

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİ FIKİH USÛLÜ'NDE
SÛNNET ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

SERKAN DEMİR

İstanbul, 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİ FİKİH USÛLÜ'NDE
SÛNNET ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

SERKAN DEMİR

Danışman: Prof. Dr. RAŞİT KÜÇÜK

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	III

GİRİŞ

HANEFÎ FIKİH USÛLÜNÜN GELİŞİM SEYRİ ve HİCRÎ V. ASRİN ÖNEMLİ HANEFÎ FAKİHLERİ

I. FIKİH USÛLÜNÜN GELİŞİM SEYRİ ve HİCRÎ V. ASRA GENEL BİR BAKIŞ ...	1
II. HANEFÎ FIKİH USÛLCÜLERİ VE ESERLERİ	4
A. DEBÛSÎ.....	4
B. SERAHSÎ.....	7
C. PEZDEVÎ.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLCÜLERE GÖRE SÛNNETİN TARİFİ ve MAHİYETİ

I. HANEFÎ FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDE SÛNNETİN TARİFİ.....	12
II. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ	18
III. HANEFÎ USÛLCÜLERİN VAHİY-SÛNNET İLİŞKİSİNE BAKIŞLARI	27
IV. HZ. PEYGAMBERİN İCTİHADLARI.....	32
A. HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADLARINDA RE'YİN ROLÜ	35
B. HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADLARININ BAĞLAYICILIĞI.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

SÛNNETİN TESPİTİ ve HÜCCET DEĞERİ

I. HABER ve KISIMLARI	46
A. MÜTEVÂTİR HABER.....	48
1. Mütevâtirin Tarifi	49
2. Mütevâtirde Aranılan Şartlar	52
B. MEŞHUR HABER.....	54
C. HABER-İ VÂHİD	57

II. HABERLERİN BİLGİ DEĞERİ	58
A. MÜTEVÂTİR HABERİN BİLGİ DEĞERİ	60
1. Mütevâtir Haberin İlm-i Yakîn İfade Etmesi	61
2. Mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade ermesi	63
B. MEŞHUR HABERİN BİLGİ DEĞERİ	64
C. HABER-İ VÂHİDİN BİLGİ DEĞERİ.....	69
1. Kitaptan Delil	71
2. Sünnetten Delil.....	72
3. İcmadan Delil	73
4. Kıyastan Delil	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM HABER-İ VÂHİDDE ARANAN ŞARTLAR

I. RÂVİ İLE İLGİLİ MESELELER.....	77
A. HABERLERİ HÜCCET OLAN RÂVİLER	77
1. Marûf Râviler.....	77
2. Mechûl Râviler	82
B. RÂVİDE ARANAN ŞARTLAR.....	84
1. Akıl.....	84
2. Zabt	84
3. Adalet.....	87
4. Müslüman olmak:.....	88
II. HABER-İ VAHİDDE İNKİTA	89
A. ZÂHİRÎ İNKİTA (MÜRSEL HADİS)	89
B. MANEVÎ İNKİTA	93
1. Daha Kuvvetli Bir Delile Muaraza Sebebiyle İnkita	94
2. Râviden Kaynaklanan Bir Kusur Sebebiyle Haberde Oluşan İnkita.....	101
3. Rivayete Aykırı Davranma	102
SONUÇ.....	105
BİBLİYOGRAFYA	108

KISALTMALAR

<i>AÜİFD</i>	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
b.	: ibn, bin
bk.	: bakınız
çev.	: çeviren, tercüme eden
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<i>HTD</i>	: <i>Hadis Tetkikleri Dergisi</i>
<i>HÜİFD</i>	: <i>Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
H.z.	: Hazreti
<i>İA</i>	: <i>Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi</i>
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden, neşre hazırlayan
s.	: sayfa
s.a.	: sallallâhu aleyhi ve sellem
<i>SAÜİFD</i>	: <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
thk.	: tahkik
ty.	: tarihsiz, baskı tarihi yok
<i>UÜİFD</i>	: <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
v.	: ölümü, vefat tarihi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vdğ.	: ve diğerleri
<i>YÜİFD</i>	: <i>Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
yy.	: yayın yeri yok

GİRİŞ
HANEFÎ FIKIH USÛLÜNÜN GELİŞİM SEYRİ ve
HİCRÎ V. ASRİN ÖNEMLİ HANEFÎ FAKİHLERİ

I. FIKİH USÛLÜNÜN GELİŞİM SEYRİ ve HİCRÎ V. ASRA GENEL BİR BAKIŞ

Fıkîhî ve itikadî mezheplerin çoğu, kurucusu sayılan kişilerin isimlerine nispetle adlandırıldığı ve öylece meşhur olduğu gibi, hicrî ilk iki asırda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde tohumları atılan ve daha sonra İslâm âlemine yayılan Irak fıkîhî, bu fıkîhin metodoloji, doktrin ve sistematîğinin oluşmasında en büyük paya sahip olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'ye (v. 150/767) nispetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmış, bu mezhebe mensup olan kimselere de Hanefî denilmiştir.¹

Fıkîh usûlü tarihçileri, fıkîh usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakîhler metodu olmak üzere iki farklı metotla tedvin edildiğini belirtirler. Genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakîhlerin takip ettiği kelâmcılar metodunda usûl kuralları mezhepte yerleşik fıkîhî görüş ve çözüm örneklerinden bağımsız olarak mevcut deliller ve hukukî-mantıkî muhakeme ışığında tedvin edilmiş, usûl kuralları bir bakıma furûa hâkim olup ona yön vermiştir. Fukaha veya Hanefîye metodu olarak bilinen ikinci yöntemin özelliği ise mezhep imamlarının ictihad ederken takip ettiklerine kanaat getirilen usûl kurallarının tespit edilmesi, mezhepte mevcut fıkîhî görüş ve çözümlere uygun bir usûlün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilir.² Dolayısıyla Hanefî fıkîh usûlü ilmi, fıkîh kurallarını oluşturmayı amaçlayan ileriye dönük bir karakterden çok, mevcut fıkîh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan geriye dönük bir karaktere sahip olarak oluşmuştur.³ Hanefîlerin bu yöntemi benimsemelerinin en önemli nedeni mezhebin ilk imamlarından derli toplu bir usûl kuralları koleksiyonunun sonraki nesillere ulaşmaması bunun yerine furûa dair bir çok eserin sonrakilere aktarılmasıdır.

¹ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, 12. Bu ayırım hakkında geniş bilgi için bk. Adem Yığın, *Fukahâ Metodu*, s. 6-32.

³ Murteza Bedir, *Fıkîh, Mezhep ve Sünnet*, s. 44-45. Fıkîh usûlünün uygulanan furûdan hareketle oluşturulması nedeniyle Hanefî mezhebinde furû, hem kronolojik olarak hem de usûlü belirleyen faktör olması nedeniyle kayda değer bir önceliğe sahiptir. Bundan dolayı Hanefî fakîhler zaman zaman usûl ile furû eserleri arasında çelişki görüldüğünde furû eserlerinin esas alınması gerektiğini savunmuşlardır (Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, 12).

Hanefî fıkıh usûlünün gelişimini üç ana devrede incelemek mümkündür.

- a) Teşekkül dönemi: Hicrî IV. asır öncesi fıkıh çalışmalarını kapsar.
- b) Klasik dönem: Hicrî IV. yüzyılla VI. yüzyıl arası devreyi kapsar.
- c) Klasik sonrası dönem: Hicrî VI. yüzyıldan sonraki devrede ortaya konan çalışmaları kapsar.⁴

Bu üç dönem içerisinde klasik dönem bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Söz konusu dönemde Hanefî usûlü Cessâs'ın (v. 370/981) eseri ile birlikte hicrî V. yüzyılın ilk yarısında tam olarak teşekkül etmiştir. Cessâs eserinde özellikle İsa b. Ebân (v.221/836) ile Kerhî'den (v.340/952) birçok alıntı yaparak ve bunları değerlendirerek kendinden sonraki müelliflere, Hanefî geleneği birikiminin ilk kapsamlı fıkıh usûlü eserini bırakmıştır. Cessâs'ın bu eseri Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkısı bulunan, Irak Hanefiliği çizgisinin önde gelen usûlcüsü ve aynı zamanda onun hocası olan Kerhî ile kendisinin mensubu olduğu Irak geleneğinin sonraki devirlere aktarılması noktasında önemli bir rol üstlenmiştir.⁵ Ayrıca bu eser Debûsî kanalıyla Orta Asya'ya da taşınarak Hanefî fıkıh usûlü eserleri içerisinde önemli bir yeri olan *Takvîmü'l-edille*'nin en önemli kaynağı olmuştur. Debûsî'nin bu eserinden önemli ölçüde etkilenen Serahsî ve Pezdevî ile birlikte ise artık "Klasik usûl geleneği" teşekkülünü tamamlamış özellikle Pezdevî'nin usûlü kendinden sonraki çoğu çalışmayı konu, kapsam ve sistematik açıdan büyük oranda etkilemiştir.

Çalışmamıza esas oluşturan üç önemli usûl müellifinin yaşadığı asır olan hicrî V. asır, Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeker. Bu dönem fıkıh mezheplerinin yayılmasının büyük ölçüde tamamlandığı, cami, külliye ve medrese gibi kurumlarda mezhep fıkıhlarının düzenli şekilde eğitim ve öğretiminin yapıldığı, mezhepler arası ilmi münazara ve münakaşaların arttığı, mezheplerin fikhî görüş ve esaslarıyla ilgili zengin bir kültür ve telifatın biriktiği bir zaman dilimi görünümündedir. Bu dönemde her bölgede birçok

⁴ Bu dönemlerle ilgili bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 50-60.

⁵ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 54.

fakîhin yetiştiği, mezhep fıkhıyla ilgili çoğu günümüze kadar ulaşmamış birçok eserin yazıldığı bilinmektedir⁶

Hicrî V. asırdaki fıkıh çalışmaları ile ilgili derli toplu bir çalışma kaleme alan Başoğlu'nun verdiği bilgiler ışığında bu asrın temel özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

Dönemin genel özelliklerinden biri önceki asırlardan devralınan ilmî mirasın her yönüyle ayrıntılı olarak tartışılmasıdır. Bu tartışmaların semeresi olarak fıkha dair kaleme alınan usûl ve fûrû eserlerinde çeşitli yenilikler göze çarpmaktadır. Fıkıh usûlünde tüm konular derinlemesine incelenmiş, fûrû sahasında mezhebin kavillerinin bir araya getirilmesinden başlanarak tam anlamıyla yeniden delillendirme, tahrîc ve izah faaliyetine girişilmiştir.

Devrin bir başka özelliği, sık sık selef ve selef-i sâlihine atıflar yapılarak, ileri sürülen tezlere meşruluk kazandırılmasıdır. Bu durum fıkıh tasavvuru bakımından özellikle kıyasın meşruiyeti ve illeti tespit yollarıyla ilgili tartışmalarda bariz şekilde görülebilir. Bu anlamda selef kavramı içinde sahâbe ve tabiînin yanı sıra Ebû Hanîfe, Şâfiî (v. 204/819), Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi doktrin sahibi imamlar da bulunmaktadır.

Fukahânın bu devirde yaptıkları telîf çalışmaları risale veya şerhlerden ziyade genellikle müstakil ve kapsamlı eserler kaleme almak ve konuları enine boyuna tartışmak şeklinde tahlilci bir seyir takip etmiştir. Bu anlamda Serahsî'de görülen şerhçilik dahi, mezhebin görüşlerini toplama, tutarlı bir şekilde delillendirip tahrîc yapma, izâh etme ve mezhebe istikâmet kazandırma amaçlı müstakil bir çalışmadır.

Hicrî V. asır, fıkha ve fikhî çalışmalara dair son derece yoğun faaliyetlere sahne olmuş, mezheplerin tadrîs ve ilmî üretim bakımından ağırlık merkezlerinde bir kayma meydana gelmiştir. Örneğin bu dönemden itibaren Hanefî mezhebinde Irak meşâyihine karşılık, Mâverâünnehir ulemâsının görüşleri ağırlık kazanmış, aynı dönemde bir kısım mezhepler oluşumlarını tamamlarken diğerleri tarihe karışmış veya devlet idaresi ve eğitim kurumlarındaki etkileri ve müntesipleri azalıp genel kitleden soyutlanmışlardır.

⁶ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, 10.

İnceleme konusu olan dönemde mezhep, yalnızca bir hukuk mektebi olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Mezhebin bireylere sosyal kimlik veren bir organizasyon olma özelliğinin yanı sıra siyâsî ve idârî bir program anlamına gelebilecek niteliklere sahip olduğunu gösteren işaretler de vardır. Bir mezhep yönetim tarafından benimsendiğinde, bu durum, tüm kaza organının, kadılıkların, kadıların emrindeki memuriyetlerin, eğitim sistemi ve üst bürokrasinin o mezhep mensuplarına açılması anlamına geliyordu.

Diğer bir bakış açısıyla bu dönemde mevcut çalışmaların doğrudan mezhep anlayışından ve fikhî ihtilaflardan kaynaklanmadığı, ancak ihtilaf eden tarafların kaynaklarda mensup oldukları mezheplerle beraber zikredilmelerinin yanıltıcı olduğu ileri sürülebilir. Her hâlükârda bu konulardaki fiili durumun mezheple (itikadî ve fikhî her iki açıdan) bağlantısı daha ayrıntılı olarak araştırılması gereken bir konudur.⁷

Biz çalışmamızda Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeken Hicrî V. asrı merkez alarak bu devrin önde gelen Hanefî usûlcülerinden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerindeki sünnet bahislerinden hareketle Hanefî usûlcülerin sünnet anlayışını tespit etmeyi amaçladığımız için bu asır hakkında bu özet bilgilerle yetinip müelliflerin hayatları ve eserleri hakkında bazı bilgiler vermeye başlayabiliriz.

II. HANEFÎ FIKIH USÛLCÜLERİ VE ESERLERİ

A. DEBÛSÎ

Fıkıh tarihinin çok yönlü şahsiyetlerinden biri olan ve bugünkü ifadesiyle Mukayeseli İslâm Hukuku diyebileceğimiz, Hilâfiyât ilminin (İlmü'l-Hilâf) kurucusu kabul edilen Debûsî'nin kaynaklarda belirtildiğine göre tam adı Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa'dır.⁸

⁷ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1998, III/ 2. s. 113-141.

⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 115; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 266-267; Müessesetü'l İmam Sâdık, *Mevsûatu tabakâti'l-fukaha*, V, 199; Yusuf Ziya Kavakçı, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*, s. 33.

Semer kand'ın Debûsiye⁹ köyünde dünyaya gelen Debûsî'nin doğum ve vefat tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgilere yer verilmekle birlikte 367/978 tarihinde doğmuş olduğuna ve 430/1039 tarihinde vefat ettiğine dair bilgiler genellikle tercih edilmiştir.¹⁰

Üstün zekâsı ve hukûkî meseleleri tartışırken gösterdiği başarı sebebiyle Buhâra ve Semer kand'da yapılan ilmî münazaralarda adından çokça bahsedilen Debûsî kadılık görevinde bulunduğu için "Kadı Zeyd" lakabıyla meşhûr olmuş ve Hanefilerce "el kudâtü's-seb'a" (yedi kadı) diye bilinen fakîhler arasında sayılmıştır.¹¹

Çok yönlü bir ilim adamı olan Ebû Zeyd'in eserlerinden, onun Hanefî mezhebini çok iyi kavradığı gibi diğer mezheplere de vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Mensubu olduğu mezhebi diğer mezhepler karşısında müdafaa için hemen her konuyu onlarla mukayese etmiş ve kendi mezhebince benimsenen görüşlerin daha sağlam esaslara bağlı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bunun için de ilm-i Hilâf'a büyük önem vermiş ve bu ilmin kurucusu sayılmıştır¹²

Debûsî eserleriyle gerek şark, gerekse garp ulemâsını etkilemiştir. Nitekim *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli eserin müellifi olan İbn Nuceym'in (970/1563) büyük ölçüde Debûsî'den etkilenmiş olduğu görülmektedir. İbn Nuceym'in bu eseri ise önemli derecede Mecelle'ye kaynaklık etmiştir.¹³

Debûsî'nin bizin için en önemli özelliklerinden birisi de kendinden sonra gelen Hanefî usûlcüleri büyük ölçüde etkilemiş olmasıdır. Nitekim o kendinden önceki ilmi mesaiyi sistemleştirip bunların Serahsî ve Pezdevî'ye intikal etmesinde önemli bir görev icra etmiştir.

⁹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, I, 499.

¹⁰ Kavakçı, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*, s. 35.

¹¹ Ahmed Akgündüz, "Karahanlıların Büyük Hukukcusu Ebû Zeyd Debbûsî ve Mezhepler Arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, II/2, 90.

¹² Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, IX, 66; Hakkı Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", *CÜİFD*, IV, 20.

¹³ Kavakçı, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*, s. 34; Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca, s. 68-72. (mütercimim "Giriş" bölümünden).

Çeşitli mevzularda eserler vermiş olan Debûsî'nin adları kaynaklarda zikredilip yazma nüshalarına henüz sahip olamadığımız bazı eserleri şunlardır:

1- *el-Envâr fi usûli'l-fikh*¹⁴

2- *Hizânetü'l-hüdâ fi'l-fetâvâ*¹⁵

3- *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*¹⁶

4- *Tecnîsü'd-Debûsî*¹⁷

Debûsî'nin bugün elimizde hem mahtût hem de matbû' nüshaları bulunan eserleri arasında ise şunları sıralayabiliriz

1- *Takvîmü'l-edille fi'l-usûli'l-fikh*: Usûl-i fıkha dair olan bu eser Serahsî ve Pezdevî başta olmak üzere bütün Hanefî usülcülerin temel kaynağı durumundadır. Dilinin sadeliği, sisteminin mükemmelliği ve mukayeseli metotla kaleme alınmış olması önemli özelliklerindedir. Debûsî'ye isnat edilen *el-Envâr fi usûli'l-fikh* adlı eser bunun muhtasarıdır.¹⁸

Fukaha metodu ile yazılmış ilk eserlerden biri olan *Takvîmü'l-edille*'de sadece Hanefî mezhebinin görüşleriyle yetinilmemiş başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilerek bunların değerlendirmeleri yapılmıştır. Eserde çoğu zaman başka mezheplerin görüşleri ile Hanefî mezhebinin görüşünün uyuşmadığı yerlerde “şayet şöyle bir soru gelirse (فإن قيل)” diyerek farklı görüşlere ve Hanefîlere itirazlara yer verildikten sonra “biz şöyle deriz (قلنا)” diyerek bunlara cevap verilmiştir.

2- *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-eimme*: Debûsî'nin, kendi zamanına kadar yazılan ilm-i hilâfa dair eserlerin metotsuzluğunu sona erdirip nihayetsiz fıkıh meselelerinin bir asla râci olduğunu gösterdiği, muhâlif ve muvâfık fakihlerce kabul gören usûl ve kaidelerle muhtelif meseleleri zikrederek ilm-i hilâfı sistemleştirdiği eseridir.¹⁹

¹⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 196.

¹⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 703.

¹⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 569.

¹⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 352.

¹⁸ Akgündüz, “Debûsî”, IX, 66.

¹⁹ Bünyamin Korucu, *Hanefî Hukukçuların Ruhsat Teorisi*, s. 13.

Müellif bu eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805), Şâfiî, Mâlik b. Enes gibi büyük fakihler arasında ihtilaflı olan doksandan fazla temel hukuk kaidelerini sekiz kısma ayırarak mukayeseli bir şekilde incelemektedir.

Söz konusu eser Ferhat Koca tarafından *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır (Ankara, 2002).

3- *el-Esrâr fi'l fîrû'*: Fîrû-ü fıkıhla ilgili sistematik bir eser olup delilleriyle birlikte ele aldığı meseleleri mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Hanefî olan Debûsî, mezhebine ait görüşlerin teferruatlı bir şekilde izahı yanında başta Şâfiî olmak üzere diğer mezhep sahiplerinin görüş ve delillerini de zikreder.²⁰

4- *el-Emedü'l-aksâ*: Tasavvuf ve ahlaka dair kaleme alınan bu eserde Müellif, amellerin kabulünü engelleyen, insanı istikamet üzere olmaktan saptıran, nefse ve kalbe rahatsızlık veren unsurları incelemektedir. Bu çerçevede eserde özellikle ahlâk, hikmet ve tasavvuf konularından bahsedilir.²¹

B. SERAHSÎ

Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, İslâm fakihlerinden ve Hanefî hukukçuların en meşhurlarındandır. Şemsü'l-eimme (imamların güneşi) olarak tanınan Serahsî, usûlcülüğü yanında Kelam ve Münâzara ilimleri sahalarında da önemli bir âlimdir.²² Serahsî yakınlarında 400/1009 tarihinde dünyaya gelen Serahsî'nin vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda verilen farklı tarihleri değerlendiren Hamidullah 482/1090 tarihini tercih eder.²³

Küçük yaşta ilimle meşgul olmaya başlayan Serahsî Buhâra'da ders veren büyük hukukçu Şemsü'l-eimme Halvânî'den (452/1060) ilim tahsil etmiştir. Parlak zekası ile kısa zamanda temâyüz eden büyük hukukçu, hocasının ilim okuturken kullandığı post ile mükâfatlandırıldıktan sonra 'Şemsü'l-eimme' lakabını da hocasından tevârus

²⁰ Kavakçı, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*, s. 36.

²¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1985.

²² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 52; Müessesetü'l İmam Sâdık, *Mevsuatu tabakati'l-fukaha*, V, 267-268; Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, s. 340.

²³ Hamidullah, "Serahsî", *İA*, X, 503.

eder. Serahsî, felsefe ve mantıkta zamanının en dâhî şahsiyeti durumuna gelmiş, kaleme aldığı eşsiz eserler ve yaptığı ilmî münazaralarla nâmı bütün İslâm âlemine yayılmıştır.²⁴

Serahsî, hicrî beşinci asrın sonlarında vefat etmiş olan Fahru'l-İslâm Pezdevî ile Debûsî'den hemen sonra usûl-ü fıkıh alanında öne çıkan üç simadan biridir.²⁵.Serahsî'nin Fıkıh ilmi yanında Matematik ve Cebir alanında da uzman olduğu, şiirle ilgilendiği kaynaklarda ifade edilmektedir.²⁶

Serahsî gerek mahiyet gerekse hacim bakımından en değerli eserlerini 466/1073-480/1087 tarihleri arasında kaldığı Özkent hapisanesindeyken on beş yıla yakın sürede imlâ ettirmiştir. Kaynaklarda ve kendi eserlerindeki bazı pasajlarda, bu süre zarfında Serahsî'nin, yanında defter-kitap bulunmadığı ve eserlerini öğrencilerine ezberden yazdırdığı bildirilmektedir.²⁷

Serahsî'nin bazı eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1- *Kitâbü'l-mesûr*: Serahsî, Özkent'teki bir zindanda tutukluymken talepler üzerine ders vermeyi kabul ederek bu işe İmam Hasan eş-Şeybânî'nin '*el-Asl*' isimli eserinin hülâsâsı olan Mervezî'nin (334/945) "*el-Muhtasar*" adlı eserini şerh ederek başlamıştır.²⁸

Hanefî fıkıhında "Şemsü'l-eimme" denilince Serahsî, "*el-Mesûr*" denilince de Serahsî'nin *Mesûr*'u anlaşılır.²⁹

²⁴ Hamidullah, Muhammed, "Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi", çev. Salih Tuğ, *Serahsî Armağanı*, s. 16.

