döneminde kendilerine emredildiği söylenmekle beraber kimin tarafından emredildiği hakkında bilgi verilmemektedir. Bu nedenle "Hz. Peygamber'in yaşadığı bir dönemde söz

[1666] Ebû Dâvûd, "Itk", (no: 3956).
[1667] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/230-231.
[1668] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/232.
[1669] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 113 (no: 294).

konusu emri Hz. Peygamber dışında kim verebilir. İşte bu kesinlik bildirir." iddiasında bulunmanın caiz olmadığını belirten İbn Hazm, bu iddianın sadece anlayışı ve takvası eksik olan veya Kur'an lafızlarının ve Hz. Peygamber'in hadislerinin yerine fasıd olan kıyas ile iştigal eden kişiler tarafından savunulduğunu ifade etmektedir.[1670] Ayrıca o, sahâbenin bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmek gibi bir gayelerinin olmadığını da iddia etmektedir ki, bunu ispatlamasının mümkün olmadığını düşünüyoruz.[1671]

Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm bu konuda genellikle aynı görüşü paylaşan muhaddislerin aksine re'y ehli olarak nitelendirilen Hanefî fukahâsı ile hemfikir oldukları görülmektedir.[1672] Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm dışında kalan başta İbn Ebî Âsım olma üzere Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'nin ise bu tür rivayetlerle ihticac etmeleri ve bu tür rivayetlere herhangi bir tenkit yöneltmemelerinden yola çıkarak cumhurun anlayışını benimsedikleri söylenebilir.

3.2. Rivayet İle İgili Meseleler

3.2.1. Sikanın Ziyadesi/Ziyâdetü's-Sika

Hadis ve fıkıh usulü eserlerinin önemli konularından bir tanesini sikanın rivayette yaptığı ziyade oluşturmaktadır. "Sika bir râvinin bir hadisi, aynı şeyhten rivayet eden arkadaşlarından ayrı olarak tek başına bir fazlalıkla rivayet etmesi ve rivayet ettiği bu fazlalık"[1673] olarak tanımlanan ziyâdetü's-sika kavramı ve kavramın ifade ettiği kısmın makbuliyyeti meselesi gerek muhaddislerin gerek fukahânın gündemini meşgul etmiştir. Bu bağlamda Zâhirî âlimlerinin hem hadislerden hüküm istinbat ederken yaptıkları değerlendirmeler hem de Sikanın ziyadesi ile ilgili açıklamaları tetkik edildiğinde sika bir râvi tarafından nakledilen ziyadenin makbul olduğu konusunda hemfikir oldukları söylenebilir. Örneğin Zâhirî mezhebi kurucusu

---

[1670] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/232.

[1671] "Cabir'den " كنا في زمان رسول الله" şeklinde nakledilen bir rivayeti değerlendirirken bu rivayet hüccet değildir. Zira sahih değildir ve dahi sahih olsa da müsned değil mevkuf bir rivayettir." demektedir. Bknz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/639.

[1672] Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 141-146; Çap, "Hadis Usûlünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi", 114.

[1673] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 339; ayrıca ziyâdâtü's-sikat ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mohamed Saddik, "Şâz Hadis – Ziyâdetu's-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2007), 82; Salih Karacabey, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 107; Nurullah Kağıt, "Hanefî Mezhebinde Fıkhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sika (Tahâvî Örneği)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021), 610.

ve ilk imamı Dâvûd ez-Zâhirî, sika râvinin rivayetinde yaptığı ziyadenin makbul ve amel edilebilir olduğunu söylemektedir. Dâvûd, köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması gerektiği ile ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetlere karşın köpeğin yaladığı kabın yedi defa su ile yıkanılmasına ilaveten sekizinci defa ise toprak ile yıkanması gerektiğini beyan eden İbnü'l-Muğaffel'in ziyadesini kabul etmiş ve bu ziyadeyle amel etmiştir.[1674] Dâvûd'un yaklaşımına örneklik teşkil eden diğer bir konu ise fıtır sadakası mevzusu olmuştur. O, Nafî'nin "mine'l-müslimîn (Müslümanlardan)" ziyadesiyle İbn Ömer'den "Allah Resûlü (s.a.v) hür-köle, kadın-erkek, küçük-büyük, tüm Müslümanlara Ramazan ayında hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' vermelerini farz kıldı" şeklinde naklettiği hadisten hareketle kölenin de bizzat kendi eliyle fıtır zekâtını vermesi gerektiğini bildirmektedir. Ona göre rivayette ziyade edilen "Müslümanlardan" ibaresi ile kölenin fıtır sadakası köleye farz kılınmışken başka rivayetlerle bu yükümlülük köleden alınıp kölenin efendisine yüklenmiştir.[1675]

Dâvûd ez-Zâhirî ile muasır olan İbn Ebî Âsım'ın eserleri incelendiğinde ise sika râvinin yapmış olduğu ziyade ile ilgili teorik bilgilerle karşılaşmış olmasak da bilhassa *el-Âhâd ve'l-Mesânî* adlı eserinde naklettiği rivayetler ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde sikanın ziyadesini kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Ebî Âsım'ın eserinde rivayetleri metin ve isnad açısından değerlendirme metodu göz önüne alındığında, bu tür ziyadelerin hadisin sıhhatine halel getirmediği kanaatinde olduğu söylenebilir. Zira o, eserinde naklettiği rivayetlerin gerek râvi gerek metin kaynaklı sıhhat problemi olanlar hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Ebî Âsım, aynı şekilde ziyâde ile nakledilen rivayetlerin de ziyade olan bölümünü veya ziyâdeyi yapan râviyi belirtmektedir. O, sıhhat problemi olan rivayetlerle ilgili değerlendirmede bulunma tutumunun aksine ziyade ile nakledilen rivayetler ile ilgili herhangi bir menfi açıklama yapmamaktadır. Onun bu tasarrufu, sikanın rivayetlerde yapmış olduğu ziyadeyi makbul gördüğü yönünde fikir yürütmemize olanak sağlamaktadır.

[1674] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/98; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/615; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 113.

[1675] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/752; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004), 287.

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbnü'l-Muğallis'in de sikanın yapmış olduğunu ziyadeyi kabul ettiği ve bu meyanda fikir beyan ettiği, eserleri günümüze ulaşmamış olsa da hadislere bağlı olarak yaptığı fikhî istinbatlardan hareketle tespit edilmiştir. Örneğin tesriyyenin (müşteri sütlü zannetsin diye satışa çıkarılacak hayvanın günlerce sağılmaması) hükmüne dair verdiği beyanatta tesriyyenin deve, ve koyun/keçinin yanı sıra inek cinsinde de vuku bulabileceğini ziyadeden hareketle benimsemiştir. İbnü'l-Muğallis, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den "Deve ve koyun/keçide tesriyye yapmayın. Kim bunu yaparsa müşteri havyanı sağdıktan sonra da hıyâr sahibidir (vazgeçme hakkına sahiptir). Dilerse hayvanı sahiplenir, dilerse de bir sa' hurma (sağdığı süt için) ile beraber iade eder." şeklinde naklettiği rivayete karşın, yine Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den "Kim tesriyye edilmiş bir hayvanı almış ise hiyâr sahibidir (vazgeçme hakkına sahiptir). Dilerse hayvanı bir sa' hurma ile birlikte sahibine iade edebilir." şeklinde ziyade ile nakledilen haberi tercih etmiş ve onunla amel etmiştir. Ona göre "tesriyye edilmiş hayvan", " deve ve koyun/keçileri tesriyye yapmayın" ifadesinden anlam olarak daha geniş ve ziyadedir.[1676] Görüldüğü gibi ilk rivayette tesriyyenin nehyedildiği mevzuya sadece deve ve koyun/keçi ismi zikredilmişken; diğer rivayette buna inek dâhil bütün hayvanlar eklenmiştir. İleride de ele alınacağı gibi İbnü'l-Muğallis ziyadeyi alışılmışın dışında umum olarak algılamıştır.

İbn Hazm ise sikanın yapmış olduğu ziyade ile ilgili malumat vermede kendinden önceki Zâhirî âlimlerini geride bıraktığı gibi kendinden sonra gelenler de ona ulaşamamıştır. İbn Hazm'ın *el-İhkâm* adlı usûl eserinde "sika (adil) râvinin ziyadesi" adıyla hususi bir fasıl açarak söz konusu faslın dâhilinde başta sikanın ziyadesinin tanımı olmak üzere ziyadenin hücciyeti ve sikanın ziyadesiyle ne kast ettiğini ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Ayrıca burada sikanın ziyadesi ile ilgili zikrettiği teorik bilgileri, *el-Muhalla* adlı eserinde rivayet değerlendirmelerinde tetbik ettiği de görülmektedir. İbn Hazm, sikanın ziyâdesini fıkhî hüküm istinbatında kullandığı gibi teâruz eden rivayetler arasında bir tercih kriteri olarak da kullanmaktadır.[1677] Ona göre, adil bir râvinin ister teferrüd ederek

[1676] 'Ala Hüseyin Muhammed, "el-Âraü'l-Fikhiyye li İmam İbn Muğallis ez-Zâhirî", 21.
[1677] Örnekler için bkz.İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/84, 154; 2/23, 38, 55, 102, 139; 3/105, 239; 4/93; 5/83; 6/223; 7/161, 164, 641; 8/226, 624; 9/595; 10/7, 202; 11/40, 98, 395.

ister sika olmada kendisi gibi, kendisinden daha üstün veya kendisinden daha aşağıda olan birilerinin de iştirak etmesiyle başkaları tarafından da nakledilen rivayete yapmış olduğu ziyâdeyi almak farzdır. Bunun aksini düşünenler çelişkinin en kötüsüne düşmüşlerdir. Ayrıca onlar, mütevatir olarak nakledilen Kur'an'ın zâhirîni, bir kişinin naklettiği hadisle izafe veya tahsis ederek amel etmektedir. Onların istinbatta bulunduğu birçok râvi tarafından nakledilen rivayetlerin aksine bir râviden gelen ziyâde ile hüküm verdikleri de görülmektedir. Onların bu metodunda, anlayışı kıt ve takvası eksik kişilerin dahi caiz görmeyeceği kötü bir çelişki vardır. Örneğin Hz. Aişe'den münferid olarak "çaldığı mal, ancak bir dinarın ¼ 'ne denk veya bunun üzerinde ise hırsızlık yapanın eli kesilir" şeklinde nakledilen rivayeti, Allah'ın "hırsız erkek ve hırsız kadının elini kesin (Maide/38)" mealindeki ayete ziyâde olduğu için tercih etmişlerdir. Aynı şekilde Allah'ın evlenilmesi haram olan kadınların zikredildiği ayeti ve sonrasında vahyedilmiş olan "bunların dışında kalanlar sizin için evlenilmesi helaldır" (Nisâ/24) ayetini terk ederek, harhangi bir kadın ile halasını tek nikâh altında tutmayı ayette zikredilmediği halde haram saymaktadırlar. Hatta helal olduğunu ayette zikredilen bu durum üzerine icmâ olmadığı halde Ebû Hureyre ve Ebû Saîd'ten münferid olarak nakledilen rivayeti tercih etmişlerdir. Buna karşı Osman el-Bettî ise ayet ile amel etmeyi tercih ederek herhangi bir kadını ve halasını tek nikâh altında tutmanın mübah olduğunu benimsemektedir. Bu kişiler (bu tür ziyâdelerle amel etmelerine rağmen) teferrüd ettiği için sika bir râvinin naklettiği halde başka sikalar tarafından rivayet edilmeyen ziyâdeye göre hüküm vermeye itiraz etmektedirler. Bu büyük bir cehalettir. Ebû Hanife'nin ashabı, fıtır zekâtı ile ilgili nakledilen rivayetlerin aksine Mâlik'in ziyâde olarak naklettiği "من المسلمين" ibaresini teferrüd ettiği gerekçesiyle terk etmişlerdir. Aynı şekilde Mâlik'in ashabı da teferrüd ettiği için Saîd'ten nakledilen istis'a (yarısı hür diğer yarısı köle olan kişinin hür olduğu vakitlerde kendi işini yapması) ile ilgili rivayetleri terk etmişlerdir. Bu iki grup da yaptıkları bu fiiller nedeniyle ayıplanmış ve bu minvalde zikrettikleri deliller de geçersiz kabul edilmiştir. Bu mevzuda ziyâde olarak nakledilmiş bölüm, başkaları tarafından da nakledilen ve teferrüd edilmeyen rivayetlerdendir. [1678]

İbn Hazm, sika bir râvinin ziyâdesinde teferrüd edip etmemesinin rivayetin sıhhatine zarar vermeyeceğini söylemektedir. Ona göre sika râvinin, teferrüd ederek

[1678] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/246.

rivayette bulunması veya kendi tarikinin dışında başkaları tarafından da mürsel ya da zayıf râviler tarikiyle nakledilmesi ile sadece sika bir râvi tarafından ziyâde bir lafzın nakledilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Adil ve hafız bir râvinin tek başına naklettiği hadisin makbul olduğuna dair sarf edilen delillerden de hareketle kabul edilmeleri cihetiyle tümü, aynı vücûbiyeti ifade etmektedirler. Nitekim hem ziyâde hem de müstakil isnad, kabul edilmesi farz olan adil ve hafız bir râviden nakledilmişlerdir. Bu nedenle başkasının rivayet etmede, söz konusu râviye iştirak etmesi veya iştirak etmemesi bizleri bağlamaz. Sika bir râvinin ziyâdedeki teferrüdü, hadisin tümünde teferrüd etmesinden farklı değildir. İbn Hazm bu konudaki muhaliflerinin haber-i vahidin terk edilmesi gerektiğini benimseyenler, Mu'tezile'nin getirdiklerine ilhak edenler ve mezhebi gürüşleri ile çelişen kimseler olduğunu belirtir."[1679]

İbn Hazm, sikanın ziyâdesi ile ilgili geniş bilgilere ve birçok örneğe yer verdikten sonra ziyâde ile ne kastettiğini de açıklamaktadır. Zira o, İbnü'l-Muğallis gibi ziyâde ile cumhurun aksine anlam olarak nakledilen fazlalığı kastetmektedir. Ona göre mana olarak ziyâde, mananın umum ifade etmesidir. Nitekim umum ifade eden ziyâde, ziyâde olan hükümdür, vârid olan şer'dir ve yeni olan emirdir. Çünkü Hz. Peygamber şari', muhallil ve muharrim olarak gönderilmiştir. [1680]

İbn Hazm sikanın ziyâdesinden ne kastettiğini izah ettikten sonra konunun daha iyi anlaşılması için söz konusu savunusunu örnekler üzerinden anlatmaktadır. Örneğin, bazı sika râviler mücmel ifadelerle Hz. Peygamber'in gümüş kabın kullanımını nehyettiğini rivayet etmişler. Diğer bazı sika râviler tarafından ise Hz. Peygamber'in gümüş kaptan su içmeyi seraheten nehyettiğine ilişkin rivayetler nakledilmiştir. Gümüş kaptan su içmenin nehyedildiği rivayet, icmâli olarak gümüş kabın kullanımını nehyeden rivayetleri nakzetmiştir. Çünkü umum ifade eden rivayet gümüş kaptan su içmenin yanı sıra yemek yeme, yıkanma ve abdest alma gibi bütün kullanımları ifade eden bir manada nakledilmiştir. Bundan hareketle her ne kadar gümüş kaptan su içmenin nehyedildiği rivayet, lafız ve harf cihetiyle diğerine göre ziyâde ise de mana olarak nakıstır. Diğer taraftan icmâli olarak gümüş kabın kullanımını nehyeden rivayet lafız açısından nakıs ise de mana ve hüküm açısından

[1679] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/246.
[1680] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/247.

ziyâdedir. Dolayısıyla mana bakımından nakıs olan rivayetin alınması vücûb gerektirmez. Nitekim gümüş kaptan su içmenin nehyedildiği haber, gümüş kabın kullanımı nehyeden haberin bir kısmını oluşturmaktadır. O, koyun/keçinin zekâtına dair rivayetleri de örnek göstermektedir. Ona göre koyun/keçi zekâtına dair nakledilen iki rivatten birinde "saime" lafzı ziyâde olarak nakledilmiş iken diğerinde bu ibare yer almamaktadır. Gümüş kap örneğinde olduğu gibi umum ifade eden rivayet ile amel etmek vaciptir. Gümüş kabın kullanımından sakınan kişinin aynı zamanda gümüş kabtan su içmekten de sakınmış olacağı gibi mutlak anlamda koyun/keçiden zekât veren kişi de aynı zamanda saimeden de vermiş olacaktır. Bunun aksine umumun yerine has olan rivayet ile amel edildiğinde delilsiz bir şekilde diğer hadisi terk etme anlamına gelecektir. Bu da tahakkümdür ve bilgisizce bir iddiada bulunmaktır. Buna karşın umum ifade eden rivayet tercih edildiğinde iki rivayet de ihmal edilmemiş olacaktır.[1681] Görüldüğü gibi sikanın yaptığı ziyâde ile amel etmeyi ihmal etmeyen İbn Hazm, muhaddis ve fukâhanın aksine ziyâdeyle mana ve hükmün umumiliğini amaçlamaktadır.[1682]

İbn Hazm'in talebelerinden Humeydî de sika râvinin yaptığı ziyâdenin makbul olduğunu benimsemiştir. Kendisinin konuya dair açıklamalarına ulaşamamış olsak da *Cem' beyne's-sahihayn* adlı eserinde hem Buharî hem de Burkânî'den yapmış olduğunu iktibaslar, bu minvalde fikir yürütmemize olanak sağlamıştır. Humeydî, Buharî'nin yağmur veya akarsu ile sulanan tarım ürünlerinde öşür zekâtı verileceği ile ilgili naklettiği hadislerin akabinde "bu rivayet ilk rivayetin tefsiridir. Zira birinci rivayette "zaman (vakit)" ile ilgili ifade bulunmazken ikinci nakilde bulunmaktadır. Ziyâde ise makbuldür. Nitekim sika bir râviden geldiği tâktirde müfesser olan rivayet mübhem olana tercih edilir." sözünü zikretmektedir.[1683] Diğer bir yerde ise Burkânî'nin el-A'rec > Ebû Hureyre > Aişe tariki ile 'Arec > Aişe tarikine yaklaşımında "A'rec > Ebû Hureyre > Aişe tarikiyle nakledilen haber daha

[1681] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/248.

[1682] İbn Hazm'ın ziyâdâtü's-sikât konusuna yaklaşımı ile ilgili karşılaştırınız. Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet", 129; Barube, *Mesailü'l-hadisiyye elletî hâlefe fiha İbn Hazm Cumhurü'l-Muhaddisin*, 40,90,100-103; Tancî, *el-İsham*, 105; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 64; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 222-225; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 186, 190, 305, 320, 326, 340; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 158; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 66; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 194, 243; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 146; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/559-595.

[1683] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/445.

evladır. Zira bu tarikte ziyâde vardır. Sikanın ziyâdesi ise makbuldür" şeklindeki sözünü aktarmaktadır.[1684] Humeydî zikri geçen iktibaslarda bulunurken menfi hiçbir izlenim vermemesi sika râviden nakledilen ziyâdenin kendisi tarafından da makbul olduğunu göstermektedir. Ayrıca ziyâdenin isnatta olabileceği gibi metinde de olabileceğine işaret etmektedir.

İbnü'l-Kayserânî'nin de eserlerinde ziyâde ile nakledilen rivayetleri zikretmesi ve onlarla istişhad etmesi ziyâdeyi kabul ettiğini göstermektedir. Mesela İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Ebî Serî > Mu'temir > Mu'temir'in babası tarikiyle nakledilen haberde Mu'temir gibi İbn Ebî Serî'nin de teferrüd ve bazı müspet lafızlarda rivayette ziyâde yapıldığını belirtmiştir.[1685] Onun bu konudaki tutumunu gösteren diğer bir örnek ise Osman b. Ömer > Ûsame > Zührî > Enes tarikiyle naklettiği haberin akabinde kendisi dışında kimseden nakledilmemiş bir ziyâde ile rivayet edildiğini söylemesidir.[1686] İbnü'l-Kayserânî'nin ziyâde ile nakledilen haberi kabul ettiğini gösteren misalleri çoğalmak mümkündür.[1687] Dolayısıyla Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî sikanın ziyâdesine yaklaşımı İbnü'l-Muğallis ve İbn Hazm'ın askine muhaddislerin anlayışı ile örtüşmektedir.

Sonuç olarak konun başında da değinildiği gibi Zâhirî âlimlerinin sika bir râvi tarafından teferrüd edilerek nakledilen ziyâdenin makbul olduğunu konusunda cumhur ile aynı anlayışa sahip olmuşlardır. Buna karşın ziyâdetü's-sikanın neliği konusunda aynı anlayışı paylaştıkları söylenemez. Nitekim İbn Ebî Âsım, Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî daha çok ziyâde ile sika bir râvi tarafından tek başına naklettiği rivayetin isnad veya metninde olan fazlalığı kastetmişlerdir. Buna karşın Dâvûd ez-Zâhirî, İbnü'l-Muğallis ve İbn Hazm ise ziyâdeyi metin odaklı anlamalarının yanı sıra metinde de ziyâdeden anlam veya hüküm olarak birinin diğerlerinden daha genel olmasını amaçlamaktadırlar. Ancak Dâvûd, İbnü'l-Muğallis ve İbn Hazm'ın ortak savunusu olan bu istinbat metodunun rivayetler üzerinde pratiğe yansıtılması konusunda bir ittifak görülmemektedir. Örneğin, barındırdığı anlam ve hüküm konusunda ziyâdelik ifade eden umum ilkesini tercih etmelerine karşın saimenin

[1684] Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 4/205.
[1685] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 2/149.
[1686] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 2/176.
[1687] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 4/406,527.

zekâtına yaklaşımları farklı olmuştur. Aynı metodu benimsemelerine karşın farklı hükümlere ulaşmaları sadece saimenin zekâtı konusuyla sınırlı değildir.[1688]

3.2.2. Hadislerin Mana İle Rivayeti

Bilindiği üzere hadislerin rivayeti lafzen (lafzî) ve manen (manevi) olmak üzerek iki şekilde vuku bulmuştur. Hadislerin lafzına riayet edilerek nakledilmesi esas olsa da hadis lafızların hiçbir değişikliğe maruz kalmadan muhafaza edilmesi pek mümkün olmamıştır. Bu da zorunlu olarak hadislerin mana ile rivayetini kaçınılmaz kılmıştır. İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi mana ile rivayet "râvinin, hadisin metninin asıl asıl lafızlarının yerine, aynı anlamı ifade ettiğini düşündüğü başka bir kelimeyi kullanarak rivayette bulunmasıdır."[1689] Konuya dair detaylı bilgileri hadis usulü eserlerinde bulmak mümkündür.[1690] Bu nedenle burada çalışmamızın konusunu oluşturan Zâhirî âlimlerin hadislerin mana ile rivayetine yaklaşımları incelenecektir.

Hadislerin mana ile rivayet edilmesinin caiz oduğunu ileri sürenler, râvinin bu konuda yetkin ve Arap diline vakıf olmaları gerektiğini de söylemekten imtina etmemişlerdir. Buna karşın hadislerin mutlak anlamda mana ile rivayetinin caiz olmadığını savunanlar da olmuştur. Hadislerin mana ile rivayetine mutlak anlamda cevaz vermeyenlerin arasında ve hatta bunların başında Zâhirîleri saymak mümkündür. Zira gerek Zâhirî âlimlerinin eserlerinde gerek diğer birçok hadis ve fıkıh usulü telifatlarında hadislerin mana ile rivayetine cevaz vermeyenlerin başını çektikleri görülmektedir. Örneğin Zerkeşî mana ile rivayete mutlak anlamda karşı çıkanlardan söz ederken Zâhirîleri de saymaktadır.[1691] Aynı şekilde Karrâfî ve Cezâirî de Zâhirîlerin mana ile rivayete cevaz vermediklerini aktarmaktadırlar.[1692]

[1688] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/87.
[1689] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 77.
[1690] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 192-208; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 213-215; Sehâvî, *Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irakî*, 3/120-133; el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 671-710; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 375-384.
[1691] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/414.
[1692] Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b İdris b Abdürrahim Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusul* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turas, 1993), 3/12; el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 683; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 445-446.

Ayrıca Zâhirîler'in mana ile rivayete cevaz vermediklerine bağlı olarak birçok hadisi saf dışı bırakılması gerekeceği endişesiyle eleştirildikleri de görülmüştür.[1693]

Zâhirîlerin mana ile rivayete cevaz vermemelerini, onların hadislere yaklaşımları ile ilişkilendirmek mümkündür. Onlar, Allah'ın "o kendi nefsinden konuşmaz. Onun sözleri ancak kandisine indirilen vahiydir. (Necm/3-4)" ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in sözlerinin de vahiy ürünü olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle metluv vahiy olan Kur'an'ın tahrifi, tebdili veya tağyirinin haram olduğunu konusunda şüphe olmadığı gibi gayri metluv olan Hz. Peygamber'in sözlerinin de tebdil, tahrif veya tağyirinin helal olmadığını benimsemektedirler. Gerek Kur'an gerek hadisler vahiy ürünü olmada aynı vasfa sahip olmaları doğal olarak kullanılan ifadelere de aynı düzeyde sadakat gösterilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Zâhirîler, Hz. Peygamber'in hadislerini, Allah'ın "muhakkak zikri biz indirdik ve muhakkak onu koruyacak olanlar da biziz. (Hicr/9)" ayetinden yola çıkarak "zikir" kavramına dâhil ettikleri için hadislerin de Kur'an ayetleri gibi Allah'ın koruması altında olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Onlara göre metin ve isnad açısından Hz. Peygamber'den günümüze kadar sağlam olarak nakledilen bütün hadisler vahiy ürünü olmakla beraber Allah'ın koruması altındadırlar. Dolayısıyla farklı lafızlarla nakledilen bir hadisi, mana ile rivayet edildiğine bağlamak yerine Hz. Peygamber'in bir ifadeyi birden fazla yer ve zamanda sarf etmesiyle ilişkilendirmektedirler.[1694] Bu meyanda Dâvûd ez-Zâhirî'den teorik bir bilgiye ulaşmamış olsak dahi rivayetlere yaklaşımında zikredilenleri savunduğu söylenebilir. Örneğin Dâvûd ez-Zâhirî, nikâh kıyarken sadece naslarda yer alan " الزواج, النكاح, التمليك, الأمكان" gibi lafızların kullanılmasına cevaz verdiği görülmektedir. Ona göre nasslarda yer alan bu ifadelerin yerine bunların anlamlarına gelebilecek herhangi bir ifadenin kullanılması caiz değildir. Bu yaklaşımıyla mana ile rivayete karşı çıktığını ve Hz. Peygamber'in kullandığı ifadelere sadakat ile bağlı kalınması gerektiğini göstermektedir.[1695]

[1693] Cûde, *İlmü'l-hadis beyne menheceyyi cumhuri'l-ulemâ ve'z-zâhiriyyeti'l-muâsıra*, 30; Hüsamettin Kaya, "Ziyâd Ali Cûde İlmü'l-Hadis Beyne Menhecey Cumhuri'l-Ulemâ ve'z-Zâhirîyeti'l-Muasira", *Aruklu Akademi* 7/2 (2020), 486; 489.
[1694] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/605.
[1695] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/605-606.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin nikâhta kullanılmasının zorunlu olduğunu söylediği ifadelerin yer aldığı rivayetler aynı erkek ve kadın mevzu edilmesine rağmen hadisin farklı lafızlarla nakledildiği görülmektedir. Bu da hadislerin mana ile rivayet edildiği izlenimi vermektedir. Dâvûd, bu tür hadislerin mana ile rivayet edildiğini savunanların aksine Hz. Peygamber, bir sözü üç defa tekrarlardı hadisiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre bir rivayetteki lafızların farklı olması, o hadisin mutlak anlamda mana ile rivayet edildiğini göstermemektedir.[1696]

İbn Hazm ise hadis naklederken Hz. Peygamber'in kullandığı lafızların dışında başka ifadelerin kullanılmasına karşı sert bir tavır takınmaktadır.[1697] İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde " في حكم الخبر عن النبي صلي الله عليه وسلم" ismiyle hususi bir fasıl açarak değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den nakilde bulunmanın gereği, hadise dair meselelere hâkim olan bir kişinin fetva, münazara veya suale cevap verme gibi durumların dışında onun kullandığı ifadeleri tebdil veya tağyir etmemektir. Dolayısıyla fetva veya münazara gibi hallerde kişi " حكم رسول الله والواجب في هذاه القضية ما صح عن النبي وهو كذا ,حرم كذا ,نهي عن كذا ,أباح بكذا ,أمر بكذا ,بكذا" gibi ifadelerle nakilde bulunabilir.[1698] İbn Hazm, birçok konuda olduğu gibi hadislerin mana ile rivayeti meselesinde de hadisleri, Kur'an ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre Kur'an ayetlerini nakleden kişi, aynı lafızları kullanmak için ne kadar hassasiyet gösteriyorsa hadis nakledenin de o kadar hassasiyet göstermesi gerekmektedir. Kur'an ayetlerinin öğretilmesi veya öğrenilmesinde takip edilen metot, Hz. Peygamber'in hadislerinin tehammül ve edasında da kullanılmalıdır. Şayet, gaye tebliğ ettiğini başkalarına tebliğ etmek ise hadisi aldığı şekliyle muhafaza etmemesi, manaları bir olsa da bir lafzın yerine başka bir lafız kullanması ve lafızları takdim tehir etmesi helal değildir.[1699] O, hadislerin mana ile rivayet edilmemesi gerektiği ile ilgili tutumunu, Hz. Peygamber'in Berrâ b. Âzib'e dua öğretirken vuku bulan hadiseyi örnek olarak nakletmektedir. Nitekim Berrâ b. Âzib, Hz. Peygamber'in sözülerini tekrar ederken "نبيك الذي أرسلت" ifadesinin yerine " برسولك الذي أرسلت" lafızlarını kullanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Berrâ b.

[1696] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/605-606.
[1697] Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*, 215-220; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 133, 153-157; Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 146; Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", 322.
[1698] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/244.
[1699] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/244.

Âzib'e müdahele ederek ifadenin "لا ونبيك الذي أرسلت " şeklinde olması gerektiğini bildirmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm, Hz. Peygamber'in hem resul hem de nebî olduğu göz önünde bulundurulduğunda resul ve nebi kelimelerinin aynı manada olmalarına rağmen Berrâ'ya müdahale ederek hadisi işittiği şekliyle rivayet etmesini emretmesi, hadis lafızlarını tebdil, tağyir, tahrif ve takdim tehir edilmesinin caiz olmadığını gösterdiğini söylemektedir.[1700]

İbn Hazm'ın mana ile rivayeti diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in sarf ettiği ifadenin başka lafızlarla değiştirilmesi meselesini Kur'an'ın muciz olması üzerinden de açıkladığı görülmektedir. O, "O, hevasından konuşmaz. Onun konuşması ancak kendisine indirilen vahiyledir. (Necm/3-4)" ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in sözlerinin de Kur'an gibi vahiy ürünü olduğunu söylemektedir. Ona göre muciz olan Kur'an ayetlerini değiştirmek haram olduğu gibi vahiy ürünü olması cihetiyle aynı düzeyde olan Hz. Peygamber'in hadislerinin lafızlarını değiştirmek de haramdır. [1701]

İbn Hazm, sözlerinde hadisleri Kur'an ile ilişkilendirerek ikisinin de vahiy ürünü olduğunu ve bu meyanda Kur'an ayetlerindeki lafızların değiştirilmesi, tebdil veya tağyir edilmesi ya da mana ile nakledilmesi helal olmadığı gibi hadis lafızlarında mana ile rivayeti, lafızların tebdil ve tağyiri ve lafızların takdim tehirin de caiz olmadığını savunmaktadır. İbn Hazm, teoride benimsediğini bu anlayışını rivayet değerlendirmelerinde de göstermektedir. Örneğin, Dâvûd ez-Zâhirî'nin anlayışını yansıtması açısından nakledilen rivayetlerde İbn Hazm'ın da aynı düşünceleri paylaştığını görmek mümkündür. İbn Hazm da söz konusu rivayetlerin aynı mevzu, aynı erkek ve aynı kadın için söylenilmesine rağmen farklı lafızlarla nakledilmesini, hadislerin mana ile rivayet edilmesinin aksine "Hz. Peygamber, sözü anlaşılsın diye üç kez tekrar ederdi" hadisiyle açıklamaya çalışmaktadır.[1702] İbn

[1700] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/551;Ayrıca İbn Hazm, farz namazlardaki kıraatı, Arapça'nın dışında başka bir dil ile yapmayı mübah görenleri eleştirmektedir. Ona göre, Allah (c.c), Hz. Peygamber'in "Onu kendiliğimden değiştirmen, olacak bir şey değildir. (Yunus/15)" şeklindeki ayetin yanı sıra Kur'an da yer almayan bir dua da bile lafız değişikliğine mani olan Hz. Peygamber'in, Kur'an da "عزيز حكيم", غفور الرحيم" veya " سميع عليم" lafızlarının biribiriyle değiştirilmesine cevaz verdiğini söylemek ne kadar doğru olabilir. Ayrıca o, Allah'ın " ima ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapçadır.(Nahl/103)" ayetinden hareketle namazda Arapça'nın dışında başka bir dil ile kıraatte bulunmanın caiz olduğunu söyleyenlerin hüfre gireceği konusunda icmâın icmâın olduğunu söylemektedir. Ona göre, her kim yabancı bir dil ile kıraatte bulunursa o kişi Kur'an okumamıştır. bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/243-244.

[1701] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/245.

[1702] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/605-606.

Hazm'ın bu meyandaki yaklaşımını gösteren diğer bir örnek ise "buyu'" konusunda sadece Hz. Peygamber'in kullandığı ifadelerin hukuka taaluk ettiğini savunması olmuştur. Ona göre Hz. Peygamber, din konusunda bir emirde bulunur ve bu emir için belli bir lafız kullanırsa, anlamları bir olsa dahi bu lafzın yerine başka bir ifade kullanmayı uygun gören bir nas olmadığı sürece Hz. Peygamber'in kullandığı lafızların yerine başka bir ifade kullanmak caiz değildir. İbn Hazm, bu savunusunu birçok ayette delillendirdikten hemen sonra şayet mana ile rivayet caiz olursa ezan ve kamet ifadelerinin tebdili, ifadelerin tertibinin tağyiri; namazda Kur'an'ı Arapça dışında başka bir dile kıraat edilmesine ve namaz rükünlerinin tertibinin değiştirilebilinmesine de cevaz verilmesi gerektiğini söylemektedir.[1703]

İbn Hazm gibi mana ile rivayeti konu edinip bu meyanda görüş beyan eden diğer bir Zâhirî âlimi de İbnü'l-Arabî'dir. O, hadislerin mana ile rivayeti meselesinin insanlar arasında ihtilafı bir konu olduğunu bildirmektedir. Onun hadislerin mana ile rivayet edilmesine sedece râvinin hadisi mana ile rivayet ettiğini bildirmesi durumunda cevaz verdiği görülmektedir. Ona göre de vahiy ürünü olan Hz. Peygamber'in kelamını değiştirmek haramdır. O, Hz. Peygamber'in "Allah (c.c), benden bir kelime işiten ve onu hafızasında işittiği şekliyle muhafaza edip aynı şekilde başkasına aktaran kişinin yüzünü ak eylesin. Zira tebliğ edilen nice kişi, tebliğ edenden daha iyi kavrayabilirler"[1704] hadisinden hareketle Allah'a davet eden kişinin, Allah'ın münezzel ve mantuku bihi olan şeriatını Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği lafızlara hiçbir şey katmadan nakletmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre mana ile rivayette bulunan kişi Hz. Peygaber'in değil kendi sözlerini nakletmiştir. Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözle ibadet edilmesi de makbul değildir. İbnü'l-Arabî, hadislerin mana ile rivayetinde Arap ile acem'in arasına fark koymuştur. Acem kişinin Hz. Peygamber'in sözlerini kendi dili ile nakletmesinde bir beis görmese de kişinin Kur'an ayetlerini naklettiği gibi hadisleri de tebdil veya tağyir yapmaksızın nakletmenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.[1705]

[1703] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/550-552.
[1704] Ebû Dâvûd, "İlm", 10 (no: 3662); et-Tirmizî, "İlm", 7 (no: 2656).
[1705] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/346-350; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi*, 593; Ayhan, *İbn Arabi [k.s.] ve hadis*, 104-107; Veysel Özdemir, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) hadislerin Mana İle Rivayetine Bakışı", *Uluslar Arası İbnü'lÂrabî Sempozyumu*

İbnü'l-Arabî, hadislerin lafzen rivayet edilmesini gerekli görenleri övdüğü gibi Süfyan es-Sevrî gibi mana ile rivayet edilmesine cevaz veren ve bu bağlamda rivayette bulunan bazı muhaddis ve fakihleri de tenkit etmektedir.[1706] O, mana ile rivayet karşısında benimsediği görüşü sahâbenin tavırlarıyla da delillendirmektedir. O, sahâbenin hadis rivayetinde çok titiz davrandıklarını, Hz. Peygamber'in kullandığı lafızları değiştirmediklerini ve dahi "vav" harfinin bile anlamı değiştirebileceği endişesiyle sakındıklarını söylemektedir. İbnü'l Ârabî, sahâbenin söz konusu davranışına "İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir: Allah'ı birlemek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve haccetmek"[1707] hadisinde zikredilen tertibin değiştirilerek nakledilmesine karşı çıkılmasını ve tepki verilmesini misal olarak zikretmiştir.[1708]

Zâhirîlerden yapılan iktibaslardan ve Zâhirîler için farklı usûl eserlerinde nitelendirilen bilgilerden hareketle daha önce de belirtildiği gibi hadislerin mana ile rivayet edilmesine cevaz vermedikleri ve bu konuda hadislerin Kur'an'dan farklı olmadığını benimsedikleri açık bir şekilde görülmektedir.

3.2.3. Hadislerin Edâ ve Tahammül Yolları

3.2.3.1. Semâ

Sözlükte "işitmek, dinlemek" gibi manalara gelen سمع fiilinin mastar sigası[1709] olan semâ, Bir hadis terimi olarak, "bir şeyhin hadislerini okuması, talebe veya talebelerinin de bizatihi hocalarından dinlemek suretiyle hadisleri almaları" anlamında kullanılmaktadır.[1710] Semâ metodunda hocanın, hadisleri kitabından

---

(İnsanın Hakikat arayışı ve İbnü'l-Ârabî), ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/564-565.

[1706] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/346-350; Kurt, *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi*, 594; Ayhan, *İbn Arabi [k.s.] ve hadis*, 104-105-106-107; Özdemir, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Hadislerin Mana İle Rivayetine Bakışı", 1/564-565.

[1707] Buhârî, "İman", 1 (no: 8); Müslim, "İman", 5 (no: 16); et-Tirmizî, "İman", 3 (no: 2609).

[1708] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/346-350; Ayhan, *İbn Arabi [k.s.] ve hadis*, 107.

[1709] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab,*8/162; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* (İstanbul: Bahariye Matbaası, 1305), 3/ 293; Yücel, *Hadis usûlü*, 75; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 235; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 64.

[1710] Musâ el-Yâhsûbî Kâdı Iyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-turas, 1970), 69; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 132; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 274.

okuması, imla ettirmesi veya hıfzından nakletmesi arasında hiçbir fark görülmemiştir.[1711]

Semâ metoduyla hadis alma cumhur tarafından, edâ ve tahammülün en üstün mertebesi olarak kabul edilmiştir.[1712] Muhaddisler, semâya delalet eden lafızları ise "ذكر لنا فلان ,قال لنا فلان , سمعت فلان يقول ,أنبأنا ,أخبرنا ,حدثنا" şeklinde zikretmektedirler. Fakat semâ metoduna delalet ettiği söylenen bu sigaların kullanımı konusunda muhaddisler arasında bir ittifak yoktur.[1713] Nitekim bu sigaların tümü aynı düzeyde ve herhangi bir kuşku bırakmaksızın talebenin şeyhten işittiği izlenimi vermemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, semâya delelat eden sigaların en belirgin olanları sırasıyla "سمعت" sigası olduğunu ondan sonra ise "حدثني" ve "حدثنا" sigalarının geldiğini söylemektedir. Ona göre "سمعت" ifadesi, edâ ve tahammül yollarından mukatebe ve icaze metotlarına bir kayma olmasına imkân vermediği gibi tedlise de imkân vermemektir. Bu yönüyle "سمعت" sigası, semâı ifade eden tabirlerin en üst mertebesinde yer almaktadır.[1714]

Zâhirî mezhebi âlimleri, semâı diğer bir ifade ile bir şeyhin kitabından okuması, hafızasından nakletmesi veya imla ettirmesi süretiyle bir veya birden fazla talebenin hadis almaları, hadislerin edâ ve tahammül yollarından bir tanesi olarak kabul etmişlerdir. Zâhirîler, bir hadis alma metodu olarak semâı kabul etmeleri ve dahi semâın hadis alma yöntemleri arasında en üst mertebede olduğunu benimsemeleri cihetiyle cumhur ile aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir. Erken dönem Zâhirî âlimlerinin semâ ile ilgili yaklaşımları hakkında bilgi edinmemize olanak sağlayacak teorik malumatlardan yoksun olmamıza rağmen eserlerinde naklettikleri ve istişhad ettikleri birçok hadisin semâ yolu ile alındığı görülmektedir.[1715] Zâhirîlerin bu yaklaşımlarından hareketle semâ metodu ile nakledilen haberleri kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Zâhirî kaynakları

[1711] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 286-297; Kâdı Iyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, 69; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 132.

[1712] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 298-300; Kâdı Iyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, 70; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 132.

[1713] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 132.

[1714] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 310; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 133.

[1715] Bkz. Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye"; Erkan Yusuf Halub, "el-Âraü'l-Fıkhiyyetu li Ebibekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî"; 'Ala Hüseyin Muhammed, "el-Âraü'l-Fikhiyye li İmam İbn Muğallis ez-Zâhirî"; İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*; İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*; İbn Ebî Âsım, *Kitabü'l-Evail*.

dışında farklı hadis ve fıkıh usulü eserlerinde de şahıs isimlendirmesi yapılmaksızın Zâhirîlerin semâı kabul ettiklerine dair bilgiler yer almaktadır.[1716]

Kâdî Iyâz da *el-İlma'* adlı eserinde Zâhirîlere işaret ederek, icaze metodu için "إن فلانا قال حدثنا فلان" şeklindeki terkib siganın kullanılmasını uygun görmediklerini aktarmaktadır. Kâdî Iyâz, Zâhirîler nezdinde bu terkib siganın semâa delalet ettiğini söylemekte ve icaze için böyle bir siganın kullanılmasını, makbul olan semâ metodu ile makbul olmayan icaze metodunun birbiriyle karıştırılabileceği gerekçesi ile kabul etmediklerini belirtmektedir.[1717] Kâdî Iyâz'ın bu ifadeleri de Zâhirîlerin semâ yöntemiyle hadis almaya müspet yaklaşım içerisinde olduklarını gösteren diğer bir örnektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken semâ metodu ile ilgili teorik bilgilere yer veren Zâhirî âlimi, İbn Hazm olmuştur. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde "فصل في صفة الروية " ismiyle hususi bir fasıl açarak başta semâ olmak üzere edâ ve tahammül yollarının tümüne yer vermiştir.[1718] Bu meyanda İbn Hazm semâyı "Sika bir hocanın, kitabından veya hafızasından bir hadisini ya da bütün hadislerini okuması ve talebesinin de dinleme suretiyle almasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre semâ metoduna delâlet etmede aralarında herhangi bir fark olmayan "حدثنا, أخبرنا , حدثني, أخبرني, قال لي, قال لنا , سمعت, سمعنا, عن فلان " gibi sigaları kullanmak gerekmektedir.[1719]

İbn Hazm'ın, semâ ile ilgili tanımı ve semâı ifade etmede kullanılan sigaları izah ettikten sonra sema metodu ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. O, hadis hocası ve talebenin dışında üçüncü bir şahıs olarak hadisin edâ edildiğine şahit olan kişinin doğrudan semâa delâlet eden "حدثنا, حدثني , أخبرنا , أخبرني" gibi ifadelerin yerine " سمعت فلانا يخبرعن فلان veya يحدث عن فلان" benzeri sigaları kullanması gerektiğini söylemektedir. İbn Hazm'a göre üçüncü bir şahıs olarak hadis edâsına şahitlik eden kişinin, işittiği hadisi rivayet etmesi için hadis şeyhinin iznine ihtiyaç yoktur. Ayrıca işitmediği bir şeyi nakletmeye kalkışanı

[1716] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 88, 93, 129; Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-Irakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglika min Kitabi İbni's-Salâh* (Mısır: Daru İbn Affân, 2011), 180, 181, 198; Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 2/66, 74, 147; Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Mulakkîn, *el-Muknî' fi Ulumü'l-hadis*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî' (Suudi Arabistan: Dârü'l-fevaz, 1413), 315.
[1717] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 129.
[1718] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/295.
[1719] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/295.

engellememek helal olmadığı gibi insanların faydasına olan bir şeyi duyup nakletmeye çalışan bir kişiye mani olmak da helal değildir.[1720]

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbn Dihye el-Kelbî'nin de edâ ve tahammül yollarına değindiği görülmekle beraber söz konusu metotları ele alış şekli ve bu meyanda sarf ettiği bilgilerin homojenlik arzettiğini söylemek mümkün değildir. İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fî vaz'i'l-vazzâ'în* adlı eserinde edâ ve tahammül metotlarına tahsis ettiği "باب القول في بيان القراءة والعرض والسماع والمناولة" şeklindeki babta konuları tam anlamıyla izah etmediği ve mevzubahis metodları düzensiz bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Onun, semâ konusunda bir tanım yapmaktan ziyâde semâ için kullanılan sigaları ve bu sigaların diğer edâ ve tahammül metodlarının sigalarıyla çelişme durumlarının üzerinde durduğu söylenebilir. Örneğin, "حدثنا, أخبرنا" gibi ifadelerin ilim ehlinin cumhuruna göre aynı şeyleri ifade ettiğini vurgulamanın yanı sıra semâ ve arzı birbirinden ayırt edebilmek adına semâ için حدثنا; arz için ise أخبرنا ifadesinin kullanılması gerektiğini savunanlara da atıfta bulunmaktadır.[1721]

İbn Dihye, sahâbenin Hz. Peygamber'den yaptığı nakilleri, mertebelere ayırmakta ve sahâbenin سمعت رسول الله يقول şeklinde rivayette bulunmasını söz konusu mertebelerin en üst derecesi olarak görketedir. Çünkü semâa delalet eden bu rivayet türünde talebe (râvi), şeyhini (hocasını) bizatihi işitmiş ve sözlerine şahid olmuştur.[1722]

Görüldüğü gibi Zâhirî âlimleri arasında edâ ve tahammül yollarından biri olan semâ metoduna delalet eden sigalar konusunda tam bir ittifaktan söz edilemektedir. Buna karşın semânın makbul ve hadis alma yöntemlerinin de en üstünü olduğu konusunda Zâhirîler arasında bir homojenlikten bahsetmemiz mümkündür. Zâhirî âlimlerinin semâ anlayışı bu yönüyle muhaddis ve fukahânın yaklaşımıyla büyük oranda örtüşmektedir.

[1720] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/296.
[1721] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 96-110.
[1722] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 125.

3.2.3.2. Kırae /Arz

Okumak manasına gelen قرأ fiilinin mastar sigası olan[1723] Kırae kavramı, bir hadis terimi olarak "talebenin ezberinden ya da kitabından bizatihi şeyhe okuması veya başkasının şeyhe okuduğu bir mecliste işitmesi suretiyle hadis alması" anlamında kullanılmıştır.[1724] Bu edâ ve tahammül metodunda talebenin ezberinden veya kitabından şeyhe okumasında bir beis olmadığı gibi şeyhin de talebenin okuduğu rivayetleri kendi yazılı nüshasından ya da ezberinden takip etmesi arasında bir fark yoktur.[1725] Kıraede hadislerin şeyhe arz edilmesi söz konusu olduğundan bu yönteme arz da denilmektedir.[1726]

Semâ ile beraber hadislerin edâ ve tahammülünde önemli bir yer tutan bu metot, muhaddisler tarafından istinsah edilmiş hadis metinlerinin yazı hatalarını düzeltmek gayesiyle geliştirildikleri zikredilse de semâ ve kıraenin kazanımları bununla sınırlı değildir. Bu metotlar, yazı hatalarını düzeltmeye yardımcı olduğu gibi hadisin yorumunu, hadisi rivayet edene aidiyetini ve hadisin sıhhatini öğrenmeye de olanak sağlamaktadır. Hadislerin semâ ve kırae metoduyla aslına uygun olarak alınıp sonraki nesle nakledilmesi konusunda bazı istisnalar dışında muhaddisler arasında kayda değer bir ihtilaf olmadığı söylenebilir.[1727] Ancak hangisinin önce hangisinin sonra geldiği konusu, muhaddisleri meşgul etmiştir. Örneğin muhaddislerin arasında semâ ile kırae arasında fark görmeyenlerin yanı sıra kıraeyı semâdan veya semâı kıraeden daha üstün tutanlar da olmuştur. Ancak daha önce de değinildiği gibi semânin kıraeden daha üstün bir hadis alma metodu olduğu konusunda cumhurun ittifakı vardır.[1728] Kırae metodu ile rivayet edilen haberlerde kullanılması gereken sigaları belirleme hususunda hadis ve fıkıh usûlcüleri büyük çaba sarf etmişlerdir. Onlar kıraede kullanılması yönüyle en uygun sigaların sırasıyla "قرئ , قرأت علي فلان

[1723] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 1305, 1/80.
[1724] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 70; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 399; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 150.
[1725] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 70; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 399.
[1726] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 137; Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 71.
[1727] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 64-66.
[1728] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 137-138; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 67-70.

أخبرنا فلان قراءة عليه, حدثنا فلان قراءة عليه ,علي فلان وانا أسمع " şeklinde olmasını isabetli görmüşlerdir.[1729]

Çalışmamızın konusu itibarı ile Zâhirî âlimlerinin, eda ve tehammül yollarından bir tanesi olarak kabul edilen kıraete yaklaşımları incelendiğinde müspet bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Erken dönem Zâhirî âlimlerinin kıraat yöntemine dair yaklaşımlarını izah edecek teorik bilgilerden yoksun olunduğu halde İbn Ebî Âsım gibi mutekaddimûn dönemi Zâhirîlere ait eserlerde özellikle zikri geçen sigalarla nakledilen hadislerin bulunması ve bizatihi te'lif ettiği eserlerini kıraat metoduyla naklettiğinin bildirilmesi kanaatımızı güçlendirmektedir.[1730] Örneğin, *Kitabu'l-Cihad* adlı eserini bu metodla bir araya getirdiğini eserinin mukaddimesinde belirterek aynı metodla aldığı hadisleri de eserin içinde zikretmektedir.[1731] Ayrıca erken dönem hadis usulü eserleri incelendiğinde Zâhirîlerin kıraeyi bir hadis alma metodu olarak kabul ettiklerine dair bilgilerin yansıdığı da görülmektedir. Mesela Hatîb el-Bağdâdî, Zâhirîlerden bazı kimselerin kıraatı bir hadis alma metodu olarak kabul ettiklerini ancak bunu ikrar şartına bağladıklarını belirtmektedir.[1732] Bağdâdî'nin, Zâhirîlerin tümüne teşmil etmediği bu yaklaşıma İbnu's-Salah'ında tenkit gayesiyle atıfta bulunduğu görülmektedir.[1733]

Zâhirî âlimlerinden İbn Hazm, hadislerin edâ ve tahammül yollarını açıklamak için eserinde yer verdiği fasılda kıraat metodunu da zikretmektedir. O, kıraeyi, "râvi şeyhe bir ya da birden fazla hadisi okur, şeyh de bu hadislerin kendisine ait olduğunu ikrar ederek: "evet bu hadisler benim rivayetlerimdir" demesi şekliyle hadis alma, diğer bir ifadeyle talebenin arzettiği rivayetleri şeyhin işitmesi ve onları onaylaması suretiyle nakletme"[1734] olarak tanımlamıştır. İbn Hazm'a göre semâ ile beraber ihbara ilişkin hadis alma yöntemlerinden olan kıraat metodunun tarihi, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine kadar geri gitmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'e zina eden bekâr erkek ile evli kadının hükmüne dair "erkeğe yüz celde

[1729] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 138; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 403; Muhammed Ali Asar, "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'u's-Sahîh'in 'İlim' Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1261.
[1730] Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *el-Cihâd*, thk. Musaid b. Süleyman er-Raşid el-Cemid (Medine: Mektebetu'l-ûlum ve'l-hikem, 1409), 1/127, 603.
[1731] İbn Ebî Âsım, *el-Cihâd*, 1/127.
[1732] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 308.
[1733] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 142.
[1734] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/295-296.

ve bir yıl sürgün; kadına ise recm gerektiği" şeklindeki hadis aktarılınca Hz. Peygamber bunu doğrulamıştır. Aynı şekilde bir hüküm ile ilgili sahâbeye soru sorulduğunda da dağru olanı tasdik, batıl olanı ise reddetmişlerdir."[1735] İbn Hazm, verdiği bu misallerle arz metodunun ikrar ile makbul olabileceği görüşünü delillendirmektedir.