²⁵ Hamidullah, "Usûl-i Fıkıh'ın Tarihi", çev. M. Fuat Sezgin, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/I, s. 12; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I, 362.

²⁶ Hamidullah, *Serahsî Armağanı*, s.24.

²⁷ Serahsî, *el-Mesûr*, I, 2, 4; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1580; Kavakçı, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*, s. 58. Serahsî'nin hapis hayatı sebebi ve bu dönemdeki faaliyetleri ile ilgili bk. Salih Tuğ, "Eserinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsî Armağanı*, s. 43-60.

²⁸ Serahsî, *Mesûr*, I, 3-4.

²⁹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 42.

2- *el-Usûl*: Serahsî, *el-Mebsût*'u imlâ ettirdikten sonra bu kitaba bir mukaddime olmak üzere usûl-ü fıkha dair iki ciltlik bu eserini 479/1086 senesi Şevvâl ayının son günü Özkent kalesinde bir zâviyede imlâ ettirmeye başlamıştır.³⁰

3- *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*

4- *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât (en-Nüket)*

5- *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*

6- *Şehu'l-Câmiî's-sağîr*

7- *Şerhu'l-Câmiî'l-kebîr*

8- *Şerhu Kitâbi'l-kesb*:³¹

C. PEZDEVÎ

Mâverâünnehir'de yetişen Hanefî fıkıh âlimlerinden olan Pezdevî'nin tam ismi Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilkerîm b. Mûsâ b. Îsâ b. Mücâhid en-Nesefî el-Pezdevî'dir.³² Eserlerini kısa ve özlü yazmasından dolayı eserlerine birçok şerh ve haşiye yazılmış kendisine de 'Ebu'l-Usr' denmiştir.

Hicri 400/1009'da Pezde/Bezde³³ de dünyaya gelen Pezdevî'nin vefatı hakkında farklı tarihler nakledilmiş olmakla beraber en sıhhatli tarih olarak 482/1089 kabul edilir.³⁴

Pezdevî, Serahsî'nin muâsırı olup Halvânî (452/1060) tarafından idare edilen mektepte Serahsî'ye arkadaşlık etmiştir.³⁵ Pezdevî, tefsir ve hadis alanında zamanının önemli âlimlerinden birisiydi Kendisi ayrıca hadis ilmini tahsîl edip rivâyette

³⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 9-10.

³¹ Serahsî'nin eserleri ve bunların yazmalarının bulunduğu yerler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. "Serahsî'nin Eserleri", *Serahsî Armağanı*, s. 67-80.

³² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 501; Müessesetü'l İmam Sâdık, *Mevsuatu tabakati'l-fukaha*, V, 246-247.

³³ Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, I, 486.

³⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s.124-125.

³⁵ Hamidullah, "Usûl-i Fıkıh'ın Tarihi", s. 12; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 125.

bulunmuştur.³⁶ Ayrıca kaynaklarda onun Buhârî'nin *el-Camiu's-sahîh*'ine bir şerhi olduğundan bahsedilir.³⁷

Birçok alanda eser kaleme alan Pezdevî'nin en önemli eseri bizim de çalışmamıza kaynaklık eden ve kendisinden sonra yazılan birçok eserde izlerini görmenin mümkün olduğu usûl-ü fıkha dair kaleme aldığı kitaptır. Pezdevî'nin kaynaklarda bahsedilen eserlerini şöyle sıralayabiliriz.

1- *Kenzü'l vusûl ilâ marifeti'l usûl*: “*Usûl-ü Pezdevî*” adıyla bilinen ve usûl-ü fıkha'nın muteber kaynaklarından biri olup bütün âlimler tarafından itimâd edilen bir eserdir. Osmanlılar devrinde çok önem verilen bu kitap, teferruatlı ve i'câzın mükemmel örneklerini ihtiva eden bir usûl eseridir.³⁸

Pezdevî'nin usûlüne birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında en kıymetlisi ve meşhur olanı Abdülaziz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'nin (v. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhidir.³⁹

2- *Kitâbü'l-Mebsût*: On bir ciltlik bir fûrû-ü fıkha kitabıdır.

3- *Risâle fî kırâeti'l-musallî*

4- *Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*

5- *Zellet'ül-kârî*

6- *ez-Ziyâdât*: Fahru'l-İslâm'ın fûrû-ü fıkha dair diğer bir eseridir.

7- *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*: Yukarıdaki eserin sonuna ilave edilmiş halde mevcuttur.

8- *Şerhu'l Hidâye*: “*el-Hidaye*” isimli fıkha kitabının nikâh bahsine kadar olan kısmının şerhini içeren bir eserdir.⁴⁰

³⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, I, 486.

³⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 541.

³⁸ Hamidullah, “*Usûl-i Fıkha'nın Tarihi*”, s. 12.

³⁹ Pezdevî'nin usûlüne yazılan şerhler için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut, 1994, I, 10 (Çalışmamızda *Keşfü'l-esrâr*'ın bu baskısını sadece giriş bölümünde kullanılmıştır).

⁴⁰ Bu eserler hakkında bilgi için bk. Kavakçı, “*el-Bezdevî Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed*”, *İslam Medeniyeti*, s. 41.

BİRİNCİ BÖLÜM
HANEFİ USÛLCÜLERE GÖRE SÜNNETİN TARİFİ ve
MAHİYETİ

I. HANEFÎ FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDE SÛNNETİN TARİFİ

Sünnet kelimesinin mazi kökü olan *senne* (سَنَّ) fiili sözlükte, *şekil vermek, mızrağın ucunu sivriltmek, bıçağı bilemek, mızrağın temreniyle birini dürtmek, dişleriyle ısırarak, dişleriyle birini yaralamak, öncülük etmek, orijinal bir şey ortaya koymak, iyi yönetmek, kanun koymak, bir şeyi izah etmek, su dökmek, bir yola girmek vb. mânâlara gelir.*⁴¹ Masdar olarak ise sünnet; iyi veya kötü örf ve âdetlerin, hayat tarzlarının, davranış biçimlerinin her ikisine de ad olarak kullanılabilir. ⁴²

Lugatte yukarıda zikrettiğimiz mânâlarda kullanılmış olan sünnet kelimesiyle Cahiliye Arapları, özellikle atalarından kendilerine intikal eden örnek davranışlarla çeşitli örf ve âdetleri kastetmişlerdir.⁴³ İslam'ın gelişiyle birlikte birçok kelimenin anlamında meydana gelen değişimler gibi sünnet kelimesinin anlamında da bazı değişiklikler olmuştur. Bu süreçte giderek hususî bir anlam kazanmaya başlayan kelime, *tarîk* (yol) ve *sîret* (gidiş) anlamlarını muhafaza etmiş olmakla birlikte, mücerred kullanıldığında genellikle Hz. Peygamber'in *tarîk* ve *sîretine* has kılınmıştır. Ayrıca bu süreçte sünnet dendiğinde genellikle Hz. Peygamber'in din ile alakalı *tarîk* ve *sîreti* amaçlandığından, kelimenin lugatte görülen "kötü" ve "mezmûm" yol mânâsı istilâhî kullanımını yitirmiştir.⁴⁴

Din ile ilgili hususlarda takip edilen yol ve yöntem mânâsına gelen *sünnet* kelimesiyle⁴⁵ Şâfiî literatüründe, mutlak mânâda kullanıldığında, sadece Hz. Peygamber'in izlediği yol kastedilirken, Hanefî literatüründe Hz. Peygamber ve ahabının takip ettiği yol kastedilmiştir. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî eserlerinde sünnet kavramının tarifini yaparken İmam Şâfiî ile aralarındaki bu farka özellikle vurgu yaparlar.⁴⁶ Bu mevzuda öncelikle Şâfiî'nin görüşlerine yer veren Serahsî, Şâfiî'nin

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 224-226; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XVIII, 298-299; İbn Abbâd, *Muhît*, VIII, 249; Âsım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, IV, 657.

⁴² Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 195.

⁴³ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 59; Örnek için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 22.

⁴⁴ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 195. Talât Koçyiğit, *Hadis İstilâhları*, s. 401. Bu anlamları (kötü ve mezmûm yol) ifade etmek için -her ne kadar bazen iyi sünnetler için "hasene" sıfatıyla birlikte kullanılsa da- bid'at kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. (bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129-130).

⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, I, 113; Pezdevî, *Usûl*, II, 622 (في الشرع اسم للطريق المسلول في الدين).

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Pezdevî, *Usûl*, II, 628.

“sünnet” kelimesinin kapsamını sadece Hz. Peygamber ile sınırlandırdığını ve sahâbenin kendi kavli ile uygulamalarına her ne kadar belli bir önem atfetse de sünnet olarak isimlendirmedeğini belirtir.⁴⁷ Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde sık sık atıfta bulunulacak olan Şâfiî'nin bu görüşlerini hicrî ilk üç asırdaki sünnet anlayışları üzerine yaptığı tezinde Aktepe şu şekilde özetler:

İmam Şâfiî, sadece Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin sünnet olarak değerlendirilebileceği kanaatindedir. Sünnetin Hz. Peygamber'e özel olduğu şeklindeki düşüncesinde yalnız olmadığını özellikle belirtmek ister. Bir yerde İbn Abbâs ve Dahhâk b. Kays gibi sahâbîleri örnek göstererek, sahâbîlerin, yalnızca Resûlullah'ın sünnetini “sünnet” olarak isimlendirdiklerini zikreder... Ona göre Resûlullah'tan sahih yolla gelen bilgi, en fazla önem taşıyan bilgidir. Resûlullah'tan aşağı derecedeki hiç kimsenin sözü merfû haber tarafından açıklanan konuda delil olamaz. Merfû habere muhâlefet edenlerin sayı itibariyle birden fazla kişi olmaları fark etmemektedir. Artık anılan meselede kıyas da delil olma değeri taşımaz. Bunun tabii sonucu olarak, Resûlullah'ın sünnetine (merfû hadise) muhâlif olan görüş, kime ait olursa olsun kabul edilemez.⁴⁸

Şâfiî'nin sünnetle ilgili bu görüşlerine değinen Serahsî devamla sünnet kavramının çerçevesi konusunda İmam Şâfiî'nin şu görüşüne de yer verir: “Sahâbenin bazılarından ‘bu konuda sünnet budur’ şeklinde gelen rivayetlerde kastedilen sünnet Hz. Peygamber'in sünnetidir.” Mesela Şâfiî, Saîd b. Müseyyeb'den rivayet edilen “*Kadının diyetinin tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar erkekle eşit olması sünnettir.*”⁴⁹ sözünde sünnetten kastedilenin Resûlullah'ın sünneti olduğuna vurgu yapar.⁵⁰ Serahsî bu konuda Şâfiî'den: “*Nafakayı sağlayamamak sebebiyle ayrılışı talep*

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

⁴⁸ Aktepe, *İmam Şâfiî'de Sünnet*, s.1 80-181; krş. Serahsî, *Usûl*, I, 114; Pezdevî, *Usûl*, II, 627-630; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 627-630.

⁴⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, IX, 396; Nesâî, *Kaseme* 37; Darekutnî, *Sünen*, III, 91; rivâyetin değerlendirmesi için bk. Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, IV, 420. İslam hukukçularının büyük çoğunluğuna göre kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısına tekabül etmektedir. Ancak bu hadise istinaden bazı İslâm âlimlerine göre yaralamalarda kadının diyeti, tam diyetin üçte birini aşmadığı, bir kısmı da yirmide birini aşmadığı sürece erkeğin diyetine eşit olur. Böylece kadın ölümle sonuçlanmayan küçük çaptaki yaralanma ve sakatlanmalarda diyet konusunda erkekle eşit olmaktadır (bk. Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, IX, 476).

⁵⁰ Şâfiî, *Ümm*, VII, 510.

edebilme hakkı sünnettir.” ve “*Hür bir kişinin köle sebebiyle öldürülmemesi sünnettir.*” şeklindeki iki örneğe daha yer verdikten sonra Hanefilere göre kelimenin kullanım alanının bundan farklı olduğunu vurgular. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber, şahsî uygulamaları haricinde de bazı uygulamalarına sünnet adını vermiş selef de buna devam etmiştir. Dolayısıyla sünnet kelimesinin anlamında bir sınırlamaya gitmek doğru olmaz.⁵¹ Serahsî bu görüşünü temellendirmek için hâdis-i şeriflerden ve selefin uygulamalarından da bazı örnekler verir. Bu örneklerin birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

Resûlullah:

من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها إلى يوم القيامة و من سن سنة سيئة فعليه وزرها و
وزر من عمل بها إلى يوم القيامة

“*Her kim güzel bir davranış ortaya koyarsa, ona hem onun sevabı hem de kıyâmete kadar onu işleyenlerin sevâbı vardır. Ve her kim, kötü bir âdet çıkarırsa, ona da hem onun vebâli hem de kıyamete kadar onu işleyenin günahı vardır*”⁵² hadisinde kendisinden başka bir kimsenin ortaya koyduğu uygulamayı da sünnet olarak adlandırmıştır. Ayrıca Resûlullah başka bir hadisinde de;

عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ

“*Size gereken benim sünnetime ve benden sonraki Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetine sınımsız sarılmanızdır.*”⁵³ diyerek halifelerin uygulamalarına da sünnet adını vermiş ayrıca bunlara uymayı tavsiye etmiştir.

Hanefî usûlcüler sünnet kelimesinin ifade ettiği anlam genişliğini göstermek için ayrıca selefin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in uygulamalarına sünnet demelerini ve biâtı “*sünnet-i Ömereyn*” (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in sünneti) olarak adlandırmalarını da delil olarak getirirler. Burada müelliflerin dikkat çektiği bir diğer

⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 114; ayrıca bk. Pezdevî, *Usûl*, II, 628.

⁵² Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 466; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 350; Ahmed b. Hanbel, IV, 357, 359; Dârimî, *Mukaddime* 44; Müslim, *Zekât* 69; İbn Mâce, *Mukaddime* 14; Nesâî, *Zekât* 64; İbn Huzeyme, *Sahîh*, IV, 112; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, IX, 438.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, IV, 126-127; İbn Mâce, *Mukaddime* 6; Ebû Dâvûd, *Sünne* 5; Tirmizî, *İlim* 16; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’kebîr*, XVIII, 247; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 175; Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, X, 114; hadis hakkında değerlendirme için bk. Aynur Uraler, *Sünnete Bağlılık*, s. 366-369.

husus da selevin biât almayı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sünneti olarak devam ettirmeleridir.⁵⁴

Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin eserinin "Sünnet Bölümü"nü şerh ederken müellifin "sünnet" terimini seçmesinin sebebinin, sünnet kelimesinin kapsamına Hz. Peygamber'in fiillerinin yanı sıra sahâbenin uygulamalarının da girdiğini göstermek olduğunu söylemekte ve buna müellifin sünnet ile ilgili bahislerin sonuna "sahâbe kavilleri" bahsini koymuş olmasını delil getirmektedir.⁵⁵ Nitekim Pezdevî gibi Serahsî de *sünnet* ile ilgili bahislerden sonra "sahâbe kavilleri"ni incelemiştir.

Dikkat çekmemiz gereken başka bir nokta ise, Hanefî usûlcülerin, benzer bir mantıkla sahâbenin her hangi bir konuda "*biz bunu yapmakla emrolunduk*" veya "*biz bunları yapmaktan nehyolunduk*" şeklindeki sözlerinde emredenin veya nehyedenin Hz. Peygamber haricinde birisi olabileceğine vurgu yapmalarıdır. Onlara göre sahâbeye bir şeyi emreden ya Hz. Peygamber'dir; ya da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbenin önde gelenlerinden birisidir.⁵⁶ Şâfiî, bu hususta da Hanefî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre mutlak olarak kullanılan "*biz emrolunduk*" veya "*biz nehyolunduk*" şeklindeki ifadelerde âmir konumundaki şahıs Hz. Peygamber'dir.⁵⁷ Serahsî ise "*Allah'a, Resûlüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin.*"⁵⁸ âyetini delil getirerek emredenin bazen Cenâb-ı Hak, bazen Resûlullâh, bazen ise yöneticiler veya âlimler olabileceğini belirterek emir ve nehyin mutlak kullanımında bunun en azından bu üç kısımdan en alt seviye olan ulu'l-emre aidiyetinin kesin olacağını, daha üst seviyedekileri ifade etmek içinse özel bir kayda ihtiyaç duyulduğunu söyler.⁵⁹

Serahsî'nin bu konuda kullandığı bir başka delil ise sahâbenin 'biz emredildik' veya 'nehyedildik' diye bir ifade kullandığında şayet bununla fâilin Hz. Peygamber

⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Pezdevî, *Usûl*, II, 630.

⁵⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 679.

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I,115; II, 380.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I,115; II, 380-381. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşlerine eserinde iki kez yer verir. Ancak bu görüşlerden bahsettiği ikinci yerde Şâfiî'nin eski görüşünün bu doğrultuda olduğunu daha sonra ise bu görüşünden rucû ettiğini belirtmiştir. Serahsî'nin açıklamasına göre Şâfiî'nin bu görüşten dönmesinde seleften bazılarının şehirlerde uygulana gelen şeylere de sünnet demeleri etkili olmuştur (bk. Serahsî, *Usûl*, II, 380).

⁵⁸ en-Nisâ (4), 59

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 380 عند الإطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال

olduğunu kastediyorlarsa bunu açıkça belirtmiş olmalarıdır. Mesela Ukbe b. Âmir “Üç vakit vardır ki Resûlullah o vakitlerde bize namaz kılmayı yasakladı.”⁶⁰ Safvân b. Assâl ise “Resûlullah (a.s.) yolcu olduğumuz zaman, bize mestlerimizi üç gün üç gece, çıkarmamamızı emrederdi.”⁶¹ demiştir. Nitekim bu örneklerde hem nehyeden hem de emreden Hz. Muhammed’dir ve bu özellikle belirtilmiştir.

Özetle şunu belirtmek gerekir ki Hanefî usûlcüler *sünnet* kelimesinin tarifinde fâilin kimliğini belirlemede herhangi bir kısıtlamaya gitmeden gerek Hz. Peygamber’in, gerekse sahabilerin din ile ilgili konularda takip ettiği yol mânâsında sünneti kullanmışlardır. Ancak Hanefîlerin sünnet kelimesini hem Hz. Peygamber’in hem de sahâbenin uygulamaları için kullanmaları ikisine verilen değer aynı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü gerek Ebû Hanîfe gerekse onun ekolünü devam ettirenler sahâbe kavli ve uygulamalarını delil olarak görmekle birlikte bunu üçüncü dereceden bir delil olarak algılamışlardır.⁶² Ayrıca Hanefî usûlcülerin bu bölümlerde sünnetin tarifi ve kapsamı ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler kendi usûl prensiplerinin bir gereği olarak vakıyı tesbit amacı gütmektedir. Zaten onların bu konu ile ilgili getirdikleri örneklerde bu gerçeğe dikkat çekmeğe yöneliktir.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî sünnet kelimesinin tarifi ve çerçevesi ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra “nafile” ve “tatavvuat” terimleri hakkında bazı bilgiler verirler. Buna göre nâfile kelimesinin sözlük mânâsı “fazlalık -bir şeye ek olarak gelen şey-”dir. Kelimenin lugattaki bu anlamından dolayı ganimete “nefl” denilmiştir. Çünkü o cihadda aslolan *Allah rızasına* ek olarak fâiline fazladan bir kazançtır. Sözlükte gönüllü olarak yapılan şey mânâsına gelen tatavvu‘ kelimesi ise yapanı Allah katında yüksek derecelere çıkaran fiillerdir. “tatavvu’” ve nafile ibadetler kişinin farz ibadetler haricinde yaptıklarıdır. İşleyenlere sevap kazandırırken terk edene ceza veya kınama gerektirmezler.⁶³

⁶⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 525; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 152; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirin* 293; Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 52; Tirmizî, *Cenâiz* 41; Nesâî, *Mevâkit* 33; İbn Mâce, *Cenâiz* 30.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, IV, 239-240; Tirmizî, *Tahâret* 71, *Daavât* 99; Nesâî, *Tahâret* 98; İbn Mâce, *Tahâret* 62.

⁶² bk. Aktepe, *İmam Şâfi’de Sünnet*, s. 99.

⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, I, 115; Pezdevî, *Usûl*, II. 622.

Hanefî usûlcüler yukarıda verdiğimiz bilgilere devamla gerek Resûlullah'ın gerekse onun ashabının din ile ilgili konulardaki fiillerinde aslolanın onlara ittiba olduğunu savunurlar.⁶⁴ Burada Serahsî ve Pezdevî kendini hemen şu soruya cevap vermek zorunda hissederler. Acaba dinî fiillerine ittibanın gerektiği Peygamber'in her tasarrufu aynı kategoride midir? Hepsi aynı derecede bağlayıcı ve herkesi kapsayıcı mıdır? Müellifimiz burada Mekhûl'ün (v. 112/730) görüşüne yer verir. Buna göre sünnet iki genel başlık altında incelenebilir.

- a) Sünnet-i hüdâ: Uyulması hidayete vesile olurken terkinin kişiyi dalalete götüreceği sünnet; bayram namazı, ezan, kâmet ve cemaatle namaz sünnetin bu kısmında yer alır. Şayet Müslümanlar bunları terk ederse yaptıkları hoş görülmez ve kınanırlar. Eğer bir belde halkı da bu tür sünnetleri terk eder ve bunda ısrar ederlerse, bunları eda etmeleri için onlarla savaşırlar.⁶⁵
- b) Sünnet-i zevâid: Uyulması iyi olmakla birlikte terk edilmesinde bir kınama olmayan sünnet; Hz. Peygamber'in oturup kalkış tarzı, giyiniş tarzı bu şekil sünnetlerdendir. Bunları Hz. Peygamber yaptığı için yapanlar sevap kazanmakla birlikte terk eden için herhangi bir yaptırımdan söz edilmez.⁶⁶

Serahsî, sünnet ile ilgili bu ikili taksimi yaptıktan sonra Peygamber (a.s.)'in ibadetlerle ilgili sünnetine de tabi olunması gerektiğini vurgulayarak bu şekil sünnetleri üç başlık altında değerlendirir.

- a) Terk edenin kınanacağı sünnetler (ما يكره تاركها) .
- b) Terk edenin günahkâr olacağı sünnetler (ما يكون التارك مسيئا).

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

⁶⁵ Hanefî âlimler sünnetin bu kısmına büyük önem vermişler ve bu nevi sünnetleri terk edenler için yaptırım yoluna gitmişlerdir. Müelliflerimizden Serahsî, *el-Mebsût*, adlı eserinde “ezan ve kamet” ile ilgili bilgiler verirken sünnet ile ilgili yukarıda yaptığımız taksimi tekrar ederek bunları terk edenler için uygulanacak yaptırım hususunda şu bilgileri verir:

“İmam Muhammed (rh.a.) dedi ki: Şehir halkı ezanı ve kameti terk etmekte ısrar ederlerse, kendilerine okumaları emredilir. Buna rağmen okumazlarsa, farz ve vaciplerin terkinde ısrar edilmesinde olduğu gibi, onlarla silahlı çarpışma yapılır.

Ebû Yusuf (rh.a.) ise şöyle demiştir: Silahlı çarpışma farz ve vaciplerin terkinde olur. Sünnetlerde ise, terk etmeleri halinde onlarla savaşılmaz. Ancak te'dip edilirler. Ta ki vacip ile vacip olmayanın arasındaki fark ortaya çıksın.

İmam Muhammed (rh.a.) ise; Dinin alametlerinden olan bir şeyi ısrarla terk etmek, dini hafife almak demektir. Bu nedenle onlarla savaşırlar, demiştir” (Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133)

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 114; Pezdevî, *Usûl*, II, 630.

- c) Uyanların sevab kazanacağı ancak terk edenlerin günahkâr olmayacağı sünnetler (ما يكون المتبع لها محسنا ولا يكون التارك مسيئا).⁶⁷

Hanefî usûl eserlerinde bu bilgilerin devamında sünnetin tespit yolları konusu işlenir. Biz bir sonraki bölümümüzü bu konuya hasredeceğimiz için burada Hz. Peygamber'in sünneti ile birinci dereceden alakalı gördüğümüz "efâl'un-Nebi" konusu ve bunun vahiy ile ilgisi ve nihayet bu ilişkinin Hz. Peygamber'in icthadlarına yansımalarını işlenmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

II. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ

Hanefî usûl eserlerinde İnsanoğlunun fiilleri dinî açıdan bir nitelik taşıyıp taşıyamamasına göre şu iki başlık altında incelenmektedir:

a) Kasıtsız Fiiller. Uyuyanların ve baygın haldeki şahısların fiilleri buna örnek olarak verilebilir. Bilinç yerinde olmadan yapılan bu tür fiillerde –sonucu açısından– dinî bir nitelik olarak hasen veya kabîh diye bir sınıflandırmaya gidilmez.

b) Kasıtlı Fiiller: İnsanoğlunun bilinçli olarak yaptığı fiiller bu kapsamdadır. Ayrıca bu fiiller hasen ve kabîh diye iki başlık altında değerlendirilir. Bunlardan hasen başlığı altına a) Vacip b) Mendup c) Mübah; kabîh başlığı altında ise a) Mahzur b) Mekruh yer alır⁶⁸

Hanefî usûlcüler bir beşer olarak Hz. Muhammed'in fiillerini de iki başlık altında değerlendirirler:

a) Kasıtsız Fiiller: Debûsî bu başlık altında yalnız uyku ve baygınlık halinde yapılan fiilleri incelerken Serahsî ve Pezdevî "zelle" yi de bu başlık altında değerlendirir.⁶⁹

⁶⁷ Serahsî ve Pezdevî bu bilgileri verdikten sonra ezan ile ilgili bahislerdeki durumun farklı olduğunu özellikle vurgularlar. Çünkü bir sünnet olan ezanı cünüp olarak okumak mekruh olduğu söylenmişse de, -Hanefîlere göre- böyle bir durum vâki olduğunda ezanın iadesi gerekir. Oysa bu konuda bir istisna olmasaydı sünnetin terki kazayı gerektirmeyecekti. (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 115; Pezdevî, *Usûl*, II, 630. Bu konuda Hanefî âlimlerin farklı görüşleri ve değerlendirmeleri için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 132.)

⁶⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 919.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 86; Pezdevî, *Usûl*, III, 919.

Sözlükte ayak sürçmesi, ayağın kayması, dayanılan yerden kaymak, dil sürçmesi⁷⁰ gibi anlamlara gelen *zelle* kelimesi; istilahta kişinin meşru bir iş zımında gayri meşru bir şey işlemesi,⁷¹ meşru bir fiili yapmaya niyetlenmişken gayri ihtiyari ortaya çıkan ve meşru olmayan fiiller mânâsında kullanılmıştır.⁷² Zelle olarak değerlendirilen fiillerde fiilin sonucuna baştan bir niyet/kasıt söz konusu değildir. Nasıl ki yolda yürüyen bir şahsın üzerine bazen onun kastı olmadan çamur bulaşırsa⁷³ zelle de aslında mubah olan bir fiili yaparken fâilinin kastı haricinde fiile birleşir.⁷⁴

Zelle konusunda farklı açıklamalara da eserlerinde yer veren usûlcülerin hemfikir oldukları önemli bir nokta peygamberlerin yaptığı her hangi bir fiilin zelle olduğunun bilinmesi için buna işaret eden bir açıklamanın mutlaka yapılmış olması gerektiğidir. Zira insanlara hareketleri ile örnek olan peygamberlerin fiillerinde aslolan onlara uymaktır, şayet onlar tarafından uyulmaması gereken bir fiil ortaya konmuşsa bunun açıklamasının ya fâilin bizzat kendisi tarafından⁷⁵ ya da Allah Teâla tarafından⁷⁶ yapılması gerekir.

b) Kasıtlı Fiiller. Serahsî ve Pezdevî Hz. Peygamber'in bir amaç güderek yaptığı fiilleri dört kısımda toplar:

ba) Mübah

bb) Müstehab

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 306.

⁷¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 492.

⁷² Serahsî, *Usûl*, II, 86; ayrıca zelle, “efdal (en üstün) olanı terk edip, fadıl (üstün) olanı yapmaktır.” şeklinde de izah edilmiştir. Bu izaha göre, zelle bir kusur olmaz. Fakat peygamberlere yakışan daima en üstün olan davranışta bulunmak olduğu için, zelle işleyen peygamberin dikkati çekilir. (bk. Neseî, *Tefsir*, IV, 365; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 920).

⁷³ Müellifler زل kelimesinin bu mânâyâ geldiğini göstermek için Arap dilinden şu şâhidi kullanırlar: زل الرجل في الطين adam çamura saplandı, tökezledi (Serahsî, *Usûl*, II, 86; ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 306).

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 86; Pezdevî *Usûl*, III, 919.

⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 86; Pezdevî, *Usûl*, III, 916 (Bu mevzuda üç müellif de el-Kasâs (28) Suresi 15. âyeti delil getirirler. Bu âyette Cenâb-ı Hak, Hz. Musa'nın yumruğuyla kıbtîyi öldürmesinden sonra “Bu şeytanın işidir.” dediğini bize haber vermiştir.

⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 86; Pezdevî, *Usûl*, III, 916; (Bu mevzuda üç müellif de Tâhâ (20) Suresi 121. âyeti delil getirirler burada Hz. Adem ile Havva'nın yasak meyveden yemelerini Cenâb-ı Hak “Âdem Rabbine asi olup yolunu şaşırdı” şeklinde bize haber vererek bu fiili bir isyan olarak nitelendirmiştir.

bc) Vâcib

bd) Farz⁷⁷

Debûsî ise Hz. Peygamber'in fiillerini a) vâcib (farz anlamında)⁷⁸; b) müstehab; c) mubah d) zelle olarak sıralar ve hemen ardından zelleyi uyulmaması gereken fiiller arasına koyar.⁷⁹ Çünkü onun da Pezdevî ve Serahsî ile hem fikir olduğu nokta zelle olarak değerlendirilen fiilde her ne kadar bir kasıt varsa da bu kasıt doğrudan, ortaya çıkan fiile değildir.

Abdülazîz el-Buhârî, müelliflerin bu farklı taksimine dikkat çektikten sonra Debûsî'nin taksiminin usûlcüler arasında hem daha yaygın hem de daha tutarlı olduğunu söyler.⁸⁰ Çünkü teklîfî hükümlerden birisi olan "vâcib" kavramıyla fakihlerin çoğu aslında farzı kastederler. Hanefî literatüründe ise "vâcib" dendiğinde genellikle -diğer karineler de dikkate alındığında- Şâri'in mükelleften yapılmasını bağlayıcı tarzda istediği, fakat bu bağlayıcılığın *zannî delil* ile sabit olduğu fiiller kastedilir.⁸¹ Vâcibin bu tarifini esas aldığımızda Hz. Peygamber'in şahsı açısından delilin zannîliği bahsedilemeyeceği için vacip olan bir fiil de söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinde onun şahsı için farz ve vâcib ayırımına gidilemez.

Abdülazîz el-Buhârî, Debûsî ile diğer iki usûlcü arasında görülen bu farklılığın yüzeysel olduğunu ve ikisinin birleştirilebileceğini savunur.⁸² Buna göre Hz. Peygamber'in fiilleri onun şahsı açısından değerlendirecek olursa vacip söz konusu olmayacak ve Peygamber'in bir kasıt ürünü olan fiilleri üç başlık altında toplanacak; ancak Hz. Peygamber'in fiilleri mükellefler açısından bir taksime gidilirse her ne

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 86; Pezdevî, *Usûl*, III, 919; müellifler benzer bir taksime eserlerinin Emir bölümündeki emrin sonuçları bahislerinde de yer verirler (Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 36; Serahsî, *Usûl*, I, 14-20).

⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 920.

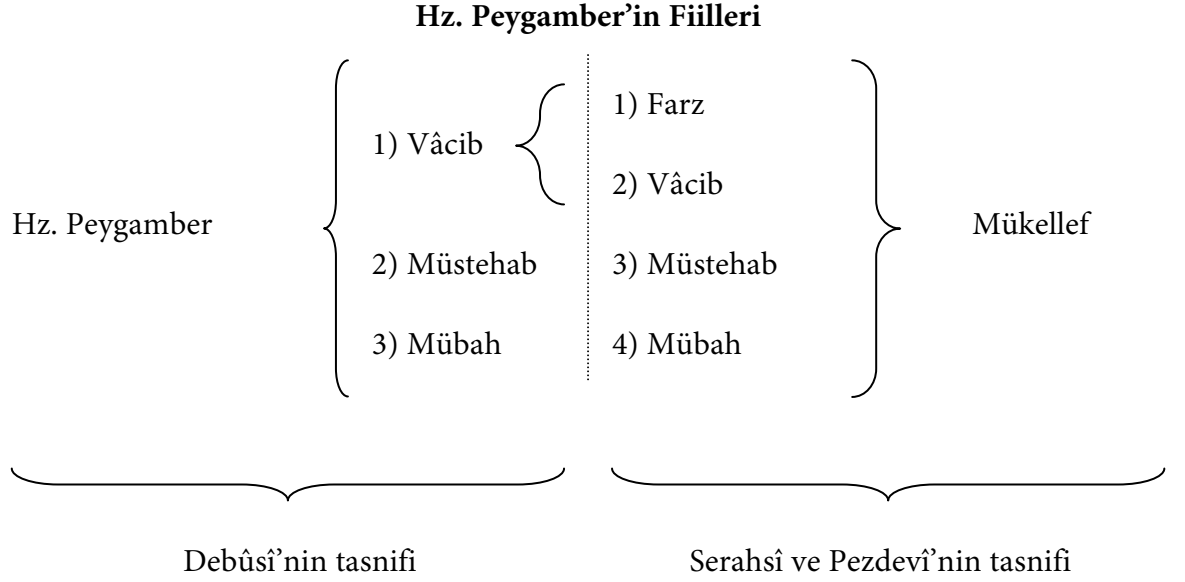
⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 247.

⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 920. Cessâs'ın taksimi de üçlüdür (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215).

⁸¹ Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, s. 237.

⁸² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 920.

kadar yapılması bağlayıcı tarzda istense de subutu zannî olanlar da olacağı için vâcib fiillerde mevzu bahis olacaktır. Bu taksimi bir tabloda gösterecek olursak:



Böyle bir tasnife gidilmesinin temeli hadisçilerin hiçbir ayrıma gitmeden H.z. Peygamber'le ilgili buldukları her şeyi aktarma arzularına dayanmaktaydı. Şüphesiz onun hayatından izler taşıyan her tür bilgi Müslümanlar için büyük bir öneme haizdi ve bunların sonraki nesillere aktarılması için kaydı gerekiyordu. Ancak bu bilgilerin hepsinin Müslümanlar için uyulması gereken şeyler olup olmadığı; bunların bağlayıcılık dereceleri ve bunlarda ayrıma giderken nasıl bir yol tespit edilmesi gerektiği İslâm âlimlerinin farklı düşüncelere sahip olduğu ayrı bir alandı. Nitekim Hanefî usûlcüler H.z. Peygamber'in yanılarak ya da bir insan olmasının gereği yaptığı fiilleri dışındaki tasarrufların ümmete yansımaları üzerinde farklı eğilimlerden bahsederler. Buna göre *birinci grup* bir delil buluncaya kadar sıfatı bilinmeyen fiillerde tevakkufu esas alırken; *ikinci grup* aleyhine delil sabit oluncaya kadar ittibayı uygun bulmuştur. Hanefî usûlcülerin içinde yer aldığı *üçüncü grup* ise bu iki grup arasında seçmeci bir yöntem belirlemiştir. Bu görüşleri delilleri ile açıklamaya geçmeden evvel şu bilgiyi nakletmemizde fayda vardır. Bir fiilin *edâ* ve *sıfat* olmak üzere iki boyutu vardır. *Edâ* fiilin yapılp yapılmadığını *sıfat* ise o fiilin hangi amaçla yapıldığını veya terk edildiyse terkinin herhangi bir sebebinin olup olmadığını ifade eder.

H.z. Peygamber'in fiillerinin ümmete yansımaları üzerindeki görüşleri - iştirak noktasından- bazı delilleri ile birlikte şöyle sıralayabiliriz:

Peygamber'in (a.s) sıfatı bilinmeyen fiillerinde tevakkufu esas alan *birinci grup*, görüşlerini şöyle delillendirir.

Peygamber'in fiilinin sıfatını tayin müşkil olursa o sifata uygunluk yönünden ittibâ imkânsız olur. Çünkü burada fiilin sıfatının bilinmemesi ona muvafakat etmeye engel teşkil eder. Örneğin Peygamber'in nafîle olarak yaptığı bazı fiilleri biz farz olarak yapabiliriz ki bu durumda bir muvâfakattan/uygunluktan değil bir munâzaâttan/zıtlıktan bahsedilir.⁸³

Serahsî bu görüşe yer verdikten sonra bunun yanlış bir görüş olduğunu belirtir ve şöyle der:

Şayet bu görüşü savunan, bu delilleri kullanarak bir şahsı Hz. Peygamber'in fiilini yapmaktan men eder ve onu kınarsa bu yolla Peygamber'e uymayı engellemiş olur ki bu durumda yasaklık sıfatı sabit olur. Ya da Hz. Peygamber'in fiilini yapana mani olmaz ve onu kınamazsa mubahlık sıfatı ortaya çıkmış olur ki her iki durumda da bu görüşün (tevakkufun) hiçbir değeri kalmaz.⁸⁴

Debûsî bir delil buluncaya kadar sıfatı bilinmeyen fiillerde tevakkufu esas alan bir gruptan bahsetmiş olmakla beraber bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bununla birlikte onun eserinde "emir" bahislerinde yer verdiği bazı değerlendirmeler konumuz içinde geçerli olabilir. Debûsî, mutlak olarak emrin ne ifade ettiği konusunda farklı görüşlere yer verirken, emrin bazen îcab, bazen ifhâm (kulun acziyetini gösterme), bazen ibâhe, bazen ise nedb ifade ettiğini savunarak tevakkuf eden bir guruptan bahsederek bu görüşün kabul edilemez olduğunu; şayet böyle bir şey söz konusu olursa, emirle nehyin aynı mânâya geleceğini dolayısıyla emir kullanımının herhangi bir öneminin kalmayacağını söyler.⁸⁵

⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Pezdevî, *Usûl*, III, 922.

⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 87.

⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 37.

İkinci grup ise Hz. Peygambere uymanın gerekliliğine vurgu yapan âyetlere⁸⁶ dayanarak, uymaktan alıkoyan bir delil sabit oluncaya kadar ona ittibayı esas almıştır.⁸⁷

Serahsî bu iki görüşe yer verdikten sonra bu konudaki Hanefilerin görüşlerine delilleriyle birlikte yer verir. Buna göre Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu her fiil ümmeti bağlayıcı değildir. Serahsî bu görüşü temellendirmek için bazı deliller getirir. Bu deliller arasında ilk olarak dikkatimizi çeken aslında Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamına ittibânın gerektiğine kanaat getirenlerin de kullandığı:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

“Şüphesiz Allah Resûlünde sizin için güzel örnek vardır”⁸⁸ âyetidir. Serahsî'ye göre bu âyet Hz. Peygamber'in her fiiline ittibanın farz olduğuna değil; bilakis ona uymanın tavsiye edilen bir şey olduğuna delildir. Çünkü bu âyette kesin bir bağlayıcılığa delâlet olsaydı “لكم” değil “عليكم” denilirdi.⁸⁹

Serahsî bu görüşünü delillendirmek için Hz. Peygamber'in hayatından da bazı örnekler verir. Mesela bir namaz esnasında Hz. Peygamber'in ayakkabısını çıkardığını gören sahabilerin de ayakkabılarını çıkarmaları üzerine, namazdan sonra Hz. Peygamber'in onlara niçin ayakkabılarını çıkardıklarını sorması⁹⁰ ile Hz. Peygamber'in teravih namazını ashaba devamlı olarak cemaatle kıldırmak istememesi⁹¹ bunlardandır. Çünkü Serahsî'ye göre Hz. Peygamber'in her yaptığı bağlayıcı olsaydı birinci rivayette onun “Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?” sözünün bir anlamı kalmazdı. Çünkü bu durumda bir fiilin illetine/sebebine bakmaksızın o fiili Peygamber yaptığı için yapmak yeterli sebep olacak; Peygamber Efendimiz de onlara böyle bir sual sormayacaktı. Teravih namazıyla ilgili olan rivayette de benzer bir

⁸⁶ Meselâ bk.: Âli İmrân (2), 31; en-Nûr (24), 54; el-Ahzâb (33), 21.

⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Pezdevî, *Usûl*, III, 922.

⁸⁸ el-Ahzâb (33), 21.

⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 88. krş. Cessâs; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 204.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, III, 92; Darimî, *Sünen*, I, 370; İbn Hüzeyme, *Sahih*, II, 107; İbn Hibbân, *Sahih*, V, 560.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel V, 184; Buharî, *Ezân* 80; Müslim *Salât* 177; Ebû Dâvûd, *Ramazan* 1; Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl* 4; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 353.

yorum yapan Serahsî orada “*Size farz kılınmasından korktum.*” sözünü delil olarak kullanır.⁹²

Serahsî'nin Hz. Peygamber'in her fiiline uyulmasının vacip olmadığı hususunda kullandığı başka bir delil ise şudur:

Şayet Hz. Peygamber'in her fiiline uymak vacip olsaydı ahabın gece gündüz demeden her daim onun yanında olması ve her fiili onun yaptığı gibi yapması gerekirdi. Ancak tarihte böyle bir durum vaki olmamıştır.⁹³

Serahsî bu açıklamalardan sonra Hanefileri tevakkuf edenler ve aleyhine delil olmadıkça ittibayı savunan iki guruptan kendilerini ayıran bazı bilgiler verir. Ona göre bir fiilin *edâ* ve *sıfat* olmak üzere iki farklı boyutu vardır. Bunlardan edânın keyfiyeti söz konusu fiilin yapıp yapılmadığı; sıfatın mahiyeti ise yapılan bir fiilin niçin yapıldığı terk edilen bir fiilin niçin terk edildiği ile alakalıdır. Buna göre bir fiili Hz. Peygamber yapmışsa o fiil hakkında eda kesinleşmiş olur, sıfat meselesine gelince yapılan bu fiili Hz. Peygamber'in yapmış olması o fiil hakkında en azından mubahlık sıfatını doğurur.⁹⁴ Bundan sonrası ise -yani fiilin bağlayıcılık seviyesine yükselmesi- ancak delille sabit olur. Serahsî bu açıklamayı hem tevakkuf edenlere hem de kayıtsız şartsız ittibayı esas alanlara karşı yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü sıfatı bilinmeyen bir davranışı mubah diye isimlendirmek o fiili yapıp yapmama hususunda tevakkuf ederek fiilin yapılmasının mubahlığı hakkında dahi bir açıklama yapmaktan çekinenlerle, farz gibi telakki edip yapılması için ısrar edenler arasında bir yer belirlemektir.

Serahsî bu değerlendirmelerden sonra Hz. Peygamber'in fiillerini yaptıkları (أخذ) ve terk ettikleri (ترك) diye iki başlık altında ele alır. Buna göre Resûlullah'ın yaptıkları hakkında ümmet için -en az- mubahlık sıfatı sabit olur. Hz. Peygamber'in

⁹² Serahsî, *Usûl*, II, 88.

⁹³ Serahsî, *Usûl*, II, 88.