İbn Hazm'ın talebelerinden Ebû'l-Fütûh el-Humeydî de kırae metodu ile ilgili teorik bilgilere yer vermemekle beraber eserlerinde kıraat metoduyla nakledilen hadislerle isitişhad ettiği görülmektedir.[1736] İbnü'l-Kayserânî'nin de kırae metoduna dair anlayışı diğer Zâhirîlerin yaklaşımından farklı değildir. İbnü'l-Kayserânî'nin eserlerinde kırae metoduyla rivayet edilen hadislere yer vermesi bunun göstergesidir.[1737]

İbn Dihye ise kırae metoduyla alakalı daha çok teorik bilgilere yer vermiştir. O, edâ ve tahammül yöntemlerini açıklamak amacıyla eserinde açtığı bab başlığı altında kırae metoduna yer vermekte ve edâ ve tahammül yollarının birincisi ve en üstünü hadis talebesinin şeyhine rivayetlerini okuması veya masum olan şeyhin rivayetlerini talebeye okuması yöntemi olduğunu söylemektedir. Görüşünü Allah'ın "Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. (A'la/6)" şeklindeki ayeti ile delillendiren İbn Dihye,[1738] vahiy ürünü olmaları cihetiyle ayet ve hadisleri ilişkilendirmektedir. Ona göre Kur'an, kırae/arz metoduyla Hz. Peygamber'e indirildi ve bu şekilde tebdil, tağyir ve tahriften korundu. İbn Dihye, bu durumun hadislerin rivayeti için de geçerli olduğunu söylemekte ve Buhârî'nin *sahihinde* tefsir ve alâmâtü'n-nübüvve konularında, Müslim'in ise menâkib konusunda Kur'an'ın Hz. Peygamber'e arzedilmesine dair rivayetlerle örneklendirmektedir. İbn Dihye, kırae metodunun geçerliliği konusunda ise Hz. Peygamber'in mescitte oturduğu bir vakitte bir bedevinin gelerek ona bazı sorular sorması ve Hz. Peygamber'in ise bu sualleri ikrar etmesini delil olarak göstermektedir. Bu örnekten hareketle de kıraenin geçerliliğini şeyhin ikrarına bağlamıştır.[1739] O, kırae metodunun istinsah veya hafızaya bağlı oluşan hataları tespit etme gibi kazanımlarından da söz

[1735] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/298.
[1736] Bkz. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/34; 89.
[1737] Bkz.el-Makdisi, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/55; 4/51; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/1248.
[1738] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 96.
[1739] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 96-100.

etmektedir.[1740] İbnü'l-Arabî de edâ ve tâhammül metodları arasında kıraeyi hüccet olarak kabul etmiş ve bu cihetle diğer Zâhirîlerle aynı görüşü paylaşmıştır.[1741]

3.2.3.3. Münâvele

Sözlükte "bir nesneyi eliyle vermek" manasına gelen münâvele,[1742] bir hadis terimi olarak "bir hadis şeyhinin, talebesine hadislerinin içinde bulunduğu kitabı rivayet etmesi için elden vermesi" şeklinde tanımlanmıştır.[1743] Rivayet hakkı istenilen hadis metninin hoca ve talebe tarafından birlikte gözden geçirilerek hatalarının düzeltilmesine imkân veren semâ ve kırae metodunun aksine, münâvele ve ileride zikredeceğimiz icâze metodunun genellikle talebenin eline ulaşan hadis nüshalarının hocadan rivayet izni istemesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle münâvele metoduyla elde edilen hadis metinlerinin tashih edilmesi mümkün olmamaktadır. Bundan mütevillit başta Yahya b. Siad el-Kattân, Mâlik b. Enes, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere bazı hadis münekkidleri tarafından tenkit edilerek geçerliliği sorgulanmıştır.[1744] Bu konuda muhaddisleri meşgul eden diğer bir mevzu ise münâvele metoduna delalet eden sigaların kullanımı olmuştur. Zira kaynaklarda farklı sigalar zikredilmiş olsa da yaygın olarak kullanılanlar arasında " دفع الي كتابه ,أعطاني " tabirleri bulunmaktadır.[1745]

Muhaddislerin cumhuru tarafından edâ ve tâhammül yollarından biri olarak kâbul edilen münâvelenin, Zâhirîler nezdinde de makbul bir metot olarak kabul edildiği söylenebilir. Münâvelenin bir hadis alma metodu olarak benimsenmesine dair erken dönem Zahîrîlerden sadece İbn Ebî Âsım'ın *el-Ahad ve'l-Mesânî* adlı eserinde Bedil b. Verkâ'nın rivayetlerini zikrederken kullanması örnek olarak gösterilebilmektedir. İbn Ebî Âsım, " عن أبيه سلمة بن بديل بن ورقاء الخزاعي قال سلمة دفع الي بديل بن ورقاء هذا الكتاب فقال يا بني هذا الكتاب النبي استوصوا به خيرا خيرا فلا يزال فيكم خيرا ما دام فيكم" şeklinde Bedil b. Verkâ tarafından oğlu Seleme'ye Hz. Peygamber'den aldığı hadis metinlerinin bulunduğu nüshayı elden vermek suretiyle edâ ve tahammülü gerçekleştirdiği rivayeti zikretmiş ve hadisle ilgili herhangi bir tenkitte

[1740] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 100-101.
[1741] İbnü'l-Ârabî, *el-İcâze(Istılâhâtu Şeyh Muhyeddin İbnü'l-Ârabî içinde)*, 32-39; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 102.
[1742] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab,* 11/683*;* Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 1305, 4/127.
[1743] Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 282; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 208.
[1744] Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 73-74.
[1745] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 356; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 169-172.

bulunmamıştır. İbn Ebî Âsım'ın eserinde buluna bu tür rivayetlerin yer almasından hareketle kendisinin münâveleyi geçerli bir hadis alma metodu olarak kabul ettiği söylenebilir.[1746] İbn Ebî Âsım'ın söz münâvele metodunu kabul ettiğini gösteren diğer bir örnek ise naklettiği bir hadisin akabinde yaptığı "Yayha b. Saîd, kitabını bana i'are olarak verdi buna rağmen kitabından rivayet yapmam için herhangi bir izni kayıt altına aldığını görmedim" şeklindeki değerlendirmesi oluşturmaktadır.[1747]

Münâvele metoduna değinen diğer bir Zâhirî âlimi de İbn Hazm olmuştur. İbn Hazm, edâ ve tahammül yollarını zikretmeye ayırdığı fasılda semâ ve kıraeden sonra üçüncü sırada münâveleye yer vermektedir. İbn Hazm, münâvele yöntemini "bir hadis hocasının, talebesine içinde bir veya birden fazla hadis bulunan kitabını veya gerek küçük olsun gerek büyük içinde rivayetleri bulunan divanını elden vermesi" olarak tanımlamıştır. Ona göre, hadis hocası münâvele esnasında "هذا ديوان كذا ,وكل ما فيه أخذته عن فلان عن فلان" sigasıyla müellifine varıncaya kadar isnadı zikretmesi gerekmektedir. Şayet hadis hocası divânından veya kitabından bir bölümü ya da bir hadisi zikretmezse talebe onu rivayet edemez. Ancak hadis hocası münâvele esnasında herhangi bir istisnada bulunmaz ise talebenin de bir istisnada bulunması gerekmemektedir. Bu durumda talebenin de rivayet anında müellife varıncaya dek " عن ديوان مشهور مقبول عند الناس نقل تواتر ليس في ألفاظه اختلاف ديوان كذا أخذته فلان عن فلان" şeklinde bir siga kullanması gerekmektedir. İbn Hazm, hadis alma ve nakletme yollarından semâ, kırae ve münâvele için "حدثني, أخبرني " gibi bazı ortak sigalar belirlemiştir. Ona göre hüccet olma yönüyle münâvele, semâ ve kıraeden farksızdır.[1748] O, mevzubahis yöntemin geçerliliğini delillendirmek için Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm ve Abdullah b. Cahş'a gönderdiği mektupların yanı sıra Hz. Ebû Bekir'in kendi hilafeti döneminde Enes b. Mâlik'e gönderdiği mektupları da başta olmak üzere bir çok rivayet zikretmektedir.[1749]

İbn Hazm'dan sonra gelen İbn Dihye'nin de münâvele metodunun geçerliliği ve bu geçerliliğin delillendirilmesi konusunda İbn Hazm ile aynı yöntemi benimsediği söylenebilir. İbn Dihye, İbn Hazm gibi edâ ve tâhammül yollarına

[1746] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 4/313.
[1747] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 5/55-57.
[1748] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/296.
[1749] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/298.

ayırdığı babta münâveleye ayrı bir başlık açarak tanım yapmaksızın direkt bahsi geçen metotla nakledilen hadislerde kullanılması caiz olan sigaları ele almıştır. Ona göre, münâvele için "حدثنا أخبرنا أنبأنا" gibi sigaları kullanmanın cevazlığı, kitap, sünnet ve ilim ehlinin kitap (nüsha) şeklinde ilmi farklı yerlere göndermeleri ile sabit olmuştur. Bunun en büyük örneği ise Hz. Peygamber'in farklı yer ve kişilere gönderdiği yazılı nüsha veya kitaplardır.[1750] İbn Dihye, İbn Hazm'da görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm[1751] ve Abdullah b. Cahş'a[1752] gönderdiği mektupları örnek olarak nakletmektedir. Nitekim o da İbn Hazm gibi hücciyyet açısında semâ, kırae ve münâvele arasında fark görmemektedir.[1753]

İbn Dihye'nin muassırı olan İbnü'l-Arabî'nin de münâvele metodunu hadis almada sahih bir yöntem olarak kabul ettiği ve bu metot ile aldığı eserleri listelediği de görülmektedir.[1754]

3.2.3.4. Kitabet

Sözlükte "yazışmak, mektuplaşmak"[1755] gibi manalara gelen kitabet/mükâtebe ifadesi, bir hadis terimi olarak "bir şeyhin kendi rivayetlerinin bir kısmını ya da tamamını yazıp uzaktaki veya yakındaki bir kişiye göndermesi" şeklinde tanımlanmıştır.[1756] Edâ ve tahammül yollarından biri olan mükâtebe, muhaddis ve usûlcüler tarafından mücerret mükâtebe ve icaze ile birlikte kullanılan mükâtebe şeklinde iki kısım olarak incelenmiştir. İcaze lafızlarıyla birlikte kullanılan mükâtebe metodunun sıhhatine dair pek ihtilaf görülmez iken mücerred olarak kullanılan mükâtebe yönteminin geçerliliği mevzusunda ihtilaf olmuştur. Mücerred mükâtebe metodu ile nakledilen rivayetlerin kabul edilmesinin gerektiğini benimseyen cumhurun aksine icaze ile birlikte kullanılmayan mükâtebe metoduyla rivayet edilen hadisleri kabul etmeyenler azınlıkta olmuştur.[1757] Bunun yanı sıra gerek mükâtebe gerek münâvele yönteminde oluşabilecek sorunların önüne

[1750] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 109.
[1751] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 110-112.
[1752] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 114-116.
[1753] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 118.
[1754] İbnü'l-Ârabî, *el-İcâze(Istılâhâtu Şeyh Muhyeddin İbn Arabî içinde)*, 32-39; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 102.
[1755] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab, 1/698*.
[1756] Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 55; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 432; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 275; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 207; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 73.
[1757] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 173-174; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 73-74.

geçebilmek için bahsi geçen metotların ancak şeyh tarafından yazılı metinlerin incelenip düzeltilmesi, talebenin hadis rivayetine ehil olması ve mükâtebede gönderilen yazılı metnin mühürlenmesi gibi şartlara haiz olmasıyla kabul edilebileceğini savunanalar da olmuştur.[1758] Mükâtebe metoduyla hadis almanın cevazına dair ihtilaflar, söz konusu yönteme delalet eden sigaların kullanılmasına yansımıştır. Örneğin, muhaddislerin cumhuru, mevzu bahis hadis alma metodu için "أخبرنا ve حدثنا" gibi sigaların kullanılmasında bir beis görmemelerine karşın bazıları ise "أخبرني كتابة , أخبرني به مكاتبة ,كتب الي فلان قال حدثنا فلان بكذا" gibi mükâtebeye işaret eden sigaların kullanılmasının daha doğru olacağını savunmuştur.[1759]

Araştırmamızın konusu gereği Zâhirî âlimlerinin bir edâ ve tahammül yolu olarak kitabet metoduna yaklaşımlarına bakıldığında gerek mütekaddimûn gerek müteahhirûn dönemi Zâhirîlerin eserlerinde istişhad ederek kullandıkları birçok hadisin zikri geçen metoda delâlet eden sigalarla nakledilen hadisler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra eserlerinde hadislerin edâ ve tahammül yollarını açıklamak gayesiyle yer verdikleri bablarda semâ, kıraat ve münâveleden sonra kitabetin de zikredildiği görülmektedir. Erken döneme ait günümüze ulaşan Zâhirî âlimlerinden olan İbn Ebî Âsım'ın *el-Âhad ve'l-mesânî* ve *Kitabu'd-diyât* başta olmak üzere birçok eserinde kitabet metoduyla hadis naklettiği diğer bir ifade ile mükâtebe metoduyla nakledilen birçok hadise yer verdiği ve onlarla istişhad ettiği tespit edilmiştir. İbn Ebî Âsım'ın mükâtebe ile naklettiği rivayetlerin birçoğunun Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarına dönük olması da dikkate değerdir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Bizans hükümdarı Kayser'e gönderdiği mektup[1760] başta olmak üzere farklı amaçlarla farklı yer ve kişilere gönderilen mektup veya kitabeleri zikretmek mümkündür.[1761] İbn Ebi Âsım, eserlerinde Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarının dışında da bir çok hadisi kitabet metodu ile nakletmektedir.[1762] Dolayısıyla bu örneklerden hareketle kitâbeti, makbul bir hadis alma yöntemi olarak

[1758] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 362; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin Itr (Dârü'l-melâh, ts.), 191; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 75.
[1759] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 174; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 432-433.
[1760] İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1/365.
[1761] Bkz.İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 1991, 2/27; 3/205; 4/127; İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 43, 81.
[1762] Bkz.İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî*, 6/248.

benimsediği ve bunu da Hz. Peygamber ve sahâbîlerin uygulamalarıyla delillendirdiği söylenebilir.

İbn Hazm'da İbn Ebî Âsım gibi kitâbet metoduna karşı müspet bir yaklaşım sergilemektedir. O, mevzubahis metodun kullanılarak rivayet edilen birçok hadise yer vermekle beraber *el-İhkâm* adlı usûl eserinde hadislerin edâ ve tehammül yollarına yer verdiği hususi fasılda mükâtebe metodunu semâ, kıraat ve münâveleden sonra dördüncü sırada ele almaktadır. İbn Hazm, "bir kişinin başka bir kişiye yazılı olarak gönderdiği hadis nüshası ve o nüshanın da gönderen şeyhe ait olduğu yakinen bilinmesi" şeklinde tanımlayan kitâbet yönteminin geçerliliğini hadis nüshasını gönderen kişinin (şeyhin) yazdığı nüshada: "ديوان كذا أخذته عن فلان" ile gönderilen kişinin (talebenin) ise rivayette bulunurken "أخبرني فلان في كتابه الي" sigasını kullanmalarına bağlamaktadır. Kitabet metodunun sağlamasını ise Hz. Peygamber'in Yemen valisine gönderdiği kitâbe gibi uygulamalarıyla delillendirmekle beraber sahâbe döneminde de uygulandığı göstermek adına sahâbenin de kendi dönemlerinde kâdı veya emir olarak tayin edilen başka kişilere bu metodla nakillerde bulunduklarını söylemektedir.[1763] İbn Hazm, sigaların kullanımı yönüyle direkt kitaplardan nakledilen rivayetler ile diğer rivayet arasına da fark koymuştur. O, Kur'an ve hadis nüshalarından yapılan iktibasların " أنبأنا رسول الله قال لنا رسول الله أخبرنا الله تعالي قال لنا الله تعالي" şeklinde aktarılmasında bir beis görmediğini söylemektedir. Çünkü ona göre, kıyamete kadar her cin ve insan Allah ve Resulünün muhatabıdır.[1764]

Ebû'l-Fütûh el-Humeydî de kitabet metodunu hadis alma ve nakletmede sahih bir yöntem olarak benimsemiştir. Onun İbn Ebî Âsım ve hocası İbn Hazm'dan farklı düşünmediğini eserlerine kitabet metoduyla nakledilen rivayetleri alması ve bu rivayetlere dair herhangi bir tenkitte bulunmamasından hareketle söylemek mümkündür.[1765] Aynı durumun İbnü'l-Kayserânî için de geçerli olduğu söylenebilir. Kendisinden edâ ve tahammül yollarına dair gelen herhangi bir bilgiye ulaşamamıza rağmen eserlerinde kitabet metoduyla nakledilen birçok hadisi zikrederek onlarla

[1763] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/298.
[1764] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/297.
[1765] Bkz.Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/48; Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1998, 4/203.

ihticac etmesi onun da kitâbet metodunu kabul ettiğini göstermektedir.[1766] İbnü'l-Kayserânî, Hz. Peygamber'in ipeği yasaklaması emrini Küfe âmiline kitâbet yoluyla göndermesi hadisesi[1767] başta olmak üzere farklı bölgelere gönderdiği mektupları zikrederek de bu metodun geçerliliğini delillendirmektedir.[1768]

İbnü'l-Kayserânî'nin çağdaşlarından İbn Dihye'nin de hadis alma ve nakletmede kitâbet metodunun sahih olduğunu söylediğini tespit etmekle beraber eserlerinde kitâbet metoduyla rivayet edilen birden fazla hadis ile ihticac ettiği de görülmektedir. İbn Dihye, "*Edau ma vecebe*" adlı eserinde eda ve tehammül yollarından söz ederken icaze ile beraber mükâtebenin de geçerli bir metod olduğu vurgusu yapmasına rağmen diğer hadis alma metodlarına göre mukatebe ile ilgili pek fazla bilgiye yer vermemektedir.[1769] O, kitâbet metodunun kendi nezdinde geçerli bir yöntem olduğu göstermek amacıyla başta zikri geçen eseri olmak üzere diğer telifatlarında da mükâtebeyle nakledilen birden fazla rivayete yer vermektedir. Diğer bir Zâhirî âlimi İbnü'l-Arabî'nin de aynı minvalde hareket ettiği ve kitabet metoduyla aldığı hadis eserlerini listelediği zikredilmektedir.[1770] İbnü'l-Arabî, mevzu bahis metodla naklettiği eserlerin isimlerini zikretmenin dışında başta *Fütûhâtü'l-Mekkiye* adlı eseri olmak üzere diğer eserlerinde de isnadında mukatebe metoduna delalet eden sigalarla rivayet edilen birçok hadise yer vermektedir.[1771]

3.2.3.5. İcâzet

Sözlükte "destur vermek, uygun bulmak, emri yerine getirmek, bir hayvan veya tarlaya su vermek, bir kişiyi bir yerden uzaklaştırmak"[1772] gibi farklı manaları ifade eden icâzet kavramı, h. II. asırda semâ ve kıraat metoduyla hadis nakledildikten sonra şeyh tarafından telabeye verilen "rivayet hakkı" olarak kullanılmıştır.[1773] Buna karşın sonraki dönemlerde müstakil bir hadis alma metodu olarak benimsenen icâzet metodu "semâ ve kıraat olmaksızın muhaddis'in belli şartlar dâhilinde hadislerinin

[1766] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 46, 48; İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye*, 46.
[1767] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/174.
[1768] Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/133, 174; Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 2/257; Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 3/336.
[1769] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 93.
[1770] İbnü'l-Ârabî, *el-İcâze(Istılâhâtu Şeyh Muhyeddin İbn Arabî içinde)*, 32-39; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 102.
[1771] Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Ârabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/424; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 102.
[1772] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 163-164; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 2/786-787.
[1773] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 352.

tümünü veya bir kısmını talebesinin rivayet etmesi için izin vermesi" olarak tanımlanmıştır.[1774] Daha önce de değinildiği gibi semâ ve kıraat metodunun aksine münâvele ve kitabet gibi icâzet metodu da hadis metinlerinin tashih edilmeksizin rivayet edilmesine imkân verdiği için başta Şu'be, İbn Uyeyne, Ebû Zür'a ve Sâlih b. Muhammed olmak üzere bazı muhaddisler tarafından tenkit edilerek kullanılmasına karşı çıkılmıştır.[1775] H. II. asrın başından itibaren hadis talebesine kolaylık sağlamak gayesiyle münâvele ve mukâtebenin yanında icâzet metoduna da izin verildiği kaynaklarda belirtilmiştir.[1776] Buna karşın oluşabilecek hataların önüne geçebilmek namına şeyhin talebeye rivayet etmesi için verdiği hadislerini gözden geçirerek tashih etmesi ve talebenin de rivayete ehil olması gerektiği gibi şartlar da öne sürülmüştür.[1777] Geçerliliği konusunda ihtilaf edilen icâzet metodu, muhaddisler tarafından farklı türlere ayrılarak izah edilmeye çalışılmıştır.[1778]

Zâhirî âlimlerinin icâzet metoduna yaklaşımlarına dair bilgileri kendi eserlerinin yanı sıra farklı usûl eserleri içerisinde bulmak mümkündür. Nitekim Kâdî Iyâz, Zâhirîlerin icâzet türleri içinde belli bir rivayeti belli bir kişinin nakletmesi için izin vermesi türünü kabul ettiklerini, bunun dışındaki diğer icâzet türlerini kabul etmediklerini aktarmaktadır. Kâdî Iyâz, icâzetin diğer bir türü olan belli bir kişiye umum ifadesiyle belli olmayan rivayetleri nakletmesi için izin vermesine ise sadece bazı Zâhirîlerin cevaz vermediğini nakletmektedir.[1779] O, icâzet metodu için kullanılabilecek sigalardan söz ederken de Zâhirîlere atıfta bulunarak bazı Zâhirî âlimlerinin semâı ifade ettiğinden icâzet için "إن فلانا قال حدثنا فلان" şeklindeki siganın kullanılmaması gerektiğini söylediklerine işaret etmektedir.[1780] Zâhirîlerin icâzet metoduna yaklaşımlarını ifade etmede yalnız olmadığını belirten Kâdı İyâz, Râmhürmüzî'ye atıfta bulunmaktadır.[1781] Irâkî de Zâhirîler dâhil hiç kimsenin

[1774] Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 413; Ahmet Yücel, *Oryantalist hadis anlayışı ve eleştirisi.* (İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 317 s./72; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 123-124.
[1775] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 338-343.
[1776] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 448, 451; Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 338-351; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 190-191.
[1777] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 343; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sâhihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379), 1/206; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 75.
[1778] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 151-164; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 413-425.
[1779] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 88.
[1780] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 93.
[1781] Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 129.

icâzetin belli bir rivayeti belli bir kişiye nakletmesi için izin vermesi türünü hücciyyetinde ihtilaf etmediklerini ve söz konusu icâzet türünün geçerliliği mevzusunda icmâın olduğunu belirtmektedir.[1782] Ona göre Zâhirîler icâzet metoduyla nakledilen rivayetleri mürsel haber hükmünde kabul etmekte ve onlarla amel edilmemesi gerektiğini savunmaktadırlar.[1783] Zâhirîlerin bu anlayışına işaret eden diğer bazı âlimler ise Sehâvî[1784] ve İbnü'l-Mülakkın[1785] olmuştur.

Yaptığımız incelemede erken dönem Zâhirî alimlerin eserlerinde konu ile ilgili fazla bilgiye ulaşılmamasına rağmen İbn Hazm ve sonrasında konu ile ilgili hem teorik hem de pratik birçok bilgi elde edilmiştir.

İbn Hazm, icâzet metoduna edâ ve tahammül yolları arasında yer vermesine rağmen geçersiz bir hadis alma yöntemi olduğunu söylemektedir. Ona göre bir kimsenin, başkasına yalan söylemesi için icâzet vermesi caiz değildir. Nitekim bir kişinin başka birine rivayetlerini nakletmesi için "ارو عني جميع روايتي" sigasıyla rivayetlerini divan divan veya isnad isnad zikretmeksizin icâzette bulunması, ona yalanı mübah kıldığı manasına gelmektedir. Kendisine icâzet verilen kişinin ise rivayette bulunurken " حدثني فلان" veya " عن فلان" sigalarını kullanması şüphesiz onu yalancı ve müdellis yapmaktadır.[1786] O, icâzet metodunun geçerli bir hadis alma yöntemi olmadığını başta Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında yer almaması olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tabiîn tarafından da kullanılmadığını delilleri ile ortaya koymaya çalışmakta ve bu yönüyle bid'at olduğunu söylemektedir.[1787] İbn Hazm'ın ifadelerinden hareketle geçersiz bir metod olduğunu söylediği icâzetin belli bir kişiye umum ifadeyle rivayet izni verme çeşidini kastettiği anlaşılmaktadır.

Humeydî, eserlerinde icâzet metoduna dair teorik bilgilere yer vermemesine karşın icâzet yöntemi ile nakledilen birden fazla rivayetle ihticacta bulunmuştur.[1788] İstişhatta bulunduğu bu rivayetler dikkate alındığında icâzet metodunun cevazı konusunda hocası İbn Hazm ile aynı düşünmediği söylenebir. Humeydî gibi İbn

[1782] Zeyneddin Abdurrahim b. Husayn Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbnu's-Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1969), 1/180.
[1783] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbnu's-Salah*, 1/181.
[1784] Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 2/66.
[1785] İbn Mulakkîn, *el-Muknî' fi Ulumü'l-hadis*, 315.
[1786] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/297.
[1787] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/298.
[1788] Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/98; 129.

Hazm'dan sonra gelen İbnü'l-Kayserânî de icâzet metoduyla rivayet edilen birçok hadisi eserine almış ve bu rivayetleri kendi lehinde delil olarak kullanmıştır.[1789] Bu da onun icâzeti, makbul olan edâ ve tahammül yollarından bir tanesi olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Hazm ile birlikte icâzet metoduyla ilgili geniş bilgiler yer veren diğer bir Zâhirî âlimi ise İbn Dihye'dir. İbn Dihye müsned haberi tanımlarken rivayetin icâzet veya kitabet ile alınmasının isnadın ittisaline zarar vermediğini söylemektedir.[1790] O, icâzet metodu için kullanılabilecek sigaları ele aldıktan sonra bahsi geçen yöntem için "أخبرنا veya حدثنا" gibi ifadelerin de kullanılmasında bir sakınca görmediğini birçok örnek ile delillendirmektedir.[1791] İbn Dihye, icâzete dair görüşlerini homojen bir yapıda zikretmekten uzak olsa da söz konusu metota müspet yaklaşmıştır.[1792] İbnü'l-Arabî'nin de *el-İcâze* adlı eserinin girişinde edâ ve tahammül metodlarından semâ, kıraat, münâvele, kitabet ve icâzet yöntemiyle aldığı eserlerini zikrederek listelemesinden hareketle onun da hadis almada icâze metodunun kullanılmasına cevaz verdiği söylenebilir.[1793]

3.2.3.6. İ'lâm

Sözlükte "bildirmek, öğretmek, savaşta kendisne ait atı tanımak için nişane takmak"[1794] gibi anlamlara gelen i'lâm kavramı, hadis terimi olarak ise "bir hadis şeyhinin sahip olduğu bir hadisi veya hadis kitabını talebesine göstererek bu rivayetlerin kendi semâı olduğunu bildirmesine karşın talebesine rivayet için icâzet verdiğine dair herhangi br açıklamada bulunmaması" şeklinde tanımlanmıştır.[1795]

İlk dönem muhaddisler tarafından i'lâmın kullanıldığına dair biri Ubeydullah b. Umerî; diğeri ise İbn Ebî Zinâd'tan olmak üzere iki rivayet nakledilmiştir. Muhaddisler, söz konusu iki rivayetin de sahih olmadığı yönünden değerlendirmeler

[1789] İbnü'l-Kayserani, *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis*, 39; İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-Tesmiye*, 25; 47.
[1790] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 83-84.
[1791] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 92.
[1792] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 83-96.
[1793] İbnü'l-Ârabî, *el-İcâze(Istılâhâtu Şeyh Muhyeddin İbn Arabî içinde)*, 32-39; Ayhan, *İbnü'l-Ârabî [k.s.] ve hadis*, 102.
[1794] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 12/416.
[1795] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 175; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 434; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 165; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 134.

yaparak i'lâm metoduyla hadis nakletmenin caiz olmadığını söylemektedirler.[1796] İbnu's-Salah, i'lâmın kullanılmasına cevaz vermeyenler olmasına rağmen Zâhirîlerin yanı sıra birçok muhaddis ve usûlcü tarafından geçerli bir metod olarak benimsendiğini aktarmaktadır.[1797] Zâhirîlerin i'lâm metodunu geçerli bir edâ ve tahammül yolu olarak kabul ettiklerini aktaranın sadece İbnu's-Salah olmadığı belirtmek gerekmektedir. Zira Irâkî, Sehâvî, Süyûtî ve İbnü'l-Mulâkkin de Zâhirîlerin, hadisleri i'lâm metoduyla nakledilmesine cevaz verdiklerini belirtmektedirler. Ayrıca zikri geçen muhaddisler, eserlerinde Zâhirîlerin i'lâma olan müspet yaklaşımlarını kendilerinden atıflarda bulunarak aktarmaktadırlar.[1798] Örneğin Râmhürmüzî (ö. 360/971) Zâhirîlerin bu metodu kabul ettiklerini ve bu metodla nakledilen rivayetlerle ihticac ettiklerini bildirmektedir. Râmehürmüzî, Zâhirîlere göre şayet şeyh talebeye i'lâmda bulunduktan sonra bunlar benim rivayetlerimdir ancak benden rivayette bulunma derse, bu durum semâ da bulunan bir talebeye şeyhin benden rivayette bulunma demesi gibi olduğunu da belirtmektedir. Zira semâ yoluyla alınan bir hadisin rivayet edilmesinde şeyhin izin vermemesi hadisin bu metodla nakledilmesine halel getirmediği gibi şeyhin izin vermemesine rağmen i'lâm ile nakledilen hadisin sıhhatine de halel getirmez.[1799]

Zâhirîlerle ilgili Râhürmüzî'den yapılan bu alıntı, zikredildiği gibi başta İbnu's-Salah olmak üzere birçok muhaddisin eserinde yerini almıştır.[1800] Buna karşın i'lâmın Zâhirî âlimler nezdinde müstakil bir eda ve tehammül metodu olarak ele alınmadığın altını çizmek gerekmektedir. Nitekim konu ile ilgili geniş bilgi veren İbn Hazm ve İbn Dihye edâ ve tahammül yollarını izah ederken sadece semâ, kıraat, mukatebe, münâvele ve icâzeti zikretmişlerdir. Râmhürmüzî'den yapılan iktibas dikkate alındığında erken dönemde Zâhirîler arasında i'lâmın makbul olduğu sonucuna varılsa da bunun müstakil bir metod olarak kabul edildiğini

[1796] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 351; Kâdı Iyâz, *el-İlmâ'*, 114-115; Abdulmuttalib Fırat Fevzi, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni'sânî el-hicrî üsüsühü ve't-te'sisuhu* (Mısır: Mektebet'u l-hâncî, 1400), 224-226; Yücel, *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*, 79-80.
[1797] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 175.
[1798] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbnu's-Salah*, 1/198; Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 2/145; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 58; İbn Mulakkîn, *el-Muknî' fi Ulumü'l-hadis*, 133; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 434.
[1799] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*, 451; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 175.
[1800] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbnu's-Salah*, 1/198; Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1983, 2/145; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 58; İbn Mulakkîn, *el-Muknî' fi Ulumü'l-hadis*, 133; Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 434.

göstermemektedir. İbn Hazm'ın semâ metodunda zikrettiği "semâ da bulunan kişinin rivayette bulunmak için şeyhin iznine ihtiyaç duymaması" minvalinde yaptığı açıklamayla i'lâm için Zâhirîlere atfedilen sözler birbiriyle benzeşmektedir.[1801]

Edâ ve tahammül metodları olarak hadis usulü eserlerinde yer alan vasiyyet ve vicâde yöntemleri ile igili Zâhirîlerin yaklaşımlarına dair ne Zâhirî âlimlerinin kendi eserlerinde ne de hadis ve fıkıh usulü eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Yaptığımız araştırma neticesinde Zâhirîler nezdinde vasiyyet ve vicâdenin geçerli bir hadis alma metodu olarak görülmekten ziyâde bir metot olarak görülmediği söylenebilir. Zira geçerli bir metod olarak görmedikleri icâzeti zikretmeleri, onların söz konusu yöntemleri metot olarak görmediklerine bağlamak mümkündür. Bu nedenle mevzu bahis iki metot için müstakil başlıklar açmayı gerekli görmediğimizi de belirtmek isteriz.

3.2.4. Muhtelifü'l-Hadis

Sahih bir hadisin diğer sahih hadis veya hadislere ya da diğer şer'i delillere zıt görünmesinin sebebleri üzerinde duran ve onları gidermeye çalışan Muhtelifü'l-hadis ilmi, aynı zamanda İhtilâfü'l-hadis ve Müşkilü'l-hadis olarak da isimlendirilmiştir.[1802] Bir ilim olarak ortaya çıkışı oldukça erken dönemde vuku bulan muhtelifü'l-hadisın arka planında muarızlarına karşı hadisi savunma zarureti, hadisin desteğini arama ihtiyacı ve bu meyanda ki girişimler, hadis ve hadisçilerin tenkid edilmeleri gibi birçok dini, ilmî ve ictimâî nedenlerden söz edilmektedir.[1803]

H. II. asrın ikinci yarısında İmâm Şâfiî tarafından bu anlamda ilk eser telif edilmiştir. O, muhtelifü'l-hadisi "bir yönden de olsa ikisiyle amel etme imkânı bulunduğu sürece hadisler arasında ihtilâf olduğu söylenemez. Asıl muhtelif, aynı meseleyi biri helal diğeri de haram kıldığı için birini terk etmedikçe diğeriyle amel etme imkânı bulunmayan hadisler" şeklinde tanımlamıştır.[1804] İmâm Şâfiî'nin yapmış olduğu bu tanım söz konusu kavram için yapılan ilk tarif olarak zikredilmesine karşın tek tarif olmadığı kesindir. Zira İmâm Şâfiî'den sonra birden fazla tanım

[1801] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/296-297.
[1802] İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 72-73; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 206.
[1803] Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 57-72.
[1804] Şâfiî, *er-Risâle*, 315.

yapılmıştır.[1805] Mevzubahis meselede dikkat çeken diğer bir husus ise İbnu's-Salah'a kadar muhtelifü'l-hadisin hadis usulü eserlerine konu olmamasıdır.[1806] Ayrıca farklı yaklaşımlara mevzu olan sadece muhtelifü'l-hadisin tanımı değildir. Aynı zamanda naslar arasında teâruzun vârid olup olamayacağı konusunda da farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu anlayışlardan bir tanesi de Zâhirîlere aittir. Nitekim onların, naslar arasında teâruzun vuku bulamayacağını benimsediklerine atıfta bulunan usûlcülerin[1807] yanı sıra birçok Zâhirî âlimin eserinde de bu yaklaşımı görmek mümkündür.

İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı usûl eserinde " فصل فيما ادعاه قوم من تعارض النصوص "[1808]ve "فصل في تمام الكلام في تعارض النصوص"[1809] şeklinde farklı iki isimde bablar açarak söz konusu bab başlığı altında teâruza dair kendi savunusunu zikrettikten sonra muarızlarının bu konudaki delillerini ve görüşlerini tenkid etmektedir. İbn Hazm, ikinci faslın başında ise bazı Zâhirîlerlerle aynı fikirde olmadığını ve aynı fikri paylaşmadığı Zâhirîlerin savunularında hata ettiklerini söylemektedir. O, bu konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunurken Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin "birbirine muarız iki hadisle amel etmek, birbirine muarız iki ayetle amel etmek gibidir. Bunların arasında hiçbir fark yoktur."[1810] şeklindeki sözlerinden faydalanmaktadır. Ona göre iki hadis, iki ayet veya bir ayetle bir hadis teâruz ettiğinde Müslümanların bu tür nasların tümüyle amel etmesi farzdır. Çünkü amel edilmesi yönüyle teâruz eden naslardan biri diğerinden evla değildir. Aynı şekilde hiçbir hadis, diğer bir hadise göre daha çok vücûb gerektirmede ve hiçbir ayet diğer bir ayetten daha çok itaat edilmede evla değildir.[1811] O, nasların teâruzu konusundaki görüşünü erike hadisinin yanı sıra Hz. Peygamber'e itaatı emreden ve onun ifadelerinin vahiy olduğunu bildiren ayetlerle delillendirmektedir.[1812]

İbn Hazm, birbirine teâruz ettikleri döşünülen nasların aslında teâruz etmedikleri ve beşincisi olmaksızın şu dört ihtimalden birisiyle nakledildiğini

[1805] Farklı tanımlar için bkz.Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 30-36.
[1806] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 284-286.
[1807] Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 537.
[1808] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/181.
[1809] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199.
[1810] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199; Cezâirî, *Tevcihü'n-Nezar ila Usûlü'l-Eser*, 537.
[1811] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/181.
[1812] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/189-184.

söylemektedir. Ona göre naslardan biri ya mana yönüyle diğerinden daha kapsamlıdır ya naslardan biri keraheti diğeri mübahlığı ya da biri nehyi diğeri ise emri içermektedir. Bu itibarla İbn Hazm, genel anlamda özeli, genelden; kerihi, mübahtan ve mübahı ise kerihten istisna veya tehsis etmekte ve bu konuda kendisi gibi düşünmeyenleri de tenkit etmektedir.[1813] Zira o, naslardan birini diğerinden istisna edilmesini üçüncü bir vecih olarak görmekte ve istisnayı müstesna minhudan bir parça olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, bu meseleye Allah'ın (c.c) "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. (Âl-i İmrân/ 97)" ayeti ile Hz. Peygamber'in "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının eşi veya mahremi olmadan sefere çıkması helal değildir." hadisini örnek göstermektedir. Ona göre zikri geçen ayet, insanların tamamını ve onlara diğer mekânlardan ayıran bir mekâna- Allah'ın şeferli kıldığı Mekkeye- bizatihi sefer etmeye mahsus bir işin farziyetini içerirken, hadis-i şerifte ise insanların bir kısmı olan kadınların istisna edilmesi hükmü yer almaktadır. Dolayısıyla insanların tümü umum anlamında olan seferden nehyedilmesine karşın hac için sefere çıkılan mekân bu nehiyden istisna edilmiştir. Bundan hareketle İbn Hazm, mübah olan seferlerden vacip ve mendup olanları istisna ederek kadının, hac, umre ve sürgün cezası için yolculuğu vacip, nafile hac ve umre için ise kocasının veya mahremin yanında olması dikkate alanarak mübah olduğunu söylemektedir. [1814]

İbn Hazm, dördüncü olarak naslardan birisinin diğerinde mübah kılınmış olan hükmü tamamıyla men etmesi veya birinin mucip diğerinin ise bu vacip kıldığı şeyi tamamıyla iskat etmesi olarak zikretmektedir. Ona göre, bu tür haberlerde içinde bulunduğumuz duruma muvafık olan nasa bakmak gerekmektedir. Şayet durumumuza muvafık bir nas vârid olmamışsa ma`hudü'l-aslı[1815] terk edip diğer nassı alırız. Bizi, üzerinde bulunduğumuz durumdan çıkaran, hilafına vârid olan haberin kesinliğidir. Zira neshin meydana gelmemiş olması, ma`hudü'l-aslın hilafına vârid olan ziyâde emre uyulmasını gerektirmektedir.[1816] O, teâruz konusunda bir hadisin belli bir konuda bir hüküm ile vârid olmasına karşın aynı konuya dair diğer

[1813] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/184-185.
[1814] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/186-187.
[1815] Zâhirîler ma'hudü'l-asl kavramını emir veya nehye dair hükmün varid olmadığı önceki durumu ifade etmede kullanmaktadırlar.
[1816] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/190-191.

bir hadisle birincisinden farklı bir hüküm gelmesini teâruz olarak değerlendirilmesini eleştirmekte ve bunu cehaletle açıklamaktadır. Ona göre İbn Mes'ud tarikiyle Hz. Peygamber'den nakledilen "rükûya giderken el parmaklarını birbirine geçirerek dizleri arasında birleştirin." hadisi ile Ebû Humeyd tarikiyle Hz. Peygamber'den rivayet edilen " rükûda ellerin avuçlarını dizlerin üstüne koyulması gerektiği" hadisi birbirine teâruz etmemektedir. Dolayısıyla zikredilen iki şekilde de rükûya varmanın caiz ve hasen olduğunu belirtmektedir.[1817]

İbn Hazm diğer bir eserinde ise kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak birbirine muhalif olan iki hadis de sahih ise hadisleri teâruz halinde bırakmayacakları ve bu bağlamda şu metodu takip edeceklerini ifade etmektedir:

1. Biri diğerinden daha az mana içeriyorsa veya ikisi de emir ya da ikisi de nehiy içeriyorsa ikisiyle de amel etmek gerekmektedir. Nitekim bu durumda hadislerden birini alıp diğerini terk etmek caiz değildir.
2. Hadislerden biri nehiy; diğeri emir içeriyorsa ve buna rağmen hadislerden birini diğerinden istisna edebiliyorsak yine ikisiyle de amel etmek gerekmektedir. Bu durumda da hadislerden biriyle amel edip diğerini terk etmek caiz değildir.
3. Şayet her iki hadisle beraber amel etmek kesinlikle caiz değilse, bu durumda hadislerin hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğuna bakılır. a.) Eğer bir burhan ile biliniyorsa diğer bir ifadeyle sırf bir iddia değil de başka bir nassın bildirimi, icmâ veya hadislerin vurud tarihlerinlerinin bilinmesi yoluyla hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu beyan edilmiş ise mensuh hadis terk edilirken nasih olan ile amel edilir. b.) Eğer hadislerden hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğuna dair bir delil bulunmaz ise ziyâdelik ifade eden haddisle amel edilmesi gerekmektedir. Çünkü ziyâde bilgi içeren hadisin terk edilmesi caiz olmayan vârid olmuş bir şer' barındırmaktadır. Nitekim bu hadis, kesin olarak hem diğer hadisin hükmünü defetmekte hem de ziyâde bir hüküm ifade etmektedir. Dolayısıyla kesin olanın terk edilmesi helal değildir.[1818]

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in kavli ve fiilî hadislerinin teaaruz edebilme imkânı üzerinde de durmaktadır. Ona göre Hz. Peygmaber'in iki kavli teâruz

[1817] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/193-194.
[1818] İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi.*, 3/99-100; İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, 58-59-60.

ettiğinde birini diğerinde istisna etme imkânı varsa hangisinin önce hangisinin sonra vârid olduğuna bakılmaksızın istisna uygulanarak ikisiyle de amel edilir. Böyle bir durumda açık bir nas, icmâ veya ikisi arasında istisna yapma imkânı bulunmayan bir teâruz vuku bulması dışında neshten söz etmek caiz değildir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in bir kavlî ile bir fiilinin teâruzu konusunda ise fiilin kavlden önce vârid olduğu biliniyorsa veya hangisinin önce hangisinin sonra vârid olduğu bilinmiyorsa kavlî ile amel; fiili olanın ise terk edileceğini söylemektedir. Ona göre neshin vârid olduğunu bir konuda fiili olanı kavlden istisna etmek caiz değildir. Çünkü söz konusu fiilin hal, zaman veya makânın tehsis edildiğine dair bilgi sahibi değiliz. Zira fiilde haddın izahı veya umumun beyanı yoktur. Ancak fiilin kavlden sonra vârid olduğu biliniyorsa o halde zaman veya mekânı tahis etmeksizin sadece hal-ı yakine dayanarak tahsiste bulunmak mümkündür. Nitekim dinde şek ile hüküm vermek caiz değildir."[1819]

İbn Hazm, ihtilafü'l-hadis konusundaki ikinci fasılda ise bazı Zâhirîlerin kendisi gibi düşünmediklerini belirtmektedir. Onların teâruz durumunda naslardan en az biriyle amel etme yerine ikisinin de terk edilip nasların varid olmadığı hal üzerine devam edilmesini gerekli gördüklerini söylemektedir. Bazı Zâhirîler tarafından savunulduğunu söylediği bu yaklaşımın birçok yönden hatalı olduğunu da ifade edip onları tenkit etmektedir.[1820] İbn Hazm, onların teâruze yaklaşımlarının arka planını da açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre terki savunan Zâhirîler, birbirine muarız olan iki nastan birinin nasih diğerinin ise mensuh olduğunu düşünmekte ancak hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğunu bilmemektedirler. Bu nedenle bilgi sahibi olmadıkları bir konu hakkına yanlış hükme varma endişesiyle iki nasın hükmünü de terk etmişlerdir.[1821]

İbn Hazm, ihtilafü'l-hadis ile ilgili bu yaklaşımını *el-Muhallâ* adlı eserinde de sürdürmektedir. Örneğin o, Ebû Saîd el-Hudrî'nin "Hz. Peygamber aramızda olduğu dönemde bizler her çocuk, yetişkin, hür ve köle için bir sa' hurma, süzme peynir veya arpa çeşitlerinden birini fıtır zekâtı olarak verirdik" rivayeti ile Ebû Hüreyre'nin "hiçbir Müslümanın üzerine kölesinin fıtır sadakası dışında at veya kölesi için bir

[1819] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/482-483.
[1820] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199; 3/424.
[1821] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199.

sadaka vermesi gerekmemektedir." rivayetini naklettikten sonra bu iki rivayet arasında teâruz bulunmadığı belirtmektedir. Ona göre, bir Müslümanın kendi kölesinin fıtır sadakasını vermesi, umum ifade eden bir hükümdür. Bundan mütevellit Ebû Hüreyre'nin bu rivayeti, Ebû Saîd'in nakline ziyâde bir mana getirmiştir. Dolayısıyla Ebû Saîd'in rivayeti, Ebû Hüreyre'nin rivayetinin bir kısmını oluşturmaktadır. Bu da hiçbir şekilde teâruz olmamaktadır.[1822]

İbn Dihye ise teâruzu "bir konu hakkında biri ibâha diğeri mehiy ile ilgili birden fazla rivayetin çakışması" olarak nitelendirmektedir.[1823] Oldukça sathi bir nitelemede bulunan İbn Dihye, sözlerinin devamında bu durumda söz konusu hadisler arasında nasıl bir tercihte bulunabileceği ile ilgili kısa bir açıklamada bulunmaktadır.[1824] Onun, birbirine zıt görünen iki rivayeti cem' etmeye çalışarak ihmal veya tercih yerine ikisiyle amel etme taraftarı olduğunu gösteren yaklaşımlar sergilediği de tespit edilmiştir. Örneğin, birbirinden farklı olarak nakledilen Hz. Peygamber'in şakki's-sadr ve takdis hadisesini farklı iki vakitte gerçekleşen sahih konular olduğunu ve dolayısıyla ikisiyle birlikte amel etmenin mümkün olduğu bildirmektedir.[1825] Zikredilenlerden hareketle İbn Dihye'nin de İbn Hazm gibi mümkün olduğu sürece naslardan birisini (tercih) veya her ikisini (tevakkuf) ihmal etmek yerine ikisiyle de amel etmeyi önceledeği söylenebilir.[1826]

Taruz konusuna değinen diğer bir Zâhirî âlimi ise İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre iki ayet veya iki sahih hadis teâruz ettiği vakit ikisini de cem' ederek ikisiyle birden amel etme imkânı varsa ikisini de ihmal etmeyip amel etmek gerekmektedir. Fakat ikisiyle amel etme imkânı yoksa o vakit, biri diğerini istisna edip etmediğine bakılır; şayet biri diğerini istisna ediyorsa istisna edenle amel edilmesi gerekmektedir. Veya birisinde ziyâde bilgi olmasına karşın diğerinde bu ziyâde bilginin olmaması durumunda ziyâde olanla amel edilir. Ancak teâruz eden söz konusu nassların arasında cem' etme veya bir tercihte bulunma imkânı yoksa o halde teâruz eden nassların vurud tarihlerine bakılır, hangi nassın vurudu müteahhir ise onunla amel edilir. Vurud tarihleri hakkında da bilgiye ulaşılamadığı vakit, dinde güçlüğü

[1822] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/155.
[1823] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 76.
[1824] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 76.
[1825] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 65; farklı diğer bir örnek için bkz. aynı eser s. 150.
[1826] Bkz.İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 150.

kaldıran ve kolaylığı sağlamaya en yakın anlamı barındıran nas ile amel edilir. Eğer teâruz eden iki nas da dinde zorluğu kaldırmada ve kolaylık sağlamada aynı düzeyde ise kişi dilediği ayet veya hadis ile amel edebilir. [1827]

İbnü'l-Arabî, aynı düzeyde olmayan iki nas arasında vuku bulan teâruze dair de açıklamalarda bulunduğu gibi zayıf hadis ile sahâbe veya mezhep imamların görüşleri arasında meydana gelen teâruza da açıklık getirmektedir. Ona göre kat'î ve zannî nasların teâruzunda kat'î olanın tercih edilmesi gerektiği gibi zayıf hadise teâruz eden sahâbe veya mezhep imamın sözüne arasında bulunan teâruzde zayıf hadisin tercihedilmesi gerekmektedir.[1828] İbnü'l-Arabî'nin teâruz eden iki nasla da amel etmeye özen göstermesi, istisna ve ziyâde kriterlerini kullanması ve sonrasında ise neshe başvurması cihetiyle İbn Hazm ile aynı görüşü paylaşmıştır. Sonuç olarak Zâhirîlerin cumhuru teâruz eden naslarda cem`- telif ve neshin mümkün olmadığı durumlarda tevakküfü savunmaktadırlar. Buna karşın İbn Hazm, İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî ise tevakkuf yerine bazı kriterlere göre teâruz eden iki nas arasında tercihte bulunmayı benimsemektedirler. Özellikle zikri geçen Zâhirîlerin şart koştukları nitelikler arasında farklıkların olduğu da gözlemlenmiştir.