⁹⁴ Dikkat edilirse Serahsî'nin bu tavrı mutlak emir konusunda tevakkuf edenlere yönelik Debûsî'nin tavrına benzemektedir. Orada Debûsî emredilen şeyle nehyedilen şey arasında bir fark olması gerektiğine vurgu yaparak tevakkuf edenleri eleştirirken Serahsî burada dinle ilgili mevzularda en yetkili merci olan Hz. Peygamber'in yaptığı şeylerin bir anlamı olması gerektiğine vurgu yaparak yapılan fiil hakkında en azından mubahlık sıfatının sabit olacağını savunur.

terk ettiği şeyler ise bir delil sabit olmadığı sürece ümmeti bağlayıcı olmayıp⁹⁵ bunların üzerine bir hüküm de bina edilmez. Mesela Hz. Peygamber içki henüz yasak kılınmadan önce de içki içmemiştir. Ashabdan bazıları ise onun (s.a.) içki içmediğini bildikleri halde içki içmeye devam etmiştir.⁹⁶ Bu terkin bağlayıcılığı ise ancak bu terki destekleyen bir delilin gelmesi ile sabit olmuştur.⁹⁷

Hz. Peygamber'in fiillerine bağlayıcılığı konusunda Debûsî, Serahsî ve Pezdevî biri Kerhî'ye diğeri ise Cessâs'a ait olmak üzere iki farklı nakle yer verirler. Ancak bu nakiller arasında bazı farklar vardır. Debûsî ve Pezdevî'nin açıklamalarına göre Kerhî, sıfatı bilinsin ya da bilinmesin (ki ona göre Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen fiilleri mubah kategorisindedir) Hz. Peygamber'in fiillerinde aslolanın hususiyet⁹⁸ olduğunu ve bu fiillerde müşâreket'in⁹⁹ sabit olabilmesi için ayrı bir delile ihtiyaç duyulacağını savunur.¹⁰⁰ Serahsî'ye göre ise Kerhî Peygamber'in bir fiilinin vâcib, mendub veya mubahlık niteliği bilinirse onu yine bu sıfatlar çerçevesinde Müslümanların da

⁹⁵ Aslında mubah olduğu halde, Hz. Peygamber'in terk ettiği hususları birkaç şekilde değerlendirilebilir:

- a) Hz. Peygamber'in tabiatı icabı insana tiksinti veren şeyleri yememesi. Meselâ, keler yemek mubah olduğu halde Hz. Peygamber yememiştir.
- b) Başkalarının hukukuna saygı göstermek için mubah olan bir şeyi yapmaktan vazgeçmesi; Hz. Peygamber'in mubah olduğu halde melekleri rahatsız etmemek için soğan ve sarımsak yememesi bu kısımda değerlendirilebilir.
- c) Farz kılınır endişesiyle bazı fiilleri yapmaktan vazgeçmesi; teravîh namazını cemaatle kılmaktan çekinmesi bu kısma örnektir.
- d) Müslümanlar nasıl olsa günah değil düşüncesine kapılırlar da yasaklanmış olanı da yaparlar endişesiyle bir fiili terk etmesi; nitekim kendi evinde şarkı söyleyen cariyeleri dinlemek için yüzünü başka tarafa çevirmiştir
- e) Daha faziletli olanı yapmak için mubahı bir şeyi terk etmesi: Meselâ kendisine zehirli et yedirmek isteyen kadını affetmesi
- f) Ortaya çıkaracağı zarar faydasından daha fazla olabilecek fiilleri terk etmesi; ashabını öldürüyor dedikodusu yayılmasın diye münafıkları öldürmek isteyenlere mâni olması bu kısımda değerlendirilebilir. (bk. Selman Başaran, "Fiili Sünnetin Delil Değeri", *UÛİFD*, I, 1 s. 17-18.)

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 88.

⁹⁷ bk. el-Mâide (5), 90.

⁹⁸ Müellifler burada husûsiyet ile: fiilin sadece Hz. Peygamber'e has olması, ümmet için bunun herhangi bir etkisinin olmamasını kastederler

⁹⁹ Müellifler burada müşâreket ile Hz. Peygamber'in ümmetinin de yapması için ortaya koyduğu fiilleri kastederler.

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Usûl*, III, 921-922.

yapması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Serahsî'nin aktardığı bilgilere göre Kerhî Peygamber'in fiilinin sıfatı bilinmemesi durumunda mubahlığın sabit olacağını ve sadece Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen bu fiillerinde hususiliğin anlaşılması gerektiğini savunur.¹⁰¹ Cessâs'ın konuyla ilgili nakillerini de dikkate aldığımızda¹⁰² Kerhî'ye atfedilen bu iki farklı görüşten birincisi daha isabetli görünmektedir. Zira Serahsî'nin nakline göre Kerhî sadece mubah olan fiiller hakkında hususilikten bahsetmektedir ki bunun pek bir anlamı olmaz.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin, Cessâs'ın bu konudaki görüşü hakkında naklettikleri bilgiler ise örtüşmektedir.¹⁰³ Buna göre Cessâs, Hz. Peygamber'in fiillerinden sıfatı bilinmeyenler hakkında mubahlığa hükmetmişken sıfatı bilinenler hususunda Hz. Peygamber o fiili hangi sıfatla yapmışsa Müslümanların da aynı sıfatla yapması gerektiğini düşünür. Çünkü Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiil ona hass ise bu durum ya Allah Teâla tarafından ya da bizzat Peygamber'imizin kendisi tarafından açıklanmıştır. Cessâs'ın müşareket ile ilgili bu görüşü onunla Kerhî arasındaki ayrım noktasını oluşturmaktadır. Çünkü Cessâs aslolanın müşareket olmasından hareketle hususilik için delil şartı koyarken; Kerhî aslolanın hususilik olduğundan hareketle müşareket için delili şart koşturmuştur. Müelliflerin üçü de bu konuda Cessâs'ın görüşüne itibar ederler.¹⁰⁴

Kerhî, Hz. Peygamber'in fiillerinin hususiliği fikrine tevakkuf edenlere benzer bir akıl yürütmeye ulaşmıştır. Çünkü ona göre Peygamber Efendimiz'in mubah olarak yaptığı fiilin hem kendine has olma ihtimali hem de ümmetin bu meselede ona müşareket etme ihtimali vardır. Bu iki ihtimalin bir arada bulunması ise bir karışıklığı beraberinde getirir. Bu durumda söz konusu fiilin müşareket ifade edip etmediğini anlamamız için delile ihtiyaç duyulur. Cessâs ise Kur'an'daki Hz. Peygamber'e itibayı emreden âyetleri delil getirerek onun (s.a.) fiillerinde aslolanın ona ittiba olduğunu söyleyerek bundan istisnâ edilen şeyler için delil getirilmesi gerektiğini savunur.¹⁰⁵

¹⁰¹ Serahsî, *Usûl*, II, 87.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Pezdevî, *Usûl*, III, 921-922; krş. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215-216.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Pezdevî, *Usûl* III, 922.

¹⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 89.

Meselâ Cessâs düşüncelerini kanıtlamak için delil olarak Hz. Peygamber'in, Zeyd'in (r.a.) hanımıyla evlenmesini emreden âyeti öne sürer. Mevzu bahis edilen âyette, Peygamber Efendimiz'e evlatlığının¹⁰⁶ eski hanımıyla evlenmesi emredilmiştir.¹⁰⁷ Peygamber'in, Hz. Zeynep ile evlenmesi sonucunda ise bu fiilin tüm ümmete caiz olduğu/müşareketin hâsıl olduğu anlaşılmıştır.

Serahsî'nin açıklamalarına göre Cessâs'ın bir diğer delili ise şudur:

Ensardan bir kadın Ümmü Seleme'ye gelip "Oruçlu birisi hanımını öptüğü zaman orucu bozulur mu?" diye sormuş. Ümmü Seleme de Hz. Peygamber'in oruçlu iken hanımını öptüğünü haber vermişti. Bunun üzerine soruyu soran kadın "Biz Peygamber gibi değiliz onun geçmiş ve gelecek günahları bağışlanmıştır" diyerek o fiilin Peygamber'e has olduğunu zannetmişti. Durum Ümmü Seleme tarafından Hz. Peygambere arz edilince, "Ona benim oruçlu iken hanımını öptüğümü söyleseydin ya" demiş. Ümmü Seleme ise bu sözü kadına söylediğini ancak kadının bu söz üzerine "Biz Peygamber gibi değiliz..." dediğini bildirince o (s.a.) "Allah'tan en çok korkanınız ve Allah'ın koyduğu sınırları en iyi bileniniz olduğumu ümit ederim." buyurmuştur.¹⁰⁸

Cessâs ayrıca şayet bir fiil Hz. Peygamber'e has ise bunun bir karine ile bildirilmiş olması gerektiği kanaatindedir. Mesela Peygamber Efendimizin mehirsiz evlenmesi ile ilgili âyette "*diğer müminlere değil, sırf sana mahsus*"¹⁰⁹. ifadesi yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in fiilleri sadece ona has olsaydı bu âyette böyle bir kayda gerek olmazdı.¹¹⁰

III. HANEFÎ USÛLCÜLERİN VAHİY-SÜNNET İLİŞKİSİNE BAKIŞLARI

Vahiy kelimesi lugatte, *hızlı işaret, yazı, risalet, mektup, ilham, gizlice söylenen söz, bilgilendirmek için başkasına verilen şey, kapalı bir şeyi anlaşılır kılmak, insanlara*

¹⁰⁶ Evlatlık edinmenin İslâmla birlikte yasaklanması hakkında bk. M. Akif Aydın, "Evlat Edinme", *DİA*, XI, 527-529.

¹⁰⁷ el-Ahzâb (33) 36-40.

¹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 89.

¹⁰⁹ el-Ahzâb (33) 50.

¹¹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 89.

veya başka varlıklara gelen harflerden arındırılmış ses ve emir gibi mânâlara gelir.¹¹¹ Kelime ıstılahta ise: “Allah Teâlâ’nın kullarına iletmek istediği buyruklarını onlar arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi”¹¹² şeklinde tarif edilmiştir. Vahyin daha birçok tarifi yapılmış olmakla birlikte bu tariflerin ortak noktasını, vahyin Allah’ın bir emri veya hükmü gizlice ve süratli bir şekilde bildirmesi oluşturmaktadır.¹¹³

Vahiy kelimesi İslâmî literatürde genellikle biri genel diğeri de özel olmak üzere iki anlamda kullanılmış; bunlardan genel ile tüm canlılara gelebilen; özel ile ise yalnız peygamberlere mahsus olan vahiy kastedilmiştir.¹¹⁴ Fıkıh âlimlerinin bu konuya Hz. Peygamber’i ilgilendiren cepheden baktıkları için vahiy türleri içerisinde “özel” ile ilgilenirler. Biz de bu bölümde vahyin mahiyeti, peygamberlerin vahyi alış şekilleri vb. konulardaki tartışmalara girmeden¹¹⁵ çalışmamızın sınırları içerisinde Hanefî usûlcülerin her birinin vahiy taksimine özel olarak yer vermeyi uygun buluyoruz.

Debûsî, vahiy “vahy-i hafi” ve “vahy-i celi” olarak ikiye ayırdıktan sonra “vahy-i hafi” yi şöyle izah eder: “vahy-i hafi” ilhamdır. Kendisine “vahy-i celi” gelen kimseye “vahy-i hafi” de gelir. İlham; kişinin Allah’tan geldiğini kesin olarak bildiği duyguyla bir işi kesin olarak yapmaya karar vermesidir. Debûsî daha sonra ilhama örnek olarak şu hadisi verir:

*Ruhu’l-Kudüs (Cebrâil) hiçbir canlının, rızkını tam olarak almadan ölmeyeceğini benim kalbime vahyetti. Öyleyse Allah’tan korkun ve O’ndan isterken güzelce isteyin.”*¹¹⁶

¹¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XV, 379-382.

¹¹² Zerkânî, *Menâhil fî ulûmi’l-Kur’ân*, I, 51.

¹¹³ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 20. Vahyin farklı tarifleri için bk. Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi*, s. 21-23.

¹¹⁴ Demirci, *Kur’ân Tarihi*, s. 21.

¹¹⁵ Bu konular ile ilgili bk. Demirci, *Kur’ân Tarihi*, s. 24-43; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 14-36.

¹¹⁶ Abdürrezzak, *Musannef*, XI, 125; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 79; Heysemî, *Mecma’u-zevâid*, IV, 123.

Debûsî, vahy-i hafi/ilham hakkında kısaca bu açıklamalara yer verirken –bu bölümde- vahy-i celî hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz.¹¹⁷ Onun vahiy ile ilgili bir başka taksime de “Nesh” konusunda yer verdiğini görmekteyiz. Müellif orada vahyi; “vahy-i metlûv” ve “vahy-i gayri metlûv” olmak üzere ikiye ayırır ve ekler: “Vahy-i gayri metlûv her ne kadar zahirde Hz. Peygamber’e izafe edilse de hakikatte Allah’a izâfe edilir.” Debûsî vahy-i gayri metlûv kapsamındaki Hz. Peygamber’in sünnetlerinin Allah’a izafe edilmesini Vakîâ Suresi’nde anlatılan şu duruma benzetir:

“Söyleyin; akıttığınız meniden insanı yaratan siz misiniz, yoksa Biz mi yaratmaktayız?”¹¹⁸

Debûsî’ye göre bu âyette nasıl insanın dünyaya gelmesinde gözle görülenin aksine asıl fâilin Allah Teâlâ olduğu gerçeğine dikkat çekiliyorsa, Hz. Peygamber’in şer’î konulardaki fiilleri de aynı şekilde Allah’a izâfe edilir.¹¹⁹

Debûsî’nin, Peygamber Efendimizin ictihadlarının vahiy ile ilişkisini incelerken bunun hadis ilmindeki *takrîri sünnete* olan benzerliğine dikkat çekerek onun fiillerini bir tür *takrîri vahye* benzetmesi de onun sünnet ile vahiy arasında kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. O, nasıl sahâbeden birinin Hz. Peygamber’in huzurunda din ile alakalı bir fiil yaptığı veya bir söz söylediğinde, Hz. Peygamber’in buna itirazda bulunmamasını *takrîri sünnet* olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde, onun (s.a.) şer’î bir konuda ictihad yapmasının akabinde Allah Teâlâ’nın bir düzeltmede bulunmamasının *takrîri vahiy* gibi olduğunu imâ eder. Çünkü kullarını her zaman gören ve gözeten Cenâb-ı Hak herhangi bir düzeltmede bulunmamışsa bu Resûlullah’ın aldığı kararın doğru olduğuna delâlet eder.¹²⁰

Serahsî, vahyi ilk aşamada *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere iki başlık altında ele alır:

¹¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 250.

¹¹⁸ el-Vâkıa (56), 58-59.

¹¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 244-245. Vahyin, vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv olarak yapılan ikili taksimi ile ilgili geniş bilgi için bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 32-43.

¹²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 251-252.

a) Vahy-i zâhir ikiye ayrılır.

aa) Peygamberin vahyi getirenin Melek olduğunun kesin bilinmesinden sonra meleğin lisaniyla peygamberin kulağına aktarılan vahiy: Kur'ân-ı Kerim vahyin bu kısmına örnektir.

ab) Meleğin konuşması olmadan (bir kelam/lafız söz konusu olmadan) işaretle gelen vahiy: Müellifimiz burada Debûsî'nin "vahy-i hafi/ilham", için verdiği örneğe yer verir.

b) Vahy-i bâtın: Hz. Peygamber'in kalbindeki ilâhî nur sayesinde bir hüküm verirken kalbinin hiçbir kuşku, muhalefet ve çekince olmadan mutmain olmasıdır. Serahsî vahyin bu kısmına örnek olarak

"Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye..."¹²¹ âyetini delil getirir.

Serahsî bu taksimnin ardından vahy-i bâtının ibtilâ ile oluştuğunu söyler. O "ibtilâ"yı ise şöyle tarif eder: "İbtîlâ, Resûlullah'ın kalbiyle, kastedileni anlamak için meselenin hakikatini düşünmesidir." Vahy-i bâtın Hz. Peygamber'e hâstır. Ancak Allah Teâlâ bununla bazı kullarına bir lutufta bulunabilir. Bunlara da keramet denir.¹²²

Serahsî vahyi iki başlık altında inceledikten sonra yine vahiyle alakalı olarak vahye benzeyen/vahiy makamında olan (ما يشبه الوحي) farklı bir kısımdan daha bahseder. O, Hz. Peygamber'in nasslara dayanarak yaptığı ictihadları bu bölümde değerlendirir ve ekler: "Bu tür ictihadlar Hz. Peygamber'in *hata üzerinde ısrar etmeyeceği* prensibinden hareketle müctehidlerin yaptıkları ictihadlardan farklı olarak vahiy gibi kesin bilgi ifade eder."¹²³

¹²¹ en-Nisâ (4), 105; Bazı âlimler bu âyeti naklettiğimiz bölümün öncesi ile birlikte (*Kitap'ı sana hak olarak indirdik*) Hz. Peygamber'in sadece Kur'an vahyi ile ictihad yapabileceğine delil getirilmiştir. Serahsî, Pezdevî ve bazı müfessirler ise âyetin iniş sebebini dikkate alarak âyeti ilhama delil getirmişlerdir. (bk. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, V, 1916-1921), Bu âyetle ilgili bazı farklı görüşler için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 51-53.

¹²² Serahsî, *Usûl*, II, 90.

¹²³ Serahsî, *Usûl*, II, 91.

Serahsî bu bilgileri “Ef’âl-i Resûl” konusuyla bağlantılı olarak verir. Onun eserinde vahiy taksimine yer verdiği başka bir yer ise Debûsî gibi “Nesh” konusudur. Müellif nesih konusunu işlerken:

“O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy iledir.”¹²⁴ âyetini delil göstererek Hz. Peygamber’in her fiilinin bir şekilde vahiy ile bağlantılı olduğunu söyler ona göre bu vahiy bazen vahy-i metlûv bazen ise vahy-i gayri metlûv şeklinde olur. Onun burada vahy-i gayri metlûv ile kastettiği şey ise sünnettir.¹²⁵

Pezdevî, öncelikle vahyi iki kısma ayırır. Devamla bunlardan ilk kısmı vahy-i zâhir olarak adlandırarak üç kısımda inceler.

1. Peygamber’in vahyi getirenin Melek olduğunu kesin bilmesinden sonra ondan lafız olarak aldığı vahiy (Kur’an-ı Kerîm).
2. Meleğin konuşma şeklinde bir açıklaması olmadan (bir kelimelafız söz konusu olmadan) işaretle alınan vahiy. Pezdevî vahy-i zâhirin bu kısmına örnek olarak, Debûsî’nin “vahy-i hafî/ilham”, Serahsî’nin ise “vahy-i zâhir”in başlığı altında verdiği örneğe yer verir.
3. Hz. Peygamber’in kalbinde hiçbir kuşku ve çekinceye mahal olmadan, Allah’tan gelen bir ilhamla, ayan-beyan ortaya çıkan bilgidir. Pezdevî ilhama örnek olarak;

“Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye...”¹²⁶ âyetini delil getirir. Çünkü ona göre Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e kitabı açıklamak için gösterdiği yöntem “ilham”dır.

¹²⁴ en-Necm (53), 3-4.

¹²⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 72. Bazı âlimler bu âyetin Hz. Peygamber’in fiilleri, sözleri veya icthadları hakkında kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Âyetin Hz. Peygamber’in uygulamaları hakkında kullanımına karşı çıkanlar siyak-sibâk ilişkisini dikkate alarak burada kastedilenin Kur’ân olduğunu (bu düşüncede olanların delilleri için bk. Sadık Kılıç, “Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer[değerlendirme yazısı]”, *Sünnet’in Dindeki Yeri*, s. 85-87), âyetin Hz. Peygamber’in fiillerine de şamil olduğunu savunanlar ise “sebeb-i vurûdun hususiliğinin hükmün umumiliğine engel olmayacağı” prensibinden hareketle bu âyeti delil olarak kullanırlar (bk. Mevlüt Güngör, “Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer”, *Sünnet’in Dindeki Yeri*, s. 112-113). Serahsî ve Pezdevî âyetin sünnete de şâmil olduğunu savunur. (Serahsî, *Usûl*, II, 72; Pezdevî, *Usûl*, III, 904), Debûsî ise söz konusu âyetten murâdın sadece Kur’ân olduğu kanaatindedir. (Debûsî, *Takvîm*, s. 252).

¹²⁶ en-Nisâ (4), 105; ayrıca bkz “121” numaralı dipnot.

Pezdevî devamla vahyin ikinci türünü “vahy-i bâtin” olarak adlandırır ve bunu Nasla sabit olan hükümler üzerinde düşünerek herhangi bir problemin çözümü için ictihâdla elde edilen bilgi olarak tarif eder.¹²⁷ Hz. Peygamber ve ümmetin âlimleri her ne kadar mahiyetinde bazı farklılıklar bulunsa da ictihad yapmada benzerlik gösterir.

İslam düşünce tarihi boyunca Hz. Muhammed’in sünnetinin bir şekilde vahiy ile bağlantılı olduğu fikri genel kabul görmekle birlikte Kur’ân’da açıkça kaynağı bilinen uygulamaları haricindeki öğretilerinin kaynakları ve vahiyle ne derecede ilişkili olduğu konusunda farklı kanaatler var olagelmıştır.¹²⁸ Henüz Hz. Muhammed hayattayken sahabiler zaman zaman ona uygulamalarının kaynağını sormuşlar aldıkları cevaba göre bazen “işittik ve itaat ettik” demişler; bazen ise kendi fikirlerini de değerlendirmeye tabi tutması için Hz. Peygamber’e arz etmişlerdir.¹²⁹ Yukarıda Hanefî usûlcülerin vahiy taksimi ile ilgili verdiğimiz bilgiler de açıkça göstermektedir ki her üç usûl müellifi de bazen farklı isimler verseler de Hz. Peygamber’in fiillerinin bir şekilde vahiy ile bağlantılı olduğunu savunmaktadırlar. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî vahiy türleri ve bunların Nebi (s.a.) ile ilişkisine yer verirken bir yandan da onun ictihadlarının kaynakları hakkında İslâm ümmeti içerisindeki farklı eğilimlerden bahsederek bunları değerlendirmeye tabi tutarlar. Biz de burada Hanefî usûlcülerin açıklamaları ve değerlendirmeleri doğrultusunda önce bu konudaki farklı kanaatlere daha sonra ise Hanefî usûlcülerinin konu ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

IV. HZ. PEYGAMBERİN İCTİHADLARI

Nassın lafız ve manasından hareketle, nass bulunmadığında ise çeşitli istinbat metodları kullanarak, şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası olarak tarif edilen ictihad, fıkıh usûlünün temel kavramlarından biridir¹³⁰. İctihad sınırlı sayı ve

¹²⁷ Pezdevî, *Usûl*, III, 964.

¹²⁸ Kur’an-Sünnet ilişkisi için bk. Raşit Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1998, s. 121-162; Abdulganî Abdulhalık, *Sünnetin Delil Oluşu*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, 2003, s. 325-336; Mehmet Ali YARGI, “Hanefilerin Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, s. 91-112.

¹²⁹ Bu konudaki örnekler ve değerlendirmeler için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 121-150.