3.2.4.1. Tercih

Sözlükte "meyletmek, galip getirmek" gibi anlamlara gelen tercih kavramı, ıstılahta ise "biri amel etmeyi diğeri ihmal etmeyi gerektirerek teâruz eden ve delâlete uygun olan iki delilden birinin matluba yakın olması" olarak tanımlanmıştır.[1829] Dolayısıyla cem' ve telif'i mümkün olmayan, aralarından neshin varlığı hükmüne de varılmamış muteârız nasslar arasında, bazı kriterlere istinaden tercih metodu kullanılmaktadır. Teâruzü çözme konusunda işlerliği tartışmasız olan bu metodun sahâbe tarafından "amel bi't-tercih" adıyla kullanıldığı ve bu konuda icmâ ettikleri söylenilmektedir.[1830] Buna karşın tercihin esasları ve kriterleri konusunda görüş ayrılıklarının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira tercih kriterlerin sayısı için 13'ten 110'a kadar değişen farklı sayılar önü sürülmüştür. Bir

[1827] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245-246.
[1828] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245-246.
[1829] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/445.
[1830] Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 1/273.

hayli karmaşık halde bulunan bu kriterlerin minimize edilerek belli gruplarda takdim edildikleri de görülmektedir.[1831]

İki nassın teâruz etmesi halinde izlenecek metod ile ilgili Zâhirîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Özellikle erken dönem Zâhirî âlimlerinden bazıları cem' ve telif ile neshin de uygulanamadığı bir durumda birbirine teâruz eden iki nassın da terk edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.[1832] Erken dönem Zâhirî âlimleri bâz alındığında bu kesimin Zâhirîlerin cumhurunu oluşturduğu söylenmektedir. Buna karşın aralarında başta Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm olmak üzere diğer bir kesimin ise cumhurun aksine tevakkufun yerine tercih metodunu benimsedikleri söylenebilir.[1833]

İbn Hazm, Zâhirîlerden bazılarının ihtilafı giderme yollarından biri olarak tercih kabul etmemelerine karşın kendisinin de içinde bulunduğu diğer bazılarının tercih metodunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Aynı şekilde İbn Hazm sonrası Zâhirî âlimlerinden olan İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî'nin de naslar arasında vuku bulan teâruzu giderme yöntemlerinden biri olarak tercihi benimsedikleri söylenebilir.[1834]

3.2.4.1.1. Bazı Tercih Kriterleri

3.2.4.1.1.1. Nasslardan Birisinin Ziyâde Mana İçermesi

İhtilafü'l-hadise konu olan nassların aralarında cem' ve telif cihetiyle amel etme imkânı yoksa ve söz konusu nasslar nesh yönüyle de hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu bilinmiyorsa naslardan birinde olup diğerinde olmayan ziyâde bilginin bir tercih kriteri olarak benimsenmesi başta İbn Hazm olmak üzere birçok Zâhirî âlimi tarafından savunulmuştur. İbn Hazm'a göre teâruz eden naslardan hangisinin nasih, hangisinin de mensuh olduğuna dair bir delil bulunmaz ise ziyâdelik ifade eden nas ile amel edilir. Nitekim ziyâdelik içeren nas, terk edilmesi caiz olmayan, vârid olan bir şer' nisbesindedir. Ziyâdelik içeren nas, kat'î olarak hem diğer nassın hükmünü defetmekte hem de ziyâde bir hüküm ifade etmektedir. Bu

[1831] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 466-467; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/476-481; Kâsımî, *Kavâʿidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 525-532; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 223.

[1832] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/199.

[1833] İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/199; İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 76; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245.

[1834] İbn Dihye, *Edâʾü mâ vecebe fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 76; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245.

nedenle kesin olanın terk edilmesi helal değildir.[1835] İbn Hazm, bazı Zâhirîlerin birbirine teâruz eden iki nassın arasında neshin vuku bulduğu konusunda kesin bir bilgi olmadığından iki nassın da terk edilmesi gerektiğini benimsediklerini söylemektedir. Zira onlara göre, hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu bilgisine kesin olarak sahip olunmadığı vakit, ikisinden birisiyle amel etmek bilgisizce hareket etmek olur ki ondan da nehyedildik. O, bazılarımızın ise bu durumda terk yerine ziyâde ile nakledilen nassın amel cihetiyle tercih edilmesi gerektiğini savunduğunu ifade ederek kendisinin de bu görüşe sahip olduğunu belirtmektedir.[1836]

İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde teâruz eden naslar arasında tercihte bulunduğunda görüşünü ziyâdelik içeren nastan yana kullanmaktadır. Örneğin, zina eden evli kişinin had uygulamasından önce tövbe etmesi, söz konusu kişiye had uygulamayı sâkıt kılıp kılmadığı meselesinde birbirine teâruz eden iki hadisi nakletmektedir. Ona göre ma'hudü'l-asl, ne tövbe edene ne de tövbe etmeyene had uygulamamaktır. Dolayısıyla vârid olan nas, bütün olarak had uygulamayı vacip kılmıştır. Bu da doğrudan ma`hudü'l-aslın üzerine gelen bir ziyâdelik oluşturmaktadır. Ziyâde ile gelen haberin tercih edilmesi ise vaciptir. Aynı yöntemi Maiz, Ğamidiyye ve Cuheyniyye hadiselerine yaklaşımında da göstermektedir. Ona göre tövbe etmelerine rağmen uygulanan had rivayeti, tövbe etmesine bağlı olarak haddin sakit olması rivayetine ziyâde bir hüküm getirmektedir.[1837] Bu nedenle Zâhirîler tarafından, teâruz halinde ziyâde ile varid olan nas amel cihetiyle tercih edilir. İbn Hazm'ın söz konusu tercih kriterini benimsediği ve bu kriteri rivayet değerlendirmelerinde çokça kullandığı görülmektedir.[1838] İbnü'l-Arabî'de aynı anlayışı dile getirmiştir. Ona göre de birbirine muhalif iki nastan birinde ziyâde bilgi olduğu halde diğerinde olmaması durumunda ziyâde ile gelen nasla amelin tercih edilmesi gerekmektedir.[1839]

[1835] İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi*, 3/99; İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, 59.
[1836] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/1149.
[1837] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/166.
[1838] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/93; 5/82-83.
[1839] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245.

3.2.4.1.1.2. Nasların Birisinin İsnadındaki Râvilerin Hıfz ve İtkân Açısından Daha Üstün Olmaları

Zâhirîler'in naslar arasındaki teâruzu gidermek için başvurdukları tercih kriterlerden birisinin de naslardan birinin isnadında yer alan râvilerin diğer nassın isnadında bulunan râvilerden hızf ve itkân açısından üstün olmasıdır. Nitekim isnadı daha sika râvilerden müteşekkil olan nas amel cihetiyle tercih edilmiş, diğer nas ise reddedilmiştir.

Muhaddislerin cumhuruna göre de bir tercih kriteri olarak benimsenen bu durum,[1840] yukarıda da belirtildiği gibi Zâhirîler tarafından pratikte kulanılmasına rağmen teoride söz konusu râvi niteliğinin bir tercih kriteri olarak kabul edilmediği aktarılmaktadır. Zâhirîlerin teorideki bu menfi yaklaşımı, onların sika (adalet) anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Zira râvinin adaleti meselesinde de değinildiği gibi onlara göre, adaletin azı çoğu olmaz. Bir râvi adalet sahibi ise adalet sahibidir. Adalet sahibi değilse de adalet sahibi değildir. Bunun tek mertebesi vardır. Dolayısıyla böyle bir anlayışa sahip olan Zâhirîlerin, bir tercih kriteri olarak rivayetlerin birisindeki râvilerin hızf ve itkân açısından daha üstün olmalarını benimsemeleri düşünülemez. Örneğin İbn Hazm, bazı muhaliflerinin rivayetlerin birindeki râvilerin itkân ve hıfz açısından daha üstün olmalarını bir tercih kriteri olarak benimsedikleri söylemektedir. Ona göre zikri geçen kriterin kullanılmasına dair ne bir nas ne de bir icmâ vardır. Dinde nas veya icmâ ile sağlaması yapılmayan hiçbir kriter geçerli değildir.[1841]

İbn Hazm, zikredilenlerin aksine *el-Muhalla* adlı eserinde rivayet değerlendirmelerinde bulunurken râvilerin hızf ve itkânda birbirinden farklı olduğunu söylemekte ve rivayetlar arasında tercihini isnadındaki râvileri hıfz ve itkân açısından daha üstün olanlardan yana kullanmaktadir. Örneğin, Zeyd b. Erkâm'ın Âta'ya nesie ile sekiz yüz dirheme sattığı köleyi, altıyüz dirheme geri oaması konusunu içeren hadisleri değerlendiren İbn Hazm, biri Yunus tarikiyle diğeri ise Süfyân es-Sevrî tarikiyle nakledilen bu iki rivayet arasında "Yunus, sika ve hıfz sahibi olmada Süfyân'a denk olamaz. Bu nedenle asıl olan Süfyân'ın rivayetidir."

[1840] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 467; Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 200; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 302-303.
[1841] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/202.

şeklinde açıklamada bulunarak daha sika olan Süfyân'ın rivayetini tercih etmektedir.[1842]

3.2.4.1.1.3. Râvi Adedinin Çokluğu

Teâruz eden naslardan birinde râvi adedinin diğerine nazaran daha çok olması muhaddisler tarafından bir tercih kriteri olarak kabul edilmiştir.[1843] Buna göre teâruz eden naslardan râvi sayısı çok olan ile amel edilmesine karşın râvi adedi az olan da terk edilmektedir. Ancak muhaddisler tarafından kabul gören bu tercih kriterinin, özellikle İbn Hazm ve öncesi Zâhirî âlimlerince benimsendiğini söylemek doğru olmaz. Zira İbn Hazm, muhaliflerinin teâruz eden rivayetlerden birisinin râvileri bir cemaatten oluşurken diğerinin râvileri bir kişi ise râvi adedi çok olan rivayeti diğerine tercih ettiklerini, kendisinin ise bu anlayışa katılmadığı ifade etmektedir. Ona göre, bu tercih sebebini benimseyenler, kendileri ile çelişerek yeryüzü ehlinin tümünden nakledilen Kur'an'ın zâhirîni, bir kişinin haberine istinaden terk etmektedirler. Onların aksine bir kişinin rivayeti ile bir cemaatin rivayeti arasında amel etmenin vücûbiyeti veya kat'îyeti yönüyle hiçbir fark yoktur.[1844]

İbn Hazm, râvi adedini teâruz konusunda bir tercih sebebi olarak görmemektedir. Ancak İbn Hazm'dan sonra gelen İbn Dihye'nin İbn Hazm ve İbn Hazm gibi düşünen diğer Zâhirîlerin aksine râvi adedinin çokluğunu bir tercih kriteri olarak benimsediği görülmektedir.[1845] Dolayısıyla Zâhirîler arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Dihye, söz konusu kriteri bir tercih sebebi olarak görmesi yönüyle muhaddislerle aynı anlayışı paylaşmıştır.

3.2.4.1.1.4. Naslardan Birinin Hükmün Beyanını/ Kastını İçermesi

Muhaddisler nezdinde geçerli bir tercih sebebi olan "naslardan birinde hükmün beyanı olması" kriteri, Zâhirîler tarafından da sahih bir sebep olarak kabul edilmiştir. Zira hükmün beyanını içeren nas, hükmün beyanından yoksun olan nasa tercih edilmektedir. İbn Hazm, muarızlarının teâruz eden naslardan biri, hükmün beyanını ihtiva ederken diğerinin ihtivada bulunmamasını bir tercih sebebi olarak kabul ettiklerini ve hükmün beyanını içeren nassı diğer nassa tercih ettiklerini

[1842] İbn Hazm, *el-Muhalla*, 9/64; Başka örnekler için bkz.İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/272; 10/13.
[1843] Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 467; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/24.
[1844] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/202.
[1845] İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*, 76.

söylemektedir. O, muhaliflerinin bu mevzuyu yırtıcı hayvanların postlarının kullanılmasına dair rivayetleri örnek gösterdiklerini nakletmektedir. Zira teâruz eden rivayetlerden birinde hükmün beyanı olan postun dibağ ile tamizlenebileceği yer almaktadır. Bu da onlar için bir tercih kriteridir. İbn Hazm'a göre bu sahih bir tercih sebebidir. Hükmün beyanını ihtiva etmeyen hadis, ihtilaf anında hükmün beyanını içeren hadise teâruz edemez. Ancak iki hadis de hükmün beyanını içeriyorsa o halde burada söz konusu tercih sebebi devreye girmemektedir. Çünkü her iki hadiste de hükmün beyanı kastedilmiştir. O, bu konuda takip edilmesi gereken metodu örnek üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: "Hz. Peygamber'in ihramlı iken vefat eden kişinin vefat ettiği elbiseyle kafenlenmesi, yüzü ve başının kapatılmaması ve koku sürünmemesi emrini bildiren hadiste ihramda iken vefat eden kişinin kefenlenmesi hükmünün beyanı kastedilmiştir. O halde bunu, ihramlı olup olmamasına bakılmaksızın vefat eden kişi ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen ve hükmün beyanını içermeyen "kişi öldüğünde üçü dışında bütün amelleri inkıtaaa uğramaktadır" şeklindeki rivayete tercih etmek evladır."[1846]

3.2.4.1.1.5. Naslardan Birisinin İsnadında Hadiseye Şahit Olan Râvinin yer Alması

Birbirine teâruz eden naslardan birinde râvinin rivayetin içerdiği mevzuyu bizatihi müşahede etmesi, diğer nasa karşı bir tercih sebebi olarak kabul edilmiştir. Muhaddis ve fukahânın yanı sıra Zâhirîlerin de benimsediği bu kriteri İbn Hazm şöyle açıklamaktadır. Muhaliflerimiz teâruz eden haberlerden birisinin râvisinin haberin içerdiği mevzuya bizatihi şahid olmasına karşın diğer haberin râvileri arasında bu duruma haiz kimsenin olmaması durumunda hadiseye şahit olan râvinin rivayetini diğer rivayete tercih ettiklerini söylerler. Onlar İbn Abbas'ın Hz. Peygamber ihramlı olduğu halde Meymune'yi nikâhladı" rivayetine karşın meselenin içinde olan Meymune'nin, Hz. Peygamber beni nihaladığında ikimiz de ihramda değildik" rivayetini tercih ederler.[1847] İbn Hazm, önceki tercih kriterinde olduğu gibi bunun da sahih bir tercih nedeni olduğunu kabul etmektedir. Ona göre de hadise meydana geldiğinde orada bulunmayan, başkasından nakleden veya kimden naklettiği bilinmeyen (mechul) râvilerin yaptığı nakillerle ihticac edilmemektedir.

[1846] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/202-203.
[1847] Aynı örneğin geniş versiyonu için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/257.

Buna karşın bizatihi hadisenin içinde veya hadiseye şahit olmuş kişinin verdiği bilginin doğruluğunda şüphe olmaz.[1848] İbn Hazm, aynı fikri paylaşmalarına rağmen muarızlarını, benimsedikleri bu tercih sebebine gerektiği gibi riayet etmedikleri için onları keyfi davranmakla tenkit etmekte ve bunu örneklerde delillendirmektedir.[1849]

3.2.4.1.1.6. Nasslardan Birisinin Hz. Peygamber'e Nispetinin Açık Olması

Teâruz eden naslardan birisinin Hz. Peygamber'e nispeti açık iken diğerinin kapalı olması durumunda, nispeti açık olan diğerine tercih edilir. Muhaddis ve fukahâ tarafından benimsenen bu kriter Zâhirîler nezdinde de kabul görmüştür. İbn Hazm, muhaliflerinin teâruz eden naslardan Hz. Peygamber'e nispeti açık olanı, nispeti açık olmayana tercih ettiklerini söylemektedir. Ona göre bu tercih sebebinin geçerliliği konusunda hiçbir sorun yoktur. Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan veya açık olmamasına rağmen hadisin ona ait olduğunu gösteren ve ikinci bir ihtimale imkân vermeyen bir delil olmaksızın rivayeti almak caiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber dışında icmâ olmadığı sürece hiç kimsenin sözü alınmaz. İcmâ ise Hz. Peygamber'in tevakküf ettiği konulara raci bir metottur. İbn Hazm, Hz. Ömer'in minberde insanlara teşehhüdü öğretmesi hadisine karşın İbn Abbas, Aişe, Ebû Musa ve İbn Mes'ud'un teşehhüd ile ilgili rivayetleri tercih edildiğini örnek vermektedir. Zira Hz. Ömer'in minber üzerinde insanlara teşehhüdü öğretmesi hadisinin Hz. Peygamber'e nispeti açık değildir. Diğer rivayetlerin ise isnadları Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih nakillerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan Hz. Ömer'in rivayetine, nisbeti açık olan İbn Abbas, Aişe, Ebû Musa ve İbn Mes'ud'un hadisleri tercih edilmektedir.[1850]

3.2.4.1.1.7. Naslardan Birisinin Dört Halîfenin veya Mezhep İmamlarının Görüşleriyle Desteklenmesi

Teâruz eden naslardan birisinin mezhep imamların görüşleriyle desteklenmiş olması birçok muhaddis ve fukahâ tarafından tercih sebebi olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bunu bir tercih nedeni olarak kabul etmeyenler de olmuştur. Bunu kabul etmeyenlerin başında İbn Hazm ve İbn Hazm gibi düşünen diğer Zâhirîler

[1848] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/203.
[1849] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/204.
[1850] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/209.

gelmektedir. İbn Hazm, tercih sebebi olarak naslardan birisinin amel-i ehli Medine'ye uygunluğunu kabul etmediği gibi mezhep imamların görüşlerine uygun olanı tercih etmeyi de taklit ile ilişkilendirerek reddetmektedir.[1851]

İbn Hazm, dört halîfenin görüşüyle desteklenen nastan ziyâde mezhep imamların kavliyle teyid edilen nasın tercih edilmesi üzerinde durmuştur. İbn Hazm'ın mezhep imamlarının gürüşüyle teyid edilen nassın tercih edilmesine karşı takındığı bu menfi tavrını dört halîfenin görüşlerine uygun olana genellemenin ne kadar doğru olabileceğini söylemek mümkün değildir. İbn Dihye ise İbn Hazm'ın aksine mezhep imamlarından ziyâde dört halîfenin görüşü ile teyid edilen nassın tercih edilmesi üzerinde durduğu görülmektedir. Zira ona göre teâruzda dört halîfeden birisinin görüşüyle teyid edilen nassın tercih edilmesi gerekmektedir.[1852]

3.2.4.1.1.8. Nasslardan Birisinin Diğerine Göre Dinde Kolaylığı Sağlamaya Daha Yakın Olması

Teâruz eden nasslar arasında dinde güçlüğü kaldırıp kolaylığı sağlamaya yakın olanı tercih etmek çok karşılaşılan bir durum değildir. Bu tercih kriterinin tatbik edilmesi gerektiğini Zâhirîlerden İbnü'l-Arabî benimsemektedir. İbnü'l-Arabî, teâruz eden nassların arasında cem ve telifin yanı sıra hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu bilinmediği durumlarda dinde kolaylığı sağlamaya en yakın nassın amel cihetiyle tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir.[1853] O, kanaatini "Dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi. (Hac/78)", "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez. (Bakara/185)" ayetleri ile "Sizlere emrettiğim şeyleri gücünüzün yettiği kadar yapın, sizleri nehyettiğim şeyleri de terk edin" hadisine dayandırmaktadır.[1854]

3.2.4.2. Nesih

3.2.4.2.1. Neshin Neliği ve Cevazlığı Meselesi

Sözlükte "izale etmek, nakletmek, iptal etmek, tebdil-tağyir/değiştirmek, ref'/kaldırmak, yenilemek, ona benzer olanları çoğalmak ve bir işin nihayete erdiğini bildirmek" gibi manalara gelen nesih kavramı,[1855] terim olarak ise "önceki şer'i bir

[1851] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/212.
[1852] İbn Dihye, *Edâʾü mâ veceb fî vazʿi'l-vazzâʿîn fî Receb*, 76.
[1853] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245-46.
[1854] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.
[1855] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/61.

hükmün sonraki şer'i bir hüküm ile yürürlükten kaldırılması" olarak tanımlanmıştır.[1856] Bununla birlikte söz konusu tanımın İslâm âlimleri arasında üzerine ittifak edilen bir tarif olmadığını söylemek mümkündür. Erken dönemde mevzubahis olguyu ifade etmede nesihin yanı sıra ref', tebdil, mahv ve terk gibi tabirler de kullanılmıştır. Ayrıca erken dönemde mutlakı takyid, umumu tahsis ve zâhirî te'vil de nesihin içerisinde değerlendirilmiştir.[1857]

İslâm âlimlerinin neshin aklen caiz şer'an ise vuku bulduğu konusunda ittifak ettikleri zikredilmekle beraber Mu'tezileden Ebû Mûslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) neshi aklen caiz görmesine karşın şer'an vuku bulmadığını savunduğu nakledilmiştir.[1858] Zâhirîler de kendilerine has orjinal bir yaklaşımla neshi tanımlamış ve neshin aklen caiz şer'an de vuku bulduğunu bildiren birçok açıklama yapmışlardır. Aşağıda da görüleceği gibi neshin aklen caiz olduğunu ve şer'an da vuku bulduğu konusunda cumhur ile hemfikir olmalarına rağmen neshin tanımı konusunda az da olsa birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İbn Hazm, neshin sözlük anlamıyla iki kısma ayrıldığını söyleyerek birincisinin, izale etmek, silmek ikincisinin ise yenilemek, çoğaltmak anlamında olduğunu bildirmektedir. Ona göre nesih sözcüğü ile kastedilen, izale etmek/silmektir.[1859] Neshin lugavî anlamına değinen İbn Hazm *el-İhkâm*' da neshi, "önceki emrin hilafına vârid olup, ilk emri nakzetme" şeklinde tanımlamıştır.[1860]

İbn Hazm, zikri geçen eserinde nesih konusuna dair hususi bir bab açarak neshe ilişkin birçok mevzuya değinmektedir. Ona göre nesih, ilk emrin zamanının bittiğinin artık tekerrür etmeyeceği hususunun beyanıdır. Zamanı sona erince veya zamanı dâhilinde istenilen fiil edâ edilince belli bir zamanla kayıtlı kılınan emrin sakit olması ise nesih değildir. Şayet bu nesih içinde değerlendirilirse vakit namazları vakitlerin çıkmasıyla, oruç akşam vaktinin girmesiyle, ihrama girmek cinsel ilişki veya hayızlı olmakla, hac ile orucun hac ve oruç aylarının sona ermesiyle

[1856] İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 277.
[1857] Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 91-103.
[1858] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 467; Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 112-116; Aydın Taş, "Âmidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 483.
[1859] İbn Hazm, *el-İhkam*, 4/487.
[1860] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/60.

neshedildiklerinin kabul edilmesi gerekmektedir.[1861] İbn Hazm, nesih ile yakın ilişki içerisinde bulunan beyan, tahsis ve istisna kavramlarına dair açıklamalarda bulunmakta ve bunların yakın ilişki içerisinde olduklarını belirtmekle beraber aynı şeyler olmadığını da ifade etmektedir.[1862]

Nesih tanımlanması konusunda elimize ulaşılan en eski Zâhirî kaynağı İbn Hazm'a aittir. Ancak bu, İbn Hazm öncesi Zâhirîlerin nesihe dair bilgi vermedikleri anlamına gelmemektedir. Mesela erken dönemde Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım'ın *ed-Diyât* adlı eserinde nesihe atıfta bulunmuştur. O, İbn Abbas'tan "من قتل مؤمنا متعمدا" ayetinin neshedilmediğini aktarmaktadır.[1863] Dolayısıyla bu iktibas, onun dinde neshi kabul ettiğini göstermektedir. Furu' fıkıhta neshe göre hüküm bina ettiği görülen diğer bir Zâhirî âlimi de Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'dir. O, mestleri mesh etmeyi caiz görmemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'den mestlerle ilgili nakledilen rivayet, Maide süresinin ayetleriyle neshedilmiştir.[1864] İbn Dâvûd ez-Zâhirînin bu yaklaşımı, dinde neshi kabul ettiğine işaret ettiği gibi Kur'an'ın sünneti neshetmesinin cevazlığına da işaret etmektedir. İbn Dihye de dinde neshin caiz olduğu belirtmekle beraber nesih kavramını, bir hükmün başka bir hüküm ile tebdil edilmesi olarak tanımlamaktadır.[1865] Neshin tanımı ve cevazı konusunda görüş beyan eden diğer bir Zâhirî âlimi ise İbnü'l-Arabî olmuştur. O, nesihi Allah indinde bir hükmün müddetinin sona ermesi olarak tarif etmektedir. Ona göre bir hükmün müddeti sona erdiğinde, söz konusu hüküm yerine Kur'an veya sünnetten başka bir hüküm getirmek caizdir. İbnü'l-Arabî, nesih ile ilgili yapılan tanımlarda kendi görüşü ile örtüştüğü oranda onlarla aynı düşüncede olduğunu eklemektedir.[1866]

Nesih kavramının ifade ettiği olguyu kabul etmelerine rağmen bu olgu için nesih tabirinin kullanılmasını kabul etmeyenlerin var olmasıyla beraber Zâhirîlerin de içinde bulunduğu İslâm âlimlerinin tamamı neshin caiz olduğunu kabul etmektedir. Bun karşın bazı Yahudilerin ise neshi tümüyle inkâr ettikleri

[1861] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/486.
[1862] Nesih, beyan, istisna ve tahsis gibi kavramların birbiriyle ilişkilerine dair geniş bilgi için bkz.İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/486-487.
[1863] İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-Diyat*, 15.
[1864] Erkan Yusuf Halub, "el-Âraü'l-Fıkhiyyetu li Ebibekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî", 9.
[1865] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 145.
[1866] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

belirtilmektedir. Onlar, Allah (c.c)'unun dün bizi yapmakla mükellef kıldığı bir emri bu gün nehyetmesini hikmet dâhilinde görmedikleri söylenebilir.[1867]

3.2.4.2.2. Neshin Geçerli Olduğu Hususlar

Erken dönem İslâm âlimleri, Allah'ın Kur'an'da yer alan hükümleri neshedebileceğini ancak olmuş veya olacak haberleri asla neshetmeyeceğini klasık sünnî bir tavır olarak benimsemişlerdir. İhtilâfü'l-hadis ve nesih gibi konularını izah etmeye çalışan İmâm Şâfiî, neshi bir farzın tabdili olarak görmekle beraber neshin varid olduğu hususları ele almamaktadır. Aynı şekilde kendisinden sonra gelen ve nesih konusunda ilk müstakil eser telif edenlerden birisi olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) da nesihten söz ederken neshin emirlerde veya haberlerde cereyan etmesi konusunda bir ayırıma gitmemiştir. Fakat aynı dönemde yaşamalarına rağmen Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), neshin hangi konulara taalluk edebileceğine değinmiştir. Ona göre neshe konu olabilecek şeyler emirler, yasaklar ve hadlerdir. Kendisinden sonra gelen İbn Kuteybe (ö. 276/889) de neshin yalnızca emir ve nehiylerde tahakkuk edebileceğini söylemiştir.[1868] Zâhirî âlimlerinin de dönemin genel kanaatinden ayrılmadıkları ve bu cihetle neshin emir ve nehiylere taalluk edebileceğini savundukları söylenebilir.[1869] Zira konuyu ele alan İbn Hazm, haber, istek ve istifhamdan rücu etmenin menfi bir durum olduğunu söylemektedir. Fakat haber lafzı veya istifham kalıbıyla vârid olmasına rağmen mana olarak emri ifade eden ifadelere de neshin taalluk etmesinin caiz olduğunu eklemektedir.[1870] Ona göre sahih olan neshin me'muru'n bih'e değil, emir bildiren kelamda cari olmasıdır. Nitekim me'muru'n-bih bizim bizzat edimlerimizdir. Edimlerimiz ise daha önce bizden sadır olanlar ve henüz bizden sadır olmayanlar şeklinde iki kısımdır. Daha önce bizden sadır olanlar yok olmuştur. Fenaya uğrayan bir edimin sona erdirilmesi veya yeniden döndürülmesi mümkün olmadığı gibi caiz de değildir. Dolayısıyla geriye henüz meydana gelmemiş edimler kalmaktadır. [1871]

[1867] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/492-493-494.

[1868] Christopher Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 213-214.

[1869] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/495; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 41; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 45.

[1870] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/495-496.

[1871] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/491.

İbn Hazm gibi neshin haberlere taalluk etmediğini savunan diğer bir Zâhirî âlimi ise İbn Dihye'dir. O, Hz. İbrahim'ın oğlu İsmail'i kurban olarak kesme hadisesini zikrederek bunun taabuddi bir haber olması ölçüsünde nesih olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre de haber olan kelama, nesih taalluk etmez.[1872]

Görüldüğü gibi Zâhirî âlimler neshin sadece emir ve nehiylere veya ifade ettiği mana cihetiyle emir ya da nehiy içeren haber lafızlarına taalluk ettiklerini benimsedikleri söylenebilir. Zâhirîler, neshin tevhid konularında da vuku bulma imkanı üzerinde durmuşlardır. Ancak konudan sapmamak adına burada zikredilmeyecektir.[1873]

3.2.4.2.3. Neshin Çeşitleri

Klasık usûl kaynaklarında neshe konu olan metin ve hükümlerin üç şeklinden söz edilmektedir. Bunlar, hem hükmün hem de lafzın mensuh olması, hükmün baki metnin mensuh olması veya metnin baki hükmün mensuh olmasıdır.[1874] Zâhirîler de usûl kaynaklarında zikredilen yaklaşımdan pek farklı bir anlayış sergilememişlerdir. Onlar da neshi, hem lafzın hem de hükmün zikredilmesi, hem lafzın hem de hükmün refi', lafzın baki hükmün neshi ve hükmün baki metnin neshi şeklinde dört kısımda incelemişlerdir. Nicelik bakımından Zâhirîlerin taksimi usûlcülerin taksiminden ayrı olsa da işlevsel olarak aynıdırlar. İbn Hazm, emirlerin neshi veya sübutunun beşincisi olmaksızın dört kısım olduğunu söylemektedir. Bunlar: hem lafzın hem de hükmün sabit olması; hem lafzın hem de hükmün kaldırılmış olması; lafzın kaldırılması ve hükmün baki kalması ile hükmün kaldırılması ve lafzın baki kalmasıdır.[1875]

3.2.4.2.4. Bir Emrin Henüz Uygulanmadan Önce Nesh Edilmesi Meselesi

Emredilen bir edimin, bazı kimseler tarafından yerine getirilmesinden sonra neshedilmesinin caiz olması Zâhirîler dâhil İslâm âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Buna karşın henüz uygulanmayan bir hükmün kaldırılması meselesinde ise ihtilaf edilmiştir. Neshedilen hükmün uygulanabilmesi için yeterli bir süre ile ilişkilendirilen bu duruma, Allah'ın (c.c) hac yapmayı emretmesine rağmen arefe

[1872] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 145.
[1873] Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/496-499; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 167-169.
[1874] Dâvûd İltaş, "Kur'an Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesih Meselesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 387-388.
[1875] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/488-489.

gününden önce hac emrini neshetmesi örnek gösterilmektedir. Bu anlayıştan hareketle bir emrin henüz uygulanmadan neshedilebileceği Eş'arî âlimlerinin yanı sıra Şâfiîlerin cumhuru ve Ahmet b Hanbel tarafından savunulmaktadır. Diğer taraftan Mu'tezile âlimleri ve Hanefîlerin cumhuru ise böyle bir şeyin caiz olmadığını söylemektedirler.[1876] Bir emrin henüz uygulanmadan önce neshedilebileceği mevzusu Zâhirîler tarafından da müspet karşılanmıştır. Onlar bir emrin amel edilmesinden sonra neshedilmesi mümkün olduğu gibi henüz amel edilmeden önce de neshedilmesini mümkün ve caiz olduğunu söylemektedir. Ayrıca onlar bir emrin henüz amel edilmeden önce neshedilmesinin caiz olduğu gibi belli bir zamanla sınırlandırılmış emirlerin veya ebedi olarak yapılması emredilen amellerin neshedilmesi arasında hiçbir fark görmemektedirler.[1877]

İbn Hazm, bu tür nesihe de Allah'ın bir gün ve gecede kırk beş vakit namazı farz kılmasına rağmen henüz kimse tarafından amel edilmeden önce neshedilmesini örnek vermektedir.[1878] O, bir emrin henüz amel edilmeden nesh edilmesi konusunda var olan ihtilaflara değinmekte ve bu tür neshi bedâ ile açıklamaya çalışanları tenkit etmektedir.[1879] Aynı zamanda kıyas metodu kullanılarak bu tür neshi i'tikadî konulara taşımayı da eleştirmektedir.[1880] İbn Hazm gibi bir emrin henüz uygulanmadan neshedilmesinin sahih olduğunu söyleyen diğer bir Zâhirî âlimi ise İbn Dihye'dir. Ona göre de bir ibadetin henüz yapılmadan neshedilmesi sahihtir. O, Hz. İbrahim, oğlu İsmail'i henüz boğazlamadan neshedilen emri örnek göstermektedir. Cumhurun bu görüşte olduğunu söyleyen İbn Dihye, Ebû Bekir es-Sayrâfî, Mu'tezile ve bazı Hanefî âlimlerinin bunun sahih olmadığını savunduklarını da aktarmaktadır.[1881]

3.2.4.2.5. Nasihin Mensuhtan Daha Ağır Bir Hüküm İçermesi Meselesi

Neshi konu edinen klasik usûl eserleri, nasih ile mensuh arasında zorluk ve meşakkat açısından nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiği ile ilgili farklı görüşlere yer vermektedirler. İslâm âlimlerinin görüşleri nasih hükmün mensuhtan daha kolay,

[1876] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 474; Şükrü Şirin, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 517.
[1877] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/522.
[1878] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/517.
[1879] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/517.
[1880] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/519.
[1881] İbn Dihye, *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*, 144-145.

daha zor veya ona denk olması minvalinde şekillenmiştir. Buna göre "Herhangi bir ayetin hükmünü nesh edersek veya unuttursak, onun yerine daha hayırlısı ve onun benzerini getiririz. (Bakara/106)" mealindeki ayetten hareketle nasih olan hüküm, mensuh olan hükümden daha kolay veya ona denk olması gerektiğini savunanlar olmuştur. Bunun yanı sıra nasih olan hükmün, mensuh olan hükme zorluk veya meşakkat cihetiyle denk olabileceği gibi ondan daha zor veya daha kolay olabileceğini de benimseyenler olmuştur.[1882] Erken dönemden itibaren süregelen ihtilafın Zâhirî âlimleri arasında da farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin de içinde bulunduğu Zâhirîlerden bazıları nasihin mensuhtan daha meşakkatli olmaması gerektiğini savunmaktadırlar.[1883] Bu yaklaşıma atıfta bulun İbn Hazm, " في النسخ الأخف بالأثقل والأثقل بالأخف" adlı fasılda ashabında (Zâhirîlerden) bazıları ve onlar gibi düşünenlerin nasih olan hükmün mensuh olandan daha zor ve meşakkatli olmasını caiz görmediklerine işaret etmektedir.[1884] O, bu yaklaşımı hata olarak nitelendirmektedir. Ona göre Allah (c.c), dilediğini yapar ve yaptığından dolayı da sorgulanamaz. Dolayısıyla zoru kolayla neshetmesi caiz olduğu gibi kolayı da zor olanla veya onun misliyle neshetmesi caizdir.[1885]

3.2.4.2.6. Nasihin Neshi Meselesi

Klasik usûl eserlerinde nesih konusunda bir konuda neshin birkaç defa tekrarlanması, diğer bir ifadeyle bir önceki hükmü nesheden yeni hükmün de neshedilmesi mevzusu da ele alınmıştır. Cumhur tarafından caiz olduğu söylenilen nasıhın neshi, Zâhirîler nezdinde caiz kabul edilmiştir. Örneğin İbn Hazm, " هل يجوز نسخ الناسخ" faslında Allah'ın bir hükmü başka bir hüküm ile neshetmesi ile nasih konumunda olan ikinci hükmü de bir üçüncüsüyle neshetmesi arasında hiçbir fark olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde üçüncü hükmü de dördüncüsüyle neshetmesi mümkündür. Neshin vuku bulduğunu gösteren bir burhanın var olması durumunda sadece birinci hükmün ikinciyle, ikinci hükmün ise üçüncüyle veya üçüncü hükmün dördüncü ile neshedilmesi caiz olduğu gibi daha fazla da olması mümkündür. İbn Hazm, bu anlayışı delillendirmek için birçok örnek nakletmiştir. Mesela namaz ve

[1882] Şirin, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve yansımaları", 512-513.
[1883] Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusul*, 2/292.
[1884] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/512.
[1885] Geni bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/512-513.

orucun üç merhalede farz kılınması gibi orucun da belli merhaleler neticesinde farz kılınması ve mut'anın haram kılınmasının merhaleleri de bu konudaki örneklerden bir kaçıdır.[1886] Zâhirîler özelinde İbn Hazm, bir konuda neshin bir kere gerçekleşmesi ile birden fazla gerçekleşmesi arasında fark görmemektedir. Onlara göre neshin gerçekleştiğine dair bir burhanın var olması durumunda bir mevzuda neshin kaç defa vuku bulduğunun hiçbir önemi yoktur. Her hâlükârda bu tür nesih caiz olmaktadır.

3.2.4.2.7. Kur'an, Sünnet ve İcmâ Arasında Nesih Meselesi

Neshi kabul eden âlimlerin tümü, Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshedebileceğini kabul etmektedirler. Buna karşın Kur'an'ın sünneti veya Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Sünnetin en önemli işlevinin Kur'an'ı beyan etmesi olduğunu savunan İmam Şâfiî başta olmak üzere birçok âlim bu tür neshe karşı menfi bir tavır takınırken cumhur ise müspet bir yaklaşım içerisinde olmuştur.[1887] Bu konuda farklı bir yaklaşım içerisinde bulunan Zâhirîler, zikredilenlerden farklı olarak sahih ahad haberlerin de Kur'an'ı neshedebileceğini benimsemektedirler.

İbn Hazm, "في النسخ القران بالسنة والسنة بالقران" faslında İslâm âlimleri arasında var olan ittifakın yanı sıra ihtilafları da aktarmaktadır. O, Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshedebileceği konusunda ittifak edilmesinin ardından Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği konusunda insanların ihtilafa düştüğünü söylemektedir. Sünnetin Kur'an'ı neshetmesini en isabetli görüş olarak kabul eden İbn Hazm, bu açıdan sünnetin tevatür veya ahad haber şeklinde nakledilmesi arasında hiçbir fark görmemektedir.[1888] Bunun aksini savunanları ise tenkit etmektedir.[1889]

İbn Hazm, cumhurun aksine İbn Ebân, Hatîb el-Bağdâdî ve bazı Hanbelîlerle aynı anlayışı paylaşarak Hz. Peygamber'den nakledilen icmâ ile neshin caiz

[1886] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/502.
[1887] Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006); Taş, "Âmidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı", 493.
[1888] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/523.
[1889] Tenkitler için bkz.İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/523-528; İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 40-41; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 44-45.

olduğunu benimser.[1890] Ona göre, icmâın aslı Hz. Peygamber'den gelen tevkiftir. Bu tevkif, Kur'an veya sünnet nassıyla kaim olmaktadır. Hatta bu tevkif, Hz. Peygamber'in bir fiiliyle veya bilgisi dâhilinde gerçekleşen bir olayı takrir etmesiyle de olabilmektedir. Dolayısıyla bu şekilde vuku bulan icmâ ile nesih caizdir.[1891] İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sünnetini oluşturan fiilleri, emirleri ve takrirleri arasında da neshin caiz olduğuna dağinmektedir. Vahiy olma itibari ile aynı olmaları Hz. Peygamber'in emirlerinin fillerini neshetme imkânı verdiği gibi fillerine de emirlerini neshetme imkânı vermektedir. Bununla birlikle Hz. Peygamber'in emir ve fiillerin tamamı Kur'an'ı neshedebileceği gibi Kur'an'ın da bunları neshetmesi caizdir.[1892]

İbn Hazm gibi Kur'an'nın Kur'an'la ve sünnetin sünnetle neshi dışında Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini savunan diğer bir Zâhirî âlimi İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre Kur'an'ın Kur'an veya sünnetle neshi caizdir. Zira sünnet beyan edicidir. Çünkü Hz. Peygamber, kendisine nazil olanı tebyin etmek ile emrolunmuştur. Bunun yanı sıra kendi arzuladığıyla değil Allah'ın isteği doğrultusunda hüküm vermekle emrolunmuştur. Dolayısıyla sadece kendisine vahiy edilene tabidir. Kendisine vahyedilenin Kur'an olması veya Kur'an olmaması arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde sünnetin sünnet veya Kur'an ile neshi de caizdir.[1893]

Zâhirîlerin, neshin Kur'an'ın Kur'an veya gerek mütevatir gerek ahad haberle gelen sünnetle neshedilebileceği gibi aynı şekilde sünnetin de sünnet veya Kur'an ile nesh edilebileceği konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. İcma ile neshin cevazı konusunda Zâhirî âlimleri arasında sadece İbn Hazm'ın yaklaşımına ulaşılabilinmiştir. O ise oluşumunu göz önünde bulundurarak icmâ ile neshin caiz olduğunu söylemektedir.

[1890] Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 147; Mustafa Can, *İslam Hukukunda İcmâ'nın Neshi ve İcmâ İle Nesih* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 50.
[1891] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/532.
[1892] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/528.
[1893] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

3.2.4.2.8. Neshin Tespiti

İslâm âlimleri, erken dönemden itibaren nâsih ve mensuhu bilmenin lüzumu üzerinde durmuşlardır. Aynı şekilde gelişigüzel nesih iddialarının türemesininin önüne geçmek için oldukça objektif kıstaslar uygulamaya çalışmışlardır. Bu ölçütlerin başında Şârî'in beyanı, vurud tarihlerinin bilinmesi ve icmâ ilkeleri kabul edilmiştir.[1894] Zâhirîler de nâsih ve mensuhun bilinmesinin gerekliliği ve nasih ile mensuhu tespit etmede başvurulacak yöntemler üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda İbn Hazm, Allah'a ve ahiret gününe inanan bir Müslümanın, yâkinî bilgi olmadan Kur'an veya sünnetin herhangi bir hükmüne dair "bu hüküm mensuhtur" demesinin helal olmadığını söyler.[1895] Bu tür iddiaların önü kapatılmadığı tâktirde sıhhati sabit olan birçok hükmün ortadan kaldırılacağını ve nihayetinde ortada amel edilebilecek bir hüküm kalmayacağını dile getirmektedir.[1896]

İbn Hazm, neshin tespit yöntemlerini de ele almıştır. Ona göre, bir ayet veya hadisin hükmünde neshin vuku bulduğu konusunda ihtilaf olmaksızın (bir kişi dahi) ümmetin bütün âlimleri icmâ etmişlerse o halde neshin cerayan ettiği sahih olmaktadır. Şayet ayet veya hadislerin hükmünün neshi konusunda ümmetin ulemaları arasında ihtilaf varsa o zaman neshin olup olmadığı araştırılır. Araştırmada nasih ve mensuh oldukları iddia edilen iki emirle birlikte amel etmenin imkânı, neshin vuku bulduğunu bildiren başka bir nasın varlığı, Hz. Peygamber'in emrinden sonra nehiy veya nehyinden sonra emrin vürudunu ve hükmün bir merhaleden başka bir merhaleye geçişi gibi hususlar incelenir. Bu hususlar tespit edildiğinde neshin meydana gelmesi açığa çıkacaktır. Örneğin Hz. Peygamber'in "kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım artık ziyaret edebilirsiniz ve su kaplarına nebizin konulmasını yasaklamıştım artık koyabilirsiniz." şeklindeki sözleriyle bütün zamanlarda kabir ziyaretini ve nebizi su kabına koymayı mübah kılmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in son iki işinden birinin ateşte pişen şeylerden sonra abdet almayı terk etmesi ve oruçlunun hacamat yapmasına ruhsat vermesi de bu konudaki

[1894] Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 176-184; İltaş, "Kur'an Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesih Meselesi", 386-387.
[1895] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 38; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 41-42.
[1896] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 38; İbn Hazm, *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 41-42.

örneklerden bir kaçıdır.[1897] Zikredilen nesih örneklerinden hareketle İbn Hazm'ın normal şartlarda kabul etmediği sahâbe kavli veya ictihadını neshin tespitinde muspet bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

İbn Hazm'ın dışında İbnü'l-Arabî de neshin tespitinde naslardan hangisinin önce hangisinin sanra vârid olduğunun araştırılması gerektiğini bildirmektedir.[1898] Dolayısıyla genel olarak Zâhirîlerin neshin tespitinde kabul ettikleri kriterler şu şekildedir: icmâ, aralarında telif edilemeyen nasların vurud tarihleri, diğer bir nassın bayanı ve bir durumun başka bir duruma intikalidir.

3.2.4.3. Tevakkuf, Tahyir, Tesâkut ve Terk

Sözlükte "durmak, beklemek" gibi manalara gelen tevakkuf, bir hadis terimi olarak ise "aralarındaki zıtlık için bir çözüm yolu bulunamayan hadislerin, çözüm yolu bulununcaya kadar hiçbiriyle amel etmemek" anlamında kullanılmıştır.[1899] Hadisler arasında ihtilafı giderme adına başvurulan metotların son aşaması olarak kabul eden tevakkuf, kullanan kesimlerce farklı isimlerle de anılmıştır. Zira bu aşama, muhaddisler tarafından tevakküf olarak adlandırılmasına karşın mütekellim ve şiî fakihler tarafından müctehidin tercihe imkân vermeyecek şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer bırakılması anlamında tahyir kavramı kullanılmıştır. Fukahâ tarafından ise teâruz halindeki nassların ikisini de birden düşürerek terk etmek anlamına gelen tesâkut veya terk kavramı kullanılmıştır. Aralarında nüanslar olan bu kavramların hadislerin ihtilafını gidermede başvurulacak son metot olmaları cihetiyle yakın ilişki içinde olmuşlardırler.[1900]

Zikredilen metot mülahaza edildiğinde bir çözümü ifade etmeninin aksine çözümsüzlüğü ifade ettiği söylenebilir.[1901] Tevakkuf, tesâkut ve terkin vuku bulduğu konularda her iki nassı da hükümden düşürerek beraat-i asliyyeye diğer bir ifadeyle

---

[1897] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/505-508; İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, 56. Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, 180; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 175-176.

[1898] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1985, 3/246.

[1899] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 319.

[1900] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 40; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 50, 94; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 1/273; el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*, 540; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 319; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 247-251; Fethullah Yılmaz, "Hadisler Arasındaki İhtilâfı Giderme Yöntemi OlarakTevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 112-113.

[1901] Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 247.

hiç hüküm vârid olmamış gibi ilk hale dönerek amel etmeye devam edilmesi gerektiği söylenilmektedir.[1902] Tevakküf, erken dönem Zâhirîlerin cumhuru tarafından benimsenmiştir. Onlar, hadislerin teâruzunda cem' ve telif'in mümkün olmamasının yanı sıra hadislerden hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu da bilinmediği durumda hadislerden ikisini de terk ederek hadislerin vârid olmadığı hal üzere amel etmeye devam edilmesi gerektiğını savunmuşlardır. İbn Hazm bazı Zâhirîlerin, teâruz eden nasslardan birisi mübahlığı diğeri nehyi veya birisi vücûbu diğeri iskâtı içeriyorsa hadislerin her ikisini de terk edilmesinin gerektiğını söylediklerini belirtmektedir. Ayrıca onların böyle bir durumda hadislerin vârid olmadığı hal üzere dönüp onunla amel etmeye devam edilmesi gerektiğini ifade ettiklerini de aktarmaktadır.[1903] İbn Hazm, nasslar arasında teâruz olamayacağına inandığı için onlarla aynı kanaatte olmadığını da ifade etmektedir. Ona göre mümkün ise iki nasla da amel etmek, mümkün değilse de en azından naslardan birisiyle amel etmek elzemdir. O, Zâhirîlerin teâruz eden naslardan birinin nasih diğerinin mensuh olduğunun kesin bir husus olduğu ama bunu tespit etmenin mümkün olmaması sebebi ile zan ile amel etmemek için tevakküf edilmesi gerektiği kanaatinde olduklarını da belirtmektedir.[1904]

Zâhirîlerden İbnü'l-Arabî ise tevakkuf, tesâkut ve terk kavramları yerine müçtehidin tercihe imkân bulunmayacak şeklinde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer bırakılması anlamında kullanılan tahyir tabirini kullanmıştır. Zira ona göre teâruz eden iki nas da dinde zorluğu kaldırmada ve

[1902] İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 94; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 248.

[1903] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199.

[1904] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/199. İbn Hazm, bazı Zâhirîlere atfettiği terk anlayışın fasid olduğunu ve delillendirmelerinde hata ettiklerini belirtir. Ona göre Zâhirîler, hadisleri ayetlerle aynı mertebede gördükleri halde terk ve iskâtı hadislere uygularken ayetlere hiçbir surette uygulamamaktadırlar. O, ayet ve hadislerin aynı mertebede olduklarını ifade eden Muhammed b. Dâvûd'un sözünden de yararlanmaktadır. İbn Hazm, başka bir yerde de terkin Zâhirîlerin cumhuru tarafından benimsendiğini "Zâhirî ashabımızın cumhuru" ifadesiyle yer vermektedir. İbn Hazm, Zâhirîlerin cumhuruna göre teâruz eden nasların terk edilmesi ve ibaha-i asliyeye göre amel edilmesi gerektiğini söylemektedir. O, diğer bir yerde de Zâhirîlerle ile ilgili yaklaşımı "bizden bazıları" nitelemesi ile aktarmaktadır. Onların taaruz eden iki hadisin de hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu bilgisine sahip olunmadığı nedeniyle terk edilmesi gerektiğini savunduklarını söylemektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/424; 8/1149.

kolaylık sağlamada aynı düzeyde ise kişi dilediği ayet veya hadis ile amel edebilir.[1905]

[1905] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245-246.

IV. BÖLÜM
NASSLARI ANLAMA VE YORUMLAMADA ZAHÎRİLERİN TEMEL YAKLAŞIMLARI

İslâm hukukunun temel kaynaklarını oluşturan Kur'an ve hadis/sünnet naslarınının anlama ve yorumlama yöntemini belirlemeyi konu edinen fıkıh usulü, Müslüman fakihlerin hukuk teorilerini, hukuk metinlerini yorumlama kaidelerini ve hükümlerin çıkarımları etrafında şekillenen formel bir ilimdir.[1906] Hukuk bilginleri, hukuk metinlerini anlama ve yorumlamada birtakım yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler arasında sadece metni merkeze alan lafzî yorum, mantık cihetiyle metnin anlamının tespitini amaçlayan mantıkî yorum, kanun koyucunun güttüğü gayenin tespitini araştırarak kanunun anlamını hedefleyen tarihî yorumun yanı sıra modern yorum ve serbest yorumu saymak mümkündür.[1907] Zikredilen farklı yorum şekillerinden hareketle İslâm hukukunun da nasları anlama ve yorumlama yöntemleri yönününden zengin olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm âlimleri de nasları anlama ve yorumlamada yalnızca bir yönteme bağlı kalmamış ve farklı birçok metoda yönelmişlerdir.[1908] Onlar, Şâri'in gayesi bağlamaında bazen nasların zâhirinden, bazen anlamından bazen de hükmün illetinden hareketle hüküm istinbat etmişlerdir.[1909]

Çalışmamızın konusu itibarı ile İslâm hukukçuların bir kısmını oluşturan Zâhirî âlimlerin nasları anlama ve yorumlama yöntemleri incelenmiştir. Bu araştırmalar neticesinde Zâhirîlerin yalnızca nasların lafzından hareketle hüküm

[1906] Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 38.
[1907] İbrahim Kâfi Dönmez, "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 30.
[1908] M. Mustafa Şelebî, *el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkiyye* (Beyrut: Dâru'l-câmia, 1982), 160.
[1909] Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 2/95.

çıkardıkları nasların içerdiği mananın yanı sıra insan figürünü göz ardı ettiklerine dair söylemlerin yersiz olduğu görülmüştür. Zira bu bölümde ele alınacağı gibi Zâhirî âlimler, oransal olarak bakıldığında lafzî yaklaşımları çok olsa bile delil anlayışları bağlamında icmâ, istishâb ve daha bir çok yöntem kullandıkları görülmektedir. Ayrıca nasların içerdiği gayenin yanı sıra azîmet, külfet ve zaruret gibi birçok metodu da kullandıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla bizler bu bölümde tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerin nasları anlama ve yorumlamada benimsedikleri ve hüküm istinbat etmede başvurdukları temel yöntemleri açıklamaya çalışacağız.

4.1. GRAMATİK/ DİLSEL YAKLAŞIM

Din, tarih boyunca âdemoğlunun yaşamını tesis eden temel bir işleve sahip olmuştur. Dinin bu foksiyonu kendini, içinde var olduğu toplumun anlama ve yorumlama aktivitelerinde göstermektedir. Dine muhatap olan toplumun anlama yetisi, sosyal ve kültürel yapılarının farklı olması, anlama ve yorumlama yöntemlerinin de farklı olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla anlama ve yorumlama çabalarının temel hareket noktası olan nasların birden fazla anlama ve yorumlama metotlarına açık olup olmadığı meselesi sorunsallaştırılmıştır. Anlama ve yorumlama geleneğimizin temellerini oluşturan Hz. Peygamber'in "ictihat edip isabet edene iki ecir, hata edene ise bir ecir vardır" şeklindeki rivayetine sahip olmamıza rağmen birçok düşünce tarafından nesnel ve kesin anlama ulaştırıcı yegâne metodolojik vasıtaların varlığı dile getirilmiştir.[1910]

Gündeme getirilen kesin ve nesnel anlam arayış çabaları da doğal olarak naslara literal yaklaşımı benimseyen bir tutumu doğurmuştur. Kökenleri Hz. Peygamber dönemine dayandırılan bu anlayışın gönümüze kadar varlığının devam ettirildiğini söylemek mümkündür.[1911] Bu meyanda dilin kesin ve nesnel anlama ulaşmadaki önemine değinmek yerinde olacaktır. İnsanların birbirleriyle iletişim ve ilişki kurmalarını sağlamada temel vasıta olan dil, aynı zamanda nesnel bir özelliğe

[1910] Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", 313-314.
[1911] Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", 314; Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", 189.

de sahiptir.[1912] Bu nedenle kesin ve nesnel anlama ulaşma çabası, naslardaki kavramların delalet ettiği anlamları belirlemede lafızların dilde kullanıldığı manaların esas alınmasını zorunlu kılmaktadır. Zira nasslarda kullanılan kavramların dildeki manalarının dikkate alınmaması, delâlet ettikleri manaların tespitinde keyfîliğe neden olur. Bu durum da batılın hak; hakkın da batıl olarak anlaşılmasına[1913] imkân veren sübjektifliğe sebebiyet verecektir. Subjektif bir yaklaşım ise nesnel anlam arayışı içinde istenilen bir durum değildir. Dolayısıyla dilin doğuşu ve lafzın vaz' edildiği anlama delâleti konuları önem kazanmaktadır.

Arap dilbilimcileri dili, "her toplumun dilek ve arzularını, maksât ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden örülü bir konuşma düzeni",[1914] "mana için tayin edilen her lafız"[1915] ve "çeşitli anlamlar için belirlenmiş lafızlar"[1916] şeklinde farklı tanımlamışlardır. İbn Hazm ise dili, "adlandırılan şeylerin (müsemmeyât) ve anlaşılması istenilen (murâdedilen) manaların ifade edildiği lafızlar" şeklinde tarif etmiştir.[1917] İbn Hazm'ın Zâhirî perspektifini belirleyen bu tanımından hareketle İslâm düşüncesinde erken dönemden itbaren süregelen ihtilaflı konulardan biri olan dilin menşei, Zâhirîlerin de içinde olduğu İslâm âlimleri tarafından ele alınmış, aklî ve naklî deliller bağlamında da münazara edilmiştir. Dilin menşei konusunda dört farklı teori öne sürülmüştür. Bunlar: Tevkif (vahiy ve ilham) teorisi, ıstılâh (uzlaşma ve anlamşma) teorisi, birleştirici teori ve tevakkuf (zikredilen üç teoriden birine taraf olmakta çekimser olma) teorisidir. Dilin uzlaşma ve anlaşma ile ortaya çıktığı teorisine benimseyenlerin başında Ebû Hâşim el-Cübbâî olmak üzere Mu'tezilî bazı bilginler yer almaktadır. Onlara göre dil, Allah tarafından vahiy yolu ile değil, insanların arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucunda ortaya çıkmıştır. Birleştirici teoride ise dilin Allah tarafından öğretildiği kabul edilmekle baraber uzlaşı savı da reddedilmemektedir. Bu teoriyi benimseyen Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye göre dilin insanlar arasında uzlaşı sağlayacak kadarı Allah tarafından yaratılmış, kalan kısmının ise uzlaşı ile meydana gelmiş olabileceği gibi vahiyle de

[1912] Bayraktutar, *İmâm Şâfi'î'nin hadis yorum metodolojisi*, 175; Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", 190.
[1913] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/93, 136; Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", 190.
[1914] Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1371), 1/33.
[1915] Ebû Amr Cemaleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru Münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmiyyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hamâdû (Beyrut, 1427), 1/220.
[1916] Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-lüğati ve envâ'ihe* (Beyrut, 1978), 8.
[1917] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/61.

meydana gelmiş olabilir. Dilin ortaya çıkışı konusunda tevakkuf teorisini savunlar ise vahiy, uzlaşı ve birleştirici teorilerin hiç birinin diğerine göre kanıtlanabilirliği daha kesin olmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre dilin Allah tarafından yartıldığı teorisi ile dilin insanlar arasında uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıktığı teorisi kabul edilebilirlik açısında eşit ihtimale sahiptir. Bu nedenle imkân dâhilinde gördükleri bu teorilere çekimser davranmaktadırlar. Zikri geçen tevakkuf teorisini benimseyen İslâm âlimleri arasında Bakillânî, Cüveynî,[1918] Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Ali Kuşçu'yu zikretmek mümkündür. Dilin tevkifi olduğunu diğer bir ifade ile dilin Allah tarafından yaratıldığı ve insana Allah tarafından öğretildiği teorisi ise ilk defa Ebû'l-Hasan el-Eş'arî tarafından dile getirilmiştir. Zâhirîler bağlamında söz konusu anlayışın en büyük savunucusu ise İbn Hazm olmuştur.[1919]

İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinin "ilim ehl-i'nin arasında yaygın olarak kullanılan lafızlar" başlığı altında dili, "adlandırılan şeylerinc (müsemmeyât) ve anlaşılması istenilen (murâdedilen) manaların ifade edildiği lafızlar" olarak tanımlamaktadır. O, Allah'ın "Allah'ın emrilerini onlara iyice açıklasın diye Her Peygamberi yalnız kendi kavminin dili ile gönderdik. (İbrahim/4)" ayetinden hareketle "lisan (لسان)" ifadesi ile dilin kastedildiğini belirterek her topluluk için ayrı bir dilin olduğunu savunmaktadır.[1920] İbn Hazm, aralarında "dil (الغات)" kavramının da bulunduğu terimleri tanımlamaya ayırdığı babtan önce "Dilin ortaya çıkışının keyfiyeti tevkifî midir yoksa ıstılâhî midir? (كيفية ظهور اللغات أ عن توقيف أم عن اصطلاح)" bab başlığı dâhilinde söz konusu dilin menşei meselesini ele almaktadır. Ona göre dilin menşei konusunda birçok iddia ortaya atılmasına rağmen en isabetli görüşün kendilerinin (Zâhirîlerin) de benimsedikleri dilin tevkifi eş deyişle dilin ilk olarak Allah tarafından yaratıldığı savıdır. İbn Hazm, dilin tevkifîliği nazariyesini hem naklî hem de aklî birçok argumanla delillendirmektedir. O, naklî delil olarak Kur'an'dan "Allah, bütün isimleri Âdeme öğretti. (Bakara/31)" ayetine yer vermektedir. Aklî delil olarak da bir dilin uzlaşı ve anlaşma sonucu oluşabilmesi için aklî ve zihnî melekeler cihetiyle kemale ermiş, ilmî seviyesi yüksek, eşyanın hakikatini idrak

[1918] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/44.
[1919] Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 55-57; Ramazan Demir, "İbn Hazm' a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl İslâm Araştırmaları* 10 (2008), 108-110; Kılıç, "Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", 164-165.
[1920] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/61.

etmiş ve eşyayı bütün incelikleri ile bilen bir topluluğun olması gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre, insanın doğumundan itibaren zikredilen vasıflara ulaşması için uzun bir zamana ihtihaç duyduğu zarurî ve tabiî olarak bilinmektedir. Nitekim bu süre zarfında insan başkası tarafından bakılmaya, eğitilmeye ve gözetilmeye ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, insan doğduğundan itibaren iki yaşına kadar kendi başına ayağa dahi kalkamaz. Dolayısıyla çocukların bakımını üstlenen ebeveyn ve dadıların yaşamlarını bir arada devam ettirebilmeleri için kendi aralarında uzlaştıkları bir dilin olması gerekmektedir. Aynı şekilde çift sürme, hayvan besleme gibi insanların geçim kaynağı olan hayvancılık ve tarıma dayalı her türlü arzu ve istekleri birbirlerine anlatmada yine uzlaşı sağlanan bir dile ihtiyaç vardır. Ayrıca bunların dışında da hastalık, korunma, sıcaklık ve soğukluk gibi durumların ifadesi için yine bir dilin olması gerektiğini söylemektedir. Bu sebeple bebeklik döneminde anlama yetisinden yoksun ve başkasının bakımına muhtaç bir insanın uzlaşı ve anlaşma yolu ile bir dili gerçekleştirmesi mümkün değildir.[1921]

İbn Hazm, dilin anlaşma ve uzlaşı ile ortaya çıktığı teorisini akli önermelerle de çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre bir uzlaşı, uzlaşma olmadan önce bir zamanın varlığını gerektirir. Zira uzlaşma, uzlaşan insanların bir fiilidir ve her fiilin de bir başlangış noktası diğer bir ifade ile bir evveli olması gerekmektedir. Dolayısıyla iletişime geçtikleri bir dil olmadığı halde insanlar dil üzerine nasıl bir uzlaşı sağlayabilir. Bu nedenle böyle bir şey mümkün değildir. Görüldüğü gibi dilin ortaya çıkışını insanın yaratılışıyla başlatan İbn Hazm, ilk insan olan Âdemî yaratan Allah'ın, aynı şekilde dili de yarattığını benimsemektedir. İbn Hazm, dilin insandan önce var olduğunu ontolojik açıdan da kabul ederek, insanın iletişimde kullanacağı bir dil (kelam) olmadan yaşamını devam ettiremeyeceğini dile getirmektedir. Ona göre harflerden müteşekkil kelâmın bir araya getirilmesi bir harekete, hareket ise başlama zamanının mevcudiyetine ihtiyaç duymaktadır. Bu cihetle bakıldığında harflerin bir araya getirilmesi ile oluşturulan kelâmın varlığı, insanın varlığından öncesine tekabül etmektedir. Dilin uzlaşı sonucu ortaya çıktığını benimsemek, insanların aralarında uzlaşı sağlanana kadar belli bir süre dilsiz kaldıklarını savunmak anlamına gelmektedir. Bu da muhal bir durumdur. Dolayısıyla Allah tarafından dil ilk insana öğretildikten sonra ilk insannın da kendisine öğretilen dili

[1921] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/44-45.

diğer insanlara öğrettiğini kabul etmek evladır. İbn Hazm, birden fazla akıl yürütme metodu ile dilin uzlaşı sonucu ortaya çıktığını savunan kesimlerin görüşlerini geçersiz kılmak için çaba sarf eder. Aynı şekilde dilin tabiat, coğrafya veya mekân ürünü olduğunu savunan kimselerin görüşlerini de çürütmeye çalışarak birçok örnek vermektedir.[1922]

İbn Hazm, tevkif görüşünü savunmakla beraber ilk dil öğretiminden sonra bu dilin insanlar tarafından uzlaşı ve anlaşma neticesinde geliştirilmesine ve ilk dilden yeni dillerin üretilmesine karşı olmadıklarını aktarmaktadır.[1923] İbn Hazm özelinde Zâhirîlerin dil anlayışlarını zikretmenin akabinde nasları anlama ve yorumlamada önemli bir kriter olan lafız-mana ilişkisine temas etmek yerinde olacaktır. İbn Hazm, lafzı, hakikat anlamıyla ciğerler, boğaz, damak, dişler ve dudaklar aracılığıyla dışarıya vurulan ses (hava) olarak tanımlamakta ve kelâm sözcüğüyle aynı manada kullanmaktadır.[1924] O, lafzı bir manaya delalet eden ve herhangi bir manaya delalat etmeyen şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, her hangi bir anlama delalet etmeyen lafızlarla meşgul olmak anlamsızdır. Bir manaya delalet eden lafızlar ise tabiî ve kasdî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Horozun ötüşü, kedinin miyavlaması ve köpeğin havlaması gibi seslerin delâleti tabiîdir (doğaldır). İnsanların kendi aralarında iletişim kurarken çıkardıkları sesler ise delaleti kasdî (isteğe) olan lafızlardır.[1925] Dolayısıyla başta hiçbir anlam ifade etmeyen lafızları incelemenin dışında tutan İbn Hazm, ardından tabiî olan sesleri de çerçevenin dışında bırakmıştır. O, sadece insanlar arasında iradeye bağlı olarak meydana gelen lafızları, üzerinde durulmaya değer bulmaktadır. Zira bu lafızlar, insanların birbiriyle iletişimde bulunurken kullandıkları dildir.

Zâhirî dil anlayışında lafızlar, sadece nesnelere işaret eden rumuzlar olmaktan ziyâde lafız ve delalet ettiği mana arasında dilin ilk vazedicisi olan Allah tarafından tesis edilen ve insanî mudahelelere kapalı hale getirilen bir ilişkiye sahiptirler. Onlara göre, Allah kâinatı yaratırken her bir nesne için o nesnenin bilgisini içinde barındıran bir isim koymuştur. Bu nedenle herhangi bir bir şey için vaz' edilen bir ismin başka bir şey için kullanılması mümkün değildir. Fakat nesnenin vasfı veya özelliğinin

[1922] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/45.
[1923] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/46.
[1924] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/61; Hazm, *el-Fasl*, 3/38.
[1925] İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsî*, 4/104.

değişmesi nedeniyle o nesne için farklı bir isim kullanmak mümkündür. İbn Hazm, tohumun ağaca dönüşmesi örneğinde olduğu gibi varlığın tabiatını etkileyen değişimlere Allah'ın tabiata koyduğu yasaları ve Hz. Peygamber'in nesnelerin değişimine müdaheleleri de ekler. Dolayısıyla doğal değişim ve Hz. Peygamber'in müdahelesi dışında nesnelerin tabiatında gerçekleşen bir değişimden söz edilemeyeceğini ifade eden Zâhirî âlimleri, bir mana için vaz' edilen bir lafzın başka bir manada kullanılmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlar, lafız ve mana arasındaki bu ilişkinin aksini kabul etmenin, değişmez hakikatlerin varlığını inkâr etmek anlamına geldiğini savunmaktadırlar.[1926] Zâhirîlere göre bir lafzın vaz' edildiği mananın dışında farklı bir anlamda kullanıldığının ispatı için bir nas veya muteyekkin bir icmâ ile delillendirmede bulunmak gerekmektedir. Onların, teorik olarak dile getirdikleri bütün bu kaideleri nassları anlama ve yorumlamada uyguladıkları görülmektedir. Bu bağlamda Arap dili ve grameri kaidelerinden hareketle birçok istinbat metodu kullanmışlardır. Nasları anlama ve yorumlamada kullandıkları bu kaideleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

4.1.1. Atıf (العطف) ilkesi

Soyut düzlemde birçok unsuru içeren dil olgusu, somut düzlemde herhangi bir anlamı veya fikri taşıyan cümlelerden mürekkeptir.[1927] Bu cümleler kendi içinde sözcüklerden; sözcükler ise isim, fiil veya bunları birbirine bağlayan edatlardan oluşmaktadır. Arapça'da isimle başlayan cümleler isim cümlesi, fiille başlayan cümlelere ise fiil cümlesi denir. İsim cümleleri mübteda ve haberden müteşekkil iken fiil cümlesi fiil, fâil ve (fiil geçişli ise) mefuldan müteşekkildir.[1928] Edatlar ise cümleye konu olan isim veya fiilleri birbirine bağlama görevi görmektedir. Edatlar sadece isim ve fiilleri değil aynı zamanda iki veya daha fazla cümleyi de birbirine bağlayabilmektedir. Arap dilinde bu işlevi gören edatlara atıf edatları denilmektedir. Atıf edâtları cümle veya sözcükler arasındaki gramatik ilişkiyi düzenledikleri gibi mana cihetiyle de düzenleme getirmektedirler.[1929] Atıfın sadece isimle isim, fiille fiil veya cümle ile cümle arasında gerçekleşebileceğine dikkat edilmelidir. Arap dilcileri

[1926] İbn Hazm, *el-Fasl,* 5/2-3.
[1927] Hassân Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabiyye: Mebnâhâ ve Ma'nâhâ* (Mağrib: Daru's-sekâfe, 1994), 33-34.
[1928] Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Meanî(Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 164.
[1929] Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabiyye: Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*, 34.

ma'tufun cinsiyet, sayı ve irab gibi birçok yönden ma'tufu aleyhi gibi olması gerektiğini söylemektedirler.[1930] Onların üzerinde durdukları diğer bir husus ise ma'tufun ma'tufu aleyh'ten ayrılıp ayrılmaması meselesi olmuştur. Nitekim Arap dilcilerinden Ebû'l-Bekâ, ma'tufu ma'tufu aleyh arasına başka bir şeyin girmesinin caiz olduğunu ve bu konuda ihtilafın olmadığını söylemesine karşın Hasan b. Ebî'l-Hasan ve İbnu'l-Asfur'un buna karşı çıktıkları belirtilmiştir. Zira Hasan b. Ebi'l-Hasan böyle bir şeyi fasıd olarak nitelerken İbnu'l-Asfur, bu şekilde oluşmuş cümleyi kabîh olarak nitelemiştir.[1931] Ma'tuf ve ma'tufu aleyhinin arasına başka bir şeyin girmesinin caiz olmadığını Zâhirîler de söylemektedir. Nitekim onlar da Arap dilinin sabitelerinden biri olarak kabul ettikleri bu kaideden hareketle naslardan birçok hüküm çıkarmışlardır.

Zâhirî âlimleri, "başınızı ve ayaklarını meshedin. (Maide/6)" ayetinden hareketle ayakların da meshedilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre atfın mevzubahis olduğu bu konuda "ercüleküm (ارجلكم) veya ercülüküm (ارجلكم) okunması arasında hiçbir fark yoktur. Diğer bir ifadeyle "ercülüküm" sözcüğünün içinde bulunan "lam" harfinin esreli veya ötreli okunması, kelimenin atıf olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle "başınızı meshedin" cümlesine atfedilen "ayaklarınız" sözcüğü de "meshe" taalluk etmektedir. Zaten onlara göre ma'tufu, ma'tufun aleyhden ayırmak da caiz değildir.[1932]

Abdest almada baş gibi ayakların da meshedilmesini gerekli gören Zâhirîler, bu konuda yalnız olmadıklarını söyleyerek İbn Abbas'ın yanı sıra Ali b. Ebî Talib, Hasan, İkrime ve Şa'bî başta olmak üzere seleften birçok kişinin de böyle düşündüğünü belirtmektedirler. Zâhirîler, Hz. Peygamber'den nakledilen "Allah'ın emrettiği gibi abdest almayan, yüzünü ve ellerini dirseklere kadar yıkamayan ve başını ile ayaklarını topuklarına kadar meshetmeyen kişinin namazı caiz değildir"[1933] ile Hz. Ali'den nakledilen "Ben Hz. Peygamber'in ayaklarının üstünü meshettiğini

[1930] Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn ʿAkīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1409), 2/201-223.
[1931] Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1406), 4/209-210.
[1932] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/50.
[1933] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen* (Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, ts.), "Tahâret", 57 (no: 460).

görene kadar ayakların altlarını meshetmeyi daha uygun görürdüm"[1934] rivayetleriyle görüşlerini desteklemektedirler. Buna karşın bu hükmün daha sonra neshedildiğini söylemektedirler. Zira onlara göre Amr b. As'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Nebi (s.a.v), bir seferde geride kalmıştı. Bize yetişince bizlerde ikindi namazını yakalamak için abdest alıyorduk ve ayaklarımızı meshediyorduk. O, yüksek sesle iki veya üç defa "topuklarını yıkamayanlara yazıklarlar olsun" dedi."[1935] şeklindeki hadisle, gerek yukarı da zikredilen ayet gerek ayakların meshini gerekli gören hadisler neshedilmiştir.[1936] Bu nedenle şayet bu konuda nesih ceryan etmemiş olsaydı Zâhirîler, Arap dili ve gramerinin bir mevzusu olan atıf ilkesinden hareketle abdest alırken başın meshi gibi ayakarın da meshedilmesi gerektiğini benimsemiş olacaklarıdı.

4.1.2. Lugavî/Sözlük Anlam İlkesi

Zâhirî âlimleri, kocanın hayızlı eşine yaklaşması konusunu ele alırken Allah'ın (c.c) "Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki, o bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun. (Bakara/222)" ayeti ve Hz. Peygamber'in "Nikâh dışında dilediğinizi yapın"[1937] hadisinden iktibasla mevzu bahis ay hali durumunda eşler arasında nehyedilen sadece hayız uzvunda cima etmek olduğunu benimsemektedirler. Onlara göre, ayette yer alan "mahiz (المحيض)" sözcüğü lugatta hayız bölgesine denilir ki o da kadının fercidir (kadının cinsel uzvudur). Bu nedenle kocanın hayızlı kadın ile hayız süresince hayız mahallinde cinsel ilişkiye girmekten uzak durması gerekmektedir. Zâhirîler, mevzu bahis duruma Mesruk'un, Aişe'ye (r.a) hayızlı eşimle hangi durumlarda yakınlaşmam helaldır? Sorusuna cevaben söylediği "cinsel uzvu dışında herşey helaldır"[1938] şeklindeki rivayetini de delil olarak aktarmaktadırlar. Ayrıca İkrime'nin Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden naklettiği "Resulüllah (s.a.v), hayızlı olduğumuz halde birimiz ile yakınlaşmak istediğinde hayız bölgemizi bir örtü ile örterdi"[1939] şeklindeki rivayetini de zikreden

[1934] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 63 (no: 162).
[1935] Buhârî, "İlm", 3 (no: 60); Müslim, "Tahâret", 9 (no:241).
[1936] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/50-51.
[1937] Müslim, "Hayz", 3 (no: 302).
[1938] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünen* (Riyad: Dârü'l-müğni, 1421), "Tahâret", 107 (no: 1039).
[1939] Buhârî, "Hayz", 5 (no: 296); Müslim, "Hayz", 1 (no: 293).

Zâhirîler, bu konuda Ümmü Seleme, Mesruk, Hasan, Atâ, en-Nehâî, eş-Şa'bî gibi birçok âlimin de kendileri gibi düşündüklerini söylemektedirler.[1940]

Diğer bir örnekte ise Zâhirîler, abdest ayetinde yer alan "gasl (غسل)" sözcüğünün lugavî anlamından hareketle abdest uzuvlarını suya daldırmak, her tarafını ıslatana kadar oluğun altında durmak, abdest uzuvlarına su dökmek veya abdest uzuvlarına başkası tarafından su dökülmesi esnasında namaz için niyet etmenin abdest için yeterli ve caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre "gasl (غسل)" sözcüğü, Kur'an'ın nazil olduğu lugatta bu anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla "gasl (غسل)" kelimesininin elle ovalama (دلك) anlamı taşıdığını söyleyenler, delilsiz bir iddiada bulunmuşlardır.[1941]

Kelimenin sözlük manasından hareketle Zâhirîlerin hüküm istinbat ettikleri diğer konu ise yolculukta dört rekâtlı namazların kısaltarak iki rekât şeklinde kılınmasıdır. Onlar, Allah'ın (c.c) "yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. (Nisâ/101)" ayeti ile Hz. Peygamber'in hiçbir tahsis veya kısıtlama yapmaksızın seferde dört rekâtlı namazları iki rekât şeklinde kılmasının cevazlığı konusundaki ifadelerinden hareketle ikamet ettiği köyden veya şehirden yola çıkarak gideceği yere doğru bir milden fazla yürüyen kişinin dört rekâtlı namazları kısaltmasının caiz olduğunu benimsemektedirler. Sefer ile ilgili herhangi bir tahsis veya kısıtlamanın olmaması nedeniyle problemin çözümü için "sefer (السفر)" sözcüğünün lugavî anlamına başvurulması gerektiğini söylerler. Bu meyanda ele alınan "sefer" sözcüğünün, Kur'an'ın nazil olduğu ve muhatap olduğumuz dilin lugatında, "kişinin ikamet ettiği bölgeden çıkması" anlamında kullandığı konusunda dilciler arasında ihtilaf yoktur. Dolayısıyla sefer sözcüğünü, başka bir nas veya icmâ olmaksızın başka bir manaya hamletmek caiz değildir.[1942]

Namazın kısaltılması için kişinin ikamet ettiği bölgeden dışarı çıkmasının yeterli olmasının gerekliliğine karşın bu seferin bir mil ile kayıtlandığı görülmektedir. Zâhirîler, seferin en az bir mil mesafeye yapılması şartının zikredilmesi sorununu ise insanların hangi yolculuklara sefer ismini verdiklerini

[1940] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/158.
[1941] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/71.
[1942] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/21-22.

tespit etmekle çözmeye çalışmaktadır. Bu meyanda Hz. Peygamber'in ölüleri defin etmek için bakî mezarlığına veya def'i hacet için fedâ bölgesine gittiğinde namazı kısaltmadığı gibi oruçlu olduğu vakitler ise iftar da etmemiştir. Çünkü bu tür yolculuklar insanlar arasında sefer olarak adlandırılmamıştır. Onlar, İbn Ömer'den nakledilen "bir mil ve üzeri bir yolculuktta namazı kısaltın"[1943] rivayetten hareketle sefer ismini bir mil ve üzeri bir mesafeye yolculuk yapma ile kısıtlandırmışlardır. Onlara göre, hiçbir Arap dili veya şeri'at âliminin sefer sözcüğünü bir milden aşağı bir mesafe için telaffuz ettiği görülmemiştir.[1944]

Zâhirî âlimlerinin kelimenin sözlük anlamında hereketle hüküm istinbat ettiklerini gösteren diğer bir konu ise zekâtın nisap miktarı ve hangi zirai mehsullere taalluk ettiği meselesidir. Zâhirîler, Hz. Peygamber'in " ليس فيما دون خمسة أوساق تمر ولا حب صدقة (beş vesktan az olan habbe (arpa ve buğday) ve hurmada zekât yoktur.)"[1945] hadisinden hareketle beş vasekten az olan mahsullerden zekât çıkarılmasının caiz olmadığını iddia etmişlerdir. Öncelikle "دون" sözcüğü üzerinde duran Zâhirî âlimleri, bu sözcüğün Arap dilinde birbirine müsavi ve birini diğerine tercih etme imkânı olmayan "غير" ve "أقل" şeklinde iki manada kullanıldığını belirtirler. Bu kullanımlara ise Allah'ın (c.c) "Benden başkasını vekil edinmeyin. (İsrâ/2) ve " Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. (Enfâl/60)" ayetlerini delil gösterirler. Onlara göre verilen iki ayette de "دون" kelimesi "غير" manasındadır. Bu nedenle "دون" sözcüğünün ayette zikredilen manasının esas alınması gerekir. Ayrıca " دون" sözcüğünün "غير" anlamında kullanıldığını kabul etmek, "أقل" manasının terkedildiği anlamına gelmemektedir. Zira "غير " aynı zamanda "أقل" anlamını da ifade etmektedir. Dolayısıyla Zâhirîlere göre zekât, habbe (buğdau ve arpa) ve hurmada beş vesk ve üzeri bir nisâpta farzdır.

Zâhirîlerin üzerinde durdukları diğer bir mevzu ise "حب" sözcüğünün ifade ettiği anlamdır. Allah'ın (c.c) "Sonra toprağı iyiden iyiye yardık. Böylece hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler,

[1943] Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *ʿUmdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 7/172.
[1944] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/21-22.
[1945] Müslim, "Zekât", 0 (no: 979).

hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyve ve otlaklar ortaya çıkardık. (Abese/27-32)" ayetini zikrederek dilde otorite olan İbn Abbas'ın yanı sıra Kissâi gibi birçok dilcinin "حب" sözcüğünün "buğday ve arpa" manasında kullanıldığını belirtiklerini söylerler. Bundan hareketle Zâhirîler, "habbe" sözcüğünün buğday ve arpa olduğunu kabul etmekte ve hurmanın yanı sıra buğday ve arpa dışında toprak maksullerinden hiç birinde zekâtın olmadığını benimsemektedirler.[1946]

Zâhirî âlimlerinin nasslarda yer alan sözcüklerin lugavî manalarından hareketle hüküm istinbat etmelerine birçok örnek vermemiz mümkün olsa da bu konuda son bir misal vermekle iktifa edeceğiz. Zâhirî âlimleri, Hz. Peygamber'in "الطعام بالطعام مثلا بمثل (taâm ancak misliyle satılabilir)" hadisinden hareketle ribâ'nin illeti olarak bir malın "team (الطعام)" cinsinden olmasını şart koşanları tenkit etmektedirler. Onlara göre, sahih olan bu hadisin zikredilmesi iddia sahipleri için bir delil teşkil etmemektedir. Nitekim dilde hüccet olan Ebû Saîd el-Hudrî'nin "Bizler Hz. Peygamber döneminde fıtır sadakası olarak bir sa' buğday (طعام), arpa, hurma veya süzme peynir verirdik"[1947] rivayetinden hareketle "الطعام" sözcüğünün Arap dilinde sadece buğdaya karşılık geldiği belirtilmiştir. Bu nedenle Zâhirîlere göre hadislerle yer alan "طعام" sözcüğü, ribâ'nin bir illeti olmaktan ziyâde ribâ'nın cerayen ettiği mal türlerinden biri olan buğdayı ifade etmektedir.[1948]

4.1.3. Umum İlkesi

Zâhirî âlimlerinin naslardan hüküm istinbat etmede benimsedikleri ilkelerden bir tanesi de umumdur. Onlara göre bir lafzı, sahih nas veya muteyakkin bir icmâ olmadığı sürece umum anlamının dışına çıkarmak caiz değildir.[1949] Örneğin, Allah'ın (c.c) "Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak o'na kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir. (Beyyine/5)" ayetinden hareketle Allah kullarına yapmalarını emrettiği her ameli samimi niyetle ifa etmelerini istemektedir. Zâhirîler, emrin umum ifade etmesinden hareketle tüm şer'î amellerde samimi bir niyeti şart koşmaktadırlar. Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir. Kişiye niyet ettiğinin dışında hiçbir

[1946] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/223-244.
[1947] Buhârî, "Zekât", 4 (no: 1435); Ebû Dâvûd, "Zekât", 20 (no: 1618).
[1948] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/636.
[1949] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/5.

şey yoktur."[1950] hadisine de yer vererek niyetin gerekliliğini bütün amellere teşmil etmektedirler.[1951]

Diğer bir örnekte ise Allah'ın (c.c) "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz. (Maide/6)" ayetinden hareketle "الصلاة" sözcüğünün umum anlam ifade ettiğini ve gerek farz olsun gerek sünnet her namaz için abdestin alınması gerektiğini benimsemektedirler. Onlara göre ister farz ister sünnet olsun namaz kılmak isteyen herkesin önce belirtilen şekilde abdest almasının vacip olduğu nassın zâhirînden açıkça anlaşılmaktadır.[1952]

Zâhirîler umum ilkesinden hareketle hüküm istinbat ettikleri diğer bir konu ise Ebû Saîd el-Muallî'den nakledilen "Ben namaz kılarken Nebî'nin (s.a.v) beni çağırdığını gördüm. Ancak namazımı bitirmeden çağrısına cevap vermedim. Namazımı bitirdikten sonra bana "seni, çağrıma cevap vermekten ne alıkoydu" diye sorunca ben de "namaz kılıyordum" dedim. Buna karşın bana Allah (c.c), "Ey iman edenler Allah ve Resûlü size çağrıda bulunduğunda ona icabet edin." (Enfâl/24) şeklindeki ayette icabet etmenizi emretmiyor mu?"[1953] şeklindeki rivayettir. Zâhirîler, Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'in çağrısına namazını bitirmeden cevap vermemesinden yola çıkarak bu hadisenin namazda konuşmanın haram kılınmasından sonra vuku bulduğunu söylemektedirler. Bu nedenle Hz. Peygamber'e has bir durum olarak gerek namaz gerek namaz dışında her hâlükârda Hz. Peygamber'in çağrısına cevap verilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Zira nasta sarf edilen umum ifadesi, bunu gerektirmektedir. Ayrıca namaz kılanın namazda "Ey

[1950] Buhârî, "Bedeü'l-vahy", 1 (no: 1).
[1951] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/66-67.
[1952] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/69.
[1953] Buhârî, "Meğazî", 142 (no: 4370).

Nebî selam senin üzerine olsun (السلام عليك ايها النبي)" demesi ve bu sebeple namazın bozulmaması mevzusunda da muteyakkin bir icmâ vardır.[1954]

4.1.4. Emir İlkesi

Zâhirîlerin naslardan hüküm istinbat etme yöntemi olarak benimsediği ilkelerden bir diğeri ise emir ilkesidir. Onlara göre Hz. Peygamber'in sözlerinde kullandığı emir cümlesi, emir anlamı dışında başka bir anlamda kullanıldığına dair başka bir nas veya kesin bir icmâ olmadığı sürece mutlak vücûb ifade eder. Ayrıca emir anlamı taşıyan haber cümleleri de aynı şekilde vücûb ifade etmektedir. Zâhirî âlimleri, vücûba hamlettikleri emir cümlelerine örnek olarak zikredilebilecek birden fazla konu mevcuttur. Örneğin, hilafetin Kureyşiliği meselesinde Hz. Peygamber'in "İnsanlardan iki kişi kalsalar dahi bu iş (hilafet), Kureyşîlerde olacaktır."[1955] hadisinden hareketle bu hadisin her ne kadar haber cümlesi ile nakledildiği kabul edilse de emir anlamı taşıdığını söylemektedirler. Emir anlamından mütevellid hilafetin Kureyşîlerin dışında başka kimselerde bulunmasını kesin olarak haram kabul etmektedirler. Bu nedenle Zâhirîler, hak iddia etse dahi Kureyşliler dışında hiç kimsenin halîfe olamayacağını bildirmektedirler. Onlara göre zikredilen bu haber, her hâlükârda Kureyş'ten olmadan hilafet iddiasında bulunan kişilerin hilafetten menedilmesinin vücûbiyetini içermektedir. Kureyşîliği tanımlayan Zâhirîler, onların baba tarafından nesebleri Fehr b. Mâlik b. Nadr b. Kinane'ye ulaşanlar olduklarını belirtmektedirler.[1956]

Emir ilkesiyle ilişkilendirerek vücûba hemmettikleri diğer bir konu ise sakalların uzatılması ve bıyıkların kısatılmasıdır. Misvak kullanımı, tırnakların kesimi, koltuk altı ve etek altı kıllarının kesilmesi gibi fıtrattan olan şeylerin müstehap kategorisinde değerlendirmelerine rağmen emir içeren Hz. Peygamber'in "sakallarınızı uzatarak ve bıyıklarınızı kısaltarak müşriklere muhalefet edin"[1957] rivayetinden hareketle sakalın uzatılması ve bıyıkların kısaltılmasının farz olduğu sonucuna varmışlardır.[1958] Zâhirîlerin bu yaklaşımını gösteren diğer bir misal ise bir özür sebebiyle oturarak veya uzanarak namaz kıldıran imamın arkasındaki cemaatın

[1954] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/7-8.
[1955] Buhârî, "Menâkib", 2 (no: 3310); Müslim, "el-İmâra", 1 (no:1820).
[1956] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/44.
[1957] Buhârî, "Libâs", 62 (no: 5553); Müslim, "Tahâret", 16 (no: 2599.
[1958] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/187-188.

nasıl duracağı mevzusudur. Onlar, Aişe'den nakledilen "Hz. Peygamber'in rahatsızlığı esnasında ashabı onu ziyarete geliyordu. Bu durumda onlara oturarak imamlık etmesine karşın cemaatın ayakta ona tabî olduklarını görünce oturarak namaz kılmalarını istediği yönünde işarette bulundu. Daha sonra arkasındaki cemaat de oturarak namazlarına devam ettiler. Namazı bitirdikten sonra Hz. Peygamber onlara dönerek: imam tabî olunmak için vardır. Rukuya gittiğinde onunla rukuya, kalktığında ise onunla kıyama kalkın ve dahi namazı oturarak kıldığında sizler de oturarak kılınız."[1959] emir bildiren rivayetten hareketle cemaatın, imamın namaz kıldığı şekilde kılmalarını farz olarak kabul etmişlerdir.[1960] Zâhirîler, Hz. Peygamber'in "Sabah namazı farzından önce iki rekât nafile namaz kılan kişi sağ tarafına uzansın"[1961] şeklindeki emir bildiren hadisinden hareketle kişinin sabah namazı sünneti ile sabah namazının farzı arasında sağ tarafına uzanmasının da farz olduğunu benimsemektedirler.[1962]

Bu anlayışlarını soğan ve sarımsak yiyen kişinin mescitlere gelip gelmemesi konusunda da aksettirmişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in "soğan, sarımsak veya pırasa yiyen kişi mescitlerimize yaklaşmasın. Zira âdemoğlunu rahatsız eden her şey melekleri de rahatsız etmektedir."[1963] emrine binaen zikri geçen üç yemek çeşidinden birini yiyen kişinin mescitlere girmemeleri gerektiğini söylerler. Hz. Peygamber'in bu tür yiyecekleri yiyen bir kişinin mescitten çıkarılması ve bakî bölgesine gönderilmesi emrinden de hareketle yedikleri yiyeceğin kokusu izale olmadığı sürece mescitlere girdikleri halde çıkarılmalarının da farz olduğunu benimsemektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber, sözlerini Mescid-i Nebevi ile tahsis etmeyerek umum anlamda tüm mescidleri kastetmiştir.[1964]

Emir ilkesine örneklik teşkil edebilecek daha birçok konu olmasına rağmen son bir örneği şu şekilde zikretmek mümkündür. Zâhirî âlimleri, Ömer b. Hattab'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "kişi, talebte bulunmadığı halde kendisine verilen malı

[1959] Buhârî, "el-Cemâa ve'l-İmâme", 23 (no: 656).
[1960] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/52.
[1961] et-Tirmizî, "Salât", 311 (no: 420).
[1962] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/162.
[1963] Müslim, "Mesâcîd", 17 (no: 561); et-Tirmizî, "Et'ime", 13(no:1806).
[1964] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/49.

kabul etsin"[1965] şeklindeki emir bildiren rivayete binaen istemediği halde kendisine bir mal verildiğinde kişinin o malı almasının farz olduğunu söylemektedirler.[1966]

4.1.5. Bazı Harflere Yüklenen Anlamın Esas Alınması İlkesi

4.1.5.1. Fe (ف) Harfinin Ta'kib Bildirmesi

Zâhirîlerin naslardan hüküm istinbat etmede başvurduklari diğer bir ilke ise Arap dilinde bazı harflere yüklenen özel anlam kriteri olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in "kim yemin eder ve hamen akabinde inşallah derse ve yemini yerine getiremez ise günah işlemiş olmayacaktır (من حلف فقال ان شاء الله لم يحنث)." rivayetinden hareketle "فقال" sözcüğünün başında bulunan "ف" harfinin ta'kib diğer bir ifadeyle "hemen akabinde" anlamı taşıdığını bildirmektedirler. Bu nedenle yeminini bozan kişiye, yeminini yerine getirmediği için Allah tarafından kendisine kefaretin vacip kılındığını "Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamıyan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!(Maide/89)" şeklindeki ayet-i kerimenin zikri geçen rivayetle tahsis edildiğini ve bu tahsisin de ta'kib bildiren "fe" harfiyle yapıldığını benimsemektedirler. Zâhirîler, bu delillerden hareketle yemin eden kişiye, yeminin hemen akabinde Allah dilerse gibi ifadelerle istisnada bulunur ve yeminini yerine getiremez ise ona kefaret gerekmediğini söylemektedirler.[1967]

3.2.5.2. İlâ (الى) Harfinin -e Kadar (İntiha'il-Ğaye) ve Birliktelik (مع) Bildirmesi

Zâhirîlerin, nasların anlaşılması ve hüküm istinbatı cihetiyle göz önünde bulundurdukları diğer bir kriter ise الي harfinin içerdiği mana olmuştur. Onlara göre الي harfi, bir şeyin sınırını bildirdiği gibi Allah'ın (c.c) "Mallarınız ile beraber onların mallarını yemeyin. (Nisâ/2)" ayetinden de anlaşıldığı üzere birliktelik anlamını da barındırmaktadır. Bu meyanda abdestin nasıl alınması gerektiğini beyan eden "Ey

[1965] Buhârî, "Zekât", 50 (no: 1414); Müslim, "Zekât", 37 (no: 1045).
[1966] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/195.
[1967] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/165.

iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz. (Maide/6)" şeklindeki ayeti inceleyen Zâhirîler, Allah'ın abdest almada yıkanması gerektiğini zikrettiği uzuvlardan her birinin hiç kuru bir yeri kalmayacak şekilde olması gerektiğinin lüzumu üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın tasvir ettiği şekilde abdest almayan kişinin abdesti geçersizdir. Abdesti sahih olmayanın namazı da aynı şekilde sahih olmaz. Bu anlayıştan hareketle kolların yıkanması mevzusuna değinen Zâhirîler, parmaklarda bulunan yüzüklerin altlarının da yıkanması gerektiğini söylerler. Diğer taraftan dirsekleri de mevzubahis eden Zâhirî âlimleri, الي harfinin Arap dilinde " –e kadar (انتهاء الغاية) ve birliktelik (مع)" anlamlarına atıfta bulunarak bir burhan olmaksızın bu manaların birini diğerine tercih etmenin mümkün olmadığını ve bunların anlam bakımından müsavi olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla abdest alırken dirseklerin başlangıcına kadar yıkamanın abdestin sıhhati için yeterli olduğunu benimsemelerinin yanı sıra kollarla beraber dirseklerin de yıkanmasında bir beis olmadığını dile getirmektedirler. Bu şekilde الي harfinin anlamlarından birini diğerine tercih etmeksizin ikisiyle de amel ettikleri görülmektedir.[1968]

4.1.6. Zamirlerin Kullanımı İlkesi

Bütün dillerin gramerinde olduğu gibi Arap dili gramerinde de zamirler konusu, önemli bir yer tutmaktadır. Zira dilde kavram ve nesneleri ifade etmek için açık isimlerin kullanıldığı gibi bu isimlerin yerini tutan zamirler de sıklıkla kullanılmaktadır. "Konuşan dinleyen veya gaib gibi varlıkları şahıs halinde temsili olarak karşılayan kelimeler" şeklinde tanımlanan zamirler, metin içinde birbiri ardı sıra gelen cümlelerde bir ismin tekrarının gerektiği durumlarda tekrarlanan ismin yerine kullanılırken aynı zamada metin içinde yer almayıp muhatabın zihninde var olan bir ismin yerine de kullanılabilmektedir. Ancak zamirlerin kullanış gayelerinin

[1968] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/46.

ne olursa olsun yerine kullanıldıkları ismin anlamının aynısını ifade ettiklerini söylemek yerinde olacaktır.[1969]

Cümlede daha ziyâde kısaltma için kullanılması tercih edilen zamirlerin, karşıladığı, yerine kullanıldığı veya delalet ettiği isme ise zamirin merciî denilir.[1970] Bu bağlamda zamirin merciini tespit etmek nassların doğru anlaşılması ve yorumlanmasına doğrudan etki etmektedir. Bu metot, başta dili ön plana çıkaran Zâhirî âlimleri olmak üzere birçok usûlcü tarafından da hüküm istinbat yöntemi olarak kullanılmıştır.

Zâhirî perspektifinde dil bağlamında zamirler önemli bir yere sahiptir. İbn Hazm'ın, *el-İhkâm* adlı eserinde "Zamirlerle kinaye (الكناية بالضمير)" başlığı altında zamirin yanı sıra zamire dair bazı kaidelere de değinmesi bunu desteklemektedir. Onlara göre, zamirler nassların anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir yere sahip oldukları gibi kullanılan zamirlerin mercileri de o denli öneme sahiptirler. Nitekim nasslarda kullanılan zamirlerin mercilerinin tespit edilememesi durumu beraberinde birçok muşkil vaziyeti meydana getirmektedir. Zâhirî âlimleri bu işkali diğer bir ifade ile nassların anlaşılmasına engel teşkil edebilecek bu sorunu geliştirdikleri "zamir, cümlede zikredilenlerden kendisine en yakın olan rücu edilir" ilkesiyle çözmektedirler.[1971] Teorik olarak zamir ve zamirlerin nassların anlaşılmasındaki rolüne değinen Zâhirî âlimleri, pratikte de bu ilkeye bağlı olarak birçok hüküm istinbat ettikleri tespit edilmiştir. Örneğin, Allah'ın "Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. (Nisâ/23)" ayetinden hüküm istinbat ederken zikri geçen zamir kaidesinden hareketle ayette bulunan "hünne (هن)" zamirinin "eşlerinizin

[1969] Fatih Tiyek, "Kur'an'da Zamirin Merciini Tespitteki Bağlamsal Sorunu", *bilimnama* 27 (2014), 142; Ayşegül Seymen Koç, *Arapça ve Türkçede Zamirler-Karşıtsal Çözümleme-* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006).
[1970] Tiyek, "Kur'an'da Zamirin Merciini Tespitteki Bağlamsal Sorunu", 142.
[1971] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/441, 459.

anneleri (أمهات النساء)" ibaresinin aksine kendisine en yakın olan "anneleri ile münasebette bulunan üvey kızlara (وَرَبَّائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ)" ibaresine rücu ettiğini savunmaktadırlar. Onlara göre zamiri, "anneleri ile münasebette bulunduğunuz üvey kızlarınız" ibaresinden başka bir yere rücu etmek caiz değildir. Dolayısıyla zamirin merciinin tespiti neticesinde duhul ile evlenilmesi haram kılınan eşlerin annesi değil, üvey kızların olduğu hükmü istinbat edilmiştir.[1972]

Zamirin merciî kullanılarak hüküm istinbat edilen diğer bir örnek ise domuzun haramlığı meselesidir. Zâhirîler, Allah'ın "De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbin bağışlayan ve esirgeyendir. (En'am/145)" ayetinden hüküm istinbat ederken (فإنه رجس) zamirinin kendisine en yakın isim olan "domuz (الخنزير)" ibaresine rücu ettiğini söylemektedirler. Bu nedenle domuzun tümünün "rics (الرجس) olduğunu savunmaktadırlar. Onlar bu itibarla domuzun etinin yanı sıra yağının, kıkırdağının, beyninin, sinirlerinin, terininin, postunun, kıllarının, kemiğinin, kaslarının, dişlerinin, toynağının, dişinin ve sütünün de haram olduğunu söylemektedirler.[1973]

Zâhirî âlimler, Hz. Peygamber'in " من ادرك منكم صلاة الغداة فاليقضي معها مثلها (her kim sabah namazına ulaşırsa onun gibi kılsın)" hadisinden hüküm istinbat ederken de zamiri kendisine en yakın olan isme rücu etmişlerdir. Onlara göre bu rivayette "mea" ibaresinin sonunda zikredilen "ha (ها)" zamirinin "salat (الصلاة) ibaresine değil, kendisine en yakın olan "ğadat (الغداة)" ifadesine rücu etmektedir. Nitekim zamir, "ğadat (الغداة)" ifadesine rücu edildiğinde anlam şu şekilde olacaktır: herhangi bir nedenden dolayı sabah namazını vaktinde eda edemeyen kişi hatırladığında veya uyandığında normal şartlarda namazını nasıl kılıyorsa o şekilde namazı kılar ve bunun üzerine ziyâdede bulunmaz. Dolayısıyla bu anlamın dışında başka bir anlam çıkarmak adına zamiri farklı bir yere rücu etmek de caiz değildir.[1974]

[1972] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/460.
[1973] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/1005; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/107; 7/517.
[1974] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/167.

4.1.7. İşaret İlkesi

Dilde kullanılan işaretlerinin de nasların anlaşılması ve yorumlanması hususunda Zâhirîler tarafından bir metot olarak benimsendiğinini söylemek mümkündür. Zira bu meyanda zamirler konusunun hemen akabinde Zâhirîlerden İbn Hazm, on yedinci bab olarak "İşaretler (الاشارات)" başlığı açarak işaret ve işaretlerin metot olarak kullanılmasında takip edilmesi gereken kaidelere temas etmektedir. Ona göre zamirin aksine işaretler, zikredilenlerin arasından uzakta olana rücu etmektedir. Nitekim bu durumun dil bilimcileri tarafından da zalike (ذالك), tilke (تلك), hüve (هو), ulâike (أولئك), hüm (هم), hiye (هي) ve hümâ (هما) gibi işaretlerin cümlede zikredilenlerin arasında en uzakta olana; hazâ (هذا) ve hazihî (هذه)'nin ise yakında hazır bulunanlara rücu edildiği zarurî olarak bilindiği ve bu konuda ihtilaf olmadığı nakledilmektedir. Zâhirîler, mevzubahis ilkeden hareketle istinbat ettikleri hükümlerden bir tanesini şu şekilde yer vermek mümkündür. İddet durumundaki kadının bekleme süresinin ifadesinde kullanılan "kurr" sözcüğü, dilde temizlik anlamında kullanıldığı gibi hayız anlamında da kullanılmaktadır. Zâhirîlere göre Hz. Peygamber'in eşini boşayan birine hitâben "Ona emredin. Temizlenip hayza girdikten sonra yine temizlenene kadar eşine dönsün. Bu, Allah'ın boşanma için kadınların beklemesi gerektiği iddet süresi için belirlediği yasadır."[1975] rivayetinde zikredilen "tilke (تلك)" işareti en uzaktaki temizlik ibaresine rücu etmektedir. Bu nedenle iddet için Allah'ın belirlediği ilkenin temizlik olduğunu dile getirmektedirler. Örnekte zikredilenlerin tümünü dikkate alan Zâhirî âlimleri, boşanan kadının bekleme iddeti olan "kurr" ifadesinin temizlik olduğu hükmüne ulaşmışlardır. Dolayısıyla boşanan bir kadının tekrar başka birisiyle evlenebilmesi için üç hayız süresi değil üç temizlik süresi beklemesi gerektiğini benimsemektedirler.[1976]

4.2. BEYAN İLKESİ

B-y-n fiilinin mastar kipi olan beyan ismi, sözlükte "aşikâr olmak, açık olmak, açılmak, belli olmak, açık seçik olmak, vâzih olmak, fasih olmak, güzel konuşmak veya aşikâr kılmak, açmak, açıklamak" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[1977]

[1975] Müslim, "Talâk", 1 (no: 1471).
[1976] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/460.
[1977] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13/62.

Ayrıca Cahız, beyanın lugavî anlamını "senin için mananın üstündeki örtüyü kaldıran ve kalbin ardındaki perdeyi aralayan kuşatıcı bir isim" olarak açıklamaktadır.[1978] Beyan kavramını terim anlamında ilk defa kullanan İmâm Şâfiî, *Risale* adlı eserinde beyanı "temelde birleşen; fakat ayrıntıda farklılıklar taşıyan anlamları, topluca ifade eden bir terimdir (isimdir)." şeklinde tanımlamaktadır.[1979] İmâm Şâfiî sonrası usûlcülerinin ise beyanı, hükmün tebyini (izhar) veya delilden elde edilen hükmün bilgisi (ilim) ya da bizatihi hükmün delili (kaynak/ yöntem) şeklinde üç farklı manada tanımladıkları tespit edilmiştir. Bu tanımlamalardan birincisi Hanefî usûlcüleri tarafından benimsenmiş ve bu meyanda savunusu yapılmıştır. Beyanı ilim manasında kullanan ise Mü'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Hanefî hukukçusu Ebû Abdillah el-Basrî olmuştur. Ancak Ebû Abdillah el-Basrî'nin bu tanımının İslâm Hukuk geleneğinde rağbet gördüğü söylenemez. Beyanının delil anlamında kullanıldığı ise mütekellim usûlcüler tarafından savunulmuştur. Dolayısıyla mütekellim usûlcülerden Bâkillâni, Ebû'l-Hüsayin el-Basrî,[1980] Şirâzî, Cüveynî,[1981] Gazalî, Râzî, Âmidî ve Zerkeşî beyanı, sahih bir nazarla maksûd ve matlûb olana ulaşma imkanını sağlayan bir delil/ yöntem veya metodoloji olarak görmektedirler.[1982] Beyanı, âm (mutlak delalet) ve hâss (şer'î delalet) şeklinde iki kısımda inceleyen Ebû'l-Husayn el-Basrî, her iki kısımda da neticeye delil ile varılabileceğini ifade etmektedir.[1983] Bâkillânî'nin beyan anlayışını benimseyen Cüveynî de beyanın aklî ve sem'i olmak üzere iki çeşit olduğunu ve her iki çeşidin de Allah'ın muhatab için bir mubeyyini olduğunu söylemektedir.[1984] Bu yaklaşımı benimseyen diğer bir âlim de mütekellim usûlcüsü olan Gazalî'dir. O da beyanın doğru bir akıl yürütme ile ilme ulaştıran delil olduğunu belirtmekte ve beyanın hem kavl hem fiil hem de işaretlerle de meydana gelebileceğini ifade etmektedir.[1985]

Beyanın tanımı ile ilgili fukahâ usûlcülerin yaklaşımlarına gelindiğinde bu meyanda Hanefî usûlcülerin ilk usûl eseri yazarlarından biri olarak kabul edilen

[1978] Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1418), 1/76.
[1979] Şâfiî, *er-Risâle*, 163.
[1980] Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1/293.
[1981] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/42.
[1982] Ayrıntılı bilgi için bkz.Cüveynî, *el-Burhân*, 1/42; Mehmet Cengiz - Orhan Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 5-6.
[1983] Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1/293.
[1984] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/42.
[1985] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/38-39.