¹³⁰ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432; ictihad kelimesinin lugat ve terim anlamları hakkında detaylı bilgi için bk. Ömerî, *İctihâdü’r-Resûl*, s. 21-31.

kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden böyle bir anlayış ve faaliyetin vahyin başlangıcıyla birlikte yani bizzat Hz. Peygamber devrinde ve onun eliyle başlaması gayet tabiidir.

Vahyin amacı belli bir tekâmülden sonra insanların kendi ayakları üzerinde durmalarını ve belirtilen hedefe doğru, çizilen yolda, verilen usûl ve ilkelerle yol almalarını sağlamaktır. Vahiy bu gaye doğrultusunda çoğu zaman temel esaslar belirlemekte bunun hayata geçirilmesini ise Resûlullah ve ümmetine bırakmaktadır. Nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olması karşılaşılan problemlere nihayetsiz bir kapasiteye sahip olan akılla çözüm üretmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Ancak akıl her ne kadar sınırsız bir kapasiteye sahip olsa da ona çözüme ulaşma tekniğini öğretecek bir rehber ihtiyacı duymaktadır. İnsanları başıboş bırakmayan Allah Teâlâ bu rehberlik görevini de Hz. Peygamber'e vermiştir.¹³¹

Resûl-i Ekrem'in icthadları, fıkıh ilminin tedvininden, usûl-i fıkıh kitaplarının yazılmasından hatta konuyla ilgili olabilecek âyetlerin tefsir; hadislerin şerh edilmeye başlamasından itibaren sürekli tartışılmalı ve bir çok farklı görüşün serdedildiği geniş bir alanı içine almaktadır.¹³² Onun (s.a.) yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen ve hurma ağaçlarının aşılması örneğinde olduğu gibi dünyevî konularda ilahî bir bildirim/vahiy olmadan kendi inisiyatifi ile bilgi ve tecrübelerine dayanarak karar verdiğinde veya bir diğer tabir ile icthatta bulunduğu İslâm âlimleri hemfikirdirler.¹³³

Hz. Peygamber'in şer'î konularda icthad yapıp yapmadığı veya icthad yaptıysa bunu vahiy eksenli mi yoksa re'y eksenli mi yaptığı ya da bu ikisinden ne derece faydalandığı meselesi ise usûlcüleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur.¹³⁴ Biz bu

¹³¹ bk. Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 158-159.

¹³² Selahattin Kıyıcı, "Hz. Peygamber'in İctihadları", *YÜİFD*, I,1 s. 2.

¹³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 926; Muhammed Tantavi, *el-İctihad fi'l-ahkâmîş-şer'iyye*, s. 36; Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 43.

¹³⁴ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432. Selahattin Kıyıklı Hz. Peygamber'in icthad yetkisi hakkında İslâm âlimlerinin görüşlerini şu başlıklar altında inceler:

a) Peygamberin icthadını aklen ve şer'an caiz görmeyenler.

b) Peygamberin icthadını aklen caiz görüp vukû'unu kabul etmeyenler veya tevakkuf edenler.

tartışmalara sadece Hanefî fıkıh usûlcülerinin eserlerinde yer verdikleri konular çerçevesinde girip, onların bu konular ile ilgili açıklamaları ve bunların değerlendirmeleri ile yetinmeye çalışacağız. Zira bu konuların detaylarına girmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Hız. Peygamber'in ictihadında re'yini kullanıp kullanmadığı tartışmalarının temelinde yatan sebeplerin belki de en önemlisi, onun (s.a.) sürekli vahye muhatap olması ve bunun sonucunda re'ye gerek kalmayacağı iddiasıdır. Çünkü bu sayede ne zaman bir problemle karşılaşsa Cenâb-ı Hak ona vahiy gönderecek ve problem çözüme kavuşacaktır. Nâdiye Şerif el-Ömerî, Hız. Peygamber'in ictihadları hakkında yaptığı çalışmasında Allah Teâlâ'nın Hız. Peygamber'in karşılaştığı sorunlar karşısında hemen vahiy indirmeğe kâdir olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte onun re'yi ile ictihad yapmasını Hız. Muhammed'in (s.a.) örneğine bağlar. Çünkü o bu sayede ümmetine dinde ictihad konusunun meşrutiyetini ve bunun nasıl yapılacağını öğretmek istemiştir ki buna da onu Cenâb-ı Allah yönlendirmiştir.¹³⁵

Hız. Peygamber'in ictihadlarında re'yi ne kadar kullandığı Kur'ân'ın yorumlanmasında re'ye kapı aralanması bakımından son derece önemli görülmüştür. Değişik boyutlarıyla re'y ictihadını câiz görenlere göre Hız. Peygamber re'y yoluyla görüş açıklamak suretiyle ümmetine örneklik yapmış ve nasları anlamada beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Nassların yorumlanmasında re'yin kullanılmasını câiz görmeyenler için ise Resûl-i Ekrem'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması büyük önem taşımaktadır.¹³⁶ Çünkü bunlara göre Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında Hız. Muhammed dahi re'yi ile bir açıklama yapmamışsa sonrakilerin bunu yapmaya hiçbir hakları yoktur.

c) Peygamberin ictihadını şerî meselelerde câiz görmeyip savaş stratejilerinde ve dünya işlerinde câiz görenler.

d) Peygamberin ictihadını aklen ve şeran caiz görüp vahiy beklemeyi şart koşanlar.

e) Peygamberin ictihadını aklen ve şeran caiz görüp vahiy beklemeyi şart koşmayanlar. (bu görüşler müntesipleri, delilleri ve değerlendirmeleri için bk. (Selahaddin Kıyıcı, "Peygamberin İctihadları", *YÜİFD*, I, 11-37).

¹³⁵ Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 359.

¹³⁶ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432.

A. HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADLARINDA RE'YİN ROLÜ

Serahsî ve Pezdevî, hakkında nass olmayan şerî meselelerde Resûlullah'ın yaptığı icthadların kaynağı hakkında İslâm âlimleri arasında iki farklı görüşün olduğunu söyleyerek bunları şu şekilde sıralar:

- a) Hz. Peygamber'in icthadları sadece vahiy kaynaklıdır.
- b) Hz. Peygamber'in icthadları bazen vahiy bazen re'y kaynaklıdır.¹³⁷

Serahsî ve Pezdevî bu görüşlerin delillerine ve değerlendirmelerine geçmeden evvel ikincisini “intizâr” kaydını ekleyerek tercih ettiklerini söylerler. Buna göre Hanefiler, Hz. Peygamber'in, hakkında inmiş bir vahiy (وحي منزل) olmayan konularda hüküm vermeden evvel bir süre beklemekle yükümlü olduğunu ve bu süre içerisinde vahiy gelmezse kendi re'yi ile icthad yapabileceğini savunurlar. Ayrıca Hanefiler, Resûlullah'ın bu yolla bir icthatta bulunmasından sonra bunun üzerinde karar kılmasının o hükmün kat'iliğine delâlet ettiğini söylerler.¹³⁸

Müelliflerimizin eserlerinde yer verdikleri Hz. Peygamber'in icthadının kaynakları hakkındaki farklı görüşleri, delilleriyle birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber'in icthadlarının vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar

Hz. Peygamber'in şer'î konulardaki icthadlarının tamamen vahiy kaynaklı olduğunu düşünen *birinci grup* bu düşüncelerini desteklediğini düşündükleri âyetleri¹³⁹ sıraladıktan sonra şöyle bir akıl yürütmede bulunurlar:

- Bu âyetlerden açıkça anlaşılan Hz. Peygamber'in şer'î konulardaki hükümlerine muhalefet câiz değildir.
- Re'y de bulunan kim olursa olsun, onun hataya düşme ihtimali vardır.
- Re'y ile bildirilen hükümlerde hata ihtimalinden dolayı muhalefet caizdir.
- O halde kendisine muhalefetin câiz olmadığı Peygamber şer'î konularda re'yiyle hüküm vermez.¹⁴⁰

¹³⁷ Pezdevî, *Usûl*, III, 925; Serahsî, *Usûl*, II, 91. Debûsî'nin sınıflandırması da bazı küçük farklar dışında bu tasnife benzer. bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 249.

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 91.

¹³⁹ Mesela bk. en-Necm (53), 3-4; Yunûs (10), 15.

¹⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 91; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 249.

Hız. Peygamber'in re'yi ictihadını şer'i meselelerde câiz görmeyen bu grup farklı olarak onun savaş stratejisiyle ilgili konularda ve dünya işlerinde re'yiyle ictihad ettiğini kabul ederler. Ancak onlar bu meselelerde onun (s.a.) hata yapmasının/yanılmasının ve kararından vazgeçmesinin mümkün olduğunu da söylerler. Resûlullah'ın Bedir Günü ordunun konaklayacağı yeri değiştirmesi,¹⁴¹ Hendek Savaşı'nda müşriklere vermeyi düşündüğü hurmalıklardan vazgeçmiş olması,¹⁴² Medine'deki hurmalıklara aşı yapılmaması kararındaki değişikliği¹⁴³ hep bu kabildendir. Bu grup bu tür örnekleri verdikten sonra şer'i meseleler haricinde Resûlullah'ın re'yi ile ictihad ettiğini ve bu ictihadında tıpkı ümmetteki diğer fertler gibi her zaman hata ihtimalinin olduğunu dolayısıyla bu tür davranışlara muhalefetin

¹⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II 91; Bu olay özetle şöyle cereyan etmiştir: Bedir Savaşı'nın öncesinde muharebe meydanına daha evvel gelen Müslümanlar Resûlullah'ın emriyle Medine'ye en yakın kuyunun başına gelerek orada konaklamaya karar vermişlerdi. Bunun üzerine Hubab b. Münzir "Ey Allah'ın Resûlü eğer buraya konaklamamızın gerekçesi Allah'ın emri/vahiy ise başımızın üstünde yeri var; yok eğer buraya konaklamak senin kararınca bu kuyularda durmak savaş stratejisi açısından pek isabetli görünmüyor" demiş. Hubâb'ın tavsiyesini doğru bulan Hz. Peygamber'de ordunun yerini değiştirmiştir (bk. Vâkıdî, *Kitâbu'l-megâzi*, I, 53).

¹⁴² Bu olay şu şekilde vuku' bulmuştur: Hendek Savaşı sırasında Müslümanlar bir aya yakın muhasara altında kalınca sıkıntıya düşmüşlerdi. Resûlullah da bu sıkıntıyı gidermek için müşriklere işbirliği yapan Gatafan kabilesine savaştan çekilmelerine karşılık Medine hurmalarının üçte birini vermeyi vad etti. Anlaşma maddeleri kabul edilip sıra anlaşmayı imzalamaya gelince Medine halkının önde gelenlerinden Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubâde duruma itiraz edip Peygamber Efendimiz'e "Ey Allah'ın elçisi bu şayet vahiyyle belirlenmiş bir konuysa bize dinlemek ve itaat etmek düşer; yok şayet senin kararınca ve sen bunu bize sadece bir tavsiye olarak söylüyorsan onlara bizim kılıçlarımızdan başka verecek bir şeyimiz yok" demişlerdir. (Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Serahsî, *Usûl*, II, 91-92)

¹⁴³ Bu hadise özetle şöyle gerçekleşmiştir: Resûlullah Medine'ye hicret edince Ensar'ın hurmaları aşılacaklarını görmüş ve bunu hoş karşılamayarak bu işi yapanlara "bu işi yapmasanız daha iyi olur" buyurmuştur. Ensar Resûlullah'ın bu isteğine uyararak o yıl hurmaları aşılamayınca o yılki mahsül verimli olmamıştır. Resûlullah hastalıklı/cılız hurmaları görünce "sizin mahsulleriniz böyle değildi" demiş; ashap da üründeki kalite düşüklüğünün aşı yapılmamasından kaynaklandığını bunu da Resûlullah'ın tavsiyesi üzerine yaptıklarını söylemişlerdir. Allah Resûlü de bunun üzerine "siz dünya işinizi daha iyi bilirsiniz. Ben dininizin işini daha iyi bilirim" buyurmuştur. (rivayet ve değerlendirmesi için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hurmaların Aşılması*, s. 30-71.

İmamoğlu, bu konudaki hadiselerle ilgili yaptığı çalışmasının sonuç bölümünde tarih boyu bu konu hakkında yapılan değerlendirmeleri özetledikten sonra şunları söyler: "Bu yorumlara ek olarak yapılabilecek bir başka yorum da Hz Peygamber'in bu hadiseyi tabiata basit bir müdahale olarak algıladığı yönündedir. Çünkü sunnî olarak gerçekleştirilen bu ameliye aynı zamanda insanların geçim kaynağı olan hurma ile sınırlıydı. Lâkin Resûlullah burada sadece ashâbın dikkatini çekmek istemiş ve onlara bu işin insanoglunu ne denli tehlikeli boyutlara sürükleyeceğini de izah etmek istemiştir. Nitekim şuan Dünya'da yaşanan gelişmeler buna işaret etmektedir..." bk. İmamoğlu, *Hurmaların Aşılması* s. 140. Hadisle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Usmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay, s. 66-69.

câiz olduğunu savunur.¹⁴⁴

Resûlullah'ın şerî konularda ictihadının câiz olmadığına dair getirilen başka bir gerekçe de şudur. O sürekli vahiyle içli dışlıdır, dolayısıyla vahiy gibi kesin bir bilgi varken re'ye başvurmanın hiçbir gerekçesi olmaz; bu tıpkı Kâbe'nin karşısında olan bir kişinin kıbleyi araştırması gibi abestir. Kısacası bu grup Hz. Peygamber'in kul ile Allah arasındaki ilişkileri tayin eden hükümlerde re'y ile ictihadını câiz görmezken; savaş ve ibadetlerin dışında kalan alanlarda yapılan istişarelerde ictihad yaparken re'yi kullanmasını câiz görür.¹⁴⁵

2. Hz. Peygamber'in re'yi ile de ictihadda bulunduğunu savunanlar:

Hz. Peygamber'in şer'i veya dünyevî bir mesele hakkında; ister hukûkullahdan¹⁴⁶ ister hukûk-i ibâddan¹⁴⁷ olsun bir hüküm verirken hem vahiy hem de re'y kaynaklı ictihadda bulunabileceğini; hatta bulunduğunu savunan ve Hanefî usûlcülerin de büyük oranda fikirlerine katıldıkları *ikinci gruba* gelince bunların delil olarak kullandıkları âyetlerden bazıları şunlardır.

“*Ey akıl sahipleri ibret alın.*”¹⁴⁸ Bu âyette bütün mü'minlere hitap edilmektedir. Resûlü Ekrem'in (s.a.) akli ve basireti herkesten daha parlak ve daha fazladır. Dolayısıyla Resûlullah da ibret alanlar arasındadır.¹⁴⁹ Bir şeyden ibret alıp onu daha sonraki olaylara uygulamak ise ictihad ve kıyas ile olur.¹⁵⁰ Delil olarak kullanılan bir başka âyet ise şudur: “*Hâlbuki o haberi Peygamber'e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar (istinbâta kadir olanlar)*

¹⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Serahsî, *Usûl*, II, 92.

¹⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 92.

¹⁴⁶ Hukûkullah: İman ve ibadet gibi yalnızca Allah'a yöneltilebilen, sadece onun layık olduğu haklar ile belli bir kişi veya zümreyi değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar (bk. Ali Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 142).

¹⁴⁷ Hukûk-ı ibâd: Sonuç itibarıyla tüm toplumu ilgilendirse bile ilk planda ferde ait bir menfaatin korunmasını hedef alan ve ferdin söz hakkının bulunduğu hakların genel adı (bk. Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 143).

¹⁴⁸ el-Haşr (59), 2.

¹⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 250. Serahsî, *Usûl*, II, 93; Pezdevî, *Usûl*, III, 926.

¹⁵⁰ Kıyıcı, “Hz. Peygamber'in İctihadları”, I/1, 28.

onu bilirdi.”¹⁵¹ Bu âyette istinbât yapanlar arasında Hz. Peygamber de zikredilmiştir. Dolayısıyla o da istinbât yapanlardandır.¹⁵² İstinbât ise bir tür ictihaddır.

Bu grubun delil olarak kullandığı âyetlerden bir diğeri ise “İş hakkında onlara danış”¹⁵³ âyetidir. Hanefî usûlcülere göre müşâvere/danışma ictihad yoluyla verilen hükümler içindir. Vahiy yoluyla verilen hükümlerde ise ictihada gerek yoktur.¹⁵⁴ Çünkü vahiy yoluyla belirlenmiş bir meselede Müslümanlara düşen ashabın yaptığı gibi “işittik ve itaat ettik” demektir.

Şerî meselelerde de re’y ile hüküm vermenin câiz olduğunu savunanlar, bunun aksini savunanlara karşı Hz. Peygamber’in yaptığı istişareleri delil getirerek şu şekilde bir itirazda bulunurlar. Hz. Peygamber Bedir Savaşı’ndan sonra esirlere ne yapılacağı ile ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile istişarede bulunmuştur. Hz. Ömer esirlerin öldürülmesi yönünde kanaat belirtirken, Hz. Ebû Bekir “fidye alınsın” görüşünü beyan etmiştir. Resûlullah Hz. Ebû Bekir’in görüşüne meyledince:

*“Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir Peygamber’e yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz. Oysa Allah Ahiret’i kazanmanızı ister. Allah güçlüdür, hâkimdir. Daha önceden Allah’tan verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldıklarınızdan ötürü size büyük bir azab erişirdi.”*¹⁵⁵ âyetiyle Hz. Peygamber uyarılmıştır. Eğer bu esirlere uygulanacak hüküm ictihad ile değil de vahiy ile olmuş olsa idi, Allah Teâlâ, Resûlullah’a (s.a.) bir uyarıda bulunmazdı.¹⁵⁶

Hz. Peygamber’in sadece dünyevî meselelerde ictihadını mümkün görenler savaşı dünya işleri arasında değerlendirirken Hz. Peygamber’in herhangi bir saha ayırımına gitmeksizin re’y ile ictihadda bulunduğu görüşünde olan Hanefî usûlcüleri ise bunun Allah Teâlâ ile kullar arasındaki fiilleri ilgilendiren şerî meseleler içinde görürler. Çünkü onlara göre Müslümanlar üzerine farz-ı kifâye olan savaşın asıl

¹⁵¹ en-Nisâ (4), 83

¹⁵² Serahsî, *Usûl*, II, 93.

¹⁵³ Âl-i İmrân (3), 159.

¹⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 94.

¹⁵⁵ el-Enfâl (8), 67-68.

¹⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 93.

yapılış amacı “Hakkı hâkim kılmak”tır ki bu da İslâm’ın en çok önem verdiği esaslardan birisidir.¹⁵⁷

Hukûkullah arasında değerlendirilen ezan ile ilgili yapılan istişare de müelliflerimiz tarafından şerî meselelerde rey ile ictihadın câiz olduğuna delil getirilmiştir. Burada ezanın nasıl okunacağına dair ashabla bir istişare yapılmış daha sonra karar kılınan şekil Hz. Bilal’e öğretilmiş, o da ezan okumuştur. Hz. Ömer ezanı işitince Resûlullah’ın yanına gelerek aynı rüyayı kendisinin de gördüğünü Hz. Peygamber’e söyleyince; *الله أكبر هذا أثبت* “*Allahu ekber şimdi daha iyi oldu/kesinleşti.*” demiştir. Serahsî bu olayı aktardıktan sonra şayet ezanın nasıl okunacağı vahiy ile belirtilseydi Resûlullah’ın böyle bir sözü söylemesine gerek kalmayacağını söyler. Çünkü vahyî bilgi, hakkında hiç şüphe olmayan kesin bilgidir ve bunun kesinliğinin pekişmesi veya artması diye bir şey söz konusu olamaz.¹⁵⁸

Resûlullah’ın re’y ile ictihad etmesini câiz görmeyenler şerî konulardaki Resûlullah’ın bu nevi istişarelerini ashabın gönlünü hoş tutmak için yaptığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber’in ashab ile yaptığı *istişare*ler onun kararını değiştirmez. Zira o baştan vahiy ışığında kararını vermiştir.¹⁵⁹

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî bu fikre karşı çıkarak bu iddianın hiçbir ilmî dayanağının olmadığını belirtirler. Çünkü Resûlullah hakkında açık bir vahyin bulunduğu mevzuda ashabıyla istişarede bulunmamıştır. Ayrıca istişare ettiği konularda da bazen ashabın dediğini yapıyor bazen yapmıyordu. Ashabın görüşleriyle amel edilmeyen durumlarda gönüllerini hoş tutmak ise söz konusu olamaz. Bilakis bu bir nevi istihzâdır ve gönül kazanmaktan çok kalp kırmaya sebebiyet verir. Kaldı ki Resûlullah (s.a.) hakkında böyle bir zanda bulunmak da doğru değildir.¹⁶⁰

Debûsî istişarenin vahiyle belirlenmiş konularda olamayacağı konusunda şunları da söyler: “Vahyi insanlara açıklamakla görevli olan Nebi (s.a.) vahyi

¹⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Serahsî, *Usûl*, II, 256.

¹⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 94; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

¹⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, II, 94.

¹⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, II, 94; Pezdevî, *Usûl*, 229.

gizlemekten men edilmiştir.”¹⁶¹ Dolayısıyla onun, vahiy varken bunu gizleyip ashabıyla istişare etmesi mümkün değildir.

Hanefî usûlcüler istişarenin vahiyle belirlenmemiş şerî meseleler hakkında da vâki olduğu yönünde kanaatlerinin delillendirdikten sonra buradan Resûlullah’ın da bazen re’yiyle hüküm vermesinin câiz olduğuna bir delil çıkarırlar. Çünkü Resûlullah her ne kadar sahâbenin görüşlerine müracaat etmişse de onun herhangi bir meseleyi kavrama ve o meseleden yeni hükümler çıkarabilme kabiliyeti diğer tüm insanlardan daha üstündür. O halde hakkında nass olmayan konularda ashabın görüşleriyle amel etmek mümkün ve caiz oluyorsa, Resûlullah’ın görüşü ile amel etmek pekâlâ mümkün ve câiz olur.¹⁶²

B. HZ. PEYGAMBER’İN İCTİHADLARININ BAĞLAYICILIĞI

Hanefî usûlcülerin eserlerinde cevap aradıkları önemli bir suâl de şudur. “Hz. Peygamber’in icthadları bağlayıcı mıdır ve bu icthadlarla sıradan bir müctehidin yaptığı icthad arasında fark var mıdır?” Onlar bu soruya özetle şu cevabı verir: Bir müctehidin icthadında isabetli olması da hatalı olması da mümkündür. Bu durumda onun hatada olup olmadığını tespit etmek de bir icthad işidir. Oysa Resûlullah’ın durumu farklıdır. O bir meselede icthad ettiğinde şayet isabet etmişse bunda karar kılar ki bu onun isabet ettiğine delildir. Şayet yanılmışsa bu icthadından döner veya uyarılır, asla o hata üzere kalmaz.¹⁶³

Müelliflerimiz Hz. Peygamber’in icthadlarında yanıldığı zaman uyarıldığını ve hatasında ısrar etmediğini ispatlamak için kullandığı delillerden biri şudur:

Havle b. Sâlebe (r. anha), kocası kendisine zihar¹⁶⁴ yapınca durumunu Hz. Peygamber’e arz etmiş, Resûl-i Ekrem ona “*Onun sana haram olduğunu düşünüyorum*” demiştir. Hz. Havle bunun üzerine “*Ben durumumu Allah’a arz*

¹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

¹⁶² Serahsî, *Usûl*, II, 94.