Cessâs'ın da eserlerinde beyan ilkesine yer verdiği görülmektedir. Ona göre beyan, kendisi sebebiyle karışan/benzeşen ve kendisiyle karışıklığa yol açan şeylerden ayrı olarak muhatap için mananın açıklanması ve izharıdır/ortaya çıkarılmasıdır.[1986] Beyanın izhar/zuhur gibi anlamlarına değinen diğer bir Hanefî usûlcüsü ise Debusî'dir.[1987] Serahsî ise Hanefî usûlcülerinin beyanın tanımına ilişkin ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Ona göre, kendisinin de içinde bulunduğu cumhur tarafından beyan, kendisini örten şeyden bağımsız olarak muhatap için mananın izharı veya izahı olarak tanımlanmasına rağmen bazılarının beyanı, muhatap için ortaya çıkması ve hitap esnasında hâsıl olan emrin bilgisi olarak telakki ettiklerini belirtmektedir.[1988]

Beyan teorisini ilk defa ortaya atan kişi İmâm Şâfiî olduğu gibi onu tasnife tabi tutan da o olmuştur. İmâm Şâfiî, beyanı hükümlerin izah kayfiyeti cihetiyle sınıflandırarak dört kısımda zikretmiştir. Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin beyan teorisi için şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Kaynağı itibarı ile sünnet de Kur'an gibi Allah'tandır. Bu nedenle beyanda asıl olan nassların açıkladıklarıdır. Bu ise Kur'an nassının müstakil beyanı, sünnetin Kur'an'da yer alan kısmî veya temamen mücmel olan hükümleri beyanı ve sünnetin teşriî beyanı ile mümkündür. İhtiyaç halinde kıyas/ictihad deliline müracaat etmek ise beyanın son mertebesi olarak kabul edilmiştir.[1989]

İmâm Şâfiî'nin beyan tanımı ve beyanın mertebelerine dair görüşü tenkit edilmiştir. Örneğin, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî ve Cessâs, İmâm Şâfiî'nin yapmış olduğu beyan tanımını yetersiz bulmuşlardır.[1990] Diğer taraftan Ebû

[1986] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/238.
[1987] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221-223.
[1988] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/126, 278; 2/26.
[1989] Şâfiî, *er-Risâle*, 163-164; Cengiz - Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", 8; Ahmet Temizkan, "İmâm eş-Şâfiî'de Beyân Teorisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 323-333; Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimname* 37/1 (2019), 1092-1113; Ali Duman, "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî'nin Beyan Anlayışı", *İslam ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/336.
[1990] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/240; Muhammed b. Hüseyn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Ahmed b. Alî Seyr Mübarekî (Riyad, 1414), 1/103; Alî b. Akîl Muhammed b. Akîl Ebû'l-Vefâ, *el-Vâzıh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1420), 1/184-185; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/65; Temizkan, "İmâm eş-Şâfiî'de Beyân Teorisi", 324-325; Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", 1092-1093.

Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî ile Şâfiî usûlcülerinden Cüveynî, İmâm Şâfiî'yi beyan tasnifinde icmâa yer vermediği için tenkit etmişlerdir.[1991] Dolayısıyla beyan tanımı ve tasnifine dair yapılan tenkit ve itirazlar dikkate alındığında gerek beyanın tanımı gerek beyanın tasnifi üzerinde ittifak olmadığını söyleyebiliriz. Mütekellim usûlcülerinden Cüveynî, beyanı, kuvvet mertebelerine göre sünnet, icmâ, haber-i vahid ve kıyas şeklinde zikretmektedir.[1992] Gazalî ise beyan tasnifinin temelinde kavli, fiili ve takriri sünnetin yanı sıra umumun tahsisinin olduğunu söylemektedir.[1993] Söz konusu usülcüler arasından Şirâzî ve Sem'anî farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.[1994] Buna karşın fukahâ usûlcülerinden Serahsî ve Pezdevî ise beyanın türleri arasında takrir, tefsir, teğyir, tebdil, ve zaruret beyanını saymışlardır.[1995]

Beyan ile ilgili bu kısa girişten sonra Zâhirîlerin beyan kavramına yaklaşımlarına geçmekte yarar vardır. Erken dönem Zâhirî âlimlerinin beyan anlayışlarını yansıtan belirgin bir kaynaktan yoksun olsak da Zâhirî mezhebinin ikinci imamı olan Ebû Bekr b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin henüz h. III. asırda, İmâm Şâfiî tarafından yapılan beyan tanımını yanı sıra beyan tasnifine de itirazda bulunan ilk kişi olması dikkate değerdir. Ona göre, tanımı yapılmamış haliyle beyan kavramı, İmâm Şâfiî'nin yaptığı tanımdan daha açıklayıcıdır. Ayrıca İmâm Şâfiî, beyanı tanımlarken "beyan birtakım şeyleri kapsayan bir isimdir" şeklinde sarf ettiği ifadeyle bu şeylerin ne olduğunu zikretmeyen kişi konumuna düşmüştür. Yapılan tanımda kapalı ifadeler kullanıldığı için beyan kavramı, tarif de edilmemiştir. O, İmâm Şâfiî'nin beyan tasnifinde icmâın zikretmemesini de eleştirmiştir.[1996] Ona göre

[1991] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/40; Cengiz - Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", 8-9.
[1992] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/42.
[1993] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/41-42; Cengiz - Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", 6.
[1994] Bkz.Sem'ânî, *Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl*, 294; Cengiz - Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", 10.
[1995] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26-28; Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437), 466; Ali Duman - Mustafa Kılıçarslan, "Şemsü'l-Eimme Serâhsî'nin Usûlünde Beyan Anlayışı", *Hikmet Yurdu* 11/21 (2018), 100; Duman, "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî'nin Beyan Anlayışı", 1/341.
[1996] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/240-242; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, 1/103; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/65; Temizkan, "İmâm eş-Şâfiî'de Beyân Teorisi", 324-325; Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", 1092-1093.

icmâ, beyan türleri arasında zikredilmesi gerekmektedir.[1997] Dolayısıyla Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin itirazları dikkate alındığında kendisine ait bir beyan tanımının yanı sıra icmâı da içine alan bir beyan tasnifine sahip olduğu sonucunu varılabilir.

İbn Hazm ise *el-İhkâm* adlı eserinde ilim ehli tarafından sıkça kullanılan lafızları tespit edip bunları tanımlarken beyan kavramını da " كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه" "Öğrenmek isteyen kişi için bir şeyin haddi zatında (zatı itibariyle) hakikatinin açıklanabilir oluşudur" şeklinde tanımlamıştır.[1998] Bunun haricinde beyan için ayrı bir fasl açarak beyana dair anlayışlarının yanı sıra zihinleri kurcalayan birçok meseleye temas etmektedir. İbn Hazm, söz konusu faslın akabinde beyanın te'hir edilmesinin de üzerinde durarak hem kendi anlayışlarını hem de bu konudaki ihtilafı değerlendirmektedir. O, tahsis ve istisnanın da beyanın türlerinden olduğunu söylemektedir. Zira bir cümlenin beyanı, lafızları lugavı anlamları dışına çıkarmayacak şekilde keyfiyet ve kemiyetini tefsir etmek ile mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber, Allah'ın "Zekâtı verin. (Bakara/43)" ayetini beyan ederek vermekle emrolunan zekâtın mahiyetini bildirmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, hac, nikâh ve benzeri meseleleri de açıklamıştır. Ona göre istisna ile yapılan beyan da mevcuttur. Mesela yaş hurmanın kuru hurma ile satışını yasaklayan rivayetlere karşın bu satışın beş vesk altında olması şartıyla cevaz verilmesi istisna edilmiştir. Beyanın bir türü olan istisna bazen " خلا,الي, حاشا , ما ,لم" (ilâ, helâ, haşâ, mâ, lem)" ve benzeri isitisna lafızlarıyla da yapılmaktadır. Beyan bazen, emir veya haber lafızlarıyla vârid olan hükümden bir cümle istisna edilerek meydana gelmektedir ki buna da tahsis denilmektedir. Örneğin, Allah tarafından istisnasız bütün müşriklerle nikâhlanmanın haram olduğunu bildirilmesi üzerine gelen başka bir nas ile de haramlık hükmünden ehl-i kitab istisna edilmiştir. Genel olarak haramlık hükmünden ehl-i kitap ile evliliğin mübah kılınması beyanın bir türü olan tahsis ile meydana gelmiştir.[1999] İbn

[1997] Cüveynî, *el-Burhân*, 1/40-41; Cengiz - Çeker, "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", 8-9.
[1998] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/55; Duman, "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî'nin Beyan Anlayışı", 1/337.
[1999] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/95-96.

Hazm, neshin istisna ve tahsisten farklı olduğuna da değinerek bu konuda birçok örneğe yer vermiştir.[2000]

İbn Hazm, beyanın tefsir, istisna ve tahsis türlerine atıfta bulunmuştur. Ona göre beyan, Kur'an'ın Kur'an ile beyanı, Kur'an'ın hadislerle beyanı, Kur'an'ın icmâ ile beyanı, hadisin Kur'an ile beyanı, hadisin hadis ile beyanı hadisin icmâ ile beyanıdır.[2001] O, beyan türü olarak zikrettiği hadisten, Hz. Peygamber'in emir, fiil, takrir ve işaretlerini kastetmektedir. Zira Hz. Peygamber'in emir, fiil, takrir ve işaretlerinin her biri Kur'an'ın beyanı olduğu gibi Kur'an da onlar için bir beyan niteliğindedir. Aynı şekilde istisna ve tahsisi nesihten ayırdığımızda gayemiz Allah ve Resûlüne itaatın vücûbiyetine kesinlik katmaktır. Nitekim Allah ve Resûlü tarafından bizlere verilen emirlerin veya bizleri sorumlu tuttukları herhangi bir hükmün açık bir beyan olmadığı sürece neshedildiğini ya da sâkıt edildiğini söylemek mümkün değildir.[2002]

İbn Hazm, Kur'an'ın Kur'an ile beyanına Allah'ın "Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. (Mü'minun/6)" ayetini örnek göstermektedir. Ona göre mutlak anlamda cima edilmeleri haram olan kişilerden eş ve kişinin kendi kölesi istisna edilmiştir. Aynı şekilde iki kız kardeşi veya kızla anneyi bir nikâh altında tutmanın yanı sıra müşrikler, akrabalık bağıyla evlenilmesi haram olanlar ve zina edenler de mezvu bahis ayetten tahsis edilmiştir. Sünnetin Kur'an'ı beyanına ise aynı ayeti örnek göstermektedir. Ona göre sünnet, ayette belirtilen evlenilmesi haram olan kişilere süt hısımlığını da dâhil etmiş ve bu cihetle sünnet Kur'an'ı tahsis etmiştir. İbn Hazm, Kur'an'ın icmâ ile beyanına da aynı ayetlerle misal getirmektedir. Ona göre, zikri geçen ayetten erkeğin erkekle, hayvanla ve müşrik köleyle de cima etmesi bir ihtimale bain olan sabit nas delilinin manasından elde edilen icmâ ile beyan edilmiştir.[2003] İbn Hazm, Kur'an'ın beyanı olarak sadece sünneti kabul edenleri eleştirmektedir. Zira metluv vahyi, yine metluv vahyin beyan etmesi mümkündür. Örneğin, mücmel durumda olan "Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki

[2000] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/95-96.
[2001] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96.
[2002] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96.
[2003] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96-97.

Allah her şeyi işitir ve bilir. (Bakara/227) şeklindeki talak ayetlerini, yine metluv vahiy olan Talak suresi tefsir (beyan) etmiştir.[2004]

İbn Hazm, Kur'an'ın beyanının ardından sünnetin beyanına da örnekler vermektedir. Mesela o, mücmel olan sünnetin Kur'an ile beyan edilmesine Hz. Peygamber'in Ğadır-ı hum da "Ey insanlar muhakkak ben de bir insanım ve Rabbimin bana göndereceği elçiye icabet etmek için beklemekteyim. Bu nedenle size iki değerli şey (sakaleyn) bırakıyorum. Birincisi Allah'ın kitabı ki onda hidayet ve nur vardır. Allah'ın kitabını alın ve ona sımsıkı tutunun. Diğeri ise ehl-i beytimdir. Onlar hakkında size Allahı hatırlatırım. Onlar hakkında size Allah'ı hatırlatırım." şeklindeki rivayeti örnek vermektedir. Ona göre, hadiste yer alan eh-i beyt kavramıyla Haşimoğulları kastedilmemiştir.[2005] Zira ehl-i beytin kimliği Kur'an'da belirtilmiştir. İbn Hazm, Allah'ın "Ey peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahtan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca düzgün söz söyleyin. Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor. Hânelerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin. Allah bütün incelikleri ve gizlilikleri bilir, her şeyden haberdardır. (Ahzâb/32-34)" ayetini delil olarak zikrederek ehl-i beytin Hz. Peygamber'in hanımları olduğunu söylemektedir. Haşimoğulları ise birçok ayet ve hadislerde bildirildiği gibi Hz. Peygamber'in ehli ve akrabalarıdır. İbn Hazm, diğer bir misal olarak Hz. Peygamber'in "Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyene dek insanlarla savaşmakla emrolundum"[2006] hadisini zikretmektedir. Ona göre bu rivayet, "Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır. (Töveb/5)" ayetiyle beyan edilmiştir.[2007] O, işaret ile beyana ise Hz. Peygamber'in mescitte

[2004] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/97.
[2005] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/97-98.
[2006] Buhârî, "İmân", 15 (no: 25); Müslim, "İmân", 8 (no: 20).
[2007] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/98.

şahid olduğu şu hadisi örnek göstermektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in Ka'b b. Mâlik'e borcunu ödemesi için işarette bulunması beyan niteliğindedir.[2008]

Zerkeşî'nin yaptığı iktibastan hareketle beyan vecihleri üzerinde duran diğer bir Zâhirî âlimi ise İbnü'l-Arabî olmuştur. Hz. Peygaber'in fiillerine kavli sünnet eşlik ettiğinde beyan statüsünde değerlendiren İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in namaz kıldıktan sonra veya namaz kılın emrinden sonra "benim kıldığım gibi namaz kılın"[2009] açıklamasını örnek olarak zikretmektedir. Ayrıca hac ibadeti için "ibadetlerini benden alın"[2010] hadisinin de beyan nitelinde olduğunu söylemektedir.[2011]

4.2.1. Beyanın Te'hiri Meselesi

Açıklanmaya muhtaç şer'i hükümlere yönelik hükümlerin şarî' tarafından beyanının, izaha muhtaç hitâbın hemen ardından yapılması esastır. Beyanın tehir edilmemesi kulun mükellefiyeti cihetiyle en isabetli olanıdır. Bu bağlamda beyanın tehiri üzerinde İslâm âlimleri arasında ihtilaf olmuştur. İbn Hazm bu ihtilafı açıklayarak üç temel görüşe atıfta bulunmaktadır. Ona göre bazı İslâm âlimleri mufesserin mücmelden hemen sonra gelmesi gerektiğini söylemektedirler. Bazıları da mücmel ile mufesserin birlikte varid olmasını gerekli görmektedirler. Diğer bazıları ise mufesserin mücelden önce, sonra veya birlikte varid olması arasında fark görmemektedir.[2012] İbn Hazm, kendilerinin mücmelin mufesserden önce veya mufesserin mücmelden önce ya da ikisininde beraber vârid olması arasında fark görmediklerini belirtir ve hepsinin de caiz olduğunu söyler. Ancak o, beyanı amel esnasına kadar tehir edilmesini veya Hz. Peygamber'in vafetinden sonra beyanın vârid olmasını mutlak cevazdan istisna etmektedir. İbn Hazm, bu sonuca naslarla vardığını ifade eder ve bunu "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz. (Bakara/286)" ayetiyle delillendirir. Aynı şekilde "Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez. (Maide/67)" ayetini de delil olarak zikretmekte ve

[2008] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/99.
[2009] Buhârî, "Ezân", 18 (no: 605).
[2010] en-Nesâî, "Hac", 220 (no: 3062).
[2011] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/247-248; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/73.
[2012] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/99.

Hz. Peygamber'in beyanı, beyan vaktinden sonra izah etmesi durumunda hakkıyla tebliğde bulunmadığı anlamına geleceği değerlendirmesinde bulunur.[2013]

İbn Hazm, beyanın tehiri meselesinde mufesserin önce mücmelin sonra vârid olmasına beş vakit namazın mufesser bir şekilde Mekke'de nazil olduktan sonra Medine'de namaz kılın şeklinde mücmel vârid olan ayetlerin nazil olmasını örnek göstermektedir. Aynı şekilde mücmelin önce mufesserin sonra vârid olduğuna da damları (حشيش) kenevir çalıları ile kapatmanın haramlığını örnek göstermektedir. Ona göre mutlak anlamda çalı, daha sonra kokulu çalıyla tahsis edilerek beyan edilmiştir. O, beyanı amel zamanına kadar tehir edilmesinin caizliğine "Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir. (Enbiya/23)" ayetini delil göstermektedir.[2014] Beyanın tehirine cevaz verdiği gibi amel etme zamanı gelmediği sürece istisna ve tahsisin de tehir edilmesini caiz görmektedir.[2015]

İbn Hazm'ın bu anlayışının yanı sıra erken dönem Zâhirî âlimlerinin yaklaşımlarına dair atıflar da tespit edilmiştir. Bu bağlamda Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere Zâhirîlerin, beyanın hitap anından tehir edilmesini caiz görmedikleri nakledilmektedir.[2016] Zâhirî âlimlerinden İbnü'l-Kayserânî'nin mevzubahis meseleye işaret etmesi de önemlidir. Ancak o, Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlunun aksine İbn Hazm ile aynı anlayışı paylaşarak beyânın ihtiyaç (amel) anından tehir edilmesinin caiz olmadığını benimsemektedir. İbnü'l-Kayserânî, "İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o âyetleri alay konusu etmek için eğlendirici sözler kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor. (Lokman/6)" ayetinde yer alan "لَهْوَ الْحَدِيثِ" ifadesini müzik olarak tefsir edenleri tenkit etmektedir. Ona göre hata olan bu yaklaşım aynı zamanda Hz. Peygamber'in müzüği dinlemesi ve dinlemeyi tavsiye ettiği birçok sahih rivayetle de çelişmektedir. Ayrıca zikri geçen

[2013] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/100.
[2014] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/100.
[2015] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102.
[2016] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/40; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 3/79; Safiyüddîn Muhammed b. Abdirrahim Hindî, *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf ve Se'd b. Sâlim (Mekke: Mektebetu't-ticariyye, ts.), 1/1894-1895; Ertuğrul Boynukalın, "مسألة تأخير البيان عند الأصوليين", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 135; Mehmet Aziz Yaşar, "Erken Dönem Şâfiî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafî'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu Meselelerin Mezhepteki İzdüşümleri", *Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi* 11/1 (2019), 206.

ibare müziği ifade etseydi Hz. Peygamber bunu muhakkak belirtirdi. Dolayısıyla müzik sevgisi ile bilinen ensârın bulunduğu bir ortamda beyanın tehir edilmesi caiz değildir.[2017]

4.2.2. Beyân Konusuna Dair Bazı Örnekler

Beyân mevzusuna ilişkin teorik olarak zikredilen bilgilerin akabinde bu anlayışın uygulamaya yansıması üzerinde araştırma yapmaya ihtiayaç hâsıl olmuştur. Zira bir anlayışın uygulamada da kullanılması önemlidir. Bu nedenle Zâhirî âlimlerinin eserlerinin yanı sıra farklı eserlerde kendilerine atfedilen yaklaşımlar incelenmiş ve örneklik teşkil edebilecek bazı değerlendirmeleri tespit edilmiştir. Zâhirîler, beyân nazariyesini sadece hüküm istinbat etmede değil muhaliflerinin görüşlerini çürütmede de kullanmışlardır. Örneğin, teyemmümde yüzün yanı sıra kolların da dirseklere kadar meshedilmesi gerektiğini savunanlara karşı Zâhirîler, "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlara dokunursanız, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz. (Maide/6)" ayetini delil göstererek Allah'ın teyemmüm için yüz ve ellerin (اليدين) dışında hiçbir şeyden söz etmediğini belirtirler. Onlar göre, şayet dirseklere kadar kolların, baş ve ayakların mehsedilmesi farz olsaydı abdestte olduğu gibi temeyyüm için de nas ile belirtilirdi. Aynı şekilde Allah, teyemmümde bedenin tümünün mesehedilmesini gerekli görseydi bunu da gusülde olduğu gibi yine beyân ederdi. Bu nedenle Allah tarafından zikredilen el ve yüze, dirseklere kadar kolları, başı, ayakları veya bütün bedeni teyemmüme dâhil etmek caiz değildir. Dolayısıyla Zâhirî âlimleri, teyemmümde yalnızca yüz ve bileklere kadar ellerin meshedilmesini gerekli görmektedirler. Zira onlara göre yed (اليد) sözcüğü ellerin bileklere kadar olan kısmı

[2017] İbnü'l-Kayserani, *Kitâbü's-semâ'*, 75-76.

için kullanılmaktadır. Zâhirîler, temeyyüm konusundaki savunularını delillendirmek için zikredilenlerin dışında da birçok rivayet zikretmektedirler.[2018]

Zâhirî âlimlerinin beyan nazariyesini kullanarak hüküm istinbat ettikleri diğer bir konu ise mescide cemaat ile namaz kılmaya gelmemeyi mazur gören durumlar olmuştur. Onlar, Müslüman erkekler için vakit namazlarının camide cemaatle kılınmasını farz görmektedirler. Bu meyanda farzın edasından istisna edilen bazı özür durumlarını belirten Zâhirîler, bu özürler arasında hastalık, korku, soğuk, mal kaybı, yemeğin hazır olması, hastanın can kaybı, ölüm, imamın namazı uzatması neticesinde cemaatın zarar görmesi ile kokusu devam ettiği sürece soğan, sarımsak veya prasa yiyeni zikretmişlerdir. Sözü edilen bu özür sebeplerinin beyanı için birden fazla rivayet aktaran Zâhirî âlimleri, bunların dışında hiçbir durumun namaz vakitlerinde mescidte cemaat ile namaz kılmaya gitmemek için özür sayılmayacağını belirtmektedirler. Onlar, cüzzâm hastalığı, havanın aşırı sıcaklığı ve turp yemenin mescide gitmemek için bir özür olamayacağını söylemektedirler. Allah'ın "Senin Rabbin unutkan değildir. (Meryem/64)" ayetinden hareket eden Zâhirîler, zikri geçen özür sebepleri arasına başka özürler ekleyeni tenkit etmişler ve Hz. Peygamber'in beyan göreviyle çeliştiğini iddia etmek manasına geldiğini dile getirmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in bir hükmü hakkıyla beyan etmemiş olması da muhal bir durumdur.[2019]

Zâhirî âlimler, muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için de beyân teorisini sıklıkla bir yöntem olarak kullanmışlardır. Meselâ, zekâtın sadece altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, inek ve küçük baş hayvanlardan koyun ve keçi şeklindeki sekiz tür mala taalluk ettiğini savunan Zâhirî âlimleri, zikredilen tarım ürünleri dışında hiçbir tarım ürününün yanı sıra meyvelerde (İbn Hazm dışında başta Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere Zâhirî âlimlerinin cumhuru, toprakta ekilen her tür nebatata zekât'ın düştüğünü savunmaktadırlar.)[2020] ve ticaret mallarinda da zekâtın olmadığını benimsemektedirler. Zâhirîlerin bu yaklaşımına karşın, "Hz. Peygamber, bizlere alışveriş için hazırladığımız mallardan da sadaka vermemizi emretti." hadisinden

[2018] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/134.
[2019] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/203-207.
[2020] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/235, 240.

hareketle Hanefî, Mâliki ve bir kavle göre Şâfiîler bahsi geçen türlerin dışında ticaret mallarından da zekât verilmesi gerektiği savunmaktadırlar.[2021]

Muhaliflerinin bu anlayışlarını değerlendiren Zâhirî âlimleri, öncelikle dayandıkları rivayetin sahih olmadığını, sahih olsa da kendileri için delil teşkil etmediğini ifade etmektedirler. Çünkü onlara göre rivayette yer alan "sadaka" ibaresi ile farz olan zekât kastedilmemiştir. Şayet zikri geçen hadiste sadakadan farz olan zekât amaçlanmış olsaydı Hz. Peygamber, bunun farziyetini belirteceği gibi zekâtın taalluk ettiği malın nisabı, ne kadar verileceği ve nasıl verileceği gibi hususları da belirtecekti.[2022] Verilen örneklerde de görüldüğü gibi Zâhirî mezhebi anlayışında beyân ilkesi etkin bir biçimde gerek naslardan hüküm istinbat etmede gerek muhalifleri tarafından istinat edilen hükümlerin geçersizliğini ispat etmede kullanılmıştır. Nihayetinde onların beyan anlayışını İbn Hazm'ın şu sözleriyle özetlemek mümkündü: Allah'ın "Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir. (Necm/3-4)" ayetinde de zikredildiği üzere Kur'an sünnetten, sünnet de Kur'an'dan daha faziletli değildir. Nitekim Allah (c.c) tarafından Kur'an'da yasaklanan her şey Hz. Peygamber tarafından bizlere bildirilmiştir. Zira o olmasaydı bizler Kur'an'ı nereden bilecektik. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in yasakladığı şeyler de Allah tarafından yasaklanmakta ve bunlar Hz. Peygamber vasıtası ile yine bizlere bildirilmektedir.[2023] Dolayısıyla dinin beyanında Hz. Peygamber esas kişiliktir.

4.2.3. İstisna İlkesi

Lafızlara hamledilebilecek anlamları tespit etmeyi mevzu edinen dil kaideleri, dinî metinler etrafında gelişen ve kural koyma ciheti ağır basan fıkıh ilminde sürekli olarak değer ifade etmiştir. Bu nedenle dil alanına giren birçok mevzu ve terimlere yakınlık gösteren usûlcüler, aynı şekilde istisna metodunu da önemsemişlerdir. Zira erken dönemde lafız ve beyan etrafında şekillenen fıkıh usulünde istisna, Kur'an ve

[2021] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/261.
[2022] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/261.
[2023] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/566.

sünnet metinlerinin anlama ve yorumlanmasının yanı sıra hüküm istinbat metodu olarak da kullanılmıştır.[2024]

İstisnanın tanımı, şartları ve çeşitleri gibi konulara temas eden usulcülerin nahiv ve belağat eserlerindekinden farklı bilgilere yer vermedikleri söylenebilir. Mesela sözlükte "dürmek, kıvırıp bükmek, ayırıp uzaklaştırmak" gibi manalara gelen "seny (ثني) kökünden türetilen istisna, "illa vb. bir edat vasıtasıyla çoğun, bütünün, genelin ve cinsin hükmünden azı, parçayı, özeli ve ferdi hariç tutmak" şeklinde tanımlanmıştır.[2025] Meydana geliş açısından birden fazla türü olan istisna, İbn Hazm tarafından *el-İhkâm* adlı eserinde genel perspektifte bir lazfın veya fiili beyanın diğer bir muktaza lafızdan murad edilen birinci lafzı çıkarmak olarak tanımlamıştır. Ona göre, istisnayı nesihten ayıran husus da birinci lafzın murad edilmemesidir. Zira nesihte sürekli birinci lafız murad edilmektedir.[2026] İstisna ve tahsis ayrımına da değinen İbn Hazm, onların arasında pek fark görmemektedir. Mesela, اقتل القوم ودع زيدا örneğinden hareketle bazılarının bunu istisna olarak görürken bazıları da tahsis olduğunu söylemektedir. Ona göre, bütünden bazı şeyler veya belli lafızlarla konuya dâhil olan bazı şeyleri çıkarmak olan istisnanın, nahivciler nezdinde "حاشا,خلا, الا, ما , لم يكن, ما عدا, ما سوا gibi edatlarla meydana gelmesi gerekmektedir.[2027]

İstisna konusuna dair tartışmalara da değinen İbn Hazm, bazılarının bir şeyin cinsi veya türü dışında başka bir şeyle istisna edilmesini caiz görmediklerini; bazılarının ise bir şeyin cinsi veya tür olmadan da onu istisna etmesinin caiz olduğunu benimsediklerini söylemektedir. Ona göre bu ihtilafın bir tarafında kıyas ehli bulunurken diğer tarafta ise kendisi de dâhil Zâhirîler bulunmaktadır. Çünkü onlar, istisna yapılabilmesi için istisnanın müstesna minhunun bir türü veya cinsi olmasını gerekli görmemektedirler. Munkatı istisna olan bu tür, أتاني المسلمون الا اليهود örneğinde görüldüğü gibi ne luğatçılar ne de nahivciler arasında caizliğ konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Onlar, "Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler.

[2024] Ferhat Koca, "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/389.
[2025] Koca, "İstisna", 23/388; Mohamad Nadeem Al-Haj Rabie, *Fıkıh Kaidelerinde İstisna Sebeleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 14; Uğur Kuru, *Fıkıh Usûlünde İstisna* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Baktaş Veli Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020).
[2026] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/60.
[2027] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/446.

Ancak İblis eğilmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. (Sad/73-74)" ayetini de görüşlerini desteklemek için delil olarak getirmektedirler. Zira "Hani biz meleklere: Âdem'e secde edin, demiştik; İblis hariç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler. İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için bu ne fena bir değişmedir! (Kehf/50)" ayetinden hareketle istisna edilen İblis müstesna minhu olan melek cinsinden değildir.[2028]

İstisna mevzusuna önem veren Zâhirî âlimleri, bu konuda var olan ihtilafları açıklamaya çalışmışlardır. Zira istisna edilen, müstesna minhunun çoğunu oluşturması konusunda meydana gelen tartışmalara yer verdikleri ve bu meyanda kendilerinin ittifakla bunun caiz olduğunu savunduklarını bildirmektedirler. Zâhirîler, Şâfiîlerin cumhuru tarafından da benimsendiğini söyledikleri bu tür istisnanın Mâlikîlerin cumhuru tarafından reddedildiğini zikretmektedirler.[2029] Zâhirîlerin istisnaya dair açıklamaya çalıştıkları ihtilaflardan bir diğeri ise birbirine matuf olan birden fazla şeyden sonra istisnanın vârid olabilirliği konusu olmuştur. Nitekim onlara göre, birbiri ardı sıra gelip aynı zamanda birbirine matuf olan şeylerden sonra istisna vârid olur ve o istisnanın birinin diğerinden istisna edildiğini gösteren bir nas yoksa o halde istisnayı hepsine hamletmek vacip olmaktadır. Zira onlara göre, birden fazla konunun olduğu bir meselede istisnayı nas veya muteyekkin icmâ olmaksızın birine hamletmek caiz değildir.[2030]

Zâhirî âlimleri, birçok konuda hüküm istinbat ederken de istisna metodunu kullanmışlardır. Örneğin, Hz. Peygamber'den yapılan nakillerden hareketle erkeklerin ipek elbise giymelerinin yanı sıra altın zinet eşları ve aynı zamanda altın ve gümüş araç gereçlerinin kullanılmasının da haram olduğunu benimseyen Zâhirî âlimleri, kadınlar için ipek elbise giymenin yanı sıra altının kullanılmasının da istisna metodundan hareketle mübah olduğu sonucuna varmışlardır. Zira onlara göre erkeğin ipek, altın ve gümüşü kullanmasını nehyeden hadisler, aynı şekilde zikredilenleri kadınlar için de mübah kılmaktadır.[2031] Zâhirîlerin bu sonuca istisna metodu ile

[2028] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/446-450.
[2029] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/450-455.
[2030] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/455-459.
[2031] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/185.

ulaştıklarını söylemek mümkündür. İstisna metodu kullanılarak hüküm istinbat edilen konulardan bir değeri ise namazı iptal eden şeylerin kadın, eşek ve köpek olduğunu bildiren hadise dair hükümler olmuştur. Zâhirî âlimleri, Hz. Peygamber'in "namazı kadın, eşek ve köpek iptal eder"[2032] şeklindeki hadisin yanı sıra bu meyanda nakledilen rivayetlerden de hareketle namaz kılan kışının önünden köpeğin geçsin veya dursun, küçük olsun veya büyük olsun, ölü olsun veya diri olsun her halukarda namazın bozulacağına hükmetmişlerdir. Bu konuda eşek de aynı hükme tabidir. Ancak kadına gelince namaz kılan kişinin önünden geçsin veya dursun, küçük olsun veya büyük olsun uzanma vaziyeti dışında her halukarda namazı iptal etmektedir. Ancak namaz kılan kişinıin kadın olması durumunda söz konusu hüküm değişmektedir. Nitekim onlara göre namaz kılan kadının önünden başka bir kadın geçer veya dursa namaz kılan kadının namazı bozulmaz. Ayrıca Zâhirîler, namaz kılan kişinin önünde sitre bulunduğu taktirde hiçbir surette zikredilen şeylerin namaz kılan kişinin namazını iptal etmediğini benimsemektedirler. Bunun yanı sıra namaz kılan kişinin sırtına küçük bir kız bindiği halde namaz kılan kişi bunun farkında olsun veya olmasının namazının iptal olmadığını bildirmektedirler. Zâhirî âlimleri, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber namaz kılarken kendisinin onun önünde uzanmış vaziyette bulunduğunu bildirdiği rivayettin[2033] yanı sıra aynı şekilde Hz. Peygamber'in namaz kılarken Umame bnt. Ebi Âs'ın onun sırtında olduğunu zikreden nakillerden[2034] hareketle gerek kadının namaz kılan kişinin önünde uzanmış vaziyette bulunması gerek küçük bir kızın namaz kılan kişinin sırtında bulunmasının namazı iptal eden şeylerden istisna edildiğini benimsemektedirler. Dolayısıyla onlara göre nassın istisna ettikleri bütünden çıkarıldığı gibi nassın bıraktıkları da geçerliliğini devam ettirmektedir.[2035]

İstisna metodundan hareketle hüküm istinbat ettikleri mevzulardan bir diğeri ise kâhinlere gidip suallerde bulunan kişinin kırk gün boyunca namazının kabul edilmemesi konusu olmuştur. Zâhirî âlimleri, Hz. Peygaber'in "her kim bir kâhine gider ve ona gayba dair sorular sorar ise kırk gün boyunca namazı kabul

[2032] Buhârî, "Salât", 15 8no: 492).
[2033] Buhârî, "Salât", 18 (no: 497).
[2034] Ebû Dâvûd, "Salât", 171 (no: 918).
[2035] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/9-11.

edilmeyecektir"[2036] hadisini değerlendirmeye alarak şu açıklamada bulunmaktadırlar: Her kim haram olduğunu bildiği halde bir kâhine gider ve onu tasdikler mahiyette sualler ederse tövbe etmediği taktirde kırk gün boyunca namazı kabul edilmeyecektir. Zira onlara göre sahih olan bu rivayet, namazın kabul edilmesine engel teşkil eden unsurlardan söz ederken aynı şekilde istisna edilen durumlardan da bahsetmektedir. Nitekim kâhinlerin yanına gittiği halde ona soru sormayan veya soru sorduğu halde onu tasdiklemeyen vaziyetler, namazın kabul edilmesine engel teşkil eden unsurlardan istisna edilmiştir. Ayrıca söz konusu unsurlardan istisna edilmiş olan diğer bir konu ise bu duruma düşen kişinin tövbe etmesi olmuştur. Zira Zâhirîlere göre tövbe, yapılan her günahın ceremesinin çekilmesini ref etmektedir.[2037] İstisna metoduna bağlı olarak hükme vardıkları örneklerden bir diğeri ise kabristanda tabaklanmış deri (sebtiyye) ayakkabı ile dolaşmanın caiz olmadığı meselesi olmuştur. Beşir b. Hassasiye'nin rivayetine göre kendisi Hz. Peygamber ile yürümekte iken kabirler arasında tabaklanmış deri ayakkabılı bir adamı görünce ona hitâben "Ey tabaklanmış deri ayakkabı sahibi, ayakkabılarını çıkart/at" demiştir.[2038] Aynı şekilde yine Beşir'den nakledilen diğer bir rivayette ise kendisinin Hz. Peuygamber ile birlikte kabirler arasında yürürlerken Hz. Peygamber'in kendisine hitâben " ey tabaklanmış deri ayakkabı sahibi, ey tabaklanmış deri ayakkabı sahibi (iki defa tekrarlayarak), bu tür mekânlara geldiğinde bu tür ayakkabılarını çıkart" emrine müteakip o ayakkabılarımı hemen çıkarttım"[2039] şeklindeki rivayetleri değerlendiren Zâhirî âlimlerin, farklı bir sonuca gittikleri görülmektedir. Zira onlara göre sahih olan bu rivayetler, kabirlerde ayakkabı giymenin mübah olduğunu gösteren kendileri gibi diğer sahih hadislerle birlikte anlaşılmaya çalışıldığında kabirlerde tabakalanmış deri ayakkabıların genel ibaha hükmünden istisna edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla istisna ilkesinden hareketle kabirler arasında ayakkabı ile yürümek mübah iken tabalanmış deri ayakkabı ile yürümenin caiz olmadığını savunmaktadırlar.[2040]

[2036] Müslim, "Selâm", 35 (no: 2230).
[2037] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/52.
[2038] en-Nesâî, "Cenâiz", 107 (no: 2048).
[2039] Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 78 (no: 3232).
[2040] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/150-151.

Zâhirî âlimlerinin istisna metoduna binaen hüküm istinbat ettikleri birçok konu olmasına rağmen burada son bir örneği zikretmekte iktifa edeceğiz. Zâhirîlerin, kadının eşi veya mahremi yanında bulunmaksızın sefere çıkmasının cevazlığı konusunda istisna metodundan hareketle farklı bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in "Allah'ın cariyelerini (kadın kullarını) mescitlerden alıkoymayınız"[2041] ile " eşleriniz mescide gitmek için sizden izin talep ettiklerinde onlara izin verin"[2042] şeklindeki hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in kadınların mescitlerden alıkoyulmaması sonucuna varıldığını benimseyen Zâhirî âlimleri, mescid-i haram'in bu şana daha layık olduğunu da bildirmektedirler. Onlara göre kadınların mescitlere gitmelerinde bir beis yoksa o halde bu mescidin mescid-i haram olmasında hiç beis yoktur. Zâhirî âlimleri, kadınların eşi veya mahremi olmaksızın sefere çıkmalarını nehyeden rivayetlerden istisna ettiği bu mevzuyu Allah'ın "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. (Al-i İmrân/97)" şeklindeki ayeti de zikrederek şu şekilde delillendirmektedirler. Onlara göre sefer, vacip olan ve vacip olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu meyanda haccın da içinde bulunduğu bazı seferlerin vacip olduğu söylenebilir. Genel anlamda birden fazla nas bulunan söz konusu mevzuda delil olmaksızın naslardan bazılarını alıp bazılarını reddetmek caiz değildir. Bu nedenle bu konuda vârid olan nassların tümü ile amel etmek vacip iken bazılarını alıp bazılarını reddetmek ise isyandır. Dolayısıyla vârid olan bütün naslarla bir arada amel etmek imkânsız olduğu için cüz'ü bütünden istisna etme metodunun kullanılması gerekmektedir. Bu cihetle şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Eşi veya mahremi yanında olmaksızın mutlak anlamda sefere çıkmanın nehyedilmesine karşın bütün seferlerden vacip olanlar istisna edilerek kadının eşi veya mahremi yanında olmaksızın hac için sefere çıkmasında bir beis yoktur.[2043]

4.2.4. Tahsis İlkesi

"Hassasa" fiilinin mastar kipi olan tahsis sözcüğü, lugatta "belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, cümlenin bir bölümü her hangi bir hükümle ayırmak, tek bir şey veya belirli

[2041] Buhârî, "Cum'a", 11 (no: 858).
[2042] Müslim, "Ezân", 30 (no: 442).
[2043] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/65.

bir sayı üzerine hasretmek" anlamlarına gelmektedir.[2044] Fıkıh usulünde elfaz bahisleri içinde tahsis veya am ve has başlıkları altında incelenen tahsis kavramı gerek fukahâ gerek mütekellim uleması tarafından farklı şekillerde tanımlanmışsa da genel olarak "Şâri'in umumdan maksadının, onun ferdlerinin tümü değil bir kısmı olduğunu açıklamak" veya " umumla ilgili hükmün meşruiyetinin, başından beri bir kısım fertlerine ait olduğunu beyan etmek" olarak tarif edildiği söylenebilir.[2045]

Hükümlerde tahsisin gerçekleşmesi aklen imkânsız olmadığı, dilde kullanımın yanı sıra tümevarım (istikra) metoduyla da sabittir. Bu nedenle İslâm hukukçılarının cumhuru, hüküm veya haber içermesine bakmaksızın umum ifade eden lafızların tümünde tahsisin geçerli ve caiz olduğunu bildirmektedirler. Zira darb-ı mesel kısvesinde kabul edilen tahsisin cevazı fıkıh usulünde "Mâ min âmmin illâ ve kad hussa minhü'l-ba'du (Bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir am ifade yoktur.) kaidesi ile yaygınlık kazanmıştır.[2046] Tahsisin geçerliliği konusundaki bu ittifaka karşın, tahsisinin hangi deliller arasında vuku bulduğu mevzusunda İslâm âlimleri arasında ihtilafın var olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim âmın delaletinin kat'î olduğunu benimseyen kasimlerce delaleti kat'î olan bir ifadenin tahsisi de ancak delaleti kat'î olan başka bir delil ile mümkün olabir. Bu meyanda haber-i vahidin delaletinin da zanni olduğunu kabul edenlerin, âm ifadelerinin haber-i vahid ile tahsisini caiz bulmadıkları nakledilmektedir.[2047] Genel hatlarıyla izah edilmeye çalışılan tahsis ilkesine Zâhirî mezhebi perspektifinden da bakmak yerinde olacaktır.

Zâhirî ulemasından İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı usûl eserinde "Fi beyani'l-umûm ve'l-husûs"[2048] başlığı altında tahsis konusuna yer verdiği gibi Kur'an'ın haber ile

---

[2044] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 7/24; Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010); Ferhat Koca, "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu olarak Tahsisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 431.

[2045] Türkan, "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi"; Koca, "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu olarak Tahsisi"; Ferhat Koca, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis Delli Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti", *Örnek İnsan Hz. Muhammed* (Çorum: Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, 2006), 59-78; Abdulbasıt Saltekin, "Bâkıllânî'de Tahsis Kuramı", *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015), 171-196.

[2046] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/128; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 1/143; Koca, "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu olarak Tahsisi", 432.

[2047] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/224.

[2048] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/407.

tahsisi,[2049] lafzın umum anlamından tahsise devşirilmesi,[2050] tahsis edilen umum ifadenin durumu[2051] ve "fi mesaili'l-umum ve'l-husus"[2052] gibi mevzularda da temas ettiği görülmektedir. Kelamı üç kısma ayıran İbn Hazm, bunlardan bir tanesinin de has ifadeler olduğunu bildirmektedir. Ona göre Zeyd, Amr vb. özel şeyler kastedilen her türlü ifade has adını almaktadır.[2053] Zâhirîler, tahsis kavramı için yapmış oldukları kısa tanımın akabinde lafızların vaz' oldukları asıl anlamlarının dışında başka anlamlara hamledilmesi meselesinde zikrettikleri dört vecihten bir tanesi olarak umumun tahsisinden da söz etmektedirler.[2054] Onlara göre lafızların umum anlamı asil iken lafızları bu anlamlarından çıkarıp farklı bir anlam olan tahsise hamletmek ancak Kur'an, sünnet ve kesin icmâ ile gelen başka bir delil vasıtasıyla mümkün olabilmektedir.[2055] Zâhirî âlimlerin, tahsisin tanımı ve geçerliliği gibi mevzularda cumhur ile aynı fikri paylaşmalarına rağmen tahsisin vuku bulduğu delillerin neler olduğuna dair konularda ise farklı düşündükleri söylenebilir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi kat'î olan umum ifade ancak başka bir kat'î ifade ile tahsis edilmesi mümkün olabilmektedir. Bu meyanda haber-i vahidin zanni olduğunu benimseyen ve bu nedenle haber-i vahid ile tahsisin caiz olmadığını söyleyenlerin aksine sahih olan haber-i vahidin Kur'an ve mütevatir haber gibi kat'î olduğunu benimseyen Zâhirîler, Kur'an'ın Kur'an'ı veya Kur'an'ın sünneti tahsis etmesinin mümkün olduğu gibi sahih olan haber-i vahidin de gerek Kur'an'ı gerek mütevatir sünneti tahsis etmesinin caiz olduğu kanaatindedirler. [2056]

Zâhirî âlimleri, nassları anlama ve değerlendirmenin yanı sıra hüküm istinbat etmede de tahsis metodundan çokça faydalandıkları söylenebilir. Örneğin Hz. Peygamber'den sahih nakil olarak rivayet edilen "yağmur suyu ile sulanan tarım ürünlerinde öşür zekâtı vardır. Yağmur suyu dışında bireysel sulama yöntemleri ile sulanan tarım ürünlerinde ise öşürün yarısı (20/1) zekât vardır."[2057] şeklindeki umum anlam üzerinde olan hadislerden hareketle genelleme yapılmasına karşın diğer bir

[2049] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/224.
[2050] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/414.
[2051] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/419.
[2052] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/428.
[2053] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/407.
[2054] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/414.
[2055] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/414, 419; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/157.
[2056] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/224.
[2057] en-Nesâî, "Zekât", 25 (no: 2490).

sahih rivayetle de bu umum bildiren tarım zekatı anlayışı tahsis edilmiştir. Zira onlara göre din, insana gücünün yetemeyeceği hiçbir şey ile sorumlu tutmamaktadır. Bu nedenle söz konusu hadisin, "hurma, arpa ve buğdayda beş veskın altında zekât yoktur"[2058] rivayeti ile tahsis edildiğini söylemektedirler. Nitekim onlara göre her ne kadar zekâtın tarım ürünlerinde farz olduğunu bildiren hadis, umum anlamı ile rivayet edilmiş olsa da bu hadislerin umum üzerine alınması mümkün değildir. Zira daha önce de belirtildiği gibi bu durum dinde güçlüğe neden olacaktır ki durum gerek Allah (c.c) gerek Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir. Dolayısıyla sahih olan bu rivayetin tahsisi gerekli olmaktadır. Zekâtın farziyetini ifade eden bir nassın tahisi için aynı düzeyde olan başka bir sahih nas veya müteyekkin bir icmâın olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bundan hareketle Zâhirî âlimleri, söz konusu rivayetin, hurma, arpa ve buğdaydan beş vesk ve üzeri bir hasatta zekâtın verilmesi gerektiğini bildiren hadis ile tahsis edildiğini söyleyerek tarım ürünlerinde zekâtın sadece hurma, arpa ve buğday cinsinden verilmesi gerektiği sonucuna varmaktadırlar. Onlara göre zikredilen bu tarım ürünleri cinsleri dışında başka ürünleri zikredenler, kendi re'y ve zanlarına göre hareket etmektedirler. Şariatta zan ve re'ye göre hareket etmek ise haramdır.[2059]

Zâhirî âlimlerin söz konusu metodu kullanarak hüküm istinbat ettikleri konulardan bir diğeri ise hacamat meselesi olmuştur. Zira birden fazla sahih isnadla nakledilen "Hz. Peygamber, hacamattan gelir elde etmeyi yasakladı" hadisinden hareketle hacamattan elde edilen paranın haram olduğu bildirilmektedir. Buna karşın İbn Abbas gibilerinin ise söz konusu paranın Hz. Peygamber'in bir çocuğu çağırarak kendisine hacamat yapmasını istedikten sonra çocuğa bir veya iki sa' ücret verilmesine emrettiği ediminden[2060] yola çıkarak mübah olduğunu savunmaktadırlar. Zâhirî uleması, zikri geçen iki rivayetin de sahih olduğunu bildirerek ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Onlara göre hacamatten elde edilen gelirin haramlığı konusunda zahire göre hareket etmek hata olacaktır. Zira hacamat parasının kendisine miras olarak kalması, ganimetten kendisine hacamatten elde edilen paradan pay verilmesi, buluntu malın hacamatten elde edilen bir gelirin olması

[2058] Müslim, "Zekât", 0 (no: 979).
[2059] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/232-250.
[2060] Buhârî, "Tıb", 13 (no: 5371).

veya ticaret neticesinde elde edilen paranın hacamatten gelen gelir olması durumunda bu gelirin mübah olduğu bilinmektedir. Bu nedenle hacamattan elde edilen gelirin haramlığını bildiren rivayetin Zâhirîne göre hareket etmek mümkün olmayacaktır. Bu meyanda Hz. Peygamber'in zikri geçen fiili, konuyu izaha kavuşturmaktadır. Onlara göre Hz. Peygamber'in bu fiili, kavli sünneti tahsis ederek hacamatta haccam tarafından belli bir ücret şart koşulmadığı tâktirde kendisine verilen bir miktar paranın mübah; bunun aksine haccam, yapacağı hacamata bağlı olarak kendisine belli bir miktar ücret şart koştuğunda ise kendisine verilen ücret haram olmaktadır.[2061]

Zâhirîler âlimlerinin tahsis metoduyla hüküm istinbat ettikleri mevzulardan bir tanesi de Allah'ın "Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. (Nisâ/23)" ayeti olmuştur. Onlara göre zikri geçen ayetten hareketle haram kılınan iki kız kardeşi nikâhı altında tutmak haram kılınmıştır. Ancak bu ayetin nüzulünden önce böyle bir durumda olan kişi bağışlanmıştır ve onun için bir beis yoktur. Zâhirî âlimlerinin değimiyle batın veya süt kardeşliği olan iki kız kardeşi bir nikâhta bir arada tutmanın haram olması konusunda İslâm âlimleri tarafından hiçbir ihtilaf yoktur. Onlara göre Allah'ın "sahip olduğunuz cariyeler müstesna. (Nisâ/24)" ayetinden hareketle ihtilaf, iki kız kardeşin de cariye olmaları veya birisinin cariye diğerinin nikâhlı olması durumu olmuştur. Buna bağlı olarak bazıları bu durumu helal olarak addederken bazıları ise haram olduğunu söylemektedirler. Zâhirî âlimleri, meseleyi nikâh veya cariyelikten ziyâde cinsel münasebet ile çözmeye çalışarak bu durumun her halukarda haram olduğunu savunmaktadır. Zira onlara göre Allah'ın "sahip olduğunuz cariyeler müstesna. (Nisâ/24)" ayeti, Hz. Peygamber'den nakledilen "Cariyesi ile cinsel münasebete giren bir kişinin cariyesinin kız kardeşi ile de cinsel münasebete girmek istediği sorulduğunda birini mülkiyetinden çıkarmadığı sürece ona izin verilmedi"[2062] şeklindeki sahih hadisle tahsis edilmiştir. Buna karşın Allah'ın (c.c) "Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. (Nisâ/23)"

[2061] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/258-259.
[2062] es-Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, 36/332.

ayeti ne başka bir nas ne de muteyakkin bir icmâ ile tahsis edilmemiştir. Bu minvalde zikredilen bilgilerden yola çıkan Zâhirî âlimleri, batın veya süt kardeşliği olan iki kız kardeşi cinsel münasebeti helal yol ile bir arada tutmanın helal olmadığını söylemektedirler. Onlara göre bu kız kardeşlerin ikisinin de hür, ikisinin de köle veya birisinin hür diğerinin köle olması arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde kardeşinin kızı ile halası veya teyzesi ile kız kardeşinin kızını da mübah bir cinsel münaseette bulunması helal değildir. Bunun gibi bir kişinin köleleri arasında iki kız kardeş, hala ve kardeşinin kızı ile teyze ve kız kardeşinin kızı var ise bunlara mübah bir cinsel münasebette bulunması da haramdır. Fakat bunlardan birisinin ölümü, satışı veya hibe edilmesi gibi durumlarda diğeriyle gerek kölelik hukuku gerek evlilik akdiyle cinsel münasebtte bulunması helal olmaktadır. Zikri geçen arızı durumlar yine vaki' olduğunda söz konusu haramlık yine tekerrür etmektedir. Örneğin iki kız kardeşten biri satıldıktan sonra geriye kalan kız kardeş ile cinsel münasebet helal durumu gelirken satılan diğer kız kardeşin alımıyla onlarla cinsel münasebet tekrardan haram olmaktadır. Aynı şekilde kız kardeşlerden birisinin ölümünden, boşanmasından sonra veya duhuldan önce diğerini nikâhlamanın caiz olduğunu da söylemektedirler.[2063]

4.2.5. Te'vil İlkesi

İlk asırlarda içtihadı da içine alan geniş yelpazeli bir anlama ve yorumlama metodu olarak kullanılan te'vilin, terim olarak "dinin temelerine uygun olarak bir lafzın mühtemel anlamlarından birisine sevk etmek" anlamında kullanıldığı söylenebilir.[2064] Erken dönemde daha ziyâde Allah'ın sıfatları ile ilgili kelâmî meselelerde kullanılan bu metodun daha sonra fıkha da sirayet ettiği söylenebilir. Bu meyanda birçok ekol tarafından benimsenen te'vil metodu, Zâhirîler nezdinde ancak belli şartlara haiz olduğu tâktirde kabul görülmüştür. Zira onlara göre "bir lafzın, zâhirînin veya lugavî manasının dışında başka bir anlama sevkedilmesi" olarak tanımlanan te'vil, bir lafzın asıl manası olan zâhirî anlamından başka bir anlama nakledilmesi ancak başka bir nas, icmâ veya sağlam bir kaynaktan delil getirilmesi ile mümkündür. Zâhirî âlimleri, delile dayanmaksızın bir lafzın te'vil edilmesini

[2063] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/678-682.
[2064] Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2/49; Cürcanî, *Terimler Sözlüğü(Arapça-Türkçe)*, 55; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 127; Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*, 27.

kötülemekte ve bunun Allah'ın dininin açık olmadığını ileri sürmek anlamına geldiğini iddia etmektedirler. Onlara göre bir delile dayanmaksızın bir lafzı te'vil etmek Allah ve Resûlüne iftira, Kur'an'a da muhalefet etmektir. Bu şekildeki savunularına da Allah'ın Kur'an'ı "açık bir arap lisanıyla indirdiğini (Nahl/103)" beyan eden ayetini delil olarak zikretmektedirler. Te'vil ilkesi ve Zâhirîlerin te'vil anlayışı ile ilgili çalışmamızın birinci bölümünde ayrıntılı olarak bilgi verildiği için ayrıca tekrara gidilmeyecektir. Zâhirî âlimlerinin delile dayanan te'villeri kabul ettikleri ve bu meyanda söz konusu ilkeye bağlı kalarak hüküm istinbat ettikleri de görülmektedir. Mevzu bahis tespiti birkaç örnek ile izah etmek yerinde olacaktır. Örneğin, muteyakkin bir icmâ yolu ile bir lafzın zahir anlamının dışında başka bir manaya tevil edildiğini gösteren bir yaklaşımı Allah'ın "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Nisâ/11)" ayetinde görmek mümkündür. Zira onlar, mevzu bahis nassın icmâ sebebiyle tevil edildiğini ve "çocuklarınız (اولادكم)" lafzından hareketle aralarında asabet bağı olmasına rağmen kızlarınızın çocukları ve kölelerin zahir anlam yelpazesi altından tevil edilerek çıkarıldığına hükmettikleri görülmektedir.[2065]

Te'vil ilkesi gereği istinbat edilen hükümlere diğer bir örnek ise Hz. Peygamber'in "Benim bu mescidimde (Mescid-i Nebevî) kılınan bir namaz Mescid-i Haram dışındaki mescidlerde kılınan namazdan bin kat daha faziletlidir."[2066] hadisi çerçevesinde cereyan eden yaklaşımları olmuştur. Onlara göre bazıları, söz konusu rivayeti Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın Mescid-i Haram'da kılana namazdan bine ulaşmayan bir kat sayı ile daha faziletli olduğu te'vilini yaparken bazıları tarafından ise söz konusu iki mescitte de kılınan namazların faziletleri birbirine denk iken diğer mescitlere göre bin kat daha faziletli olduğu te'vili yapılmıştır. Zâhirîler, kendilerinin de benimsedikleri son tevili ise şu şekilde beyan etmektedirler: Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın diğer mescidlerde kılınan namazdan bin kat daha faziletli olmasıyla beraber Mescid-i Haram'ın zikredilmesi bir istisnadır. Zira Mescid-i Haram'da kılınan namazların Mescid-i Nebevî'de kılınan namazlardan daha faziletli olduğu bilinen bir gerçektir. Onlara göre mevzu bahis üç tevil de mühtemel olmasına karşın birini diğerine tercih etmek ancak başka bir nass, icmâ

[2065] İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*, 37.
[2066] en-Nesâî, "Mesâcid", (no: 691).

veya sağlam bir delilin olması ile olabilecektir. Zâhirî âlimleri bu meyanda mevzu bahis haberin Medine'nin Mekke'den daha faziletli bir şehir olduğuna delalet etmediğini beyan etmektedirler. Onların, istisna manasıyla tevil ettikleri bu mevzuya dair Mescid-i Haram'da kılınan namazın Mescid-i Nebevî'de kılınan namazdan daha faziletli olduğu neticesine vardıkleri görülmektedir.[2067]

Zâhirî âlimleri tevil metodunu kullanarak hüküm istinbat ettikleri diğer bir konu ise Allah'ın ismi zikredilmeden kesilen kurbanın durumu olmuştur. Onlar, Allah'ın "Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz. (En'am/121)" ayetinden hareketle ayette zikredilen fıskın vârid olan unutmanın aksine bizzat kesilen hayvan olduğunu beyan etmektedirler. Zira onlara göre değiştirilmesi mümkün olmayan açıklıktaki bu nas ile üzerine Allah ismi zikredilmeden kesilen hayvanın fısk olduğu izah edilmektedir. Fısk ise haramdır. Allah ismi zikredilmeden kesilen hayvan, Allah dışında başkası için kesilen kurban olduğu başka ayet-i kerimelerle sabittir ve Allah adına kesilmeyen hayvandan faydalanmak ise haramdır. Görüldüğü gibi başka bir nassın delaleti ile tevil edilen mevzu bahis lafzın, Zâhirîler nezdinde başka tev'il imkânına sahip olmadığı bildirilmektedir. Ayrıca yine Zâhirîler nezdinde fıskın kesilen hayvan olduğunu ve kesilen bu hayvandan ise faydalanmanın haram olduğunu gösteren sahâbe sözleri de delil olarak zikredilmiştir. Nitekim bu konuda Muhammed b. Ziyad'tan nakledilen "adamın biri kurban keserken Allah'ın ismini söylemeyi unuttu. İbn Ömer de kölesine bu adam kestiği hayvanı satmaya kalkarsa alıcıya bu hayvanın Allah ismi zikredilmeden kesildiğini söylemesini emretti." riveyatinin yanı sıra İbn Sirin, "Abdullah b. Yezid'e bir adamın hayvanını keserken Allah'ın ismini anmayı unuttuğunu bu durumda ne yapacağını sual edince Abbdullah'ın "Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz. (En'am/121)" şeklindeki ayeti okudu" rivayeti de delil olarak zikrettikleri görülmektedir.[2068] Bu

[2067] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/371.
[2068] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/547-548.

meyanda örnekleri çoğaltmek mümkün olsa da bu kadarıyla iktifa etmek yerinde olacaktır.