¹⁶³ Serahsî, *Usûl*, II, 68, 91; Pezdevî, *Usûl*, III, 928-929.

¹⁶⁴ Zihar, bir insanın, karısını neseb, süt emme veya sıhriyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan sırtı ve karnı gibi bir uzvuna benzetmesidir. Câhiliye döneminde zihâr bir tür talâk sayılmaktaydı. İslâm bu tür talâkı men etmiş ve zecr için zihâr yapanların kefâret vererek rucu etmelerini sağlamıştır. (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 494).

ediyorum” diyerek üzüntüsünü dile getirmiş, Cenâb-ı Hak da yeni bir hüküm göndererek Resûlullah’ın kararını değiştirmiştir. Hz. Havle’ye ve onun durumunda olanlara bir çıkış yolu göstermiştir.¹⁶⁵

Resûlullah bir hata yaptığında kesinlikle uyarıldığı kanaatinde olan Serahsî’ye göre Resûlullah’ın uyarılması bazen bir itap ile birlikte olurken bazen de herhangi bir kınama olmaksızın sadece aldığı karardan vazgeçmesi yönünde bir bildirim yapılması şeklinde gerçekleşmiştir. Serahsî *Usûl*’ünde bu konuyla ilgili bazı örnekleri serdettikten sonra Hanefî usûlcülerin bu konudaki genel kanaatini ortaya koyan şu değerlendirmeyi yapar:

Tüm bu deliller bize Resûlullah’ın bazen re’yi ile ictihadda bulunduğunu ve sadece doğru uygulamalar üzerinde karar kıldığını gösterir. Sonuç olarak hiçbir Müslümanın kesin bilgi ifade eden bu konularda ona muhalefet etme gibi bir alternatifi yoktur.¹⁶⁶

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin Hz. Peygamber’in ictihadlarının kaynaklarını tartıştıkları bölümlerde dikkat çektikleri bir diğer önemli husus da Hz. Peygamber’in vahyi beklemekle sınılanması (ibtılâ)dır. Serahsî vahiy bekleme süresini, Peygamber (a.s)’ın muhatap olduğu meselenin doğasıyla alakalı olarak, belirli bir süre sınırlamasına gitmenin mümkün olmayışını, teyemmüm alırken su arama ve sudan ümit kesmeye ilişkin fikhî hükümlere benzeterek açıklamaya çalışır. Serahsî bu konuyu ana hatlarıyla şu şekilde değerlendirir: Nasıl ki bir müctehid ictihadda bulunmadan evvel Kur’ân ve Sünnet’e başvuruyor ve ancak onlarda aradığı hükmü bulamadığında ictihad yapabiliyorsa, bunun gibi Hz. Muhammed de başlangıçta vahyi bekler ne zaman ki ondan ümidini keserse kişisel ictihadıyla hareket edebilir. Bu yolculuk esnasında yanında su bulamayan kimsenin teyemmüm yapmasına benzer. Yolcu şayet su bulabilme ümidi varsa suyu aramadan teyemmüm yapamaz. Ancak yolcunun su bulabilme ihtimali yoksa su aramadan hemen teyemmüm yapabilir. Allah Resûlü’nün durumu su bulma ümidi olan yolcuya benzer çünkü o vahiyle her zaman muhatap olabilir. Bu nedenle vahiy olmayan bir konuda Resulullah hemen re’yine başvurmaz. Bir süre vahiy bekler ancak bu sürenin kesin bir sınırı yoktur.

¹⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, II, 95. konuyla ilgili inen âyet için bk. el-Mücâdele (58), 1.

¹⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 95.

Bunun için Hz. Peygamber'in kendisinin vahyin gelmesinden ümit kesmiş olması yeterlidir.¹⁶⁷ Serahsî bu bağlamda Hz. Muhammed'in ibtidâen hüküm koymayı gerektiren alanlarda duraksadığı ve bir bekleyişe koyulduğunu oysa furu'a ait meseleler de ve hükmü vahiyle ibtidâen belirlenmiş olan konularda daha serbest davrandığı, vahiy gelmeden de ictihadda bulunulabileceği kanaatindedir. Müellifimiz devamla Hz. Peygamber ile onun haricindeki müctehidlerin durumunu ayırır. Çünkü onların vahiy alma gibi bir durumu olmadığından ictihad için -Kur'an ve Sünnet üzerinde yeterince düşündükten sonra- beklmelerine gerek yoktur.¹⁶⁸

Hz. Peygamber'in sünnetinin bir şekilde vahiy ile ilişkili olduğu İslâm âlimlerinin çoğunun mutâbık olduğu bir husustur. Hanefî fıkıh usûlcüleri de dinin en önemli kaynağı olan Kur'an ve sünnetin aynı kaynaktan neş'et ettiğini yani her ikisinin de neticede vahiy ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak da yaptıkları vahiy taksimlerinde mutlaka sünnete de yer vermişlerdir. Onlar tarafından bazen sünnetin bir kısmı doğrudan vahiy ile bağlantılı olarak ele alınmış, bazen ise Hz. Muhammed'in vahiy olmadan ictihadiyle da hareket etmiş olabileceğini ancak onun bu kararında karar kılmasının Allah Teâlâ tarafından onaylandığı (takrîrî vahiy) anlamına geleceğini savunmuşlardır.

Debûsî, Resulullâh'ın ictihadlarını "vahy-i hafî", Pezdevî ise "vahy-i bâtin" olarak adlandırırken Serahsî, onları doğrudan vahiy olarak isimlendirmeyip "şibhü'l-vahy" (vahiy benzeri,) diye adlandırmayı uygun bulmuştur. Serahsî'nin Hz. Peygamber'in ictihadları için kullandığı bu adlandırmayı Resûlullah'ın ictihadlarının vahiy ile alakasını daha başından değil de sonunu esas alarak kurması itibarıyla her fiilin vahiy neticesinde ortaya konmadığını göstermesi açısından oldukça önemli görmekteyiz.

Biz usûlcülerimizin en azından sonucu itibarıyla sünnetin vahiy ile bağlantılı olduğu görüşüne katılmaktayız. Nitekim Hz. Peygamber'in hata yapmış olduğunu kabul etmek nasıl onun bir insan olduğunu kabul etmenin doğal bir sonucu ise onun

¹⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 96; Pezdevî, *Usûl*, III, 931.

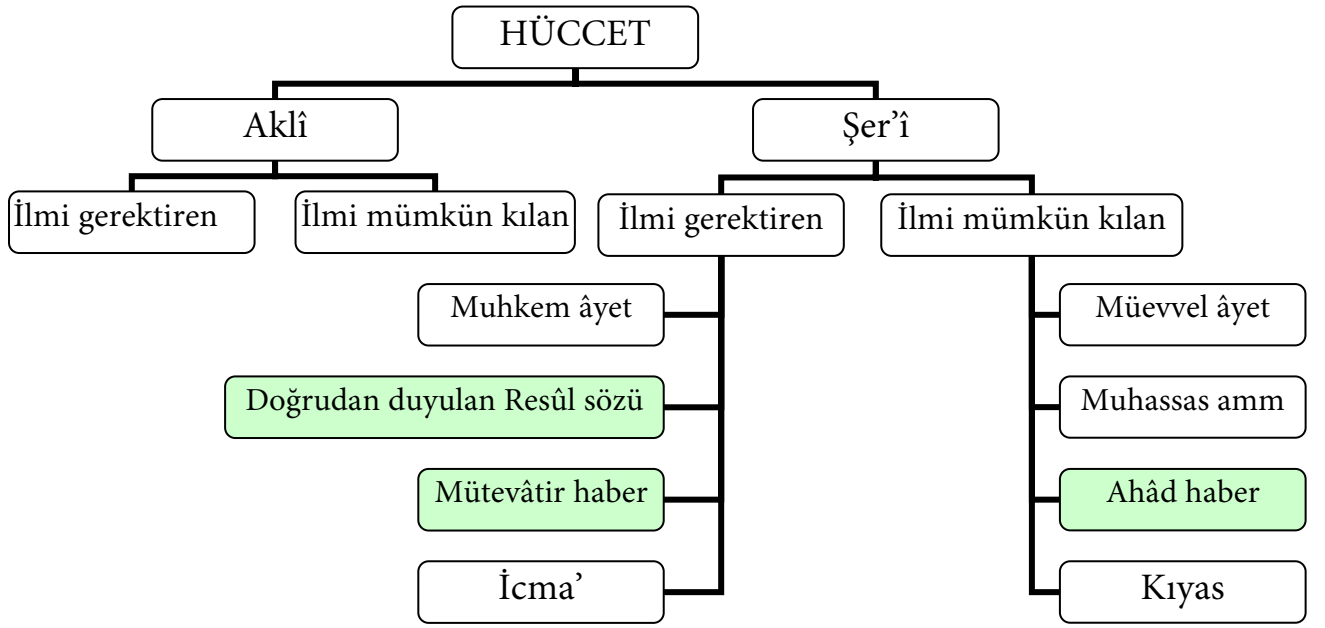
¹⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 92; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 142.

bir hata yapması halinde ilahî ikaza muhatap olacağını ve bunun üzerinde ısrar etmeyeceğini kabul etmek de onun peygamberliğine inancın bir gereğidir. Zira onun dinî konularda hatalarıyla yüzüstü bırakıldığını düşünmek bize dinin bazı yanlışlıklarla ulaştığını düşünmekle aynı seviyededir. Dolayısıyla sünnetin bir şekilde vahiy ile alakasını kabul etmek bir gereklilik gibi görünmektedir. Ayrıca âyetlerden ve sahîh hadislerden vahyin sadece iki kapak arasında olan “Yüce Kitab” olmadığı da net bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Bizzat Kur’ân’da, Kur’ân haricinde de vahiyler olduğuna dair birçok âyet vardır. Bunlar bazıları için bk. için bk. Mevlüt Güngör, “Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer”, *Sünnet’in Dindeki Yeri*, s. 55-60.

İKİNCİ BÖLÜM
SÜNNETİN TESPİTİ ve HÜCCET DEĞERİ

Hz. Peygamber'in sünnetleri gerek hayatında gerek vefatından sonra Müslümanlar tarafından hüccet kabul edilmiştir. Bununla birlikte sünnet olarak aktarılan bilgilerin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı yönündeki farklı görüşler İslâm âlimlerini zamanla kendi mensubu oldukları ilmî disiplinleri içerisinde sünnet olarak kabul edecekleri haberlerin vasıflarını belirlemek için bir haber teorisi geliştirmeye sevk etmiştir. Biz çalışmamızın bu bölümünde Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde üzerinde titizlikle durulan haber konularını eksene alıp bazen farklı düşüncelere de yer vererek Hanefî usûlcülerin görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Konumuza Hanefî usûl eserlerinde haberin yerinin ve öneminin belirlenmesi için onun hüccet değerini bir şema ile göstererek başlayacağız.



Ebû Zeyd ed-Debûsî şemada da görüldüğü üzere¹⁷⁰ hüccetleri/delilleri akli ve şer'i olmak üzere ikiye ayırarak bunları kendi içerisinde mûcibe (kesin bilgi ifade eden aksi caiz olmayan) ve mucevvize (kesin bilgi ifade etmeyen) diye iki başlık altında inceler. Debûsî devamla ilmi gerektiren şer'i delilleri:

¹⁷⁰ Şema için bk. Bedir, *Fıkıh, Mezheb ve Sünnet*, s. 155; krş. Debûsî, *Takvîm*, s. 18; Serahsî, *Usûl*, I, 278.

- a) Kitâb (Muhkem âyet)
- b) Resûlden bizzat duyulanlar
- c) Resûlden tevâtürle nakledilenler
- d) İcmâ

olmak üzere dört başlık altında inceler ve ardından tüm bu delillerin aslında Resûlullah'ın haberine indirgenebileceğini söyler. Çünkü bu dört delil içerisinde Kitabullah'ı bize ulaştıran odur. İcmâin ise Hz. Peygamber'in bizlere tebliğ ettiği Kur'ân'a ve sünnetine muhalif olması söz konusu olamaz. Debûsî deliller hiyerarşisinde Resûlullah'ın sünnetine verilen önemin gerekçesi olarak ise onun masumluğunu gösterir.¹⁷¹

Doğrudan kendisinden duyulan Resûl sözü, mütevâtir ve âhâd haberler çalışmamızın temel konularını teşkil etmektedir. İslâmî ilimler içerisinde haber bahsinin konumu hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra haber konusunu işlemeye başlayabiliriz.

I. HABER ve KISIMLARI

Herhangi bir olay, nesne veya konuya dair elde edilen bilgilerin genel adı olarak tanımlayabileceğimiz haberin¹⁷² bilgi değeri, dinî bilgilerin büyük çoğunluğunun bu

¹⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 19, 205.

¹⁷² Kelâm ve fıkıh âlimleri genellikle haberi doğru veya yalana ihtimali bulunan söz diye tarif etmişlerdir. Abdulaziz el-Buhârî, Allah ve Resûlü'nün kelimelerinin değil yalan; yalan olma ihtimalleri dahi düşünülemez olduğundan bu tarifleri kabul etmeyerek şu haber tarifini yapar: "Haber hârici bir açıklamaya gerek duymadan tam olarak anlaşılabilen terkiptir." (Farklı haber tarifleri ve değerlendirmeleri için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 680). Hadis âlimleri ise haberi çoğu zaman hadislerle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte hadisi sadece Hz. Peygamber'den, haberi ise başkalarından da nakledilen sözler olarak değerlendirenler de vardır. Bu ikinci kısımdaki değerlendirmeye göre her hadis aynı zamanda bir haberdir. Ancak her haber hadis değildir. (bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi* çev. Talât Koçyiğit, s. 22; Tahir el-Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, s. 3) Subhî es-Sâlih haber ile hadisin çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanıldığı fikrini beyan ederken hadis için haber teriminin kullanılmasının hadis ile sünnetin aynı anlamda kullanılmasından daha yaygın olduğunu söyler. Çünkü Resûlullah'ın hadisi dendiğinde bundan maksat Resûlullah'a kadar ulaşan haberdir. (bk. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut, 2002, s. 10).

yolla sonraki nesillere aktarılmasından dolayı, İslâm âlimleri tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Usûl eserlerinde haber konusu incelenirken bu ilmin teorik ve rasyonel yapısının bir gereği olarak, Hz. Peygamber’le ilgili aktarılan dinî bilgilerin dinî olmayan bilgilerle karşılaştırılması ve genel bir haber teorisi oluşturulması hedeflenmiştir. Bu genel çerçeve, argümanlarını rasyonel bir kurguya oturtma düşüncesinde olan kelâm ve fıkıh ilminin bilimsel söyleminin bir gereği telakki edilmekteydi. Böylelikle bu ilimler, Hz. Peygamber’den aktarılan bilgileri daha genel geçer bir zemine oturtmayı amaçlamaktaydılar.¹⁷³ Hanefî fıkıh usûlcüleri de bu amaç doğrultusunda eserlerinde haber konusunu incelerken ister dinî, ister gayri dinî olsun bir haberin kabul edilmeye elverişli olmasını konu edinirler. Mesela Debûsî ve Serahsî herhangi bir haberin doğruluğu ile ilgili şu ihtimallerden bahsederler:

- a) Doğruluğu kesin bilinen haberler: Yalan söylemekten korundukları için mucize ile peygamberliği ispatlanmış peygamberlerin haberleri.
- b) Yalan olduğu kesin bilinen haberler: Firavun’un, sonradan dünyaya geldiği bilindiği halde ilahlık iddiasında bulunması; kâfirlerin cansız olduğu halde putları kendi ilahları kabul etmeleri; Müseyleme’nin bir mucize göstermediği halde peygamberlik iddiasında bulunması bu nev’i haberlerdendir.
- c) Doğru ve yalan olma ihtimali olmakla birlikte bunlardan birinin tercihinde zorlanılan haber: Fasığın verdiği/naklettiği haberler bu kısımdandır.¹⁷⁴
- d) Doğru ve yalan olma ihtimalini içinde barındırmakla birlikte bunların birinin tercih edilebildiği haberler. Âdil bir kimsenin -aklının nefesine galib gelmesinden hareketle- getirdiği/naklettiği haberin doğru olma ihtimalinin tercih edilmesi bu kısımda değerlendirilir.¹⁷⁵

¹⁷³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, s. 156-157; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 97; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 103.

¹⁷⁴ Debûsî fasığın verdiği haberlerin tamamını bu başlık altında incelerken, Serahsî fasığın sadece din ile ilgili konularda verdiği haberleri bu başlık altında değerlendirir. Serahsî’ye göre fasık bir kimsenin dinine ve aklına kıyasla verdiği haberin doğru olma ihtimali varken, taatine kıyasla ise yalan olma ihtimali vardır. Her iki müellifimizin de bu konuda hem fikir oldukları husus el-Hucurât Suresi (49) 6. âyetteki “*Size bir fasık bir haber getirdiğinde onu araştırın*” emrinden hareketle bu haberlerde araştırma ile bir sonuca ulaşmadan evvel tevakkuf edileceğidir.

¹⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 205-206; Serahsî, *Usûl*, I, 374-375.

Burada bizim asıl araştırma konumuzu Resûlullah'tan aktarılan haberler oluşturmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in söylediklerini ondan duymamış olanlar için (c) ve (d) şıkları da söz konusu olduğundan, usûlcülerimiz eserlerinde haber-i Resûl mevzusunu işlerken bu başlıkları da ele alıp incelemiştir. Çalışmamızda biz de usûl âlimlerinin yöntem ve sıralamalarını esas almak suretiyle haberin kısımlarını inceleyeceğiz.

A. MÜTEVÂTİR HABER

Mütevâtir, İslâm'ın temelini ve köklerini ispat için Müslüman âlimlerin kendisine başvurdukları en hayatî kavramlardandır. Nitekim daha başlangıcından itibaren yazılı bir metin olarak rivayet edilmesine rağmen Kur'ân bile doğruluk değerini büyük ölçüde mütevâtir olarak rivayet edilmesinden almaktadır. Kur'ân'ın sıhhat yönünden değerini mütevâtir olarak nakledilmesinden almasının başta garipsenebileceğine dikkat çeken Bedir, aslında Kur'ân'ın yazıya geçirildiği zamanki yazım tekniklerinin bugün elimizdeki mushaflarda bulunan mükemmellikten yoksun olduğu, noktalama ile diğer ayrıçaların ve işaretlerin mevcut olmadığı, dolayısıyla bir sözcüğün birden fazla şekilde okunabilme olasılığının bulunduğu göz önüne alınması durumunda bunun çok rahat bir şekilde anlaşılabilmesine dikkat çekerek Müslüman âlimlerin niçin bu kavrama bu derece önem verdiklerini açıklamaya çalışır.¹⁷⁶

Tekineş, bugün elimizdeki mevcut kaynaklara göre mütevâtirin ilk tanımının Câhız tarafından yapıldığını savunur.¹⁷⁷ Câhız mütevâtir yerine bu kavramı ifade etmek için "icmâ" kavramını kullanır. Câhız'a göre Hz. Ebû Bekir'in Nebi (s.a.) ile birlikte Hira Mağarası'nda bulunduğu gibi tarihsel haberlerle, namaz ve zekat gibi

¹⁷⁶ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 131. Kur'an'ın imlasının bu günkü hale ulaşma serüveni ile ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın metin yapısı: Mushaf tarihi ve imlası*, Ankara, 2004.

¹⁷⁷ Tekineş'e göre mütevâtir kavramının İslâm düşüncesi içerisinde yer alması tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle Mutezilî kelamcılar kanalıyla olmuştur. Mutezili kelâmcıları buna sevk eden amil ise nübüvveti kabul etmeyen bazı fırkaların "haberler kesin bilgi ifade etmez" şeklindeki itirazlarına cevap verme düşüncesi idi. Ayrıca onların haberler hakkında bu şekilde bir tasnife gitmesinin bir diğer sebebi ise haber-i âhâddan kaynaklanan Müslümanlar arasında ihtilafları engellemek istemeleridir. Bu olaylar yaklaşık hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir (bk. Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, s. 38).

ibadetler *sahih icmâ* ile sabittir. Bunu inkâr edenin ise ya aklından şüphe edilir veya o kâfirdir.¹⁷⁸

İslam düşüncesinin bir terim olarak mütevâtir kavramıyla tanışması kelâm ve fıkıh ilminin öncülüğünde olmuştur. Muhaddislerin mütevâtir kavramıyla ilgilenmesi ise kelâm ve fıkıh âlimlerine nazaran hayli geç olmuştur. Zira asıl amaçları hadisin isnad zincirini sıhhat yönünden değerlendirmek ve bu zincirin râvi halkalarının adalet ve zabt yönünden olduğu kadar, birbirleriyle bağlantıları yönünden de sağlam ve güvenilir olup olmadıklarını tespit etmek olan hadisçilerin¹⁷⁹ Hz. Peygambere aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe olmayan mütevâtir haberler hakkında - başlangıçta- herhangi bir çaba göstermemeleri onların ilmî eğilimlerinin bir gereği olarak telakkî ediliyordu. Nitekim erken dönem hadis usûlü yazarları içerisinde mütevâtir kavramına yer veren tek hadis âlimi Hatib el-Bağdadi'nin bu konulara yer vermesi¹⁸⁰ ise onun usûlcülerin metodunu kullanmasına bağlanmıştır.¹⁸¹

Muhaddislerin daha sonra mütevâtir hadisler ile ilgili yaptıkları çalışmalar ise - yine ilmî yöntemleri doğrultusunda- mütevâtir rivayetlerin bulunup bulunmadığı yahut bulunsa bile sayılarının çok az olduğu yolundaki farklı görüşlere bir cevap olmak üzere mütevâtir olarak rivayet edilen hadisleri bir araya getirmek şeklinde olmuştur.¹⁸²

1. Mütevâtirin Tarifi

Tevâtür sözlükte; yalnız, ferd, çift olmayan; her ne kadar araya bazı fasılalar girse de birbirini takip ederek birbirinin peşi sıra gelen manalarına gelir.¹⁸³ Kelimenin istilâhî mânasını ise Cürcânî şöyle vermiştir:

Mütevâtir, adaletleri veya sayılarının çokluğu sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri düşünülmeyen bir topluluktan rivayet edilip insanların dillerinde sabit olan haberdir.

¹⁷⁸ Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43-44.

¹⁷⁹ Talât Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s.347.

¹⁸⁰ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûlu ilmi'r-rivâye*, I, 88-89.

¹⁸¹ bk. İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 281.

¹⁸² Muhaddislerin mütevâtir hadisler ile ilgili yazdıkları bazı eserler için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul, 1994, s. 399; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 217.

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 273. (v-t-r, md.); Serahsî, *Usûl*; I, 282.

...Bu durumda rivayet edilen haber hakkında lafız ve mana birbirini tutuyorsa buna, “lafzî mütevâtir”; Eğer bunların arasında mana müşterek olmakla beraber lafızlar arasında ihtilâf bulunuyorsa “manevî mütevâtir” denir.¹⁸⁴

Hanefî usûlcülerinin mütevâtir tanımları büyük ölçüde birbirine benzese de muhteva bakımından aralarında bazı farklar vardır. Biz bu farklılıklara dikkat çekmek için üç müellifimizin de mütevâtir tariflerini ayrı ayrı zikredip bunların değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Debûsî, “Sahih Haberin Kısımları” başlığı altında haberleri meşhur ve garip diye iki kısma ayırır. Meşhuru da mütevâtir derecesine ulaşan ve ulaşmayan olmak üzere yine iki kısma ayırarak mütevâtiri şöyle tarif eder:

Bir kimse hakkındaki haberin, o sözü ilk söyleyenden kulağınla işitmiş gibi hiçbir şüphe duymayacağına şekilde sana aktarılmasıdır. Bu ise hem sayılarının çokluğu hem mekânlarının farklı olması itibariyle yalan üzerine birleşme ihtimalleri âdeten imkânsız olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber ile olur. Ayrıca bu haberi rivayet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir.¹⁸⁵

Serahsî mütevâtir haberi şöyle tarif eder:

Resûlullah’a ulaşınca kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklı olması nedeniyle yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünülmemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haberdir. Ayrıca bu haberi rivayet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir. Beş vakit namaz, bunların rekât sayıları, zekât ve diyet miktarları bu şekildeki haberlerdendir...¹⁸⁶

Pezdevî ise Debûsî ve Serahsî’nin mütevâtir haber için yaptıkları tarifleri kabul etmekle birlikte bunlara ek olarak râvilerin âdil olmasını şart koşmuştur. Pezdevî’nin yaptığı mütevâtir tarifi şöyledir:

¹⁸⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 279-280. Cürcânî’nin mütevâtir için râvilerin âdil olmasını şart koşması, çoğu âlim tarafından kabul edilmemiştir.

¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

¹⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 282-283.

Sana Resûlullah'tan hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde, sanki gözle görmüş kulakla işitmişsin gibi kesin bir şekilde aktarılan haberdir. Bu ise sayılarının çokluğu, mekânlarının farklılığı ve **adaletleri** sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri ihtimali mümkün görünmeyen bir topluluğun yine kendi vasıflarına sahip bir topluluktan rivayet ettikleri haberle olur. Haberin her tabakada bu özelliği taşınması gerekir. Kur'ân'ın bize nakli, beş vakit namaz ve bunların rekâtlarının sayısı ile zekât miktarları bize bu yolla gelen rivayetlerdir.¹⁸⁷

Görüldüğü gibi Hanefî usûlcülerin mütevâtir tarifleri, içlerinde taşıdıkları bazı küçük farklarla birlikte büyük ölçüde benzerlik gösterir. Burada hadis âlimlerinin mütevâtir tarifleri ile çalışmamıza esas aldığımız müelliflerin tarifleri arasındaki şu farka dikkat çekmek istiyoruz. Bilindiği gibi hadis âlimleri mütevâtirden bahsederken onu lafzî mütevâtir ve manevî mütevâtir olmak üzere iki başlık altında incelerler. Oysa her üç usûlcünün de tariflerinde böyle bir ayrıma gitmedikleri görülüyor. Müelliflerin bu konu ile ilgili verdikleri örnekleri göz önüne aldığımızda onların mütevâtir haber ile kastettiklerinin hadis âlimlerinin manevî mütevâtir dedikleri bölüme daha yakın olduğunu ancak ikisi arasında yine de bazı farkların bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim Murteza Bedir, Hanefîlerin mütevâtir ile kastettiklerinin manevî mütevâtirle de tam örtüşmediği yönündeki kanaatini şu şekilde ifade eder:

...usûlcülerin (hadis usûlcüleri) manevi mütevâtirden kastettikleri şey tam olarak teknik bir usûl terimi olan mütevâtire tekabül etmemektedir. Onların (hadis usûlcülerinin) manevi mütevâtirden anladıkları tek tek âhâd haberlerin oluşturduğu ortak manadır. Hâlbuki usûlde mütevâtir, temelde toplulukların nesiller arası devrettikleri mirastır.¹⁸⁸

Müelliflerimizden Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde imamın namazda kıraatini ne zaman sesli, ne zaman sessiz yapacağını anlatırken verdiği şu bilgiler Hanefîlerin tevâtür ile ilgili düşünceleri hakkında bilgi vermesi, mütevâtiri bir hadisin rivayetinden çok gelenekle ilişkilendirmeleri ve bununla tevârüs arasında kurdukları ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir:

¹⁸⁷ Pezdevî, *Usûl*, III, 670-671.

¹⁸⁸ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 132.

...(imam) "teşehhüd"ü de gizli söyler. Çünkü Resûlullah (s.a.v.)'ın teşehhüdü açıktan okuduğu nakledilmemiştir. Resûlullah (s.a.v.)'dan günümüze kadar da insanlar teşehhüdü gizli okumayı tevârüs edegelmüşlerdir. Tevârüs (nesiller arası aktarılan bilgi) ise tevâtür gibidir (والتوارث كالتواتر).¹⁸⁹

2. Mütevâtirde Aranan Şartlar

Mütevâtir haber ile ilgili Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tariflerindeki benzerlik ve farkları şu şekilde sıralayabiliriz.

a. Üzerinde ittifak edilen şartlar

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tariflerindeki ortak şartlar şunlardır.

aa. Yeter çoğunluk

Mütevâtir bir haberin "yalan üzerine birleşmelerini aklın mümkün görmeyeceği bir topluluk tarafından rivayet edilmesi" gerek müelliflerin gerekse bu konu hakkında görüş beyan edenlerin çoğunun ittifakla kabul ettikleri bir şarttır. Bununla birlikte aklın yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmeyeceği yeter sayının kaç kişi olduğu ile ilgili farklı açıklamalar yapılmıştır. Mesela Abdülazîz el-Buhârî'nin aktardığına göre, bu konuda dört, beş, on iki, kırk ve yetmiş gibi sayıları şart koşanlar olmuştur.¹⁹⁰ Ancak müelliflerimiz bu sayının kaç olduğu veya olabileceği hususunda herhangi bir kayda yer vermemektedirler. Onlar kısaca mütevâtir haberi rivayet edenlerin yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmecek derecede kalabalık olmasını şart koşmuşlardır. Koçyiğit bu şartı şöyle izah etmiştir: "*Haberi öyle bir kalabalık rivayet ediyor ki, bu kalabalığı teşkil eden ferdlerin bir araya gelerek o haberi uydurup yaymak hususunda söz birliği etmelerini akıl kabul etmez.*"¹⁹¹

¹⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 32.

¹⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 671; Subhî es-Sâlih, eserinde mütevâtir için şart koşulan sayılara ve bunlara delil olarak getirilen âyetlere yer verdikten sonra bütün bu istidlallerin doğru olmadıklarını söyler. Çünkü bu konuya delil olarak getirilen âyetler genellikle hususî bir hadise ile alakalıdır (Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut 2002, s. 147-148). İbn Hacer de mütevâtir ile ilgili bilgiler verirken herhangi bir sayı kaydına gitmenin doğru olmayacağını söyler (İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, çev. Talât Koçyiğit, Ankara, 1971, s. 23). Ayrıca tevatür için belli sayı şartı arayanlar, delilleri ve değerlendirmeleri hakkında bk. Bilal Saklan, *Mütevâtir ve Meseleleri*, s. 15-17.

¹⁹¹ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 345; ayrıca bk. İbnu'l-Esîr, *Camiü'l-usûl*, I, 67-68.

ab. Mekânlarının farklılığı

Mütevâtir haberi nakleden toplulukların aynı yerden olmaları haberin sıhhatine leke düşürebilecek bir özellik olarak görülebilir. Ancak her ne kadar üç müellifimiz bu kaydı tariflerine eklemişlerse de onların bu şartı olmazsa olmaz bir şart olarak gördükleri kanaatinde değiliz. Nitekim Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak gelen rivayetlerde böyle bir şart aranmamaktadır. Abdülaziz el-Buhâri de “cumhûr”un böyle bir şart ileri sürmediğini belirterek şu örneği verir:

Hacılar hacda meydana gelmiş bir olay anlatsa veya bir câmi cemaati namazda meydana gelen bir olaydan bize haber verse bu kesin bilgi ifade eder.¹⁹²

ac. Her tabakanın bu şartları taşıması

Bir haberin kesin bilgi ifade etmesi için Hanefî usûlcülerin aradıkları önemli şartlardan birisi de mütevâtir haberi rivayet eden ilk üç neslin tamamının aynı özelliklere sahip olmasıdır. Söz konusu üç nesilde aranan bu çoğunluk bulunduktan sonra nesiller arasında râvilerin sayısındaki küçük değişikliklerin fazla önemi olmamakla birlikte bütün tabakalarda sayının tevâtür için şart koşulunun altına inmemesi gerekir. Nitekim ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlerden rivayet edilen haberlerin mütevâtir olarak kabul edilmemesinin en önemli nedeni olarak rivayet edildiği her devrede bu şartların tahakkuk etmemesi gösterilmiştir.¹⁹³

b. Üzerinde ihtilâf edilen şartlar

Usûlcülerin mütevâtir için yaptıkları tariflerde şu farkları görmekteyiz.

ba. Haberin Resûlullah'a ulaşması

Serahsî ve Pezdevî tariflerinde mütevâtir haberleri sadece Resûlullah'tan gelen haberlere hasrederler. Debûsî ise daha geniş bir mütevâtir tarifi yaparak haberi verenin kimliğinin önemli olmadığını, mütevâtir için aranan şartları taşıyan her haberin ilk söyleyenine bakılmaksızın mütevâtir olabileceğini belirtir. Ancak Serahsî ve Pezdevî her ne kadar mütevâtir haberin tarifine “Resûlullah” kaydını eklemiş olsalar da bu başlık altında verdikleri örneklere baktığımızda, Resûlullah'tan gelmeyen

¹⁹² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 681.

¹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, I, 285; Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

haberleri de mütevâtir kapsamında incelemeleri onların da bir habere mütevâtir denmesi için Hz. Peygambere ait olmasını şart koşmadıklarını göstermektedir.

bb. Adalet

Serahsî ve Debûsî mütevâtir tariflerinde haberi rivayet edenlerde “adalet” şartı aramazken, Pezdevî mütevâtirin şartlarından birisi olarak “adalet” şartına da yer verir. Râvide aranan bir şart olması cihetiyle bir hadis usûlü terimi olan adaletle bu ilimde en genel manasıyla râvinin Müslüman olması kastedilir. Oysa Pezdevî'nin Yahudi ve Hıristiyanların mütevâtir olarak rivayet ettikleri söylenen haberlerini eleştirirken buna sebep olarak râvilerin Müslüman olmamalarını veya günahkâr olmalarını değil de ilk tabakalarında mütevâtir için aranan şarta ulaşmamalarını göstermesi, onun bu kaydı mütevâtirin olmazsa olmaz şartlarından birisi olarak değil, olması halinde daha iyi olacak bir şart olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁹⁴ Nitekim Müslüman olmayanlardan gelen mütevâtir haberlerin de kabul edileceği yönünde Abdülazîz el-Buhârî şu örneği verir:

Şayet Konstantin halkı meliklerinin öldüğünü bize haber verseler bu onların kâfir ve fâcir olmalarına rağmen kesin ilim ifade eder.¹⁹⁵

Hanefî usûlcülerin mütevâtir haberin tarifi çerçevesinde yaptıkları bu açıklamalarla yetinip onlar için neredeyse mütevâtir kadar önemli olan meşhur haber konusuna geçebiliriz.¹⁹⁶

B. MEŞHUR HABER

Sözlükte, birini, bir şeyi tanıtmak, ortaya koymak, yaymak gibi anlamlara gelen ş-h-r (شهر) kökünden türeyen meşhûr, insanlar arasında tanınan, bilinen demektir.¹⁹⁷ Kelime İslâm ilimleri içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere intikal biçimlerinden birini ifade etmek için çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Biz gerek

¹⁹⁴ Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

¹⁹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 681.

¹⁹⁶ Mütevâtir ile ilgili aranan diğer şartlar ve değerlendirmeleri için bk. Âmidî, *İhkâm*, s. 18-27; Bilal Saklan, *Mütevâtir ve Meseleleri*, s. 15-23; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sadık”, *HÜİFD*, V, 112-116.

¹⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 431.

konumuz gerekse bu terimle ilgili yapılan tanımların büyük ölçüde benzerlikler göstermesinden dolayı burada müelliflerimizin tariflerini aktarmakla iktifa edeceğiz.

Debûsî, mütevâtir tarifinde de yer verdiğimiz gibi sahih haberleri başlangıçta “meşhur” ve “garib” diye ikiye ayırmış, ardından da meşhuru mütevâtir derecesine ulaşan ve ulaşmayan başlıkları altında incelemiştir. O, mütevâtir derecesine olmayan meşhuru şöyle tarif eder:

İlk tabakası haber-i vâhid özelliği taşımasına rağmen ikinci ve üçüncü tabakalarında mütevâtir derecesine yükselmiş haberlerdir.¹⁹⁸

Serahsî, fakihlerin “hayyizi’t-tevâtür” veya “meşhur” diye isimlendirdiklerini söylediği haber türünü şu şekilde tarif etmiştir:

Hız. Peygamberden yalan üzerine ittifak etmeleri vehmi oluşabilecek bir topluluğun nakletmesine rağmen âlimlerin kabul edip amel ettikleri, başlangıcı itibarıyla âhâd olup devamı itibarıyla mütevâtir olan haberdir.¹⁹⁹

Pezdevî ise “Resûlullah’a ittisalinde sûreten (görünüşte) bir kuşku taşıyor olsa da gerçekte bir kuşku içermeyen haber”²⁰⁰ şeklinde formüle ettiği meşhur haberi şöyle tarif etmiştir:

Aslı âhâd olup sahâbeden sonraki iki nesilde yalan üzere ittifak etmeleri düşünilemeyen topluluklar tarafından nakledilen haberdir.²⁰¹

Müelliflerin tariflerinde tâbiûn ve etbau’t-tâbiun dönemine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Onlara göre bu devirlerde yaşamış âlimler güvenilir kişilerdir dolayısıyla onların şahitliği ve ameli ile meşhur haber değer kazanmış böylece mütevâtir derecesine yaklaşmıştır.²⁰²

¹⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 211.

¹⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁰⁰ Pezdevî, *Usûl*, II, 680.

²⁰¹ Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

²⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 293; Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

Bir haberin yaygın şekilde kullanılması ve bu sayede meşhur olması ile Hanefî doktrinindeki meşhur sünnet kavramını ayırmak gerekir. Serahsî bu gerçeğe dikkat çekmek için olsa gerek meşhur hadisin meşhurluğunu âlimlerin kabulüne mazhar olmasına ve onunla amel etmelerine bağlar.²⁰³ Bu yaklaşım aslında fakîhlere olan güvenin habere yansımış halidir.

Hanefî usûlcülere göre bir haberin meşhur olabilmesi için özellikle ilk üç nesildeki âlimlerin kabulüne mazhar olması ve onların devrinde yaygınlık kazanması çok büyük bir öneme sahiptir. Ancak burada önemli bir noktaya dikkat çeken Yargı, şunları söyler:

Araştırmamız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîlerin, hadisin meşhur olma zamanıyla ilgili görüşlerinin belirtildiği yerlerde bazen kullanılan asır veya nesil (qarn, qurûn) ile sahâbe ve tâbiûndan en son fert kalıncaya kadar geçen zaman dilimi değil; onların birlikte yoğun olarak yaşadığı dönemi kastettikleri anlaşılmaktadır.²⁰⁴

Hanefîlerin bir haberin daha sonraki asırlarda meşhur olmasına ise pek itibar etmedikleri görülmektedir. Bunda ise üçüncü nesilden sonra birçok haber-i vâhidin “meşhur” olarak rivayet edilmeye başlamasının büyük etkisi vardır. Bu gerçeğe dikkat çeken Abdülazîz el-Buhârî daha sonraki asırlarda namazda fatihayı okumayı ve abdeste besmele ile başlanmayı bildiren haberler gibi haber-i vâhidlerin genelinin meşhur olduğunu ancak Hanefîlerin bunları meşhur haberler arasında değerlendirmediklerini söyler.²⁰⁵

Hanefîlerin meşhuru ifade etmek için kullandıkları bir diğer terim ise, çoğunlukla meşhur ile aynı anlamda kullandıkları *müstefizdir*.²⁰⁶

²⁰³ Serahsî, *Usûl*, I, 292 (تلقته العلماء بالقبول والعمل به) .

²⁰⁴ Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 36-37.

²⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 688.

²⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 688 (Bu kelimenin kullanımındaki bazı incelikler için, bk. Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 76-78).

C. HABER-İ VÂHİD

“Bir” anlamına gelen “واحد” kelimesinin²⁰⁷ haber kelimesiyle izafet yapılması sonucu “tek kişinin verdiği haber” anlamına gelen haber-i vâhid terimi, İslâmî literatürde, mütevâtir olmayan hadislerin değeri üzerindeki tartışmalar nedeniyle mahiyet ve kapsam bakımından tarih içerisinde birkaç defa anlam değişikliğine uğramıştır. Bu terim, başlangıçta sözlük manasına da yakın olarak “tek kişinin rivâyet ettiği haber” anlamında kullanılırken Mütevâtir kavramının literatürde bir terim olarak kullanılmasından sonra bu kavramın kapsamına girmeyen her tür haberi ifade etmeye başlamıştır.²⁰⁸ Zamanla özellikle Hanefî usûlcülerin -her ne kadar kaynağı itibariyle haber-i vâhid olsa da- meşhur habere, haber taksimi içerisinde ayrıca yer vermeleri haber-i vâhidin mütevâtir ve meşhur haricinde kalan haberler için kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

Pezdevî, haber-i vâhidi; mütevâtir ve meşhur haber dışındaki, bir veya birkaç râviden rivâyet edilen, hem şeklen hem de mânânen Resûlullah’a nispetinde şüphe bulunup ilm-i yakîn ifade etmeyen ancak ameli gerektiren haber olarak tarif eder.²⁰⁹ Burada haber-i vâhidde “şeklen şüphe” ile Resûlullah’a ulaşmasının kesin olmaması; “mana yönünden şüphe” ile ise ümmetin geneli tarafından kabul görmeyip kendisiyle amel edilmemesi kastedilmiştir.²¹⁰

Pezdevî’nin bu tarifinde, şeklen oluşan şüphe ile bu haberleri mütevâtirden ayırt ettiğini, mânânen şüpheyle ise ümmetin kabulüne mazhar olmakla meşhur olan haber-i vâhidleri, tarif dışında tuttuğunu görmekteyiz.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, 446.

²⁰⁸ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 350; Bâkîllânî, haber-i vâhidi şöyle tarif eder: “Bu tamlamanın sözlük anlamı aslında tek kişinin verdiği haberdir. Râvisi bir tanedir, iki veya daha fazla değildir. Şu kadar var ki fakîhler ve kelâmcılar ilim ifade etmeyen bütün haberleri [mütevâtir olmayan haberleri] ister râvisi bir tane olsun isterse birden fazla olsun âhad haber diye isimlendirmişlerdir. Bu haber ilim ifade etmez. Fakat râvisi adil ise ve kendisinden zıt daha sağlam bir rivâyet yoksa bizim mezhebimize göre bununla amel edilir. (Bâkîllânî, *Temhid*, s. 386); Gazâlî de tevâtür derecesine ulaşmayan rivâyetleri, beş veya altı kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa bile âhad haber olarak tarif ederek bunların ilim ifade etmediğini söyler. Ayrıca Gazâlî haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesinden hareketle peygamber sözüne bu adın verilmesini uygun bulmaz (Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, I, 218). Ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 166.

²⁰⁹ Pezdevî, *Usûl*, II, 680, 690.

²¹⁰ bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 690.

Serahsî, haber-i vâhidi, içinde şüphe barındırmasına rağmen çeşitli sebeplerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyenin günahkâr olmayacağı haber şeklinde tarif eder.²¹¹ **Debûsî**'nin tarifi de bu şekildedir ancak o, haber-i vâhidi doğrudan tarif etmeyip, onu, meşhur olmayan haberler içerisinde *makbûl olanlar* kısmında ele almıştır.²¹²

Hanefî usûlcülerin eserlerinde haber-i vâhid ile yakından ilgili gördüğümüz bazı terimleri şöyle açıklayabiliriz.

Şaz terimi usûlcüler tarafından genellikle meşhur hadisle örtüşmeyen ondan farklı bir hüküm bildirmesinden dolayı amel edilmeyen²¹³ ve meşhur olması gerektiği halde meşhur olmayan²¹⁴ haberler için kullanılmıştır. Serahsî ve Pezdevî bazen bu manada “*garib*” terimini de kullanırlar.²¹⁵ Ancak Debûsî *garibi* meşhur haberler dışındaki haber türlerinin genel adı olarak haber-i vâhid için kullanır. O garip haberi meşhur seviyesine ulaşmayan ama kabul gören (garip-makbûl) ve meşhur seviyesine ulaşmayıp inkar edilen (garib-müstenker) olmak üzere iki kısma ayırır.