4.2.6. Sikanın Ziyâdesi İlkesi

Luğatta "fazlalık" manasına gelen ziyâde sözcüğü, ıstılahta birbirine yakın olmakla beraber birden fazla anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Bir hadis terimi olarak "Sika bir râvinin bir hadisi, aynı şeyhten rivayet eden arkadaşlarından ayrı olarak tek başına bir fazlalıkla rivayet etmesi ve rivayet ettiği bu fazlalık" şeklinde tanımlanmasının yanı sıra sahihliği ön plana çıkaran "güvenilir bir râvinin rivayet ettiği bir hadisin metninde diğer sika râvilerden farklı olarak naklettiği fazlalık" şeklinde bir tarif yapıldığı da görülmektedir.[2069] Sikanın ziyâdesi kavramı, fukahâ nezdinde daha çok hadis metinlerinde cereyan etmesi hadis senedlerinde de vuku bulduğu gerçeğine değiştirmemektedir. İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in hadislerini anlama, değerlendirme ve dahi hüküm istinbat etmede sıklıkla sikanın ziyâdesi ilkesine başvurdukları görülmektedir. Nitekim kaynaklarda kendilerinde nakledildiği söylenen "Sikanın ziyâdesi kabul edilmez" anlayışının sahibi Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi ulemasının dahi zikredilenin aksine hadisleri anlama, yorumlama ve hüküm istinbatında söz konusu ilkeyi kullandıkları görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in "Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) anlaşmazlığa düşerler ve satışa konu olan mal hali hazırda mevcut ise bu durumda yeminleşir ve iadeleşirler" hadisini değerlendirmeye alan başta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf olmak üzere Hanefî âlimleri, ele aldıkları söz konusu rivayette olup, diğer rivayetlerde yer alamayan "satışa konu olan söz konusu mal halı hazırda mevcut ise" ziyâde metninin bulunduğu rivayeti kabul etmektedirler. Bu meyanda ziyâde metin içeren hadisi bâz alan Hanefî âlimlerin, anlaşmazlığa düşelen bir alışverişte, alışverişe konu olan malın mevcut olması durumunda yeminleşmenin gerektiğine hükmettikleri görülmektedir.[2070] Bu minvalde birden fazla örnek zikretmek mümkün olsa dahi bu kadarıyla iktifa etmek ve Zâhirî âlimlerin yaklaşımlarını irdelemek yerinde olacaktır.

[2069] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 164; Karacabey, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", 107.

[2070] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/55; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/25; Kağıt, "Hanefî Mezhebinde Fıkhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sika (Tahâvî Örneği)", 612.

Çalışmamızın konusu itibarı ile Zâhirî ulemasının sikanın ziyâdesi kavramına yaklaşımlarına bakıldığında çok müsbet bir anlayış içerisinde oldukları görülmektedir. Zâhirîlerin ziyâde ile nakledilen rivayetleri kabul ettikleri ve ziyâde ilkesini anlama, yorumlama ve hüküm istinbat etmede etkin bir biçimde kullandıkları tespit edilmiştir. Zira onlara göre ziyâde ile gelen hadisle amel etmek farzdır. Çalışmamızın ikinci bölümünde Ziyâdetu's-sikat başlığı altında konu ayrıntılı bir biçimde Zâhirî perspektifiyle incelenmiş ve gerekli tüm ayrıntılar zikredilmiştir. Bu nedenle konunun uzamamazı ve dahi tekrara girmemek adına Zâhirîlerin hadislerden ziyâde ilkesine bağlı olarak istinbat ettikleri bazı hükümlere örnekler vererek izah edilmeye çalışılacaktır. Örneğin Zâhirî âlimleri, köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması gerektiği ile ilgili Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayetlere karşın köpeğin yaladığı kabın yedi defa su ile yıkanmasının yanı sıra sekizinci defa ise toprak ile yıkanması gerektiğini beyan eden İbnü'l-Muğaffel'in yapmış olduğu ziyâdeyi kabul etmiş ve bu ziyâdeyle amel etmişlerdir.[2071]

Zâhirî âlimlerin ziyâde metodunu kullanarak hüküm isitnbat ettikleri diğer bir mevzu ise mest veya ayakkabının necaseti durumunda namazın nasıl kılınamsı gerektiği meselesi olmuştur. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî tarafından nakledilen "Hz. Peygamber ashabı ile namaz kılarken ayakkabısını çıkararak sol tarafına koydu. Onu gören sahâbe de ayakkabılarını çıkardılar. Hz. Peygamber namazını bitirdikten sonra onlara dönerek neden ayakkabılarını çıkardıklarını sordu? Bunun üzerine onlar da: Sizin çıkardığınızı görünce bizde de çıkardık dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Cebrail bana ayakkabımda bir necasetin olduğunu haber verdiği için çıkardım. Sizler namaza geldiğinizde ayakkabılarınızı kontrol edin şayete bir necaset veya pislik var ise onu meshedin sonra namaz kılın"[2072] hadisini zikreden Zâhirîler, bundan hareketle namazda ayakkabıların temiz olması konusunda ziyâde bilgi içeren Ebû Hüreyre'nin "biriniz ayakkabısında bir necaset bulduğunda onu toprak ile meshetsin" rivayeti ile amel etmişlerdir. Zira onlara göre Ebû Saîd'in rivayetinde yer alan mesh kavramı yalnız kullanılmıştır. Kayıtlanmamış mesh kavramı su ile olsun veya olmasın yıkanılan her şeye şamil olmaktadır. Dolayısıyla her yıkama bir mesh iken

[2071] İbn Hazm, *el-Muhalla*, 2005, 1/98; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/241; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 113.
[2072] Ebû Dâvûd, "Salât", 91 (no: 650).

her mesh yıkama değildir. Bu nedenle ayakkabılardaki necasetin toprak ile meshedilmesini içermesi ziyâde bir bilgi olmaktadır. Onlara göre iki rivayetle de amel etmek evladır. Fakat birisini alıp diğerini almamak caiz değildir. Burada ziyâde ile gelen rivayet ile amel edildiğinde ziyâde ile nakledilmeyen rivayetin de ihmal edilmediği söylenebilir. Ancak ziyâde ile nakledilen rivayetin yerine diğer rivayet ile amel edildiğinde ziyâde ile rivayet edilenin ihmal edilmesine neden olacaktır. Bütün bu ihtimalleri göz önünde bulunduran Zâhirîler, namaz kılmadan önce kişinin mest veya ayakkabılarında bir necasetin olması durumunda söz konusu necaset izale edilene kadar toprak ile meshedilmesi gerektiğini savunmuş ve bu meyanda hüküm istinbat etmişlerdir.[2073]

4.3. DELİL ANLAYIŞI YAKLAŞIMI

Hükmün elde edildiği kaynağı ifade eden delil, Zâhirî usûlcüler tarafından Kur'an, sünnet ve icmâdan sonra kıyas yerine dördüncü kaynak olarak kabul edilmiştir. [2074] Onlara göre delil, "akli burhan", "aklın delillerinin gerektirdiği" ve "medlûlüne kesin olarak delâlet eden" anlamlarını ifade etmektedir.[2075] Zâhirîler tek veche muhtemil olması cihetiyle kesin olana gitme adına delili kabul etmişlerdir. Çalışmamızın birinci bölümünde Zâhirî âlimlerin delil anlayışına genişçe yer verilmiştir. Bu nedenle burada tekrar delil anlayışına dair bilgi vermeye ihtiyacın olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla burada kesin olana gitme adına delil bağlamında ele alınan illet-i mansusa, icmâ, istishâbü'l-hâl, eksere mâ kîl ve ekalle mâ kîl gibi bazı kriterlere yer verilecektir

4.3.1. İllet-i Mansusa İlkesi

İslâm hukuk düşüncesinin temellerini oluşturan konulardan birisi olan illet kavramı, Zâhirîlerden İbn Hazm tarafından "herhangi bir işi zarurî olarak vacip kılan her sıfata verilen isim" şeklinde tanımlanmıştır. Ona göre, illet ma'lulün ayrılmaz bir parçasıdır. Ateşin yakıcılığa, karın ise soğukluğa illet olmasını örnek olarak zikretmektedir. Zira bunların her biri diğeri olmadan ortaya çıkmaz ve her biri diğerinden önce veya sonra oluşmaz.[2076] Bu yönüyle illetin aklî veya şer'î olması

[2073] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/83-84.
[2074] Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadis*, 380.
[2075] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/53-54; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fikhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 183; Serdar, "Kıyassız bir Fıkhın İmkânı", 159.
[2076] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/59.

arasında bir ayırım gözetmeyen İbn Hazm, geliştirdiği tanımla da genel kanaate uygun hareket etmiştir. Bu bağlamda Zâhirîler, dinde ta'lilin kullanılmasını kabul etmemişler ve ta'lile başvuranları da sert bir dil ile tenkit etmişlerdir. Ta'lili, hakkında nas bulunan hükmün illetini tespit çabası olarak gören Zâhirîler, bu faaliyetin Allah'ın bildirmediği ve beyan etmediği bir meselede "illet" belirleme şekliyle izin vermediği bir şeye meylediş olarak telakki eder ve bunun asla kabul edilemeyeceğini söylerler.[2077]

İlletin tespit yollarından biri olan hükmün illetinin şari' tarafından naslarda belirtilmesini ifade eden illet-i mansusa ile ulaşılan hükmün illetinin bulunduğu bütün durumlarda uygulanıp uygulanamayacağı mevzusu da tartışılmıştır. Nitekim İmâm Şâfiî, illeti nasslar tarafından belirtilen hükmü, aynı illeti taşıyan bütün durumlara kıyas metoduyla uygularken Dâvûd ez-Zâhirî, bu sonuca nassın delaleti ile ulaşmıştır.[2078] Dâvûd ez-Zâhirîye göre, şer'i amelî bir hükmün illeti naslardan hareketle tespit edilmiş ise illetin kapsadığı diğer durumlarda da aynı hükmün uygulanması nassın delaleti ile mümkündür.[2079] Dâvûd ez-Zâhirî'nin illet-i mensusayı kabul ettiğini ve bu metod ile de hükümler intinbat ettiği Hatîb el-Bağdâdî tarafından nakledilmiştir.[2080] Sübkî de Dâvûd ez-Zâhirî'nin *usûl* ismiyle telif ettiği birkaç varaktan oluşan eserinde illet-i mansusa ile hüküm istinbat etmeyi kabul ettiğini söylemektedir. O, Dâvûd ez-Zâhirî'nin tahrimin nedenini belirtmeksizin Hz. Peygamber'in haram kıldığı bir şeye benzerliğinden dolayı başka bir şeyi haram kılmasını caiz görmediğini ifade etmektedir. Örneğin Dâvûd ez-Zâhirî, Hz. Peygamber'in buğdayın buğday ile satışı caiz değildir, çünkü buğday keylîdir ya da şu elbiseyi yıka çünkü onda kan vardır veya onu öldür çünkü o siyahtır örneklerinde olduğu gibi hükmün illeti nasla tespit edilmesi durumunda hükmün bağlayıcılığının nedeninin anlaşılacağını söylemektedir. Dolayısıyla bu şekilde sebebi belirtilen hükmü, aynı durumda olan başka şeylere de uygulamakta bir beis görmemektedir. Buna karşın hükmün illeti nas ile belirlenmemiş ise taabbudilik vuku bulur. Taabbudi

---

[2077] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/1150-1187; Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İllet Tespit Yöntemler (Ta'lil)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 24, 41.

[2078] Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 138.

[2079] Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 509; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 138.

[2080] Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 1/254, 291;Emîn, *Duha'l-İslâm,* 2/236; Ebû Îd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, 140-141; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 139.

olanların illetinin tespiti ise caiz değildir. Bunların dışında meskûtün anh olanlar vardır. Onlar da mubahlar kategorisindedirler.[2081]

Dâvûd ez-Zâhirî, teoride kabul ettiği söylenilen illet-i mansusayı furu' fıkıhta birçok hüküm istinbatında kullanmıştır. Örneğin, Allah'ın "sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. (Nisâ/43)" ayetinden hareketle namaza yaklaşmamanın illetinin "kişinin ne dediğini bilmemesi" olarak belirtildiğini söyler. Bu nedenle ne dediğini bilmeyen sarhoşun namazı gibi diğer hükümler de sâkıt olmaktadır. Dolayısıyla Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre ne dediğini bilmeyen sarhoşun yemin etmesi veya eşini boşaması makbul değildir.[2082] İbn Hazm da illet-i mansusaya dair Dâvûd ez-Zâhirî'ye atfedilen görüşleri değerlendirmektedir. O, kıyas ehlinin dinde ta'lili kabul ettiğini, kıyas karşıtlarının ise illet konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. Ona göre bazı kıyas karşıtları, bir hükmün illeti Allah (c.c) tarafından nasta belirtilmiş ise o illete sahip diğer meseleleri de aynı hükme tabi tutmayı caiz görmektedirler. Mesela diş ile boğazlanan hayvanın etininin yenmesini nehyeden Hz. Peygamber'in hadisinden[2083] hareketle nehyin illeti olarak "dişin kemik olması" belirlemişlerdir. Dolayısıyla kemikten imal edilen her türlü araç ve gerekçelerle hayvan boğazlamayı haram görmüşlerdir. Aynı şekilde farenin düştüğü yağ için Hz. Peygamber'in "şayet sıvı ise ona yaklaşmayın"[2084] hadisinden hareketle nehyin illeti olarak "bir şeyin sıvı olması"nı belirlemişlerdir. Bu nedenle necasetin girdiği her türlü sıvıyı necis görmüşlerdir. İbn Hazm, illete dair genel yaklaşımlara temas ettikten hemen sonra asıl mesele olan Zâhirîlerin yaklaşımına atıfta bulunmuştur. Ona göre Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere Zâhirîlerin cumhuru mansusa dâhil bütün illet türlerini reddetmişlerdir. Kasânî ve onun gibi Zâhirîler arasında pek değer atfedilmeyen birkaç kişi ise mansusa illetini kabul etmişlerdir.[2085]

İbn Hazm, Ebû Süleyman (Dâvûd ez-Zâhirî) başta olmak üzere Zâhirîlerin tamamının Allah'ın hiçbir surette hükmü bir illete bağlı olarak indirmeyeceğini benimsediklerini söylemektedir. Zira onlara göre Allah (c.c) ve Hz. Peygamber, emir veya nehiyde bulundukları her hükmün nedenini belirtmektedirler. Ancak belirlenen

[2081] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/290.
[2082] İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 89; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 139.
[2083] Buhârî, "Zebâih", 20 (no: 5187).
[2084] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48 (no: 3844).
[2085] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/596-598.

her neden sadece nasta belirtilen durum için geçerlidir. Dolayısıyla aralarında benzerlik olduğu için bir hükmü başka benzer durumlara uygulamak caiz değildir.[2086] İbn Hazm, illetin her türlüsünü kabul etmediklerini belirttiği gibi bu konuda Zâhirîlerin hem fikir olduğunu da ifade etmiştir. Ancak onun özellikle Dâvûd ez-Zâhirî'ye dair sözleri ile Hatib el-Bağdâdî ve Sübkî'nin nakilleri çelişmektedir. Zira Dâvûd ez-Zâhirî'nin illet-i mansusayı kullandığını örneklerle açıklayan Bağdâdî ve Sübkî'ye karşın İbn Hazm, Dâvûd'un hiçbir illet türünü kabul etmediğini söylemektedir. [2087]

İbn Hazm, yukarıda zikredilen diş ile boğazlanan hayvana ilişkin hadisi de değerlendirmiştir. Ona göre, Şâfiîlerin yanı sıra Zâhirîler de illeti mansusadan hareketle kemikten imal edilen her türlü araç ve gereçle hayvan boğazlamanın haram olduğu sonucuna varmışlardır.[2088] Bu değerlendirmesinde kendisiyle çelişen İbn Hazm, şahıs ismi zikretmese de Zâhirîlerin illeti mansusayı kullanarak hüküm istinbat ettiklerine işaret etmiş olacaktır.

4.3.2. İcma İlkesi

Daha önce de değinildiği gibi genel itibarı ile "Hz. Muhammed'in ümmetinin müctehidleri tarafından onun vefatından sonra ki herhangi bir zamanda dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tarif edilen icmâ,[2089] teknik olarak belirli bir asır veya nesilde yaşayan yüksek ilmi birikime sahip fukahâ tarafından temsil edilen ümmetin ittifakı olarak tanımlanmaktadır.[2090] İslâm'ın temel asıllarından biri olarak zikredilmesi açısından ihtilafın söz konusu olmamasına karşın[2091] mahiyeti ve vuku bulması açısından Zâhirîlerin, Ahmed b. Hanbel, İmâm Şâfiî ve Ehl-i hadis'in cumhurdan ayrı düşündükleri söylenebilir.[2092] Bu cihetle Zâhirî ulemasına göre icmâ, iki veya daha fazla kişinin bir şey üzerinde ittifak

[2086] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/1150.
[2087] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/596-598.
[2088] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/596-598.
[2089] Dönmez, "İcmâ maddesi".
[2090] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/538; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69-70; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 56-57-58-59-60; Hallaq, *İslam hukukuna giriş.*, 46.
[2091] Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 155.
[2092] Tayyib Salih 'Alavi, "Dâvûd ez-Zâhirî ve Ârauhu'l-Kelamiyye", 212.

etmesi olarak tanımlanmıştır.[2093] Şer'i anlamda hüccet olarak kabul edilen icmâ ise "sahâbenin ittifakla Hz. Peygamber'den aldıkları ve söyledikleri şeyler" olarak tanımlanmıştır.[2094] Zâhirîler, tanımlarından da anlaşıldığı gibi sahâbe icmâı dışında dinde icmâın olmadığını savunmaktadırlar.[2095]

Zâhirîlerin icmâ anlayışı çalışmamızın birinci bölümünde detaylı bir şekilde zikredilmesinden mütevellid tekarara düşmemek adına burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır. Zâhirî âlimleri nezdinde bir hüküm istinbat metodu olarak kabul edilmesi konusunda birkaç misal zikretmemiz yerinde olacaktır. Örneğin, Zâhirîler, hayız sürecinde kadının kendini namazdan, oruçtan, tavaftan ve dahi cinsel münasebette (kadının cinsel uvzunda) bulunmadan uzak tutması gerektiği konusunda İslâm dininde pek itibar görmeyen Ezârike fırkası dışında İslâm ehli arasında ihtilaf olmadığını bu nedenle de muteyekkin bir icmâın vuku bulduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla icmâa dayanan bu hükümler bağlayıcı olmaktadır.[2096] Aynı şekilde hayız süresinin üst sınırını da on yedi gün ile kayıtlayan Zâhirî âlimleri, söz konusu gün sayısı üzerinde olan kanama süresenin hayız olmadığına dair yine muteyekkin icmâın olduğunu bildirmektedirler. Bu nedenle on yedi günü aşan kanamaların hayız olmadığı ve dahi hayız için geçerli olan hükümlerin de devam ettirilmemesi gerektiğini düşünmektedirler.[2097]

Zâhirîler, icmâ ilkesinden hareketle farz olduğuna hükmettikleri konulardan bir tanesi de namazlardan önce ezan ve kametin okunması olmuştur. Zira onlara göre namazlardan önce ezan ve kametin okunmasının farz olması mevzusuna, Hz. Peygamber'in ezan okunmayan yerlerde bulunan kişilerin kanını ve malını helal saymasını delil olarak kullanmaktadırlar. Nitekim bu konuda bilgi sahibi olan bütün sahâbîlerin hem fikir olduğu ve dolayısıyla müteyekkin icmâın hâsıl olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre söz konusu mevzu da bilgi sahibi olan hiçbir

[2093] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 58; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 147-157.

[2094] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/244; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69-70; Schacht, *İslam hukukuna giriş*, 86; el-Ka'bî, *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*, 147-157.

[2095] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62; Suaylik, *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*, 71; el-Hindavi, "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm", 66-67-68-69; Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye*, 24.

[2096] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/141.

[2097] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/171.

sahâbînin itirazda bulunmamış olması da bunu desteklemektedir. Zira konuya dair bilgi sahibi olan hiçbir sahâbî yapılan hatayı dile getirmekten çekinmez.[2098]

Zâhirîlerin, zekâtın vacip olduğu mal çeşitlerinde de icmâdan hereketle hüküm verdikleri görülmektedir. Olara göre, İslâm âlimleri arasında zekâtın taalluk ettiği malların hangileri olduğu konusunda farklı yaklaşımlar olsa da ittifak ettikleri mal türleri üzerinde ise icmâ oluşmaktadır. Bu nedenle ihtilaf bulunmayan mal çeşitlerinden olan altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, inek ve koyun- keçi ile bunların yavrularında zekâtın vacip olduğunu savunmaktadırlar.[2099] Zâhirîlerin, bu tür konularda ihtilaftan uzak ittifak edilen temel şeyleri bâz aldıkları görülmektedir.

Zâhirî âlimlerinin söz konusu ilkeden hareketle hüküm istinbat ettikleri dikkat çekici bir mesele de bir şehrin zenginlerinin aynı şehrin fakir ve yoksullarına yardım etmelerini vacip görmeleridir. Zâhirîler, Allah'ın "Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma! (Isrâ/26)", "Allah'a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın. Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez. (Nisâ/36)" ve "Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? Onlar şöyle cevap verirler: Biz namaz kılanlardan değildik; yoksulu doyurmuyorduk. (Müddesir/42-44)" ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in "İnsanlara merhamet etmeyene merhamet edilmez"[2100] ve Hz. Ebû Bekir'in suffe ehlinin yoksul olduklarını anlatan bir rivayette Hz. Peygmaber'in bir kişinin yemeğinin iki kişiye, iki kişinin yemeğinin üç kişiye, üç kişinin yemeğinin ise dört kişiye yeteceğini ve bu meyanda onlara ikram da bulunmayı emrettiğini[2101] naklettiği hadislerle savunularını delillendirmektedirler. Zira onlara göre zikredilen bu ayet ve hadislerin her biri miskin, ibni's-sebil, köle, akraba, anne-baba ve komşular başta olmak üzere insanlara yardım etmeyi vacip kılmaktadır. Bu nedenle bölge zenginlerinin yoksullarına yardım etmelerini ve dahi bu tür yardımları yapmaları için yönetim tarafından zorlanmalarının farz olduğunu benimsemektedirler. Zâhirîler, zekât dışında bu tür yoksulların kendi azıkları

[2098] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/105.
[2099] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/232.
[2100] Buhârî, "Bırr", 18 (no: 5651); Müslim, "Fezâil", 15 (no: 2318).
[2101] Buhârî, "Et'ime", 10 (no: 5077).

cinsinden azık, yaz ve kış giysileri ve dahi yağmur, güneş sıcaklığı ve benzeri durumlardan muhafaza edebilecek bir meskenin temin edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre sahâbe döneminde de uygulanan bu toplumsal dayanışmaya örnek olarak kıtlıkta Ebû Ubeyde'nin emriyle evlerde bulunan azıkların bir araya getirilmesi ve sonrasında bu azıkların insanlar arasında eşit bir şekilde paylaşılmasını sağlaması yönünde nakledilen rivayet, Ebû Ubeyde'nin dışında üç yüz sahâbî tarafından da rivayet edilmesi müteyekkin bir icmâı oluşturmaktadır.[2102] Zikredilen bu örneği aynı zamanda toplumsal yardımlaşma ve dayanışma ilkesine de örnek olabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

4.3.3. İstishâbü'l-hâl İlkesi

S-h-b (صحب) fiilnin istif'al vezninin masdar kipi olan istishâb, sözlükte "birlikte olmak, beraber olmayı istemek, ayrılmamak, devamlı yanında olmak, uyumlu olmak, uysal olmak" gibi manalara gelmektedir.[2103] Bir fıkıh usulü terimi olarak ise birden fazla tanımı yapılmasına karşın söz konusu tanımların ortak noktaları göz önünde bulundurularak "bir zamanda mevcut olan herhangi bir durumun değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça hali hazırda varlığını koruduğuna hükmetmek" olarak tarif edilmiştir. Dolayısıyla istishâb için, önceden sabit olan bir durumun, aksini gösteren başka bir delil ortaya çıkmadıkça önceki hükmün devam ettiğini kabul etmek olduğu söylenebilir. Bu yönüyle istishâb metodunun, bir hüküm istinbat yöntemi olarak sıkça kullanılmasının yanı sıra Mecelle'nin külli kaideleri arasında yerini aldığı görülmektedir. Bu minvalde istishâbın, İslâm hukukunda bir hüküm istinbat metodu olarak ilk defa İbn Kassâr tarafından kullanıldığını da söylemek yerinde olacaktır.[2104]

[2102] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/182-186.

[2103] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 1/519.

[2104] Halil Efe, *Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstishab Delili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009), 35-40; Mehmet Emre, *İslâm Hukukunda Bir Hüküm İstinbât Metodu Olarak İstishâb* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 35-90; Yaşar Koçyiğit, *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kaide Kaynağı Olarak İstishab* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 21-25; Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde ' Aslî İbâha'- İçtihad İlişkisi Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 86; Osman Şahin, "İslâm hukuk Metodolojisinde İstishab", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 491-492; Erdoğan Sarıtepe, "İstishab Deliline Hanefîlerin Yaklaşımı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2014), 80-81; Ahmat Akman, "İstishâb (Serahsî Özelinde Usûl-Furu' Karşılaştırması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 405-107; Bardakoğlu, "İstishâb maddesi".

Birden fazla türlerine değinilen istishâb ilkesinin dinde delil olarak kabul edilmesi konusunda İslâm âlimleri arasında ittifakın sağlanmadığını söylemek hata olmayacaktır. Nitekim Şâfiîlerin cumhuru ile Mâlikîler, Hanbelîler, Caferîler, Şia ve İmâmiyye'nin yanı sıra Zâhirîler tarafından istishâbın her konuda hüccet olabileceği savunulmuş ve bu meyanda birçok hükmün istinbatında söz konusu yöntem kullanılmıştır. Buna karşın, Hanefîlerden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin de aralarında bulunduğu bazı kimseler istishâbın, kazanılmış hakların korunmasında diğer bir ifade ile zararın önlenmesinde hüccet olduğunu söylerken, yeni hakkların kazanılmasında hüccet olmadığını beyan etmektedirler. Eşdeyişle def'te hüccet olan istishâbın, isbâtta hüccet olmadığını savunmaktadırlar. Zikredilenlerin dışında Hanefîlerin cumhuru, Şâfiîlerden bazı kimseler ve başını Ebû'l-Hasan el-Basrî'nin çektiği mütekellim usûlcülerin cumhuru ise istishâbın hiçbir surette hüccet olmadığını bildirmektedirler.[2105] İstishab ile ilgili var olan çalışmaların çokluğu nedeniyle tekrara düşmemek adına bu açıklama ile iktifa edip Zâhirî âlimlerinin istishâba yaklaşımlarına geçmenin isabetli olacağına inanıyoruz.

Kaynakların verdiği bilgiye göre erken dönem fıkıh usûlcüleri arasında istishâbı en etkili biçimde kullan kişinin Dâvûd ez-Zâhirî olduğunu söylemek mümkündür.[2106] Bir hüküm istinbat metodu olarak Zâhirî âlimler tarafından etkin bir şekilde kullanılan istishâb metodu, onların delil anlayışı içerisinde değerlendirilmiştir.[2107] Zâhirî usûl eserleri incelendiğinde delil başlığı dışında *el-İhkâm* adlı eserinde İbn Hazm'ın, yirmi üçüncü babta istishâbü'l-hâlı müstakil olarak değerlendirdiği görülmektedir. İbn Hazm'ın mevzu bahis meselede zikrettiği sözlere şu şekilde yer vermek açıklayıcı olacaktır:

"Herhangi bir hükme taalluk eden emre dair Kur'an veya sünnetten bir nassın vârid olduğu sabit olmasına rağmen içinde barındırdığı hükmün bir kısmının söz konusu hükümden intikal edildiğini, zamanın veya mekânın değiştiğine bağlı olarak mevzu bahis ilk hükmün de değiştiğini veya geçersiz olduğunu iddia edenlerin bu değişim ya da geçersizlik iddialarını delillendirmeleri gerekmektedir. Şayet müddaî, iddiasını

[2105] Koçyiğit, *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kaide Kaynağı Olarak İstishab*, 25-30; Emre, *İslâm Hukukunda Bir Hüküm İstinbât Metodu Olarak İstishâb*, 35-77.
[2106] Basrî, *el-Mu'temed fî Usuli'l-Fıkh*, 1/228; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 2/174; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 42; Türkan, *İslam hukuk tarihinde Zâhirîlik*, 151.
[2107] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/714; Hadimi, *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.*, 306.

delillendirmek adına Kur'an veya Hz. Peygamber'in sabit sünnetinden bir nas ile burhan getirir ise o halde müddeinin sözü geçerli olacaktır. Aksi durumda ortaya atılan iddia geçersiz olacaktır. Ayrıca kendisi hakkında belli bir isimle hüküm konulmuş şeyin söz konusu isim ile anılması devam ettiği sürece vârid olan nassa riayet etmek fazdır. Zira bu durum yakin ifade etmektedir. Yakin bildiren şeriatın dönüştürülmesine ise Allah (c.c) izin vermemektedir. Bu nedenle iki durumda da iddialarını destekleyecek başka nasslar zikredilmediği sürece mevzu bahis iddialar, yalandan ibaret ve merdud hükmünde olacaktır. Bu konuda bizlere muhalefet edenler, namaz veya zekât için sürekli olarak delillerin yenilenmesi gerektiğini benimsemiş olacaklardır. Aynı şekilde kişinin eşiyle nikâhının sürekli olarak yenilenmesi veya mülkiyeti altında bulunan şeylerin mülkiyet yenilenmesi de yapılması gerekecektir."[2108]

İbn Hazm'in ifadelerinde de anlaşıldığı gibi istishâbü'l-hâlın hücceyeti Zâhirîler tarafından kabul edildiği sabittir. İbn Hazm'ın istishâb bağlamında hüküm istinbatında kullanlan ihaba ve şek ile yakinin zail olmaması kaidlerine de temas ettiği görülmektedir. İbn Hazm, mevzu bahis konudaki sözlerine muhaliflerinin iddialarını çürütmeye çalışarak devam etmektedir. Ona göre bir hükmün başka bir hükme intikali ancak bir burhan ile geldiğinde kabul edilebilmektedir.[2109] İbn Hazm, istishâb başlığı altında beraeti zimmete temas etmeyi de ihmal etmemektedir. O, beraeti zimmeti şu sözlerle izah etmeye çalışmaktadır:

"Bir kişinin riddet veya zina etme nedeniyle kanının helal olduğu iddia edildiğinde bizler (Zâhirîler), iddia ettikleri duruma ilişkin bir delil zikretmedikleri sürece o şahsın selamet üzere olduğunu ve iddia edilen vaziyetlerden beri olduğunu ahdetmekteyiz. Aynı şekilde adil bir kişinin fasık olduğunu veya fasık olan bir kişinin adil olduğunu söylemek ve dahi diri olan bir kişinin öldüğünü, falan kadının falan adam ile evlendiğini, falan adamın karısını boşadığını, mülk sahibi birinin malını zayı ettiğini veya mal mülk sahibi olmayan bir kişinin mal mülk sahibi

[2108] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/627.
[2109] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/628.

olduğunu söylemek gibi birçok durumda aksini gösterecek bir delil olmadığı sürece eski hal üzerine davam etmesi gerekmektedir."[2110]

Görüldüğü gibi teoride istishâb ve istishâbın çeşitlerini izah etme üzerinde çaba sarfeden Zâhirî âlimleri, aynı eforu uygulamada da göstermektedirler. Zira istishâb ve istihabın bu türlerini hüküm istinbat etmede de kullandıkları tespit edilmiştir. Örneğin Dâvûd ez-Zâhirî, su bulunmadığı için teyemmüm ile abdest alan bir kişinin bu vaziyetle namaz kılarken su görmesi halinde namazına davam etmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu vaziyette namaz bozulmadığı gibi teyemmümün geçerliliği de davam etmektedir. Zira su bulunmadığı durumlarda teyemmümün alınması icmâ ile caizdir. Dolayısıyla teyammüm alarak namaza başlayan kişinin su görmesi halinde namazının bozulacağına dair bir nas vârid olmadığı sürece aynı şekilde hükmün devam etmesi gerektiğini bildirmektedir.[2111] İstishâbü'l-hâlın bir kaidesi olan zan ile yakin zail olmaz kriterine ilişkin bir örneği ise şu şekilde zikretmek yerinde olacaktır. Dâvûd ez-Zâhirî, abdest veya gusül aldıktan sonra abdestininin veya guslünün bozulup bozulmadığı hususunda şüpheye düşen kişinin vârid olan şüphe nedeniyle yeni bir abdest veya gusül almasına gerek olmadığını söylemektedir.[2112] Dâvûd, nasslar yoluyla emredilmeyen veya yasaklanmayan bütün fiillerin de mübah hükmünde olduğunu savunmakta ve mevzu bahis metodla da şu hükmü istinbat etmektedir. Ona göre abdestsiz ve hatta cünüp veya hayızlı hallerde kişinin Kur'an'ı okuması ya da mushafa dokunması caizdir. Nitekim ona göre hayırlı ameller kısvesinde bulunan fiillerin yasaklanması ancak bir delil ile olabilmektedir. Bu nedenle aksini bildiren bir delil olmadığı için da söz konusu hallerde Kur'an tilavetinde bulunmak veya mushafa dokunmak tabii olarak caiz hükmünde olmaktadır.[2113]

Başka bir nas ile mevcut olan hükmün tebdiline dair bir delil zikredilmediği sürece önceki hükmün devam ettirilmesi gerektiği konusunda hem fikir olan Zâhirî âlimlerinin bazı örnekler üzerinde birbirinden farklı düşündükleri söylenebilir.

[2110] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/628-629.
[2111] Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 2/177; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 151.
[2112] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/69-70.
[2113] Sübkî, *Tabakat*, 1964, 2/290; Hacvi, *el-Fikrü's-sami*, 1995, 3/23; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/141; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 42; Türkan, *İslam hukuk tarihinde zâhirîlik*, 152.

Örneğin, eti yenilsin veya yenilmesin her türlü hayvan ve insanın sidiğinin zorlanma, tedavi, aşırı açlık veya susuzluk durumu dışında haram olduğunu söyleyen İbn Hazm'ın aksine başta mezhebin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere Zâhirî âlimleri, insan dışında eti yenilsin veya yenilmesin hiç bir hayvanların sidiğinin haram olmadığını ifade etmektedirler. İbn Hazm'in ifadesiyle onlara göre (İbn Hazm dışında bazı Zâhirîler) bir şey nas ile haram veya necis olduğu bildirilmediği sürece o şey temizdir ve mübahtır. Mevzu bahis meselede insan sidiği dışında diğer bütün hayvanların sidiğinin haram veya necis olması ile ilgili herhangi bir nas veya icmâın olmadığında hareketle bunların necis olmadığı sonucu çıkardıkları söylenebilir. İbn Hazm, bu konuda Zâhirîlerin birden fazla rivayeti delil olarak zikrettiklerinin altını çizmektedir. Fakat ona göre zikredilen bu rivayetlerin tümü sahih olmasına rağmen mevzu bahis konuya delil teşkil etmemektedir.[2114]

Zâhirîler, diğer bir örnekte ise Allah'ın "Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki Rabbin haddi aşanları çok iyi bilir. (En'am/119)" ayet-i kerimenin yanı sıra Hz. Peygamber'in "Size bir şey emrettiğimde gücünüz yettiği üsrece onu yerine getiriniz. Sizleri bir şeyden nehyettiğimde ise yine gücünüzün yettiği kadar ondan uzak durunuz."[2115] hadisinden hareketle dinde haram olan her şey, ismiyle haram kılındığı; haram olduğu açıklanmayan hiçbir şeyin de haram olmadığını söylemektedirler. Bu meyanda onlara göre bir erkeğin kendi tenasül organına aralarında perde olmaksızın sağ eliyle temas etmesi caiz değildir. Zira bu nas ile haram kılınmıştır. Er kişi tenasül organını aralarında perde olduğunda temas etmesi veya sol eliyle dilediği şekilde temas etmesi caizdir. Aynı şekilde er kişinin küçük bir çocuğun tenasül organını sünnet etme ve benzeri tedaviler gib bir nedenle her iki eliyle de temas etmesi de mübahtır. Bu minvalde bir bayanın da kendi tenasül organına iki eliyle de temas etmesi mübah olduğu gibi kocası veya seyyidi tarafından kadının tenasül organına iki eliyle de temas etmesi de mübahtır. Nitekim Katâde tarikiyle Hz. Peygamber'in "Er kişinin

[2114] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/145-146.
[2115] en-Nesâî, "Menâsiku'l-hac", 1 (no: 2619).

sağ eliyle tenasül organına temas etmesini yasakladı"[2116] rivayetinden hareketle er kişinin sağ eliyle kendi tenasül organına temas etmesi haram iken haramlığı konusunda hakkında nas bulunmayan zikri geçen diğer durumların da mübah olduğunu savunmaktadırlar.[2117]

Zâhirîler, hakkında nas bulunmayan konularda aksi ispat edilene kadar mübah hükmü üzerine davam etmesi gerektiği savunusuna örnek olabilecek diğer bir mesele ise hayızlı kadınların mescitlere girme konusu olmuştur. Onlara göre hayızlı kadın, cünüplü kişi gibi evlenebileceği gibi mescide girmesi de mübahtır. Zira hayızlı için bu edimlerin haram olması hakkında hiçbir nas vârid olmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Müslüman necis olmaz"[2118] hadisinin yanı sıra Hz. Peygamber döneminde onun mescidinde yatılı kalan süffe ehlinin hiç ihtilam olmadıkları düşünülemediği gibi Hz. Peygamber onları mescitten de nehyettiği görülmemesi bu savunuyu güçlendirmektedir. Ayrıca söz konusu savunuyu destekleyecek diğer bir uygulama ise bir arap mahallesinde azat edilen siyahi bir cariye için Hz. Peygamber tarafından mescidin bir köşesinde ona bir barınak yaptırması ve dahi siyahi kadının uzun yıllar boyunca orda kalması olmuştur.[2119] Zira bu durumda da söz konusu kadının hiç hayız geçirmediğini söylemek yanlış olacaktır. Buna rağmen siyahi kadın hiçbir şekilde mescitten çıkarılmamıştır. Onlara göre bu konuda en sahih rivayet Hz. Aişe'nin hacta tavaftan alıkonulması hadisidir. Ancak o rivayet de mescidin aksine tavaf ile ilgili hüküm barındırmaktadır. Dolayısıyla hakkında emir veya nehiy bulunmayan her şey mübah hükmündedir.[2120]

Zâhirî âlimleri, Allah'ın "Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki rabbin haddi aşanları çok iyi bilir. (En'am/119)" şeklindeki ayetini yine delil göstererek Allah ve Resulü tarafından haram olduğu bildirilmeyen her şeyin mübah olduğunu söylemektedirler. Onlara göre bu meyanda ezan ve kametin okunabilmesi için kişinin ayakta, abdestli ve kibleye dönük olması

[2116] Buhârî, "Vudu'", 18 (no: 152).
[2117] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/67-68.
[2118] Buhârî, "Ğusül", 23 (no: 279); Müslim, "Hayz", 29 (no: 371).
[2119] Buhârî, "Salât", 24 (no:428).
[2120] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/159-161.

gerekmemektedir. Zira bunu beyan eden hiçbir nas vârid olmamıştır. Hakkında nas vârid olmayan her şey de mübah hükmündedir. Bu nedenle Zâhirîler, ezanı ayakta, abdestli ve kibleye dönük bir vaziyette okunmasının tercih edilmesinde nassın değil İslâm ehlinin eskiden beri yapa gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ezanı, zikredilen şartlara haiz bir şekilde okumak vacip olmadığı gibi oturarak, abdestsiz veya kibleye dönmeksizin de okunabileceğinin altını çizdikleri görülmektedir.[2121] Zâhirîler aynı yaklaşımı etin et ile satışı konusunda da uygulamaktadırlar. Nitekim onlar, Allah'ın (c.c) " Allah, alışverişi helal; faizi ise haram kılmıştır. (Bakara/275)" şeklindeki ayetinin yanı sıra aynı minvalde "Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki rabbin haddi aşanları çok iyi bilir. (En'am/119)" ayetini de delil göstererek bu tür alışverişlerin tümünün haramlığı hakkında nas bulunmadığını ifade etmektedirler. Onlar, etin et ile mütefadil ve mutemasil bir vaziyette satışının yasaklanması hakkında ne sakim ne de sahih hiçbir nas olmadığını söyleyerek bu tür alışverişin mübah olduğuna hükmetmektedirler.[2122]

Zâhirî âlimleri mevzu bahis metodla hüküm istinbat ettikleri konulardan bir diğeri ise namazda ağlamak meselesi olmuştur. Onlara göre Hz. Peygamber'in "Bizler önceleri Hz. Peygamber namazda iken ona selam verirdik. O da bizim selamımızı alırdı. Bizler Necaşî'nin yanından döndükten sonra Hz. Peygamber namazda iken ona selam verdiğimizde selamımıza karşılık vermedi. Bunun üzerinde ey Allah'ın Peygamber'i bizler sana selam verdik ancak sen bizim selamımızı almadın diye sorduğumuzda Hz. Peygamber, namaz iştir."[2123] rivayeti, namazda namaz erkânları dışında yapılan her şeyin haram olduğunu ve namazı geçersiz kıldığını bildirmektedir. Fakat mevcut hükümden başka bir nas veya icmâ ile beyan edilen durumlar bundan müstesnadır. Zira zikredilen Hz. Peygamber'in namazda namaz erkânları dışında başka bir edim veya sözde bulunmanın haram olduğunu bildiren rivayetin yanı sıra aynı şekilde mevcut hükümden "Hz. Peygamber'in yanına gediğimde o, namaz kılıyordu ve ağlamaktan güğsünden kaynayan kazan sesi

[2121] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/119.
[2122] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/692-693.
[2123] Ebû Dâvûd, "Salât", 172 (no: 924).

gelmekteydi"[2124] rivayetiyle müstesna edilen durumlar olmuştur. Bu nedenle genel haramlık hükmünden hüşu nedeniyle ağlamanın mübah olduğu bildirilmektedir. Zikredilen açıklamaların neticesinde Zâhirîler, bunlara dayanarak bir kişinin hüşu ve samimiyet gibi duygular nedeniyle ağlamasını bastıramamasında bir beis olmadığı gibi sehiv secdesine de gerek olmadığı söylemektedirler. Buna karşın kişi namazda bilerek ağladığında ise namazının bozulduğunu ifade etmektedirler. Zikredilen örneklere bakıldığında Zâhirîlerin, bir şey hakkında önceden verilmiş hükmün tebdili veya iptali için başka bir nas veya icmâın vârid olması gerektiğini savundukları açık bir şekilde görülmektedir. Zira onlara göre yeni hüküm hakkında nas veya icmâ zikredilmediği sürece önceki hükmün devam ettirilmesi farzdır.[2125]

Zâhirî âlimleri, şekkle yakin zail olmaz prensibi gereği de birçok hüküm istinbat etmektedirler. Örneğin, ariyye (göz kararı ile yaş hurmayı kuru hurma ile değiştirmek) alışverişine bu meyanda bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Zira onlara göre yakine dayanan "beş vesktan az olması" şartı, şekke dayanan "beş vesk olması" şartıyla zail olmamaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre naklinde sabit olan beş vesktan az olması ibaresi yakin bildirmesine karşın Dâvûd b. Husayn tarikinde beş vesk veya beş vesktan az olması"[2126] şeklinde şekk bildiren ifade yer almaktadır. Bu nedenle Zâhirî âlimleri, yakine dayanan haram bir hükmün şekk ile mübaha dönüşütürülemeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ariyye (yaş hurmanın kuru hurma ile satışı) alışverişi söz konusu hurmaların beş vesktan az olması durumunda caiz iken beş vesk ve üzeri bir miktarda bu alışverişin caiz olmadığını ifade etmektedirler.[2127] İstishab ve istishâbın türlerine ilişkin istinbat edilen hükümlere dair örnekleri daha da çoğaltmak mümkün olmasına rağmen konunun uzamaması adına bu kadarıyla iktifa etmek yerinde olacaktır.

4.3.4. Yakîn İle Sabit Olan Şey Şüphe İle Ortadan Kalkmaz İlkesi

İslâm dininde hükümlerin dayandığı delillerden kesinliği öngören kaidelerin çeşitli usûl eserleri içerisinde farklı formlarla kaydedildiği görülmektedir. Bu kaidelerden bir tanesi de şüphesiz yakin ile sabit olan şeyin şüphe ile

[2124] en-Nesâî, "salât", 18 (no: 1214).
[2125] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/188-189.
[2126] Buhârî, "Musâkât", 18 (no: 2253).
[2127] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/623-624.

kaldırılamayacağı ilkesidir. İmâm Şâfiî tarafından sıklıkla kullanıldığına atıfta bulunan mevzu bahis kaideden hareketle istinbat edilen hükümler arasında şu örnekler zikredilmektedir. Aksi kesinleşene dek abdest alan kişi abdestli, abdetsiz kişi ise abdestsiz olarak kabul edilmektedir. Diğer bir örneği ise nikâhlı olan bir kişinin aksi kesinleşene dek nihaklı olduğuna hükmedilmesi oluşturmaktadır.[2128] İstishab-i hal bağlamında da izah edilmeye çalışılan bu ilkenin, Zâhirîler tarafından da hüküm istinbat etmede sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. Mesela, kişinin deli olması veya buluğ çağına gelmemiş olması durumu dışında kendi malinde tasarruf yetkisinin kısıtlanmasının caiz olmadığını savunan Zâhirî âlimleri, buna Allah'ın "Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma! (İsra/26)" ayetinden hareketle savurganın da tasarruftan alı konulmasını savunmaktadırlar. Zira onlara göre savurganın kendi malında dahi savurganlık etmesi durumunda tasarruftan alıkonulması yakinen sabit olan bir durumdur. Bu nedenle yakinen sabit olan bir vaziyet ancak yakine dayanan başka bir durumla ortadan kaldırılabilecektir.[2129] Dolayısıyla onlara göre mubezzir (savurgan) kişinin de tasarruftan alıkonulması gerekmektedir.

4.3.5. Herhangi Birinde Açıkça Bildirilmeyen Bir Sonuca Götüren Nasstan Elde Edilen İki Öncül İlkesi

Nasslardan elde edilen delil anlayışlarından bir çeşidini oluşturan herhangi birinde açıkça bildirilmeyen bir sonuca gütüren nasstan elde edilen iki öncül ilkesi, Zâhirîlerin nassları anlama ve değerlendirmede metod olarak benimsedikleri kriterlerden bir tanesi olmuştur. Zira onlara göre delil ismini verdikleri bu medotta iki öncül de nastan elde edilmektedir. Örneğin her sarhoş edici hamrdır. Her hamr ise haramdır şeklindeki iki öncül, her sarhoş edici şey haramdır zorunu sonucuna götürmektedir. Aynı şekilde "قوموا لله قانتين" ayetinde yer alan "قانتين" sözcüğünün "huşu" anlamında olduğunu ve "فتبسم ضاحكا من قولها" ayetinde bulunan "ضحكا" ibaresinin de tebessüm olduğunu söyleyen Zâhirîler, bundan hareketle "Her tebessümün dahktir (gülmek). Her dahk ise namazı bozmaktadır. O halde tebessüm

[2128] Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 55; Bedruddin Zerkeşî, *el-Mensur fi'l-kavâid*, thk. Abdussettâr Ebû Ğudde (Kuveyt: Şirketu Dârü'l-kuveyt li's-sehâfe, 1985), 3/135-137; Serkan Çelikan, "Hükümlerin Dayandığı Delillerde Kesinliği Öngören Fıkıh Kâidelerinin Hadislerdeki Temelleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 366.

[2129] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/383.

namazı bozmaktadır." sonucunu çıkarmaktadırlar. Onlar bu yaklaşımlarını zikri geçen ayetlerin dışında tesbessümün dahk (gülmek) olduğunu ve namazda dahkin (gülmenin) namazın iadesini gerektirdiğine dair farklı rivayetlerle de desteklemektedirler. Nitekim İbn Sirin'e namazda tebessümün hükmü sorulduğunda zikri geçen ayeti okuduğunu ve tebessümün dahkın (gülmenin) dışında başka bir şey olduğunu bilmiyorum dediğini nakleden Zâhirîler, dahkın namazı bozduğuna dair ise Kasım b. Muhammed b. Ebûbekr tarikiyle nakledilen "Hz. Peygamber, namazda gülen ashabına namazlarını iade etmelerini emretmiştir"[2130] şeklindeki rivayeti zikrettikleri görülmektedir.[2131]

Mevzu bahis ilkeye örnek teşkil edebilecek diğer bir yaklaşım ise Zâhirîlerin, cünüp, hayızlı veya abdestsiz kişinin namaz kılmasının caiz olmadığını söylemelerine karşın tilavet secdesini yapmalarının caiz olduğunu benimsemeleri olmuştur. Zira onlara göre namaz, Hz. Peygamber'in "gündüz veya geceleyin kılınan namazlar ikişerli rekatlar halinde kılınmaktadır"[2132] hadisinin yanı sıra "Gecenin sonunda vitir bir rekat olarak kılınmaktadır"[2133] rivayetinden hareketle namazın asgari şekli bir rekat olmasıdır. Tilavet secdesi ise bir rekât değildir. O halde tilavet secdesi namaz değildir. Dolayısıyla namaz kısvesinde olmayan tilavet secdesinin abdestsiz, cünüp veya hayızlı bir şekilde eda etmek caizdir. Hatta tilavet secdesi için namazda geçerli olan istikbal-i kible gibi başka şartlar da aranmamaktadır. Zâhirîler, zikredilen öncüllerden hareketle tilavet secdesini, şartsız yapılan diğer zikirler kategorisinde değerlendirmektedirler.[2134]

4.3.6. Söylenenin En Çoğunu Alma (اكثر ما قيل) İlkesi

İhtiyat kavramı ile ilişkili olan اكثر ما قيل (söylenenin en çoğunu alma) ilkesi, Hanefî ve Şâfiîlerin yanı sıra Zâhirî âlimlerince de bir anlama ve değerlendirme kriteri olarak kabul edilmiştir. Özellikle aded (sayı) bildiren veya diğer bir ifade ile bir hükmün üst sınırını belirleme konusunda açık bir nassın olmadığı ya da birden fazla sahih görüşün olduğu bir konuda ihtiyata binaen söylenenin en çoğuna göre

[2130] Abdurrezzâk İbn Hammâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî (Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1403), 2/377.
[2131] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/8.
[2132] Buhârî, "Vitir", 1 (no: 948).
[2133] Buhârî, "Vitir", 1 (no: 948).
[2134] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/73-74.

hüküm verme ilkesi benimsenmiştir. Bu meyanda birden fazla konuda hüküm istinbat metodu olarak kullanılan اكثر ما قيل ilkesine örnek olarak Zâhirîlerin hayız suresinin üst sınırına yaklaşımları zikredilebilir. Hayzın üst sınırın on beş gün olduğunu söyleyen Mâlikî ve Şâfiîlerin yanı sıra Saîd b. Cübeyr'ın on üç, Süfyân ve Ebû Hanîfe ise on gün olduğu yönünde görüş beyan etmektedirler. Ahmed b. Hanbel ise bu sürenin on yedi gün olduğunu bildirmektedir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel ile aynı görüşü paylaşan Zâhirîler, Macişun bölgesinde kadınların on yedi gün hayızlı kaldıkları bilgisinin yanı sıra sika bir râvinden yapılan nakilde de bir kadının on yedi gün hayız geçirdiği bildirilmesinden hareketle ihtiyata binaen söylenenin en çoğunun alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre nas ile belirlenmeyen ve dahi İslâm âlimleri arasında fikir birliği tesis edilmeyen bir konuda اكثر ما قيل ilkesine göre hüküm istinbat etmek elzemdir. Bu meyanda zikredilen hayız süresinin en üst sınırının on yedi gün olduğu kabul etmek ve buna göre hareket etmek vücûb ifade etmektedir. Dolayısıyla on yedi günlük süre zarfında hayızlı kişiye yasak olan bütün şeylerden uzak durulması gerekmektedir.[2135]

اكثر ما قيل ilkesi çerçevesinde yaklaşım sergiledikleri konulardan bir tanesi de seferde namazın kasrı mevzusu olmuştur. Zâhirîler nezdinde seferin cihat, hac, umre, ma'siyet veya gayri ma'siyet gayesine bakılmaksızın kişi, evinden bir mil ve üzeri bir mesafeyi kattettiğinde mifasir kabul edilmektedir. Bu durumda namazını kasr olarak eda etmesi gerekmektedir. Zâhirîler, bu tür açıklamalarda bulunmasına rağmen kişin gittiği yerde kaç gün misafir statüsünde değerlendirildiğini ve buna binaen kaç gün boyunca namazını kasr ederek kılabileceği konusunda mevzu bahis ilkeyi kullanmaktadırlar. Nitekim onlara göre, ihtilaflı olan bu mevzuya dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin, İbn Ömer'den yapılan nakilde bu sürenin on beş gün olduğu zikredilmesine bağlı olarak Saîd b. Museyyeb, Ebû Hanîfe ve ashabı tarafından banimsenmiştir. İbn Abbas'ın "Hz. Peygamber Mekke'de bulunduğu on yedi gün boyunca namazını kasrederek kıldı"[2136] şeklindeki rivayetinden haraketle de bu sürenin on yedi gün olduğunu savunanlar olmuştur. Aynı şekilde Evza'i'nin bu sürenin on üç gün, İbn Ömer'in diğer bir görüşüne göre on iki, Ali b. Ebi Talib'in rivayetine göre on, Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bazıları ise mevzu

[2135] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/171.
[2136] Ebû Dâvûd, "Salâtu's-sefer", 10 (no: 1231).

bahis süreyi dört gün ile sınırlandırdıkları zikredilmektedir. Zâhirîler, Hanefîlerin de söz konusu ilkeye bağlı olarak misafir olarak namazlarını on beş gün boyunca kasredebileceklerini savunduklarını iddia etmelerine rağman yanılgıya düştüklerini ve dahi delil olarak zikrettikleri İbn Ömer'in sözüne karşın on yedi gün olduğuna ilişkin başka bir rivayetin de var olduğunu bildirerek tenkitte bulunmaktadırlar. Onlara göre Hz. Peygamber'in farklı yer ve mekânda farklı sayıda günlerde bir kısıtlama veya açıklamada bulunmaksızın namazlarını kasretmesi onun her birine farklı hükümler bina ettiği anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in tebük seferinde yirmi gün boyunca namazları kasrederek kıldığı rivayetinin[2137] de göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla misafirin namazlarını kasredeceği gün sayısı nasslarda açık bir şekilde zikredilmemesi ve dahi söz konusu gün sayısı üzerinde İslâm âlimlerinin ittifakı olmamasından hareketle ihtiyata binaen söylenenlerin en çoğu (اكثر ما قيل) ilkesine göre bu sayısın üst sınırının yirmi gün olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemektedirler.[2138]

Bu konuda Zâhirîlerin yaklaşımına örneklik teşkil edebilecek misallerden bir tanesi de bayram namazı tekbirlerinin sayısı olmuştur. Zâhirî âlimleri, bayram namazı ile ilgili genel bilgiler sarf ettikten sonra bayram namazının birinci rekâtı ile ikinci rekâtında getirilecek tekbir sayısına değinmektedirler. Bu meyanda Ebû Hanîfe'nin birinci rekâtta ihram tekbiri dışında dört tekbir, ikinci rekâtta ise Fatiha ve zammi sureden sonra yine dört tekbir getirilmesi gerektiğini savunduğunu; Mâlik'in ise bayram namazında birinci rekâtta ihram tekbiri dahil yedi tekbir, ikinci rekâtta ise kiyam tekbiri haricinde beş tekbirin getirilmesi gerektiğini savunduğunu zikretmektedirler. Gerek Ebû Hanîfe ve Mâlik'in görüşlerine gerek bayram namazının birinci rekâtı ile ikinci rekâtında getirilecek tekbir sayısını bildiren sahih rivayetlerin farklılıklarına karşın Zâhirîler, Şâfiîler ile aynı görüşü paylaşarak bayram namazının birinci rekâtında ihram tekbiri dışında kiraetten önce yedi tekbir, ikinci rekâtta ise kıyam tekbirinden sonra beş tekbirin getirilmesi gerektiğini benimsemektedirler. Onlara göre kendilerine en yakın olan görüşün Mâlik'e ait olmasına rağmen onun savunusu seleften hiç kimse tarafından benimsenmemiştir. Zâhirîler, tekbirin Allah'ın (c.c) "hayrı işleyin. (Hac/77)" ayetinden hareketle hayır

[2137] Ebû Dâvûd, "Selâtu's-sefer", 11 (no: 1237).
[2138] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/24-25-26.

olduğunu, her bir hayrın ise on sevapla mükâfatlandırıldığını söylemektedir. Bu nedenle mevzu bahis meseleye اكثر ما قيل (söylenenlerin en çoğunu alma) ilkesi çerçevesinde yaklaşmanın isabetli olacağını savunmaktadırlar. Dolayısıyla Zâhirîler, naslardan hareketle tespit etttikleri tekbir sayısının en üst sınırının birinci rekatta ihram tekbiri dışında yedi, ikinci rekatta ise kıyam tekbiri dışında beş tekbir getirilmesi gerektiğini dile gitirmekle baraber bundan daha fazla tekbir getirilmesi gerektiğini delilini getirerek iddia edenler olursa da onların görüşüyle hareket edeceklerini ifade etmektedirler.[2139]

4.3.7. Lafzın İfade Ettiği Asgari Miktarla Yetinilmesi (اقل ما قيل) İlkesi

Nassları anlama ve yorumlamada başta Şâfiîler olmak üzere bir çok fukahâ ve mütekellim tarafından bir metod olarak kullanılan اقل ما قيل ilkesi, Zâhirîler nezdinde de makbul bir kriter olmuştur. Yapılması talep edilen bir fiilin asgari miktarda yapılması durumunda fiilin ifası için yeterli olması manasında isti'mal edilen bu ilke, Zâhirîler tarafından delilin icmâa benzeyen türlerinden biri olarak kabul edilmiş ve bu meyanda hüküm istinbat metodu olarak kullanılmıştır.[2140] Onlar, اقل ما قيل ilkesinin, miktar bildirmelerine karşın nasslarda miktarı kesin olarak zikredilmeyen mal veya amele ilişkin miktar bildiren hükümlere taalluk ettiğini söylemekte ve mevzuyu şu şekilde izah etmeye çalışmaktadırlar:[2141] Zekât, nafaka, diyet, tazminat ve benzeri miktar bildiren konulara dair hükümlerde farklı miktarların öne sürülmesinde bu miktarlardan en azını almak icmâa en uygun olanıdır. Zira farklı miktarları benimseyen ulemanın söz konusu hükme dair ittifak ettikleri mevzu, zikri geçen miktarların asgarisi olmuştur.[2142] Konuyu somutlaştırmak adına şu örnek verilebilir. Ahmed'in yaşının on beş olduğunu söyleyenlere karşın on yedi veya on dokuz olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu ihtilaf konusunda öne sürülen görüşler dikkate alındığında Ahmet'in ittifakla en az on beş yeşında olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla oluşan bu ortak nokta, ittiba gerektirir.

Zâhirîler, aksini bildiren bir nas olmadığı sürece اقل ما قيل ilkesinin icmâı ifade ettiğini, icmâa uymanın ise farz olduğunu bildirmektedirler. Örneğin ineğin zekâtına

[2139] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/91-95.
[2140] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/668.
[2141] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/430.
[2142] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/668.

yaklaşımları bu mivalde olmuştur. Onlara göre, ineğin zekâtında, bazıları her beş inekten bir koyun, bazıları ise otuz inekten bir tebii (bir yaşını doldurmuş erkek veya dişi buzağı), bazıları ise kırkı aştığında bir yaşındaki buzağıdan başlanılmak üzere zekâtın verilmeye başanacağını söylemektedir. Burada herkesin ittifaka vardığı notka elli inekten bir ineğin zekât verileceği konusudur. Dolayısıyla oluşan bu ittifaka uymak vücûb gerektirir.[2143] Aynı yaklaşımı zimmi olan Yahudi, Hırıstiyan veya Mecusî'nin diyeti ile zimmi olmayan Yahudi, Hırıstiyan veya Mecûsînin diyeti mevzusuna da yansıtmaktadırlar. Onlar Hz. Peygamber'in "kim bir kişiyi öldürürse maktulün ailesi, diyet veya kısas arasında tercih hakkında sahiptir"[2144] şeklindeki rivayetinden hareketle rivayetin kasten işlenen cinayetleri kapsadığını ve dahi Müslümanın Müslümanı veya kâfirin kâfiri öldürmesine taalluk ettiğini söylemektedirler. Onlara göre ihtilaf konusu olan bu mevzuda farklı rivayetlerden hareketle bazı diyetin sekizyüz dirhem, altı yavru deve veya bir devenin 3/1'i olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Yahudi ve Hırıstiyanların diyetlerinin Müslüman diyetinin 3/1'ine tekabül ettiğini söyleyenler olmuştur. Hatta bazı muteakkadimun dönemi âlimlerinden zimminin diyetinin olmadığı yönünde sahih nakiller vârid olmuştur. Bu farklı yaklaşımlar dikkate alındığında bazı Şâfiî âlimlerinin öldürülen Yahudi ve Hırıstiyanların diyetlerinin اقل ما قيل ilkesinden hareketle Müslüman kişinin diyetinin 3/1'ine olduğunu savunmaları isabetli olmamıştır. Zira söz konusu ilkeden hareket etmek öncelikle Müslüman kişi tarafından öldürülen Yahudi, Hırıstiyan veya Mecusî zimminin diyetinin olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Diğer taraftan yine söz konuse ilkeden hareketle bir Yahudi, Hırıstiyan veya Mecûsî tarafından öldürülen bir Yahudi, Hırıstiyan veya Mecusî'nin diyeti Müslümanın diyetinin 3/1'i değil bilakıs söylenenin asgari miktarı olan sekizyüz dirhem, altı deve yavrusu veya bir devenin 3/1'i olduğunu savunmaktadırlar.[2145]

Zâhirîlerin, cizye konusunda da اقل ما قيل ilkesinden hareketle hüküm istinbat ettikleri görülmektedir. Onlar, Allah'ın " ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.

[2143] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/668-669.
[2144] et-Tirmizî, "Diyât", 13 (no: 1406).
[2145] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/674-678.

(Tövbe/29)" şeklindeki ayeti zikrederek müşriklerin öldürülmesini, mallarının alınmasını ve dahi kadın ve çocuklarının köle edilmesinin vacip olduğunu bildirmektedirler. Ancak cizye vermeyi kabul etmeleri durumunda bu hükmün iskat olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, cizyenin alınabilmesi ayet-i kerimeyle sabit olmasına rağmen cizyenin üst sınırı ile ilgili bir beyanatta bulunulmamıştır. Dolayısıyla bir delil olmaksızın farklı miktarlarda cizye talebinde bulunulması gerektiğini savunanların görüşleri ile amel etmek aynı kategoride bulunanlardan birisini tercih etmek anlamına gelecektir. Bu da istenilen bir amel değildir. O halde اقل ما قيل ilkesi çerçevesinde cizyenin en az miktarı olan kişi başı bir dinarın belirlenmesinin evla olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim farklı miktarlarda belirlenen cizyenin, asgari miktarıyla amel etmek üzerine ittifak edilmiştir. İttifakla hâsıl olan icmâa göre amel etmenin ise vücûb gerektirdiğini söylemektedirler.[2146] Aynı yaklaşımı altının zekât nisâbı konusunda da sergileyen Zâhirîler, altının nisâbını belirleyen bir nassın olmadığını dolayısıyla icmâa başvurmanın zarurî bir durum olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, bir Müslümanın malının ancak nas ve icmâ ile hâsıl olan bir hükümle alınması caizdir. Bu nedenle nisâbın altında bir miktarda zekâtın alınmasının helal olmadığını savunan Zâhirîler, اقل ما قيل ilkesi gereği ileri sürülen altının nisâb mikarları arasında söylenenlerin en asgarisinin kırk dinar oluğunu ve dolayısıyla kırk dinar üzerinde icmâın oluştuğunu bildirmektedirler. İcmâın bağlayıcılığı göz önüne alındığında altının zekât nisâbının kırk dınar olduğuyla amel etmek elzem olmaktadır.[2147]

4.4. ZÂHİRÎ ÂLİMLERİNİN NASSLARI ANLAMA VE YORUMLAMADA KULLANDIKLARI DİĞER BAZI İLKELER

4.4.1. Zaruret İlkesi

Zâhirî âlimlerininn hüküm istinbatında metod olarak benimsedikleri bir ilke de Zaruret olmuştur. Zira bu meyanda Zâhirîler, eti yenilsin veya yenilmesin her canlının idrarının (sidiğinin) tedavi, zorlanma veya açlık ve sussuzluk gibi zaruretler dışında içelmesinin haram olduğunu söylemektedirler. Bu anlayışlarına delil olarak da Alllah (c.c)'nun "Oysa Allah, zarûret hâlinde yiyebileceğiniz şeyler dışında, size neleri haram kıldığını açık açık bildirmiştir. (En'am/119)" ayetinin yanı sıra Enes b.

[2146] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/431-432.
[2147] İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/433.

Mâlik'in Hz. Peygamber'den naklettiği, "Ukl kabilesinden sekiz kişilik bir grup Hz. Peygamber'in yanına gelerek Müslüman olup ona biat ettiler. Bir müddet sonra Medine havası onlara dokundu ve hastalandılar. Hastalıklarını Hz. Peygamber'e şikâyet edince, bunun üzerine Hz. Peygamber, çobanlarımızla birlikte Medine'nin dışına çıkıp, develerin sütünden ve idrarından içmelerini öğütledi. Adamlar bir müddet develerin süt ve idrarından içtiler ve sağlıklarına kavuştular. Derken, çobanları öldürüp develeri önlerine katıp götürdüler."[2148] şeklindeki rivayeti de göstermektedirler. Onlara göre, zaruret halinde kişiye haram olan yiyecek ve içecekler helal olabilmektedir. Dolayısıyla deve idrarını zaruretin bir türü olarak tedavi için söz konusu kişilere mübah kılınması da bu minvalde olmuştur. Nitekim tedavi bir zarurettir ki bu tedavi ile de iyileşmişlerdir. Ayrıca Zâhirîler, zaruret anında ihtiyaç duyulan habis şeylerin helal ve temiz haline geldiklerini bildirmektedirler.[2149]

4.4.2. Külfet İlkesi

Zâhirîler, nassları anlama ve değerlendirmede külfet ilkesini göz önünde bulundurarak hüküm istinbat etmektedirler. Onlar, Allah'ın "Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz. (Bakara/286)" ayeti gereği dinde külfetin olamaycağını benimsemekte ve bu meyanda birçok yaklaşım sergilemektedirler. Örneğin, Resûllullah'ın Hz. Dâvûd'un nafile namazından söz ettiği "Allah katında en sevimli namaz Dâvûd'un namazıdır. O, gecenin yarısını uyur, sonra kalkar namaz kılar. Gecenin sonunda uyur, gecenin 3/1'inde yine kalkar ve namaz kılardı" rivayetini kıstas olarak kullanan Zâhirî âlimleri, Hz. Dâvûd'un söz konusu namazını zirve olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle onlara göre, Hz. Dâvûd'un namazından daha çok kılan kişi sevap bakımından Hz. Dâvûd'un namazından daha aşağıda olduğu konusunda şüphe yoktur. Ayrıca bu ölçütün üstüne çıkan namazların ise sevabı yoktur. Dolayısıyla Dâvûd'un namazından başka bir metod benimsemek tekellüf olacaktır. Tekellüften ise nehyedildiklerini söylemektedirler. Zâhirî âlimleri, gecenin tümümü namazla geçirmenin külfet olduğunu söyleme konusunda yalnız

[2148] Buhârî, "Vudu'", 66 (no: 231).
[2149] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/144-151.

olmadıklarını ve sahâbeden Selman, Muaz ve başkalarının da kendileri gibi döşündüklerini bildirmektedirler.[2150]

Zâhirîlerin, külfet ilkesi çerçevesinde yaklaştıkları diğer bir konu ise Hz. Peygamber'e salavat getirme meselesi olmuştur. Allah'ın (c.c) "Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salevât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salevât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin. (Ahzâb/56)" ayetinden hareketle bunun tekrar gerektirdiğini (sürekli söylenmesi gerektiğini) iddia edenleri tenkid eden Zâhirî âlimleri, bunun kabul edilmesi durumda hadsız (sınırsız) bir külfetin altına girileceğini ve dahi insanın diğer bütün yaşantısını iptal edeceğini söylemektedir. Onlara göre bunu kabul etmek külfet olur ki Allah, bizleri dindeki zorluklardan emin kılmıştır. Zikredilen bu bilgilerden hareketle kişinin kendisine emredilen salavatı bir defa söylemesi mevzu bahis emrin ifası için yeterli olacağı sonucuna varan Zâhirîler, Hz. Peygamber'ın "Kim bana bir salavat getirirse Allah da ona on salavat getirir"[2151] şeklinde nakledilen sahih rivayetten yola çıkarak Hz. Peygamber'e salavat getirmeyi terketmenin kerih olduğunu ve buna karşın salavat getirmenin ise büyük bir fazilet kaynağı olduğunu benimsemektedirler.[2152]

Mevzu bahis konuya örneklik teşkil eden diğer bir misali ise yağmur suları ile sulanan tüm nebatatlarda zekâtın cereyan etmesi meselesi oluşturmaktadır. Onlara göre Hz. Peygamber'in "yağmur suyuyla sulananlarda öşür (10/1) vardır."[2153] şeklindeki umum bildiren rivayetinden hareketle yağmur suları ile yerde biten her şeye zekâtın vuku bulduğunu kabul etmek dinde zorluk ve meşakkat getirecektir. Diğer bir ifade ile bu haberle amel edilmesi durumunda kişinin evinde veya bahçesinde biten yer türlü bitkiden öşür zekâtı vermesi gerekecektir ki bu da insanın gücünü aşan bir külfettir. Dolayısıyla bu haberin Hz. Peygamber'in diğer rivayetleri ile tahsis edilerek zekâtın taalluk ettiği nebatatın sadece isim olarak Hz. Peygamber tarafından belirtilen türlere vaki olacağını söylemektedirler.[2154] Zâhirîlerin hüküm istinbatında benimsedikleri külfet ilkesine diğer bir örneği ise nezirde bulunulduğu halde söz konusu nezrini yerine getiremediği için ayrıca bir kefarete gerek olmadığı

[2150] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/48.
[2151] Müslim, "Ezân", 7 (no: 384).
[2152] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/136.
[2153] Buhârî, "Zekât", 54 (no: 1412).
[2154] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/248-249.

konusu oluşturmaktadır. Onlara göre, Allah'a yakınlaşmak ve şükrünü bildirmek gayesiyle Mekkeye, Arafat'a, Minâ'ya veya harem bölgesinde herhangi bir yere yürümeyi nezreden kişinin, söylediği mekâna kadar yürümesi farzdır. Ancak nezrettiği yürümeye gücü yetmeyenin ise nezrini yerine getirmemesi durumunda kendisine hiçbir yükümlülük olmadığını Allah'ın (c.c) "Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz. (Bakara/286)" şeklindeki ayetinin yanı sıra Hz. Peygamber'in bu konuda rivayeti de delil olarak gösterilmektedir. Nitekim Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den naklettiği "Nebî (s.a.v), iki oğlunun ortasında onlar dayanarak yürümeye çalışan yaşlı bir adam görüpte neden böyle yaptığını sorunca onun yürümeyi nezrettiğini söylediler. Bunun üzerine Nebî (s.a.v), Allah'ın kendi nesfine eziyet eden bu adamın yaptığına ihtiyacı olmadığını söyleyerek onun bir bineğe binmesini emretti."[2155] minvalindeki rivayetten hareketle gücü yetmediği halde yürümeyi nezreden kişiye Allah'ın külfet yüklemeyeceğini savunmaktadırlar.[2156]

4.4.3. Azîmet İlkesi

Ruhsatın karşıtı olan âzimet, fıkıh usulünde insanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârızî durumlara bağlı olmaksızın aslî hükümleri ifade etmek için kullanılan bir kavram olmuştur. Yapılan bu tanıma göre azîmet, farz, vacip, sünnet, nafile ve mübah gibi bütün teklifi hükümleri içine almaktadır. Zira bu hükümler, arızî durumlara bağlı olmaksızın başlangıçta konulmuş ve dahi normal şartlarda herkesin uyması gereken aslî hükümlerdir. İslâm âlimleri tarafından benimsenen azîmet, Zâhirîler tarafından da benimsenmiş ve hadisleri anlama ve değerlendirmede bir metod olarak kullanılmıştır. Örneğin, sağanak yağışlı veya aşırı soğuk bir günde müezzinin "hayye âla'l-felâh (حي علي الفلاح)" ibaresinden sonra "sallu fi'r-rihâl (صلوا في الرحال)" demesinin azîmet ilkesinden hareketle vacip olduğunu söylemektedirler. Onlara göre azîmet olan bu durum için birden fazla rivayet delil olarak nakledilmiştir. Bu rivayetlerden bir tanesini de İbn Abbas'ın yağmurlu bir Cuma günün de hayye ala's-salâh'tan sonra müezzine "sallu fi'r-rihâl" nidasında bulunmasını emretmesi olmuştur.[2157] Nitekim İbn Abbas'ın bu emrine karşın şaşıran

[2155] Buhârî, "Hac", 38 (no: 1766); Müslim, "Nezr", 4 (no: 1642).
[2156] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/344-345.
[2157] Ebû Dâvûd, "Salât", 216 (no: 1065).

insanlara bunun kendisinden daha hayırlı birisi (Hz. Peygamber) tarafından da uygunlandığu ve dahi bunun azîmet olduğunu bildirdiği de Zâhirîler tarafından delil olarak zikredilmiştir.

Zâhirîlerin, aynı konuya delil olarak zikrettiği rivayetlerden bir diğeri ise İbn Ömer'den nakledilen hadis olmuştur. Zira Mekke ve Medine arasında bulunan Nedcan tepesinde ezan okuyan İbn Ömer, sallu fi'r-rihâl nidasında da bulunmuş ve bunun Hz. Peygamber'in de soğuk, yağmurlu veya fırtınalı günlerde münadiye sallu fi'r-rihâl nidasında bulunmasını emrettiğini bildirmektedir.[2158] Zâhirîlerin, bu uygulamanın azimet olduğunu gerek Hz. Peygamber'in uygulaması gerek sahâbenin uygulamalarını delil olarak gösterdiklerini söylemek mümkündür.[2159]

4.4.4. ان دماءكم و اموالكم وأعراضكم بينكم حرام veya من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد Hadisi İlkesi

Zâhirîler, nassları anlama ve değerlendirmede başka nasslarda belirtilen bazı kriterleri bir kıstas olarak kullandıkları olmuştur. Bu minvalde başkasına ait bir suyun veya kabın izinsiz ve dahi gasp edilerek abdest veya gusülde kullanmanin hükmü ile ilgili değerlerdirmelerde من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد[2160] ve ان دماءكم و اموالكم وأعراضكم بينكم حرام[2161] hadisleri bir ölçüt olarak kullandıkları görülmektedir. Zâhirîler, ölçüt olarak benimsenen rivayetlerden hareketle başkasına ait bir kap veya suyun izinsiz, haksız yere veya gasp edilerek alınmasının ardından söz konusu su veya kap kullanılarak abdest ve dahi gusül almanın helal olmadığını söylemektedirler. Hatta bu su veya kap kullanılarak alınan abdest veya gusül ile kılınan namazında geçerli olmadığını dolayısıyla yeni bir abdestle namazın iade edilmesi gerektiği belirtmektedirler. Onlara göre zikredilen rivayetlerden hareketle böyle bir su veya kab ile abdest almanın helal olmadığı konusunda İslâm ehli arasında ihtilaf yoktur. Aynı şekilde her aklıselim kişi de haramlardan nehyedildiğimizi bilmektedir. Bu nedenle başkasına ait bir su veya kabı izinsiz veya gasp ederek onlarla abdest alan ve hatta o abdestle namaz kılan kişi Allah'ın emrettiği şekilde abdest almadığı gibi yine Allah'ın emrettiği şekilde namaz da

[2158] Ebû Dâvûd, "Salât", 216 (no: 1065).
[2159] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/134.
[2160] Müslim, "Ekziyye", 8 (no: 1718).
[2161] Buhârî, "İlm", 9 (no: 67); Müslim, "Kasâme", 9 (no: 1679).

kılmamış olacaktır. Zira onlara Hz. Peygamber'in lisanı ile başkasının malını izinsız veya gaspederek almak haram kılınmış ve aynı minvalde Hz. Peygamber'in lisanı ile Allah ve resûlü tarafından tasvib edilmeyen bir şekilde yapılan amel de geçersiz olmaktadır.[2162]

4.4.5. Amaç/ Gaye İlkesi

Nassları zâhirîni göre anlamada uç noktada konumlandırılan Zâhirî âlimlerin, bu konumlandırmanın aksine nassların zâhirînin yanı sıra nasların barındırdığı amaç ve gayeyi de göz önünde bulundurdukları söylenebilir. Zira Zâhirî âlimlerin Hz. Peygamber'in bazı edim veya sözlerini amaç ve gaye ekseninde anlamaya çalıştıkları ve bu meyanda hüküm istinbat ettikleri görülmektedir. Örneğin Zâhirîler, baygınlık, cinnet geçirme, sarhoşluk ve benzeri durumlardan kaynaklanan kişinin akli dengesini kaybetmesinin abdesti ve dahi güslü gerektirdiğini savunan fukakanın aksine bu durumun abdesti gerektirmediği gibi guslü de gerektirmediğini belirtmektedirler. Nitekim onlara göre abdesti veya guslü gerektiren şeyler Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla belirlenen durumlar dışında abdesti gerektiren başka bir durumun olmadığını benimsemektedirler. Zâhirî âlimleri, akıl dengesini kaybeden kişinin eski haline döndüğünde yeniden abdest almasını gerektirdiğine dair bir nas olmadığını birdirmektedirler. Gusül ile ilgil ise Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalığında namaz için mescide gitmek için hareketlendiğinde baygınlık geçirdiğini, kendine geldikten sonra ise gusül aldığını belirten Hz. Aişe tarikiyle nakledilen sabit ve sahih rivayeti zikretmektedirler.[2163] Zâhirîler, bu rivayetten hareketle abdest ile ilgili bir malumat olmadığını guslün ise Hz. Peygamber, namaza gidebilmek için bedeninin dinçleşmesini sağlaması amacıyla yaptığını benimsemektedirler. Sonuç olarak Zâhirîler, Hz. Peygamber'in baygınlığı geçtikten sonra aldığı güslün bir gerekliliğin aksine bedenin güç ve kuvvet bulması gayesiyle yapıldığını benimseyerek kişinin akli dengesini kaybetmesinin abdesti veya guslü gerektirmediği savunmaktadırlar.[2164]

Zâhirîlerin, nassları anlama ve değerlendirmede amaç ve gaye ilkesinden hareketle hüküm istinbat ettiklerini gösteren diğer bir misal ise ölünün ardından

[2162] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/184.
[2163] Buhârî, "Cemâa ve'l-imâme", 23 (no:655); Müslim, "Salât", 21 (no: 418).
[2164] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/188.

ağlama nedeniyle ölüye azab edileceği meselesi olmuştur. Zira onlara göre, Abdullah b. Ömer'den "Sa'd b. Ubade hastalandığında Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkâs ve İbn Mes'ud ile birlikte onu ziyarette bulundular. Hz. Peygamber, Sa'd b. Ubade'nin yanına geldiğinde onun can çekiştiğini gördü ve bunun üzerine ağladı. Hz. Peygamber'in ağladığını gören beraberindeki sahâbîler de ağlamaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber "duymuyor musunuz? Allah (c.c), kalbin hüzünlenmesi veya gözlerin yaşarmasından dolayı kimseye azap etmez. O ancak (dilini işaret ederek) bununla kişiye azap veya merhamet eder. Kişi, ailesinin kendisi için ağlamasından dolayı azap görür."[2165] şeklinde rivayet edilen hadis, amaç ve gaye eksenin de anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Zâhirîler, yakınların ağlamasından dolayı ölünün azap çekeceği mevzusunu amaç ve gaye çerçevesinde yorumlayarak söz konusu azapa sebebiyet veren ağlamın gözyaşı veya kalbin hüznü olmaktan ziyâde o esnada dil ile söylenen şeyler olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, ölünün yakınları tarafından dile getirilen Allah ve Resûlü'nün isteği dışında her türlü riyaset ve şecâatın yanı sıra helal yoldan kazanılmamış veya helal yollara sarfedilmemiş cümertlik ağıtları ve bübürlenmeler nedeniyle kişi bizatihi azap görecektir. Görüldüğü gibi Zâhirîlere göre ölünün azabına neden olan şey ölü yakınının ağlaması veya hüznü olmaktan ziyâde buradaki gayenin ölünün arkasında ağıtlar şeklinde söylenen şeylerdir.[2166]

[2165] Buhârî, "Cenâiz", 43 (no: 1242).
[2166] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/162-163.

SONUÇ

Kökenleri itibari ile Hz. Peygamber dönemine kadar geriye giden zâhirî/şekilci anlayış, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde de kendini göstermiştir. H. III. asırda Davud b. Ali el-İsfahanî tarafından belli usuller çerçevesinde ekolleştirilen bu anlayış, tarih sahnesinde farklı isimlerle anılmıştır. Zira benimsediği ilkelerden hareketle Zâhirîyye veya nassiyyun; kurucu imamı Dâvûd b. Ali'nin isminden hareketle Dâvûdiyye ve mezhebin önde gelen imamlarından olan İbn Hazm'dan hareketle Hazmiyye de denilmiştir. Zâhirîyye mezhebi h. IV. asırda Bağdat bölgesinde yaygınlık cihetiyle Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden sonra dördüncü sırada yer almıştır. Ehl-i hadis ve Hanbelî çizgisinin birleşmesinden sonra Hanbelî mezhebi ile örtüşen birçok anlayışa sahip olmaları gibi birçok nedenden ötürü Zâhirî mezhebi yerini Hanbelî mezhebine bırakmıştır. H. III. ve IV. asırlarda Bağdat bölgesinde adından söz ettiren Zâhirî mezhebi, başta kurucusu Dâvûd b. Ali olmak üzere dönemin önemli simalarında olan Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Ebî Âsım ve İbnü'l-Muğallis tarafından temsil edilmiştir. H. V. asırdan itibaren farklı sebeplerden dolayı Bağdat'ta yaygınlığını kaybeden Zâhirî mezhebi, birçok sıkıntılarla karşılaşsa da İslâm topraklarının en batısı olan Endülüs'te İbn Hazm ile birlikte yeniden filizlenmeye başlamıştır. Endülüs'te azınlık halinde bulunan bu ekol, Muvahhidler döneminde devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmiştir. Zâhirî mezhebi H. V. asırdan sonra Bağdat bölgesinde sadece yaygınlığını kaybetmekle kalmamış, benimsediği ilkelerden dolayı birçok tenkide de maruz kaldılar. Zâhirîler, bu süreçte Mu'tezile, Hâricîyye, Mürcie, Selefiyye; Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî gibi farklı mezhep veya fırkalar ile ilişkilendirilerek değersizleştirilmeye ve asılsız oldukları gösterilmeye çalışılmıştır. Zira Zâhirîler kıyas, te'vil, taklit ve mecaz gibi ilkeleri reddederken icmâ ve içtihada ise farklı bir bakış açısı getirmişlerdir.

Her mezheb gibi Zâhirîler de kendilerini temellendirirken hadis/sünnete dayanmışlardır. Bundan hareketle Zâhirî mezhebinin hadis/sünnet anlayışının tespiti önem arzetmektedir. Zâhirî âlimlerin, hadisleri ifade etmede başvurulan temel kavramlar olan hadis, sünnet, haber ve eser terimlerini eş anlamlı kullandıkları tespit edilmiştir. Zâhirî âlimleri haberleri mütevatir ve âhâd şeklinde iki kısımda ele almışlardır. Ancak bu taksime kimi Zâhirî âlimleri doğrudan giderken kimi âlimler dolaylı yollardan gitmişledir. Mütevatir haber Zâhirîlerce yalan üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir topluluğun kendisi gibi bir topluluğa rivayeti olarak kabul edilmiştir. Onlara göre mütevatir haberde muayyen bir râvi sayısının şart koşulması doğru değildir. Aynı şekilde mütevatir haberde râviler için belli bir dini kimliğe sahip olması gerektiğinin şart koşulması da isabetli değildir. Ayrıca mütevatir haberin varlığı konusunda görüş beyan etmemekle birlikte eserlerinde birçok hadis için mütevatir hükmü vermektedirler. Mütevatir haber hükmü verirken de hiçbir şekilde lafzî ve manevi mütevatir ayırımına gitmemektedirler. Zâhirîler de bütün İslâm âlimleri gibi bu tür haberlerin zorunlu bilgi ifade ettiğini ve bağlayıcı olduğunu da söylemektedirler.

Âhâd haberi ise sözlük anlamından hareketle bir kişinin bir kişiden nakli olarak tanımlamışlarsa da Zâhirîlerden bazıları makbul haber tarifine uygun açıklamalarla izah etmeye çalışmışladır. Örneğin İbn Dihye el-Kelbî, âhâd haberi açıklarken râvinin adaletinden de söz etmektedir.

Zâhirîler, âhâd haberi genel olarak sahih, hasen ve zayıf şeklinde taksim etmişlerdir. Erken dönem Zâhirî âlimlerin özellikle sahih ve hasen lafızlarını ıstılahi anlamda kullandıklarını söylememiz mümkün görünmemiştir. Ancak h. VI. asırda yaşayan İbn Dihye'nin öncekilerin aksine çok açıklayıcı olmasa da sahih ve hasen kavramları için bir tanımlamaya gittiği görülmüştür.

Zâhirîler, zayıf hadis meselesine ise ayrı bir önem vermişledir. Nitekim zayıf hadisin mürsel, muallak, munkatı, muztarib, müdelles, şaz, müdrec, maklûb, muallel, musahhaf ve muharref gibi türlerine değinmekle beraber mürsel hadise ayrı bir prantez açmışlardır. Mürsel haber ve mürsel haberin hücciyeti erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Zâhirîler de bu tartışmalarda bir taraf olmuşlardır. İbn Dihye dışındaki Zâhirî âlimlerin mürsel hahaberin hüccet olarak

kabul edilemeyeceğini belirtmekle beraber mürsel haberin tanımı üzerinde ittifak ettikleri söylenemez.

Zâhirî âlimler genel olarak zayıf hadisin başka tariklerle veya mana bakımından kendisine yakın diğer bir hadisle desteklenmesi durumunda kuvvet kazandığını kabul ederken İbn Hazm ve onun gibi düşünen kesimce bu görüşün kabul görmediğini belşrtmek gerekir. Zayıf hadisle amel konusunda ise Zâhirî âlimlerin tümü aynı hassasiyeti göstererek mutlak anlamda amel edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Buna karşın mezhebin en önemli âlimlerinden biri olan İbn Hazm'ın, sahâbe arasında çerçevesi daraltılan mübhem râvilerden nakledilen, sahih hadis tespit edilemeyen bir konu da nakledilen veya insafa en yatkın olarak rivayet edilen zayıf hadislerle de amel ettiği görülmektedir. Onun bu tür rivayetleri kullanırken bunların zayıf olduğunu söylemekten de geri durmadığı görülmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin de âlimlerin mertebesine dair naklettiği hadisin zayıf olduğunu bilmesine rağmen onunla amel ettiğini söylemesi de bu kabildendir.

Zâhirî âlimler, amel cihetiyle zayıf hadisten pek farklı görmedikleri mevzu hadisleri tespit etmede birçok metot kullanmışlardır. İsnad odaklı olarak kullandıkları yöntemler arasında râvinin mechul olması veya mechul kişilerden nakilde bulunması, râvinin kezzâb veya deccâl vasıfları ile bilinmesi, râvinin hadis uyduran biri olması veya hadis uydurmakla meşhur olması, halik (هالك) veya çok zayıf olması, adalet vasfına sahip olmaması, hadis aldığı kişi ile mülâki ve hatta muasır olmaması ve hadisi uydurduğunu beyan etmesini saymak mümkündür. Zâhirîlerin mevzu hadisleri belirlemede metin tenkidine başvurdukları da görülmektedir. Zâhirîlerce benimsenen metin tenkidi kriterleri arasında Kur'an'a arz, mütevatir ve sahih hadislere arz, akla arz, tarihe arz sayılabilir. Bunların yanı sıra hadis metninin çelişki, tutarsızlık veya Hz. Peygamber'e ait olması mumteni olan ifadeler içermesi ile sahâbeye ait olması düşünülemeyen ifadeler barındırması da birer metin tenkidi kriteri olarak benimsenmiş ve kullanılmıştır.

Zâhirîlere göre haber-i vahidin hem amel hem de itikatta bilgi ifade eder. Bununla birlikte başta Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî ve Kasânî olmak üzere bazı Zâhirî âlimlerin zan ifade etmeleri nedeniyle haber-i vahidi reddettikleri nakledilmiştir. Onlar hadisten farklı görmedikleri sünneti

ise meydana gelmesi itibarı ile kavlî, fiilî ve takriri olmak üzere üçe ayırmaktadırlar. Kavlî sünneti bağlayıcı görmelerine karşın Hz. Peygamber'in emirle birlikte varid olmayan fiilî sünnetini nedbe; takriri sünneti ise ibâhaya hamletmektedirler.

Zâhirîler hadislerin sıhhatine ulaşmada râvilere ayrı bir değer atfetmişlerdir. Zira bu bağlamda râvinin adalet ve zabt sahibi olmasını temel şart olarak ileri sürmüşlerdir. Buna rağmen râvinin rivayetinin reddedilmesine neden olan râvinin meçhul olması, bid'ât ehlinden sayılması, telkini kabul etmesi, ihtilâta uğraması, vehm etmesi, hafızasının iyi olmaması ve rivayette şekke düşmesi gibi kusurları bulunan râvilerin rivayetlerini mutlak anlamda reddettikleri söylenemez. Nitekim meçhul ve mubhem olarak zikredilen kişi sahâbî olduğu kesin olan biri ya da sahâbîliği bilinen belli kimselerden olmaları durumunda rivayetleri kabul edilmiştir. Örneğin "Hz. Peygamber'in eşi" veya "filanca savaştaki sahâbeden bir komutan" gibi mübhem kişilerden nakledilmesine rağmen bu tür rivayetler kabul edilmiştir. Aynı şekilde râvinin ihtilâttan önceki rivayetlerini de makbul görmektedir.

Zâhirî âlimler, hadis ilminin önemli konularından biri olan cerh ve ta'dile de değinmişlerdir. Onlar, râvi değerlendirmelerinde cerhin mufesser olması gerektiğini savunmakta ve cerh ile ta'dilin teâruzunda cerhin esas alınması gerektiğini benimsemektedirler. Şartlı cerh ve ta'dile sıklıkla başvurmakta ve genel olarak cerh ve ta'dil için birçok siga kullanmaktadırlar. Fakat cerhte aşırıya kaçacak aşağılayıcı nitelemeler kullandıkları tarafımızdan tespit edilmemiştir. Zâhirî âlimlerin birçoğu sıklıkla râvi değerlendirmelerinde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerinde bazen sadece kendi kanaatlerini belirtirken bazen de kanaatlerini desteklemek amacıyla Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, İbn Mubarek, İbn Mehdî, İbn Kattân, İbn Uyeyne ve İbn Ebi Hatim er-Râzî gibi birçok meşhur hadis münekkidinden de faydalanmışlardır. Fakat râvi hakkında muhalefete düştüklerinde aynı görüşü paylaştıklarında başvurdukları münekkidleri bu sefer tenkit ettikleri görülmektedir.

Sahabî kavramını Hz. Peygamber döneminde Müslüman olup bir saat bile olsa onun meclisinde bulunan, onunla konuşan ve bir kelime bile olsa ondan semâda bulunan kimseler için kullanan Zâhirî âlimler, sahâbî olmada çocuk-yaşlı veya hür-köle arasına fark koymamaktadırlar. Onlar çerçevesini çizdikleri sahâbî kavramına dâhil olan kimseleri adil kabul etmektedirler. Zira onlara göre sahâbenin adaleti ve

fazileti Allah (c.c) tarafından belirtilmiş ve onlar temyiz edilmiştir. Fakat sahâbenin tümünün adil olduklarını kabul etmelerine rağmen onların sözlerini ve hatta Hz. Peygamber'e açık bir şekilde nispet etmedikleri rivayetleri dahi hüccet kabul etmemektedirler. Sahâbenin rivayet ettiği hadise muhalefeti durumunda ise her hâlükârda rivayetin esas alınması gerektiğini belirtmektedirler. Sika bir râvi tarafından nakledilen ziyâdenin makbul olduğunu söyleyen Zâhirî âlimlerin ziyâde kavramına yaklaşımları birbirinden farklı olmuştur. Nitekim Ebû'l-Fütûh el-Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî gibi Zâhirî âlimler, ziyâde kavramından muhaddislerin murad ettiği "lafız fazlalığı" yerine Dâvûd ez-Zâhirî, İbnü'l-Muğallis ve İbn Hazm gibileri ise "mana bakımından fazlalığı (umum)" kastettikleri söylenebilir.

Zâhirî âlimler, vahiy olma cihetiyle hadisleri de ayet mertebesinde gördükleri için hadislerin mana ile rivayetine karşı çıkıp lafzen rivayet edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlar hadislerin edâ ve tehâmmül yolları olarak da başta sema' olmak üzere arz, kitâbet, münâvele ve i'lâmı kabul edip bu metotlarla hadisler almışlardır. Zikri geçen edâ ve tehâmmül metotlarının geçerliliği konusunda hemfikir olmalarına karşın icâzet metodunun geçerliliği konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû'l-Fütûh el-Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye tarafından makbul görülen icâzet metodu, başta İbn Hazm olmak üzere diğer birçok Zâhirî âlim tarafından makbul görülmemiş ve bu metot bid'at olarak nitelendirilmiştir.

Hadis usulünün önemli konularından bir diğeri ise hadislerin teâruzu meselesidir. Hadislerin teâruzu konusunu ele alan Zâhirî âlimler, gerçek anlamda naslar arasında teâruzun meydana gelmesini muhal görmektedirler. Onlara göre aynı kaynaktan gelen iki şeyin birbiriyle çelişmesi mümkün değildir. Zâhiren gerçekleşen böyle bir durumda birçok ihtimâlin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zâhirî âlimlerin konuya yaklaşımları incelendiğinde onların teâruzu gidermede başvurdukları aşamalar olarak cem', tercih, nesh ve terk/tevakküfü benimsedikleri söylenebilir. Bu bağlamda imkan dâhilinde teâruz eden her iki nasla da amel etmeyi öncelemektedirler. Ancak her iki nasla amel etme imkânı yoksa o halde naslardan birinin ziyâde bilgi içermesi, isnadındaki râvilerin hıfz ve itkân açısından daha üstün olmaları, bir tabakadaki râvi adedinin diğerine göre daha çok alması, isnadındaki bir

râvinin hadiseye şahit olmuş olması, Hz. Peygamber'e nispetinin açık olması, hükmün beyanını içermesi, dört halîfe veya mezhep imamlarının görüşleriyle desteklenmiş olması ve dinde kolaylığı sağlamaya daha yakın olması gibi naslar arasında tercih kriterlerini öne sürmüşlerdir. Bu aşamadan sonra naslar arasında neshin tespitine geçmişlerdir. Zikredilen aşamalarda genel itibariyle ittifak halinde olan Zâhirî âlimler, teâruzu gidermenin son aşaması olan terk veya tevakküf konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zira Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere Zâhirîlerin cumhuru, neshin tespit edilememesi durumunda iki nasla da amel etmeyi terk etmek gerektiğini savunmalarına karşın İbnü'l-Arabî, kişiyi dilediği nas ile amel etmede serbest bırakma anlamında tahyiri benimsemiştir. İbn Hazm'in ise diğer Zâhirîlerden farklı olarak böyle bir aşamanın olmadığını ve hatta olamayacağını benimsediği söylenebilir.

İslâm hukukunun temel kaynaklarını oluşturan Kur'an ve hadis metinlerini anlama ve yorumlamada isimlerinden de anlaşıldığı gibi Zâhirîler birçok konuyu dilsel bir zeminde anlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda onlar, Arap dili ve gramerinde önemli bir yere sahip olan edatlar, cer harfleri, kelimelerin lügat anlamları, kelimenin ifade ettiği umum mana, emir sigaları, zamirleri ve işaretleri nasları anlama ve yorumlamada bir metot olarak kullanmışlardır. Zâhirî âlimler, anlama ve yorumlamada başvurdukları temel esaslardan bir diğeri ise Hz. Peygamber'in dini beyan etme görevi olmuştur. Onlara göre dinde helal ve haram adına varid olan her şeyin te'hir olmaksızın hemen Hz. Peygamber tarafından açıklanması gerekmektedir. Açıklanmada te'hir Hz. Peygamber'in peygamberlik görevini eksik yaptığı anlamına gelecek ki bu da muhal bir durumdur. Dolayısıyla bu temel ilkeden hareketle illet-i mansusa, istisna, tahsis, sikanın ziyâdesi ve hatta karşı durdukları te'vili dahi kullandıkları görülmüştür. Zâhirîler, nasları anlama ve yorumlamada kıyasın yerine kullanmayı tercih ettikleri delil anlayışına da sıklıkla başvurdukları tespit edilmiştir. Zira onlar delil bağlamında ele alınan naslarla varılan icmâ ve istishâbü'l-hâlın yanı sıra yakîn, şek ile zail olmaz, kesin sonuca götüren önerme, ekseru ma kîle ve ekallu ma kîle kriterlerini hüküm istinbat etmede kullanmışlardır.

Zâhirî âlimlerin, Kur'ân ve hadis metinlerini anlama ve yorumlamada zikredilenlerin dışında bazen kendi sert kabuklarını kırdıkları ve temel kriterlerinden biri olan nasların lafzının dışına çıkmama ilkelerinden ödün verdikleri görülmektedir. Nitekim yapılan tenkitlere karşın onların o kadar da lafza bağlı kaldıkları söylenemez. Zâhirî âlimler, insan figürünü dikkate alarak ona güç yetiremeyeceği hiçbir şeyin yüklenmemesi ve yine insanı dikkate alarak zaruret ilkesine başvurdukları ve buna bağlı olarak hükümler istinbat ettikleri görülmüştür. Onlar, insan onurunun yanı sıra malının ve kanının korunmasının da zarurattan olduğunu bir esas olarak kabul edip naslardan hüküm istinbat etmişlerdir.

Son olarak Zâhirîlerin, söylenenlerin askine naslarda vuku bulan durumların amaç ve gayelerini dikkate alarak hükümler çıkardıklarını da belirtmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalığında mescitte cemaate namaz kıldırmak için yeltendiğinde baygınlık geçirmesi ve kendine geldiğinde ise gusül aldığını bildiren hadis metninin zâhirine değil de barındırdığı gayeyi esas alarak Hz. Peygamber'in dinç olması için gusül aldığını belirtmeleri bunun en bariz örneklerindedir. Bu yaklaşımları onların lafza bağlı kaldıkları gerçeğini değiştirmese de en azından bütünüyle lafza bağlı hareket etmediklerini şeklinde yorumlanabilir.

KAYNAKÇA

A. Ferruh, Ömer. "Zâhirîlik". çev. Ahmet Demirhan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. 1/357-374. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.

Abdulhâlik, Abdulğaniy. *Sünnet ve Dindeki Yeri*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Guraba Yayınları, 1., 2014.

Abdullah, Fadıl I. "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyâsı Reddedişiyle İlgili Notlar". *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Abdülhadi, Abdülbaki es-Seyyid. *ez-Zâhirîyye ve'l-Mâlikîyye ve Eseruhüma fi'l-Magrib ve'l-Endelüs fi ahdi'l-Muvahhidin.* Kahire: Dârü'l-afaki'l-arabiyye, 2014.

Abdülhadi, Abdülbaki es-Seyyid. *İbn Hazm ez-Zâhirî ve eseruhu fi'l-müctemai'l-Endelüsî*. Kahire: Dârü'l-afaki'l-arabiyye, 2014.

Abdülhadi, Abdülbaki es-Seyyid. *Tarihu ehli'z-zâhir : min hulefa ve'l-vülat ve'l-ümera ve'l-vüzera ve'l-kudat ve'l-fukaha ve'l-muhaddisin ve'l-müfessirin ve'l-müerrihin ve's-sufiyye ve'l-kurra ve'n-nühat ve'l-bülega ve'ş-şuara ve'l-felasife ve'l-etibba ve's-sayyadile ve'l-mücahidin ve'l-musikiyyin ve'l-mühendisin ve't-tüccar ve'n-nisa.* Kahire: Dârü'l-afaki'l-arabiyye, 2014.

Abdülkadir, Ali Hasan. *Nazratun amme : fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1965.

Abdülmecid, Abdülmecid Mahmûd. *el-İtticahatü'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadis : fi'l-karni's-salis el-hicri.* Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1979.

Acâc, Muhammed el-Hatib. *Usûlu'l-Hadis Ulûmuhû ve Mustalahuhû*. Beyrut, 1989.

Acar, Muhammed Ali. ""Amr Osman. The Ẓāhirī Madhhab -değerlendirme-". *Nazariyat Dergisi* 7/1 (2021), 232-237.

Addas, Claude. *İbn Arabi : Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

Ahmed Abdulcebbar Ali Ğinavî ez-Zuheyrî. "el-Kavlü'l-Emsel fi'l-Hadisü'l-Mürsel". *Mecelletu Külliyetü't-Terbiyye* 4 (2007).

Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kettân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Yayınevi, 1. Basım, 2014.

Akkoyunlu, İsmail. "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu Değerlendirme ve Müzakere Metni". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 405-416. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Akman, Ahmat. "İstishâb (Serahsî Özelinde Usûl-Furu' Karşılaştırması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 105-124.

'Ala Hüseyin Muhammed. "el-Âraü'l-Fikhiyye li İmam İbn Muğallis ez-Zâhirî". *Mecelletü'l-Camietü'l-İslamiyye* 2/21 (ts.).

Alâî, Halil b. Heykeldi Salahuddin. *İcmalu'l-İsâbe fi Akvali's-Sahâbe*. thk. Süleyman el-Eşkar. Kuveyt: Merkezu'l-Mahtutât ve't-turâs, 1987.

Al-Haj Rabie, Mohamad Nadeem. *Fıkıh Kaidelerinde İstisna Sebeleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.

Altıntaş, Fatma Betül. "Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi". *Diyanet İlmi Dergi* 55/4 (2019), 1047-1063.

el-Alvânî, Tâhâ Câbir. *Fıkıh Usulü İslam Fıkhını Araştırma ve Kavrama Yöntemi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul, 1992.

Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi : (Abbasiler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. Istanbul: İsam Yayınları, 2017.

Apaydın, Yunus. "Te'vil maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Apaydin, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/58-61. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Apaydin, H. Yunus. "Kurtubalı Zâhir Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa". *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 107-119.

Apaydin, H. Yunus. "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu(Genel Bir Tasvir)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Nisan 2002), 7-24.

Apaydin, H. Yunus. "Sahâbe Sözünün Hukuki Değeri". *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.

Apaydin, H. Yunus. “Zâhirci Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usulüne Yansıması”. *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 87-98. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Apaydin, H. Yunus. “Zâhirîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Apaydin, Yunus. “İctihad maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Apaydin, Yunus. “Kıyas maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Apaydin, Yunus. “Selefîlik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*. 81-92. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Arendonk, C. Van. “İbn Hazm”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/748-753. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Arpa, Abdulmuttalip. “Zâhirîlik Ve Mecâz:İbn Hazm Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 43-67.

Asar, Muhammed Ali. “Buhârî’nin Hadis Usulü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi’u’s-Sahîh’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1247-1281.

Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûs Tercümesi*. İstanbul: Bahariye Matbaası, 1305.

Askerî, Ebû Hilal el-Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evail*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997.

Aslan, Muhammed. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 236-274.

Aşıkkutlu, M. Emin. “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta’diller ve Uygulamadaki Sonuçlan”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.

Aşıkkutlu, M. Emin. *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta’dil İlmi-*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977.

Aşıkkutlu, M. Emin. “Telkin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/406-407. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Ateş, Ahmet. “İbn Arabi”. *İslâm Ansiklopedisi*. 8/533-534. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.

Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet, Doktora Tezi, 2011.

Avvâme, Muhammed - Avvame, Muhammed; *İmamların fıkhî ihtilâflarında hadislerin rolü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.

Aydın, Hüseyin. "Akîde İnşasında Haner-i Vâhidin Epistemolojik Değeri" 7/15 (2003), 69-94.

Aydın, Nevzat. "İbnü'l-Kayserânî el-Makdîsî'nin 'Tezkiratu'l-Mevzû'ât''ının Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2346-2359.

Aydın, Osman. "Râvinin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 741-770.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. Istanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.

Ayhan, Mehmet. "A Sufi's Interpretation of Ḥadīth: The Case of Ibn ʿArabī and the Ḥadīths about Holding up the Hands during the Prayer (Rafʿ al-Yadain)". *ULUM* 2/1 (26 Ağustos 2019), 121-132.

Ayhan, Mehmet. *İbn Arabi [k.s.] ve hadis*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Basım, 2016.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *ʿUmdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.

Azamatov, Rustem. *İslâm Hukukunda Fiilî Sünnetin Vahiy İle İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

Â'zami, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. çev. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisin Neş'etuhû ve Târîhuh*. Mirba: Mektebetu'l-kevser, 1990.

Babanzâde, Ahmed Naim. *Hadis Usulü ve Istılahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Bağcı, Selami. *İbn Hibbân'ın Sahîh'i Bağlamında Fiilî Sünnet*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. thk. Adil b. Yusuf el-Ğâzzâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1417.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib. *el-Fasl li'l-vasl el-müdrec fi'n-nakl*. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbn Cevzî, 1997.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Dımaşk: Muessesetü'r-risâle en-nâşirûn, 2013.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Şerefu ashabi'l-hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sami'*. thk. Accac Hatib. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedîd, 1977.

Bardakoğlu, Ali. "Delil maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Bardakoğlu, Ali. "İstishâb maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Barube, Hamza. *Mesailü'l-hadisiyye elletî hâlefe fiha İbn Hazm Cumhurü'l-Muhaddisin*. cezayir: Batna Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011.

Başaran, Selman. "Fiili Sünnetin Delil Değeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 14-20.

Başaran, Selman. *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'a göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 9-18.

Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi'î'nin hadis yorum metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.

Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslam ve Yorum*. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslâm ve Yorum*. 1/191-119. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Bedir, Mürteza. “Kur’an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usulü ve İctihad: Modern Nasçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme*. 19-60. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Bedir, Mürteza. *Modernleşme protestanlaşma ve selefîleşme - Modern İslam düşüncesinde nassın araçsallaştırılması* -. Istanbul: İsar Yayınları, 2019.

Bedir, Mürteza. “Selefiliğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkileri”. *Tarihte ve Günümüzde SELEFÎLİK*. 169-280. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2014.

Belhi, Ebû’l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka’bî. *Kitâbu’l-Makâlât ve Maahu Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*. Amman: Dâru’l-feth, 2018.

Beşküval, Ebû’l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud İbn. *Kitabü’s-Sıla fi tarihi e’immeti’l-Endelüs*. 3 Cilt. Kahire: Dârü’l-kitabi’l-mısri, 1989.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Âtâ. Mekke: Daru’l-bâz, 1414.

Beyruti, Ebû Muâviye Mâzin b Abdurrahman el-Buhsali. *Tabakâtu ehli’z-Zâhir*. Beyrut: Müessesetü’r-reyyan, 2009.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1423.

Bilen, Mehmet. “Hadislerin Sıhhatini Tespitinde Yorumun Etkisi”. *İslam ve Yorum*. 2/573-587. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Bilen, Mehmet. *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bilen, Osman. “Müzaker”. *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 335-349. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Bişrî, Sa’d Abdullah Sâlih. *el-Hayâtü’l-İlmiyye fî Asri’l-Hilâfe fi’l-Endelüs*. Mekke: İhyâi’t-türâsi’l-islâmî, 1997.

Boynukalın, Ertuğrul. “مسألة تأخير البيان عند الأصوليين”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 129-171.

Buhârî, İsmail Ebû Abdillah. *Sahihu’l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki’n-Necat, 1422.

Bustî, İbn Hibban. *el-İhsan fi Takribî Sahihî İbn Hibban*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-Tebyin*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418.

Can, Mustafa. *İslam Hukukunda İcmâ'nın Neshi ve İcmâ İle Nesih*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Candan, Abdurrahman. *İslâm Hukukunda İllet Tespit Yöntemler (Ta'lil)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Ceatanî, Leone. *İslâm Tarihi*. çev. Hüseyin Câhid. İstanbul, 1924.

Cengiz, Mehmet - Çeker, Orhan. "Mütekellîm (Şâfiîyye) Usulünde Beyân Nazariyesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 1-38.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dârü'l-ilm, ts.

Cezâirî, Ebû Eyyub Salih b. Saîd Umâr. *el-İmam Ebû Muhammed İbn Hazm ve Usûlihî fi Tashihi'l-Ehadis ve Ta'liliha min Hilalî Kitabihi'l-Muhalla*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî. *Tevcîhü'n-Nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-ilâmîyye, 2. Basım, 2009.

Cûde, Ziyad Ali. *İlmü'l-hadis beyne menheceyyi cumhuri'l-ulemâ ve'z-Zâhirîyyeti'l-muâsıra*. Amman: Dârü'l-feth, 2017.

Cürcanî, Ali b. Muhammed. *Terimler Sözlüğü(Arapça-Türkçe)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. ʿAveyde. Beyrut: Dârul-kütübiʾl-ilmiyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Varakat*. Kahire: Dârü't-turas, 1977.

Çakan, İsmail Lütfü. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları(Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2017.

Çap, Sabri. "Hadis Usulünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 101-130.

Çelik, Ali. "Takrîrî Sünnet(Mahiyeti, Özellikleri ve Hükmü)". *Diyanet İlmi Dergi* 36/2 (2000), 5-36.

Çelikan, Serkan. "Hükümlerin Dayandığı Delillerde Kesinliği Öngören Fıkıh Kâidelerinin Hadislerdeki Temelleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 361-389.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Çetin, Musa. *Hadis İlimlerinde ehl-i Bid'at ve Rivayetyi: Ebû Muaz ve Abbad b. Mansur Örneği*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.

Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Dabbi, Ebû Ca'fer Ahmed b Yahyâ b Ahmed el-Endelüsi. *Bugyetü'l-mültemis fî tarihi ricali ehli'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Beyrut : Dârü'l-kitabi'l-mısri, 1989.

Daftary, Farhad. *Muhalif İslamın 1400 Yılı İsmaililer: Tarih ve Kuram*. ed. M. Serdar Kayaoğlu. çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Raslantı Yayınları, 2011.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Daru'l-müğni, 1421.

Daşdemir, Ebûbekir. "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Bilimname* 37/1 (2019), 1085-1116.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullāh (Ubeydullāh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Demir, Bayram. "Zayıf Hadisle Amel ve Said Nursi'nin Yaklaşımı" 4 (2017), 95-114.

Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Demir, Ramazan. "İbn Hazm' a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi". *Usûl İslâm Araştırmaları* 10 (2008), 107-124.

Demirci, Ahmet. "Bidatcılık". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 71-85.

Demirci, Ahmet. *İbn Hazm ve Zâhirîlik*. Kayseri, 1996.

Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûki. *Hüccetullahi'l-baliga.* Kahire: Dârü'l-hütübi'l-hadis, t.y.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûki. *el-İnsaf fî beyâni sebebi'l-ihtilaf fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyye = el-İnsaf fi beyani sebebi'l-ihtilaf beyne'l-fukahai ve'l-müctehidin*. Kahire: Matbaatü's-selefiyye, 1398.

Dilek, Uğur Bekir. "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatının Delâleti: Lafzi Mi Kıyas-ı Celî Mi?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 317-339.

Dozy, Reinhart. *Târih-i İslamiyyet*. çev. Abdullah Cevdet. Mısır, 1909.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/85-87. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Duman, Ali. "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî'nin Beyan Anlayışı". *İslam ve Yorum*. 1/335-351. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Duman, Ali - Kılıçarslan, Mustafa. "Şemsü'l-Eimme Serâhsî'nin Usulünde Beyan Anlayışı". *Hikmet Yurdu* 11/21 (2018), 95-115.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed b. Salih er-Râchî. Ummân: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, ts.

Ebû Ğudde, Abdulfettah. "Tetimmetu'l-Mûkiza (Zehebî'nin el-Mûkiza'sındaki Takrirî Sünnet Üzerine Ebû Ğudde'nin İlave Notları)". çev. Emine Erdoğan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2016), 199-206.

Ebû Ğudde, Abdülfettah. *Mes'eletu halki'l-Kur'an ve eseruha fi sufûfi'r-ruvat ve'l-muhaddisin ve kütübi'l-cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: MektEbû'l-matbuati'l-ilâmîyye, 2005.

Ebû Hatim er-Razî, Ahmed b. Hamdan. *Kitâbu'z-Zîne Fi Kelimâti'l-İslâmiyye*. thk. Abdullâh Selam es-Samerrâî. Bağdat: y.y. yok, 1988.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.

Ebû Îd, Ârif Halil Muhammed. *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*. Kuveyt: Dârü'l-Erkam, 1984.

Ebû Nuaym, Ahmed b Abdullah b İshak İsfahânî. *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*. Kahire: Matbaatü's-saade, 1979.

Ebû Nuaym, Ahmed b Abdullah b İshak İsfahânî. *Kitâbu Tarihi İsbahan : (Zikru ahbari İsbahan)*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Ebû Suaylik, Muhammed Abdullah. *el-İmam İbn Hazm ez-Zâhirî*. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1995.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyn. *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Ahmed b. Alî Seyr Mübarekî. 5 Cilt. Riyad, 1414.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensarî. *er-Reddü Alâ Siyeri'l-Evzaî*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslam'da fıkhî mezhepler tarihi*. Istanbul: Hisar Yayınevi, 1976.

Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hazm : hayatuhu ve asruhu - araühu ve fıkhuhu*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabi, 1954.

Ebû Zeyd, Nesr Hâmid. *Tesîsu'l-İdeolociyyeti'l-Vasatiyye*. Beyrut: Dar'us-sinâ, ts.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Ebû'l-Meali, Muhammed b Ubeydullah b Ali. *Beyânü'l-edyan*. Kahire: Câmiatu Kahire, 1957.

Ebû'l-Vefâ, Alî b. Akîl Muhammed b. Akîl. *el-Vâzıh fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1420.

Ebû'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân. *Tabakâtü'l-Muhaddisîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1987.

Efe, Halil. *Hanbelî Fıkıh Usulü Eserlerinde İstishab Delili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009.

Efe, Ubeydullah. "Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.

Efendioğlu, Mehmet. "Merdud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/179-180. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Efendioğlu, Mehmet. "Mu'dal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/356. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Eliot, T.S. *Kültür Üzerine Düşünceler*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Mas Matbaacılık, 1. Basım, 1987.

Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabi, 1933. n

Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Mısır, 1965.

Emre, Mehmet. *İslâm Hukukunda Bir Hüküm İstinbât Metodu Olarak İstishâb*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

Eraslan, Abdulvasıf. "Kâdî Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi". *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 437-473.

Erdoğan, Mehmet. "Müzakere". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 99-110. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Erkan Yusuf Halub. "el-Âraü'l-Fıkhiyyetu li Ebibekr Muhammed b. Davud ez-Zâhirî". *Mecelletu Diyyalî* 30 (2008).

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi(Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2011.

Erul, Bünyamin. "Hadis ve Sünnetle Amel Meselesi". *Hadis-el kitabı-*. ed. Zişan Türcan. 605-619. Ankara: Grafik Yayınları, 2016.

Erul, Bünyamin. *Sahâbenin sünnet anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Erul, Bünyamin. *Sünnet tetkikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Erul, Bünyamin. "Vehim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/616-617. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Esved, Amid Abdürrezzâk Muhammed. *Mevsuatü'l-edyan ve'l-mezahib*. Beyrut: ed-Dârü'l-arabiyye li'l-mevsuat, 2000.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebutu'l-asriyye, 1411.

Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'alü'r-Resul (s.a.v) ve delaletuha ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

Fevzi, İsmail Rıf'at. *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhirî fi'l-ihticâc bi's-Sünne*. Mısır: Dârü'l-vefa, 2009.

Fırat Fevzi, Abdulmuttalib. *Tevsîku's-sünne fi'l-karni'sânî el-hicrî üsüsühü ve't-te'sisuhu*. Mısır: Mektebet'u l-hâncî, 1400.

Gazali, İmam. *Batıniliğin iç yüzü*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.

Genç, Mustafa. "eş-Şekku fi Edâi'r-rivâyeti, Esbâbuhu ve Menhecuhu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2020), 1-29.

Genç, Mustafa. *Sünnet-vahiy ilişkisi*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.

Geylani, Muhyiddin Abdülkadir b Musa b Abdullah Abdülkadir. *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-hak azze ve celle.* Bağdat: Mektebetü'ş-şarki'l-cedid, 1288.

Goldziher, Ignaz. "Ahâd". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/155. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Goldziher, Ignaz. *Klasik arap literatürü*. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993.

Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler : sistem ve tarihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji sorunu*. Ankara: Otto, 2914.

Gurab, Mahmûd Mahmûd. *el-Fıkhu inde'ş-şeyhi'l-ekber muhyiddin ibni'l-Arabi*. Dımaşk: Matbaatu Zeyd b.Sabit, 1981.

Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/132-133. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Güleç, Hüseyin. *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*. İstanbul: Tayf Yayınevi, 2015.

Güler, İlhami. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Güler, Zekeriya. "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh âlimi: İbn Hazm". *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 38-54.

Güler, Zekeriya. "Selefî Hareketin Kökenleri ve Yöntem Problemleri". *Marife Dergisi* 3/9 (2009), 47-74.

Güler, Zekeriya. *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebebleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Güner, Osman. "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis". *Milel ve Nihal* 6/3 (01 Eylül 2009), 11-26.

Güngör, Mevlüt. *Cessas ve Ahkamü'l-Kur'anı*. Ankara: Elif Maatbası, 1989.

Gürler, Kadir. "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landır)ma Yöntemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 27-58.

Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 5-28.

Haciri, Muhammed Taha. *İbn Hazm sure Endelüsiyye*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1982.

Hacvi, Muhammed b Hasan b Arabi es-Sealibi el-Filali. *el-Fikrü's-sami fî tarihi'l-fikhi'l-İslâmî.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995. i

Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde ' Aslî İbâha'- İçtihad İlişkisi Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 85-96.

Hadimi, Nureddin. *ed-Delil inde'z-Zâhirîyye.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

Hallaq, Wael B. *İslam hukukuna giriş.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı., 2018.

Hamed, Muzaffer Ziyad. *Arau İbn Hazm el-Endelusî fi'l-Hadis el-Mütevatir*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.

Hâmidî, Muhammed Sadık. "Hadis İlminde Tashîf, Zabt ve İlgili Eserler Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 163-175.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.

Hansu, Hüseyin. *Mütevatir Haber*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

Harizmî, Ebû Abdullah Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefatihü'l-ulum.* Kahire: Matbaatü'ş-şark, 1342.

Hassan, Hassan Muhammed. *İbn Hazm el-Endelüsi asruhu menhecühu ve fikrihü't-terbevi*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabi, ts.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'âlimu's-sünen*. 2 Cilt. Haleb: Matbaatü'l-ilmiyye, 1932.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı., 2018.

Hâzımî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa. *Şurûtu'l--Eimmetî'l-Hamse*. Hindistan: Matbuatu nedvetü'l-ûlema, 1979.

Herevî, Nuraddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed. "Hanefî Mezhebinde Mürsel Hadisin Delil Değeri". çev. Orazsahet Orazov. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2018), 151-156.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmaʿu'z-zevâʾid*. thk. Abdullah Muhammed Dervîş. Beyrut: Daru'l-fiker, 1414.

Hindavi, Hasan b. İbrahim. "Kiraetü'n fi'l-Fikri'l-Usuliyyi li İbn Hazm". *et-Tecdic* 11/22 (2007).

Hindî, Safiyüddîn Muhammed b. Abdirrahim. *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf ve Se'd b. Sâlim. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu't-ticariyye, ts.

Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b.Abdullah Mayurkî el-Ezdi. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-mısrî, 1989.

Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurkî el-Ezdi. *el-Cem' beyne's-Sahihayn : el-Buhari ve Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.

Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglika min Kitabi İbni's-Salâh*. Mısır: Dâru İbn Affân, 2011.

Irâkî, Zeyneddin Abdurrahim b. Husayn. *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbn Salah*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1969.

Itr, Nûreddîn. "Dâvûd ez-Zâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/49-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *et-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânid*. Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-ilâmîyye, 1982.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fî rivayetihi ve hamlihi]*. Demmâm: Dâru İbn Cevzi, 1994.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1398.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn ʿAkīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1409.

İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî. *Tenzîhü'ş-şerîʿa*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

İbn Asakîr, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b.Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1982.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1386.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1371.

İbn Dihye, Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Âlâmü'n-Nesrü'l-Mubîn fi'l-Mufadeleti Beyne Ehli's-Sıffîn*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-ilâmîyye, 1. Basım, 1998.

İbn Dihye, Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'i'l-vazzâ'în fî Receb*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1. Basım, 1998.

İbn Dihye, Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *el-İbtihâc fi Ehadisi'l-Mi'rac*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Kahire: Mektebetu'l-hancî, ts.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Ahâd ve'l-Mesanî*. Riyad: Dârü'r-râye, 1991.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Cihâd*. thk. Musaid b. Süleyman er-Raşid el-Cemid. Medine: Mektebetu'l-ûlum ve'l-hikem, 1409.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitabü'l-Evail*. Kuveyt: Dâru Beşairü'l-islâmiyye, 2016.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbü's-Sünne*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1. Basım, 1982.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed Nasiruddın el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1. Basım, 1982.

İbn Ebî Asım, Ebû Bekr Ahmed b Amr. *Kitâbü'd-Diyat*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlul. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1988.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953.

İbn Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Abdullah Kâdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.

İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-cil, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*. thk. Rebi' b. Hadi Umeyr. Riyad: Dârü'r-raye, 1988.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sâhihü'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1990.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Ta'liku'l-ta'lik ale Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Mektebetû'l-islâmî, 1980.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Müessesetü'r-risâle, 1995.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî. *Lisânü'l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lamî, 1986.

İbn Hammâm, Abdurrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-Âzamî. Beyrut: Mektebetu'l-islamî, 1403.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavut. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, ts.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldun*. Kahire : Dâru'n-nehda, 1981.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. Beyrut: Dârü's-sadır, 1978.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Tavkü'l-hamame fi'l-ülfe ve'l-ullaf*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1985.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1899.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkâmi'd-Din*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-mısri, 1991.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî. *Haccetü'l-Vedâ*. Riyad: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b.Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Meratibü'l-icmâ' fi'l-ibadat ve'l-muamelat ve'l-i'tikadat.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b.Saîd ez-Zâhirî. *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi.* Beyrut : el-Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirasat ve'n-neşr, 1981.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî. *Usûl-i-Dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü't-turas, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*. çev. Osman Bayder. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.

İbn Hişam, Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1994.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-fida İsmaîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Mısır: Dârü'l-hicr, 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b Müslim b Kuteybe Dîneverî. *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Kahire: Mektebetü'l-kudsi, 1349.

İbn Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Abdulaziz. *Tarihu İftitâhi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-mısrî, 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, ts.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-sadır, ts.

İbn Mulakkîn, Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *el-Muknî' fi Ulumü'l-hadis*. thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî'. Suudi Arabistan: Dârü'l-fevaz, 1413.

İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Nureddin Itr. Dârü'l-melâh, ts.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü's-sadır, ts.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Dârü'l-kitâbi'l-arabî, ts.

İbn Tûmert, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü E`azzi mâ yutlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezair: Vezaretü's-sekâfe, 2007.

İbn Asakir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Dımaşk: Matbuatü'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-arabî, 1951.

İbnu'-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasaru Münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmiyyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamâdû. Beyrut, 1427.

İbnu'l-Kayyım, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahihî ve'd-Daîf*. Beyrut: Mektebetu metbuatü'l-ilâmîyye, t.y.

İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmu'l-Hadis*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fiker, 1986.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafirî. *el-Avasım mine'l-kavasım fi tahkiki mevakıfi's-sahâbe ba'de vefati'n-Nebi (s.a.v.).* Kahire: Dârü'l-kütübi's-selefiyye, 1405.

İbnü'l-Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri. *Arizatü'l-ahvezi bi-şerhi Sahihi't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbnü'l- Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *Istılahatü'ş-şeyh Muhyiddin İbn Arabi : (Mu'cemu ıstılahati's-sufiyye)*. Beyrut: Dârü'l-İmam Müslim, 1990.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-İcâze(Istılâhâtu Şeyh Muhyeddin İbn Arabî içinde)*. Beyrut: Dârü'l-İmam Müslim, 1411.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Muhâdaratü'l-Ebrâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü's-sâdır, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420.

İbnü'l-Cevzi, Cemaleddin Ebû'l-Ferec. *Sıfatü's-Safve*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1979.

İbnü'l-Esir, Ebû's-Seadat Mecdüddin Mübarek b Muhammed. *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi. Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, 1399.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-musennâ, t.y.

İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velid Abdullah b Muhammed b Yusuf. *Tarihü'l-ulema ve'r-ruvât li'l-ilm bi'l-Endelüs*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1988.

İbnü'l-İmad, Ebû'l-Felah Abdülhay b Ahmed b Muhammed. *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tahir el-Makdisî. *Mes'eletü't-Tesmiye*. Cidde: Mektbetü's-sahâbe, t.y.

İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Fazl Muhammed b Tahir. *el-Hucce 'alâ Târiki'l-Mahacce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru 'Alemi'l-kütüb, 2008.

İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Fazl Muhammed b Tahir. *Kitabu Tezkiretü'l-Mevzuat*. thk. Muhammed Emin Hancî. Mısır: Matbaatü's-saade, 1323.

İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Fazl Muhammed b Tahir. *Ma'rifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzua*. thk. İmadeddin Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985.

İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-Hadis*. thk. Salahhaddin Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.

İbnü'l-Kayserani, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitâbü's-semâ'*. thk. Ebû'l-Vefa el-Merağî. Kahire: Vezaretü'l-evkaf, 1994.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Bedrü'l-Munir fi Tahrici'l-Ehadis ve'l-Asârü'l-Vakiatu fi'ş-Şerhi'l-Kebir*. Riyad: Dârü'l-hicre, 2004.

İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1979.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Babu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fi şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-nihal*. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifi'n-nizamiyye, 1903.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Minhâcu'l-Vusûl ila Mi'yâri'l-'Ukûl fî 'İlmi'l-Usûl*. San'a: Dârü'l-hikmeti'l-yemaniyye, 1996.

İbrahim, Zekeriya. *İbn Hazm el-Endelüsî*. Kahire: Mektebetu Mısır, t.y.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

İltaş, Davud. "Kur'an Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesih Meselesi". *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*. ed. Murteza Bedir vd. 379-430. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.

İsmâîl Bâşâ, İbn Muhammed b. Emîn b. Mîr Selim el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Istanbul: Matbaatu Vekâleti'l-maârif, 1955.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. Hasan. *Nihayetü's-sul fî şerhi Minhaci'l-vüsul.* Beyrut : Âlemü'l-üktüb. Erişim.

İşcan, Mehmet Zeki. "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhîrî-Lafzî Yorumun Yansımaları". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 125-144. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik : İslami köktenciliğin tarihi temelleri*. Istanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefî Söylem". *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 1-14.

İzmirli İsmail Hakkı. "Zâhirî Fıkhı". sadeleştiren Ali Duman. *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 279-295.

Ka'bî, Muhammed Matar Sâlim b Âbid. *Menhecü'l-istidlâli'l-fıkhî inde İbn Hazm ve İbn Abdülber*. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 2010.

Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meanî(Semantik) Açısından Atıf (BağlamaO) Edatları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 163-191.

Kâdı Iyâz, Musâ el-Yâhsûbî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü't-turas, 1970.

Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.

Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî. *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mü'tezile*. Tunus: Dârü'd-tunusiyye, 1986.

Kağıt, Nurullah. "Hanefî Mezhebinde Fıkhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sika (Tahâvî Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021), 605-644.

Kalaycı, Mehmet. “Güncel Mezhebî Kutuplaşmaların Tarihsel Temelleri”. *Diyanet Aylık Dergi* 1/277 (2014), 10-13.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler -Menşe’i- Tanıma Yolları- Tenkidi*. Istanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2014.

Kandemir, M. Yaşar. “Mevzu Hadisleri Nasıl Tanıyabiliriz?” *Diyanet İlmi Dergi* 10 (1971), 24-32.

Kara, Emin. *Hadis İlminde Maklub Haber*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.

Kara, Yakup. “Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm’ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme”. *IV. Tükiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bidiriler Kitabı*. Istanbul: Dumlupınar Üniversitesi, 2015.

Karabacak, Mustafa. “Râvinin Adâleti Bağlamında Buhârî’nin Kullandığı Ta’dil Istılahları”. *Mütefekkir Dergisi* 8/16 (2021), 29-51.

Karabelli, M. Kamel. “el-Hadîsü’l-Münker bi-Sebebi’l-Muhâlefe fi Nakdi İbn Abdülber el-Endelüsî –Dirâse Tahlîliyye”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 661-685.

Karabelli, M. Kamel. “Teferrüdür’r-Râvi ve Eseruhu fi Nekareti’l-Hadisi fi Nakdi İbn Abdülber el-Endelusi”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 555-572.

Karacabey, Salih. “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 105-134.

Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi -Hadislerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Belirleme Yolları-*. İstanbul: Emin Yayınları, 3. Basım, 2013.

Karacelil, Ali. *Hadis Usulü,’nde Muztarib Hadis ve Değeri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008.

Karadaş, Cağfer. “Mezhep Ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti Ve Ehl-İ Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (01 Ocak 2005), 7-24.

Karadaş, Cağfer. *Muhyiddîn İbn Arabî Ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2018.

Karadâvî, Yusuf el-. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida yayınevi, 3. Basım, 2011.

Karadeniz, Hatice. *Hadis ilminde münker hadis kavramı*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans, ts.

Karadeniz, Hatice. “Istılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 57-92.

Karâfî, Ebû’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b İdris b Abdürrahim. *Şerhu Tenkihi’l-fusul*. Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-turas, 1993.

Karagöz, Mustafa. “Soru ve Cevaplar”. *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 350352. Istanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Karagöz, Mustafa. “Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu- Genel Müzakere”. *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 433-439. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Karahan, Abdullah. “İbn Hazm’ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması*”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 33-52.

Karahan, Abdullah. “İbn Hazm’ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması”. *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm*. 41-70. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.

Karahan, Abdullah. “İbn Hazm’ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 121-152.

Karaman, Hayreddin. *İslâm hukukunda ictihad*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Kâsımî, Cemâleddin. *Kavâ‘idü’t-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs*. Dımaşk: Dâru’r-risâle en-nâşirun, 2012.

Kâsımî, Cemaleddin el-. *Kur’an’ı anlamak : tefsir ilminin temel meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Kaya, Eyyüp Said. “Taklid maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Kaya, Hüsamettin. “Ziyâd Ali Cûde İlmü’l-Hadis Beyne Menhecey Cumhuri’l-Ulemâ ve’z-Zâhirîyeti’l-Muasira”. *Aruklu Akademi* 7/2 (2020), 485-492.

Kazan, Tahsin. “İbn Hacer’in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 709-727.

Kazanç, Fethi Kerim. “Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)”. *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 157-205. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Keleş, Ahmet. *Hadis İlminde Metin Tenkidi Örnekleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.

Kelvezânî, Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen. *el-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*. 4 Cilt. Mekke, 1985.

Keskin, Yusuf Ziya. "İmam Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2010.

Kevserî, Muhammed Zahid el-. *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadisuhum.* Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1970.

Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-522. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-522. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname* 2003/2 (2003), 157-169.

Kılıç, Muharrem. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

Kılıç, Muharrem. "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 313-328.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1999.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2011.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2013.

Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/525-547. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Koca, Ferhat. *Islam hukuk tarihinde selefî söylem hanbelî mezhebi*, 2011.

Koca, Ferhat. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis Delli Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti". *Örnek İnsan Hz. Muhammed*. 59-78. Çorum: Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, 2006.

Koca, Ferhat. "İslâm Hukuk Usulünde Daraltıcı Yorum Metodu olarak Tahsisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 430-443.

Koca, Ferhat. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/388-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Koca, Ferhat. “Mecaz maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/221-223. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Koca, Ferhat. “Mefhum maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Koca, Ferhat. “Tahsis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.

Koçinkağ, Mansur. *“İmâm Şâfiî’nin Mürsel Hadis Anlayışı”*. Journal Of Intercultural And Relıcıous Studıes 7 (2014), 61-80.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis ilimleri ve hadis tarihi*. Istanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.

Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2. Basım, 1985.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 12. Baskı., 2013.

Koçyiğit, Talat. “Mevzu Hadislerin Zuhuru”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 57-68.

Koçyiğit, Yaşar. *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kaide Kaynağı Olarak İstishab*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.

Korkmaz, Sıddık. “Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları(Müzakere)”. *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 147-155. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Köktaş, Yavuz. “Hadiste İllet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hâdis’in Değerlendirmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002), 41-73.

Köktaş, Yavuz - Gümüş, Fatih. “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü’s-Salâh’ın Rolü”. *Recep Tayyıp Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 242-263.

Köse, Saffet. “Şafi’î Zâhirîliğinin Analizi- Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 11-24.

Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de hadis ve İbn Arabi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-mısriyye, 2. Basım, 1964.

Kuru, Uğur. *Fıkıh Usulünde İstisna*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Baktaş Veli Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Selefiliğin fikrî arkaplanı: İslam düşüncesinde ilk gelenekçiler*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2016.

Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kuzudişli, Bekir. "Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkanı Ve Sorunları". *Ekev Akademi Dergisi* 32 (2007), 89-104.

Küçük, Raşit. "Bid'at Kavramı ve Boyutları". *İslâm* 5/58 (1988), 12-13.

Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed b. Abdilhay. *el-Ecvibetü'l-Fadıla li'- l-aşeretü'l-es'ileti'l-Kamile*. Beyrut: Mektebetü'l-Metbuatü'l-ilâmîyye, 8. Basım, 2016.

Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed b. Abdilhay -. *Zaferü'l-Emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*. Beyrut: Mektebetu Metbuatü'l-ilâmîyye, 3. Basım, 1416.

Mahmûd, Ahmed Bükeyr. *el-Medresetü'z-zâhirîyye bi'l-meşrik ve'l-magrib.* Beyrut: Dâru İbn Kuteybe, 1990.

Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed. *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*. Leiden : E.J. Brill, 1967.

Makdisî, Ebû'l-Fazl Muhammed İbn Tahir el-. *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad : min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutnî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Makdisî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Zahiretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. Riyad: Dârü's-selef, 1996.

Makdisî, George. "The Significance Of The Sunnî Schools Of Law İn İslamic Religious History". *İnternational Journal Of Middle East Studies* 1/10 (1979), 1-8.

Makkarî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ahmed. *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib ve zikru veziriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru's-sadır, 1968.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Mısır: Daru İhyai't-turasi'l-arabiyye, 1417.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd. Beyrut: Dârü'l-fiker, ts.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.

Meddeb, Abdelwahab. *İslâm'ın Hastalığı*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Medkur, Muhammed Selam. *Menâhici'l-İctihâd fi'ş-Şeriâti'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Câmiatu Kuveyt, 1. Basım, 1983.

Melchert, Christopher. "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe". çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 201-222.

Melchert, Christopher vd. "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (05 Mart 2014), 221-236.

Melchert, Christopher. *The formation of the sunni schools of law 9th-10th centuries C.E.* Leiden: E.J. Brill, 1997.

Mes'ûd, Muhammed Hâlid. *İslâm Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Mez, Adam - Saban, Salih. *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti: islam rönesansı= The renaissance of Islam*. İstanbul: İnsan, 2000.

Muqaddasī, Muḥammad ibn Aḥmad - Batur, D. A. *İslam coğrafyası: (Ahsenü't-takâsîm)*, 2015.

Mustafa, İbrahim vd. *Mü'cemü'l-vesit*. y.y: Darü'd-da'va, t.y.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad: Dârü'l-efkarü'd-devliyye, 1419.

Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 91-110.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd. "İbn Arabî'ye Göre Te'vil ve Marifet". çev. Semih Ceyhan. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010), 253-286.

Nazlıgül, Habil. *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *el-Müctebâ (Sünen-i-Nesâî)*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetu Metbuatü'l-ilâmîyye, 1406.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrut: Muessetu'r-risâle, 1421.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tehzibü'l-Esma ve'l-Luğât*. Dımaşk: Dârü'l-Feyha, t.y.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Daru't-turasi'l-arabiyye, 1392.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Suneni Hayri'l-Hakâik*. Medine: Mektebetu'l-iman, 1408.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*. thk. Muazzâm Hüseyin. Medine: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1977.

Nübahi, Ebû'l-Hasan Ali b Abdullah b Muhammed el-Cüzâmî. *Târîhu kudati'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-afâkı'l-cedîde, 1980.

Oğuzhan Tan. *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara, Doktora Tezi, 2007.

Osman, Amr. *The Zahir Madhhab: A Textual Theory Of İslamic Law*. Princeton: Princeton Univrsity, 2010.

Özafşar, Mehmet Emin. "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 217-266. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi yeniden düşünmek : fıkhi hadisler bağlamında bir inceleme.* Ankara : Ankara Okulu, 1998.

Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik hadisçiliğin tarihi arka planı : mihne olayı ve haşeviye olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Özçelik, Fikret. "Hadisçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları: Seyfuddîn Âmidî Örneği". *Diyarbakır: Âlimler, Ârifler, Edîpler*. 305-323. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2018.

Özçelik, Fikret. "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği". *Aruklu Akademi* 4/2 (2017), 51-76.

Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi(Şartlı Cerh ve Ta'dil)*. İstanbul: Nida yayınevi, 2021.

Özdemir, Veysel. "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014), 67-110.

Özdemir, Veysel. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) hadislerin Mana İle Rivayetine Bakışı". *Uluslar Arası İbnü'lÂrabî Sempozyumu (İnsanın Hakikat arayışı ve İbnü'l-Ârabî)*. ed. Fikret Karaman. 1/559-566. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci(Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.

Özen, Şükrü. "Kâdılkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Özer, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet- Ehl-î Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Özervarlı, M. Siat. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Özkan, Halit. *Takrîrî Sünnet ve Sahîh-î Buhârî'deki Takrîrler*. Istanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000.

Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Haber Anlayışları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.

Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.

Özşenel, Mehmet. "Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdulazîz ed-Dihlevî'nin Bir Risalesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001).

Özşenel, Mehmet. "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -El-İhkâm Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002).

Öztürk, Mustafa. "Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (2011), 7-24.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Öztürk, Mustafa. "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefîlikteki İzdüşümleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 295-332. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Özüdoğru, Bekir. "Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.

Paksoy, Kadir. "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 97-116.

Palacios, Miguel Asin. *İbn Arabi : hayatuhu ve mezhebuhu.* Kahire: Mektebetü'l-enclû el-mısriyye, 1965.

Palencia, Angel Gonzalez. *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsi*. Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, 1955.

Parlak, Ali. *Tefsir tarihinde zâhirîlik ve zâhirî te'vil geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Parlak, Ali. "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (01 Haziran 2013), 189-215.

Parlak, Nizamettin. "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumuyla İlgili Mulahaza". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 445-457. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Paşa, Ziya. *Endülüs tarihi*. Dersaâdet: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1886.

Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2. Basım, 1437.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları -tarih-usul- tenkid -yorum*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 6. Basım, 2017.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. Istanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2010.

Polat, Salahattin. "Zayıf Hadisle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-109.

Râmhürmüzî, Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1404.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1992.

Saddik, Mohamed. "Şâz Hadis – Ziyâdetu's-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2007), 80-105.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru turâsü'l-arabî, 2000.

Salih, Subhi. *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. basım., 2012.

Saltekin, Abdulbasıt. "Bâkıllânî'de Tahsis Kuramı". *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015), 171-196.

San'ani, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b İsmail Emir. *Tavzihü'l-efkar li-meani Tenkihi'l-enzar.* Kahire: Matbaatü's-saade, 1366.

Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi". *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (1971), 39-60.

Sancar, Faruk. "Zâhirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. 379-396. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Sarıtepe, Erdoğan. "İstishab Deliline Hanefîlerin Yaklaşımı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2014), 79-89.

Schacht, Joseph. *İslam hukukuna giriş*. Ankara: Otto, 1986.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irakî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

Selimli, Qoşqar. "İslamın İlk Dövrlerinde Cerh ve Tadil İstilahlarının Meydana Çıxması". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 16 (2010), 27-33.

Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cenân, 1. Basım, 1988.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.

Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürrü'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1406.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414.

Serdar, Murat. "İbn-i Hazm'ın Usul İle İlgili bir Kasidesi ve Usûli'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşleri". *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm*. 137-172. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.

Seymen Koç, Ayşegül. *Arapça ve Türkçede Zamirler-Karşıtsal Çözümleme-*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto, 2019.

Sıddîk Hasan Han, Muhammed. *Habietü'l-ekvan fi iftiraki'l-ümem ale'l-mezahib ve'l-edyan*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1889.

Sibaî, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*. İstanbul: Sembol yayınevi, 5. Basım, 2013.

Strothmann, Rudolf. "Zâhirîyye". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/456-459. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-lüğati ve envâ'ihe*. Beyrut, 1978.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî*. thk. Ahmed Ömer Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1985.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Câmiu'l-ehâdis*. Medine: Dâru'l-fiker, ts.

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b Abdilkafi. *Kâidetün fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*. Haleb: Mektebetu metbuatü'l-ilâmîyye, 1980.

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü'ş-Şâfiîyyeti'l-Kübra.* 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin. *Tabakatü's-sufiyye*. Haleb: Dârü'l-kitâbi'n-nefis, 1986.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *İhtilâfu'l-hadis*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b .İdris. *Cimâu'l-'İlm*. Mısır: Mktebetu'l-marife, 1940.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Kitâbü'l-Üm = Mevsuatü'l-İmam eş-Şâfiî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-arabî, 2001.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü'l-hadis, 2016.

Şahin, Osman. "İslâm hukuk Metodolojisinde İstishab". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 489-516.

Şahyar, Ataullah. "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.

Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütübüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. Istanbul: Akdem Yayinlari, 2011.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. Beyrut, 1951.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvafakat*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.

Şehristani, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1975.

Şelebî, M. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkiyye*. Beyrut: Dâru'l-câmia, 1982.

Şerif Mian Muhammed - Armağan, Mustafa. *İslam düşüncesi tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Şeveyi'r, Abdusselam b. Muhammed. *el-İ'tidad bihilafi'z-Zâhirîyye*. Beyrut: Dârü'l-lü'lü', 1424.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1992.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l-Asl*. İdaretû'l-Kur'an ve'l-ûlumi'l-ilâmîyye, ts.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-raidi'l-arabî, 1970.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Şerhu'l-Lüma'*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1988.

Şirin, Şükrü. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı ve Yansımaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/44 (2021), 501-525.

Taberânî, Ebû'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*. Beyrut: Muessetu'r-risâle, 1409.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Tarihü't-taberi : tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. Beyrut: Dâru süveydan, 1967.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tehzîbü'l-âsâr*. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Kahire: Metbeati'l-medenî, 1402.

Taha b. Ali Busüreyh. *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam Ibn Hazm el-Endulisî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

Tahhân, Mahmud. *Teysiru Mustalahi'l-hadis*. Riyad: Mektebetu'l-maarif, 1415.

Tan, Oğuzhan. “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep ‘Dört Hak Mezheb’in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29/2 (2018), 310-330.

Tan, Oğuzhan. “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (01 Aralık 2014), 9-31.

Tan, Oğuzhan. “İbn-i Hazm Örneğinde Kıyassız bir Fıkhın İmkânı”. *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm*. 7-39. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.

Tan, Oğuzhan. *İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Doğru Yorumun Olabilirliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.

Tan, Oğuzhan. “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 137-166.

Tan, Oğuzhan. “Zâhirîliğin Merkezî Sünnîlik Tarafından İlmî ve Siyasî Konumlandırılışı”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme*. 143-170. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Tancî, Ebû’l-Fazl Bedr İmrânî. *el-İsham bi-beyâni menheci İbn Hazm fî ta’lili’l-ahbar min hilâli kitâbihi’l-ihkâm*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.

Taş, Aydın. “Âmidî’nin Nesih Problemine Yaklaşımı”. *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*. 477-512. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2009.

Taştan, Osman. “İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1 (1996), 144-156.

Tayyib Salih ’Alavi. “Davud ez-Zâhirî ve Ârauhu’l-Kelamiyye”. *Mecelletu âdabü’l-ferahidî* 9/29 (2017), 205=227.

Temizkan, Ahmet. “İmâm eş-Şâfiî’de Beyân Teorisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 320-337.

Temmâm, Hassân. *el-Luğatu’l-Arabiyye: Mebnâhâ ve Ma’nâhâ*. Mağrib: Daru’s-sekâfe, 1994.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *es-Sünen*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bali, 1395.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *İlel (İlelü’s-Sağir)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tiyek, Fatih. “Kur’an’da Zamirin Merciini Tespitteki Bağlamsal Sorunu”. *bilimnama* 27 (2014), 141-157.

Turan, Mehmet. *Sahâbe mürseli*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022.

Turhan, Halil İbrahi. "İhtilât Bilgisinin Tespitinin Güvenirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 53-88.

Turhan, Halil İbrahim. "Bir Râvi/ Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 299-335.

Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/329-333. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Türkan, Mustafa. "Dâvûd Ez-Zâhirî'nin Usulüne Has Yönüyle 'Delil'". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/38 (2017), 113-134.

Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 5-25.

Türkan, Mustafa. "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 235-258.

Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik: Davud ez-Zâhirî Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.

Türki, Abdülmecid. *Münâzarât fi usuli'ş-şeriati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî.* Beyrut : Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1986.

Ugan, Zâkir Kâdirî. "Dînî ve Gayridînî Rivayetler". *Dâru'l-Fûnûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4 (1926).

Uğur, Mücteba. "İhtilât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/571. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Ulu, Arif. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2015.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

Uludağ, Süleyman. "Zâhir". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/449-450. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Ulvî, Siham Ğarisî. *el-Mezheb'üz-Zahîrîye fi Bilad'il-Ğarb'il-İslâmî beyn'el-Karneyn (h. 4-7/ m. 10-13)*. Hadrat'ül-Vadi/ Suriye: Şehid Hama, Yüksek Lisans, 2018.

Useym, Abdulaziz b. Abdirrahman. *Talıkiku'l-kavl bi'l-amel bi'l lıadisi'd-daif*. Riyad, 1992.

Usmânî, Muhammed Taqı. *Sünnetin Bağlayıcılığı*. çev. İbrahim Kutluay. Istanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2017.

Ustaoğlu, Zehra Betül. "Zâhirî Selefî Din Yorumu Sempozyum Tanıtımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (15 Haziran 2018), 177-182.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Vuruşkan, Hüseyin. *Takrîrî Sünnet ve Değeri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Watt, William Montgomery. *İslam düşüncesinin teşekkül devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Erken Dönem Şâfiî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafî'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu Meselelerin Mezhepteki İzdüşümleri". *Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi* 11/1 (2019), 199-227.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Yefut, Salim. *İbn Hazm ve'l-fikrü'l-felsefi bi-Magrib ve'l-Endelüs.* Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-sekafiyyü'l-arabi, 1986.

Yeşil, Ümmügülsüm. "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mulâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 147-156.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis problemleri*. ed. Hasan Lütfi Ramazanoğlu. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi- Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2014.

Yıldırım, Selahattin. *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî(ö.507/1113) ve Hadisçiliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011.

Yılmaz, Fethullah. "Hadisler Arasındaki İhtilâfı Giderme Yöntemi OlarakTevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 107-130.

Yılmaz, Rahile. *Modern hadis tartışmaları bağlamında Muvatta'daki mürsel rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 199-210.

Yücel, Ahmet. *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi : hicri ilk üç asır.* İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.

Yücel, Ahmet. *Hadis usulü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. baskı., 2014.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist hadis anlayışı ve eleştirisi.* İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.

Yüksel Salman. *Bir Endülüs mütefekkiri İbn-i Hazm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Zâhirî, Ebû Abdurrahman b. Akil. *Tahriru Ba'de'l-Mesâil Alâ Mezhebü'l-Ashâb*. Riyad: Daru'l-ûlum, 1401.

Zebîdî, Muhammed Mûrtezâ. *Tâcü'l-arûs*. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1994.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuayb el-Arnavut. Müessesetü'r-risâle, 1405.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân -. *el-İ'ber fî habere men ğeber*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Mûkıza fî ʿilmi mustalahi'l-hadîss*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Riyad: Daru's-selam, 1420.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Kitabu Tezkiretü'l-huffaz*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1956.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Nüzhetü'l-Fudelâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1407.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 1419.

Zerkâ, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-kalem, 2004.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensur fi'l-kavâid*. thk. Abdussettâr Ebû Ğudde. Kuveyt: Şirketu Daru'l-kuveyt li's-sehâfe, 1985.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto, 10. Basım, 2017.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.

Zerkeşİ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket Alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*. Riyad: Edvâu's-selef, 1998.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 1984.

"Dâ'ûd". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/494. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.