Hanefî usûlcüler hadis rivayetinde meçhul olan râvinin rivayet ettiği selef arasında bilinen ama amel edilmeyen hadisi ise *müstenker* olarak isimlendirerek onunla amel edilmeyeceğini söylemişlerdir.²¹⁶

II. HABERLERİN BİLGİ DEĞERİ

Usûl eserlerimizde haberlerin bilgi değerleri tartışılırken, elde edilen bilginin mahiyeti ve oluşum şekli hakkında bazı terimlere yer verildiğini görmekteyiz. Biz ilerleyen sayfalarda sıkça atıfta bulunacağımız bu terimlerle ilgili kısaca bilgi verdikten sonra her bir haber türünün ifade ettiği bilgi değerine ayrı ayrı yer vereceğiz.

²¹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 294.

²¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 207, 213.

²¹³ Mesela bk. Serahsî, *Usûl*, II, 252.

²¹⁴ Mesela bk. Serahsî, *Usûl*, I, 364.

²¹⁵ Mesela bk. Serahsî, *Usûl*, I, 364, 366, 368.

²¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 213 Serahsî, *Usûl*, I, 293; Pezdevî II, 707.

İlm-i Yakîn: Kısaca doğruluğu hakkında kesin kanaatin hâsıl olduğu bilgi şeklinde tarif edebileceğimiz ilm-i yakîni Cürcânî şöyle tarif eder:

Bir şeyin ne ise öyle olduğuna, aksinin olmasının imkân dâhilinde olmadığına ve vakıanın da o şekilde olduğuna kesin inanmaktır.²¹⁷

İlm-i Tüma'nîne: Aksinin imkân dâhilinde olduğunu kabul etmekle birlikte kalbin bir şeyin doğru olduğuna kanaat getirmesidir.²¹⁸ Debûsî ve Serahsî eserlerinde ilmi tüma'nîne için verilen örneği şu şekilde ifade edebiliriz.

“A” şahsı “B” şahsı ile pazartesi günü görüşse; salı günü “A” şahsı “B” şahsını görmek için evine ziyarete gitse ancak evden ağlama sesleri duysa, evde bir matem havası olsa, ayrıca “B” şahsının akrabaları “A” şahsına “B” nin vefat ettiğini söyleyerek “A”ya taziyede bulunup taziyeye kabul etseler, “A” şahsında “B” nin öldüğüne dair oluşan bu bilgi kesin bilgi değildir. Çünkü bütün bu yapılanlar bir hile de olabilir. O kişinin öldüğünü söyleyenler yalan söylemiş veya onun öldüğünü zannetmiş de olabilirler. Ayrıca bu haberi aktaranlar yalan söylemek için bir araya gelmiş de olabilirler.²¹⁹

Bu bilginin kesin olmadığına dair bir başka delil ise verilen örnekte kendisinde ilm-i tüma'nîne oluşan şahsa (A) kendisine şaka yapıldığı söylenince, bilgisinde bir şüphenin oluşabilmesidir. Zira bu şahısta ilm-i yakîn oluşmuş olsaydı, şaka yapıldığı haberini aldığı anda içinde hiçbir şüphe duymazdı.²²⁰

Kalbin birine meyletmeksizin iki husus arasındaki tevakkufu, kararsız duruşunu ifade etmek için *şekk* sözcüğü kullanılır.²²¹ Kalbin bunlardan birini tercih eder, fakat diğerini de zihninden atmaması için ise *zann*, kullanılır. Zann ayrıca %50 ile %99 arasında kalan bilgilerin genel adı olarak da kullanılır.²²²

²¹⁷ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 234.

²¹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 284.

²¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Serahsî, *Usûl*, I, 284.

²²⁰ Benzer bir değerlendirme için bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

²²¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 203.

²²² Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 203, 219.

Yukarıda kısaca tariflerini verdiğimiz terimler elde edilen bilginin mahiyeti hakkında bilgi verirken aşağıda açıklayacağımız iki terim ise haberin elde edilmiş yöntemi ile ilgili olarak kullanılır.

Zarûrî Bilgi: Hiçbir fikrî çaba, faaliyet ve gayret göstermeden, herhangi bir delile başvurmada insanın irade ve kudretinin dışında, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana gelen bilgidir.²²³

Kesbî Bilgi: İnsanın sebeplerine yapışmak sûretiyle iradesi ve gayreti neticesinde Allah'ın onda meydana getirdiği bilgidir. Bu bilgi; delil getirme akıl yürütme ve delillere dayanarak bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmeyi ifade eden istidlâlî ve nazarî bilgiyi de içine alır.²²⁴ Zarûrî bilgi onu işiten herkes elde ederken kesbî bilgilere o sahada ehliyeti olanların gayretleri sonucu ulaşılır.²²⁵

A. MÜTEVÂTİR HABERİN BİLGİ DEĞERİ

Tevâtüren nakledilmiş bir haberin bilgi değeri hakkında hemen bütün insanlar hem fikirdirler. Ancak Serahsî mutlak olarak hiçbir haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği ve haberlere itibar edilmemesi gerektiğini savunan bir gruptan bahsetmekte ve bunları akılsızlıkla itham etmektedir.²²⁶ İslâm âlimleri arasında mütevâtir haberin önemli bir bilgi değerinin olduğu kabul edilmekle birlikte, onun ifade ettiği bilginin mahiyeti hakkında bazı farklı görüşler vardır. Usûl müelliflerimizin mütevâtir haberlerin bilgi değeri ile ilgili görüşlerini konuyla ilgili tartışmaları da dikkate alarak iki başlık altında inceleyebiliriz.

²²³ bk. Bâkîllânî, *Temhid*, s. 53; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 234; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 70-71; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sadık", *HÜİFD*, Şanlıurfa 1999, V, 92.

²²⁴ bk. Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 234; Refik el-Acem, *Mevsûatu mustalahâtu usûlü'l-fikh inde'l-müslimîn*, I, 1032; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 71; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sadık", V, 93.

²²⁵ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, s. 24.

²²⁶ وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام سفيهاً/akılsız bir adamın sözleridir. Bu iddia tıpkı gözle gördüklerini inkar eden sofistlerin iddiasına benzer." Serahsî devamla tevâtüren rivayet edilen haberlerin istidlal ile elde edilen bilgilerden daha kesin olduğunu, dolayısı ile bu şekil bir iddiada bulunanlarla tartışmanın dahi gereksiz olacağını ima eder (Serahsî, Usûl, I, 283).

1. Mütevâtir Haberin İlm-i Yakîn İfade Etmesi

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tevâtüren nakledilen haberin atfedildiği kişiye aitliği kesindir. Her üç müellif de bu konuda kendi kanaatlerine yer vermeden evvel tevâtüren rivayet edilmiş bir haberin insan kalbinde ilm-i yakîn değil de ilm-i tüma'nîne oluşturduğunu düşünen bir grubun görüşlerine delilleriyle birlikte yer verirler. Buna göre bu grup başlıca şu üç gerekçeden dolayı mütevâtirin ilm-i tüma'nîne ifade ettiğini savunmaktadır.

- Mütevâtir haber her ne kadar birçok kişinin aynı şeyi rivayeti olsa da bu rivayetler ayrı ayrı düşünüldüğünde her biri haber-i vâhidir. Haber-i vâhid ise zan ifade eder. Zan ifade eden ayrı ayrı unsurların bir araya gelmesinden ise ilm-i yakîn oluşmaz.
- Şayet mütevâtir kesin bilgi ifade etseydi Hıristiyan, Yahudi ve Mecusîlerden mütevâtir olarak gelen haberlerin de bu özelliğe sahip olması gerekirdi.
- Mütevâtir şartları arasında zikredilen yalan üzere birleşmeme şartından bahsetmek mümkün değildir. Zira insanlar ne kadar fazla olurlarsa olsunlar yalan üzere birleşebilirler.

Serahsî bu gerekçelerden ilkinin savunmaları haberlerin tamamını inkâr edenler gibi görür ve bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre bu görüşü savunan Allah'a ve Resûlüne gerçek manada iman etmiyordur.²²⁷ İnsanların tevâtür yoluyla öğrendikleri bilgiler ile gözle görerek elde ettikleri bilgiler arasında kesinlik açısından bir fark yoktur. Mesela nasıl bir insan kendi yaşadığı şehrin varlığını gözle görerek kesin biliyorsa, Mekke ve Bağdat gibi şehirlerin Dünya'da var olduğunu da şüpheye mahal bırakmayacak bir netlikte kesin olarak bilir.²²⁸

Serahsî daha sonra bu bilgileri de teker teker insanların bir araya gelmesi ile oluşmuş mütevâtir nakillerle öğrendiğimizi ama hiçbir kimsenin Dünya'da Mekke yoktur demediğini, çünkü bunun kesin bir bilgi olduğunu söyleyerek birinci iddiaya cevap verir.

²²⁷ Serahsî, imanın şüpheyi kabul etmeyeceği prensibinden hareketle mütevâtir haberi kabul etmeyen kimsenin gerçek Müslüman olmayacağını savunur. Zira mütevâtir bir haberi şüphe ile karşılayan kimse Hz. Peygamber'in tebliğ ettikleri bir yana onun yaşadığından dahi şüphe edilmesi gerektiğini savunacaktır.

²²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 285; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 207-208.

Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüş'tlerden mütevâtir olarak geldiği iddia edilen haberlerin bilgi değerleri ise her üç müellifin üzerinde fikir beyan ettikleri önemli ve geniş bir konudur. Belki de mütevâtir ve meşhur ayrımına İslam âlimlerini götüren en önemli gerekçe bu tür haberlerin varlığı ve bilgi değerleri hakkındaki tartışmalardır.

Hanefilere göre mütevâtir haberin Müslümanlar tarafından aktarılması şartı yoktur. Böyle olunca diğer dinlerin müntesiplerinden gelen bu nevi haberlerin de ilm-i yakîn ifade etmesi gerekir. Usûlcülerin bu noktada gayr-i Müslimlerden tevâtüren gelen haberlerin de kesin bilgi ifade edeceği ile ilgili herhangi bir itirazları bulunmamaktadır. Ancak onlar burada söz konusu olan rivayetlerin mütevâtir olarak nitelenmesinin doğru olmayacağı kanaatindedirler. Çünkü bu haberler mütevâtir için vazgeçilmez bir şart olan her tabakada yeterli çoğunluk tarafından rivayet edilme şartını bünyesinde bulundurmamaktadır. Mesela Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yönündeki haberleri, ilk nakledenlerin mütevâtir için aranan sayı şartının altında olması nedeniyle mütevâtir olarak kabul edilmemiştir. Serahsî'nin belirttiğine göre bu haberi rivayet eden toplam dört kişi idi ve bunların yalan üzere birleşmeleri mümkündür.²²⁹ Ayrıca Serahsî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta ise Yahudilerin Hz. İsa'yı tanımadıkları, Hıristiyanların ise çarmıh hadisesini uzaktan seyrettikleri dolayısıyla orada çarmıha gerilenin İsa (a.s) olduğunu zan ile söyledikleridir. Serahsî şayet burada bir mütevâtirden bahsedilecekse bunun sadece çarmıha birinin gerildiği rivayeti olacağını ancak çarmıha gerilenin kim olduğu hakkında herhangi bir mütevâtir nakilden bahsedilemeyeceğini belirtir.²³⁰

Netice olarak Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yönündeki nakiller aslı itibariyle mütevâtir seviyesinde olmayıp daha sonraki nesillerde mütevâtir özelliği kazanmış meşhur haberlerdir. Bu tür haberler ise ilm-i tüma'nîne ifade eder. Ancak Debûsî ve Serahsî bu bilgilerin ilm-i tüma'nîne de ifade etmediği kanaatindedir. Bunun gerekçesi ise ilmî yönden daha güçlü bir delilin bunu geçersiz kılmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de İsrailoğulları'nın Hz. İsa'yı kesinlikle öldürmediklerini

²²⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara, 2002; Halil Kalyoncu, *Harputlu İshak Efendi'nin eserlerinde Hz. İsa'nın çarmıha gerilme meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2005.

²³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 286; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 210.

buyurmuştur.²³¹ Hal böyle olunca kendisi ile kalbi tatmin eden ilmin sabit olduğu hüccete karşı ondan daha kuvvetli bir delil ortaya çıktığında bu hüccetin meydana getirdiği kalbi tatmin eden ilim ortadan kalkar ve kalbe sükûn verdiği sanılan bilginin yanlış olduğu anlaşılır.²³²

Müelliflerimiz, Mecusîlerin; Zerdüş ile ilgili aktardıkları bilgileri de mütevâtir kabul etmeyerek bunları illüzyonistlerin göz boyamalarına benzetmişlerdir. Bu rivayetlerin mütevâtir sayılmamasının bir diğer sebebi ise her tabaka için ayrı ayrı aranan yeter çoğunluk şartının bulunmamasıdır. Mesela kralın atının ayaklarını karnına sokup çıkardığı halde atın ölmemesi yönünde Mecusîlerden gelen bir rivayet ile ilgili Serahsî şu değerlendirmeleri yapar: Bu olay kralın yakın dostları arasında geçmiştir. Bunların da yalan üzere birleşmeleri mümkün olduğundan naklettikleri habere mütevâtir denmez. Ayrıca bu haberlerin daha sonra insanlar arasında yayılması da kralın adamlarının insanları kılıç zoruyla bunları kabul etmeye mecbur bırakması suretinde olmuştur. Kılıç tehdidi altındaki bir topluluğun yalan rivayette bulunması da mümkündür.²³³

İnsanların sayıları ne kadar çok olursa olsun yalan üzere birleşebilecekleri iddiasına gelince, Debûsî insanın fitrat olarak sırları ifşâ etmeye meyilli olduğunu ancak tevâtüren rivayet edilen haberlerde bu kadar yıl geçmesine rağmen kimsenin bu nevi bir açıklamada bulunmadığını söyleyerek bu iddiayı reddeder.²³⁴

2. Mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade ermesi

Serahsî mütevâtirin zarûrî bilgi ifade ettiği yönündeki Hanefî âlimlerinin kanaatini şöyle ifade eder:

Bize (Hanefilere) göre mütevâtir ile sabit olan şey gözle görülen şeyler gibi zarûrî bilgi ifade eder. Ancak Şâfî âlimleri mucizeyi gördükten sonra nübüvete olan inanç gibi, bu nev'i rivayetlerin ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte zarûrî değil, kesbî ilim ifade ettiği kanaatindedirler. Onların bu konuda ileri sürdükleri delil ise şu şekildedir: “Şayet

²³¹ bk. en-Nisâ (4), 157.

²³² Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, I, 293.

²³³ Serahsî, *Usûl*, I, 287; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 211; Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

²³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 208-209.

mütevâtir haber zaruri bilgi ifade etseydi, insanların onu kabul etmemesi söz konusu olmazdı. İnsanların arasında bu bilginin kesinliği hakkında bazı şüphelerin olması mütevâtirin ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte mükteseb bir bilgi ifade ettiğini gösterir.”

Serahsî devamla Şâfiîlerin bu görüşünü kabul etmeyerek Şâfiî âlimlerin görüşlerine karşı şu itirazlarda bulunur:

Şayet mütevâtir mükteseb bir bilgi olsaydı onu ancak bu bilgiyi elde etmek için bir çaba içerisine girenler elde edebilirdi. Oysa küçük bir çocuğun anne babasının kim olduğu yönündeki bilgisi gibi bu ilim için herhangi bir çaba sarf etmeyenlerde de biz bu bilginin meydana geldiğini görmekteyiz.²³⁵

Serahsî küçük çocuğun ebeveynini bilme bilgisini delil getirerek bu bilginin zarûrî bilgi ifade ettiği yöndeki kanaatini delillendirmek istemiştir. Çünkü meydana gelen bu ilmin zarûrî değil de mükteseb olduğu savunulursa henüz doğru ile yanlış bir birinden ayırt edemeyen çocuğun bu bilgiyi edinmesi mümkün olmazdı.

B. MEŞHUR HABERİN BİLGİ DEĞERİ

Meşhur haberin gerektirdiği ilmi, ilm-i yakîn olarak görmeyen Hanefî âlimleri bunun sadece Hz. Peygamberden bizzat duyulan ve ondan mütevâtir olarak rivayet edilen haberler için söz konusu olacağı kanaatindedirler. Onlara göre Resûlullah'ın vefatından sonra nakledilen herhangi bir bilginin ona aitliğinin kesinlik kazanması ancak sahâbe döneminden başlayarak yalan üzere birleşmelerini aklın alamayacağı toplulukların birbirlerinden rivayet etmeleri ile mümkün olur. Oysa meşhur hadiste râviler zincirinin ilk halkasındaki kusur olarak kabul edilebilecek olan bazı eksiklikler haberin ilm-i yakîn ifade etmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir.

Müelliflerden evvel meşhur hadislerdeki bu noktaya dikkat çeken Cessâs'a göre meşhur haberdeki bu kusur onun ilm-i yakîn ifade etmesine engel oluşturmaktadır. Ona göre meşhur haberler üzerinde zihin yoranlar başlangıçta bu tür haberlerin bilgi değeri ile ilgili bazı şüpheler duysalar da bu şüphe araştırmanın ilerleyen safhalarında

²³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 291; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 687-688.

ortadan kalkar. Ancak bu rivayetler üzerinde düşünme sonucunda kesin bilgiye ulaşılabacağı için bunlar mütevâtirden farklı olarak mükteseb bilgilerdir.²³⁶

Cessâs'ın, Şafîî'lerin mütevâtir haber ile ilgili düşüncelerini meşhur haberler için kullanmasını Debûsî, Serahsî ve Pezdevî kabul etmezler. Onlara göre meşhur haber başlangıcındaki kusurdan dolayı ilm-i yakîn değil, ilm-i tüma'nîne ifade eder.²³⁷ Debûsî bu görünüşü şöyle izah eder.

Mütevâtir üzerinde ne kadar düşünülürse onun zaruri olarak getirdiği ilmin kesinliği o derece artar. Buna rağmen insanın kalbinde bu bilgi ile ilgili bir şüphe oluşursa bu vesvese türünden bir şüphedir. Nitekim insan bazen duyu organları ile elde ettiği bazı bilgiler hakkında dahi vesvese duyabilir. Meşhur haberlerin durumu ise bundan farklıdır. Bu haberler üzerinde yeterince düşünülmezse mütevâtir gibi ilm-i yakîn ifade ettiği sanılır. Ancak meşhur haberleri iyice düşünüp araştıran bir kimse onun kaynağa yakın yerinde bazı şüpheler olduğunu görür. Bu sebeple orada meydana gelen bilgi, duyanın gönlünün sukûnundan ibarettir. Bundan dolayı bu tür haberlerle elde edilen bilgileri ilm-i tüma'nîne diye isimlendirmeyi uygun bulduk.²³⁸

Debûsî'nin meşhur haberin bilgi değeri hakkında verdiği bu bilgiler ile Cessâs'ın bu konu hakkında beyan ettiklerini karşılaştırdığımızda Cessâs'ın meşhur rivayetler üzerinde yapılacak bir araştırma sonucunda ondan şüphenin kalkacağını, Debûsî'nin bunun aksini savunduğunu görmekteyiz. Muhtemelen Cessâs konuya sahâbe ekseninden yaklaşıp onların adaletlerini de dikkate alarak bu tabakaya ulaşmış bir bilginin sıhhatinden şüphe edilmemesi gerektiğini düşünürken, Debûsî ise haberi nakleden ilk tabakanın kimliğine bakmaksızın rivayetleri sadece ittisal keyfiyeti bağlamında ele alarak bu değerlendirmelerde bulunmuştur.²³⁹

Hanefî usûlcülerin meşhur haberin “ilm-i yakîn” değil “ilm-i tüma'nîne” gerektirdiğini söylemelerinin uygulamada pek bir fark doğurmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Hanefîler bir fâkih olarak hüküm verdiklerinde amel edilebilme açısından bir

²³⁶ Cessâs'ın bu konu ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 48-69.

²³⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Serahsî, *Usûl*, I, 292; Pezdevî, *Usûl*, II, 689.

²³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 213. Serahsî'nin benzer görüşleri için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 292, 329.

²³⁹ Benzer bir değerlendirme için bk. Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 144.

haberinin meşhur veya mütevâtir rivayet edilmesi arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir. Debûsî'nin mütevâtir ile meşhur haber tariflerinde yer verdiğimiz gibi o bu gerçeğe vurgu yaparcasına her iki kavramı da meşhur başlığı altında değerlendirmiştir. Debûsî muhtemelen ilk Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamlarda kullanılan maruf sünnet ve meşhur sünnet tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhur haberi içine alacak şekilde kullanıldığını düşünerek böyle bir tasnife gitmiştir. Buna karşılık Serahsî ve Pezdevî'nin mütevâtir ve meşhuru ayrı başlıklar altında inceleme düşüncelerinin arka planında ise bir anlatım kolaylığı sağlamanın yanı sıra her bir kısımda yer alan haberlerin epistemolojik değerleri arasındaki farkı daha açık biçimde gösterme ve sistematik tutarlığı sürdürme gayretinin varlığı düşünülebilir.²⁴⁰ Her iki kullanımıyla fıkıh ilminde meşhur haber ile mütevâtir haber amel edilmeye elverişli olması açısından hemen hemen aynı seviyede görülmüştür. Nitekim meşhur haberin çoğu zaman mütevâtir derecesinde sayıldığına meşhur haber için yer yer Pezdevî'nin “bi menzileti'l-mütevâtir”²⁴¹, Serahsî'nin ise “fi hayyizi't-tevâtür”²⁴² ifadelerini kullanmaları bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

Ayrıca usûlcüler her ne kadar meşhur haberin ifade ettiği ilmi “ilmi tûma'nîne” diye isimlendirmiş ve bunu ilm-i yakînin altında kabul etmişlerse de onların önemine binâen zaman zaman bu şekilde rivayet edilen haberleri Kur'ân ile aynı konumda değerlendirmeleri de bu görüşümüzü desteklemektedir. Mesela Debûsî meşhur haberin ifade ettiği ilmi de içine alan şu değerlendirmeleri yapar: “*Tevâtür, istifâza (meşhur) ve icma ile sabit olmuş sünnet ifade ettiği ilim bakımından kitab gibidir.*”²⁴³ Serahsî ise bazen mütevâtir konumunda gördüğü meşhur hadisin ifade ettiği ilmi şu şekilde açıklar: “*Sünnetin mütevâtir, müstefiz, ve üzerinde icma edileni kendisiyle ilm-i yakînin sabit olması bakımından Kitab gibidir.*”²⁴⁴

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: “Madem meşhur ile mütevâtir arasında ifade ettikleri ilim açısından pratikte bir fark gözetilmemiştir. Bu ayrıma neden gerek

²⁴⁰ Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, XXIX, 368-369.

²⁴¹ Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

²⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 291; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 98; XIX, 433.

²⁴³ Debûsî, *Takvîm*, s. 197.

²⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 366.

duyulmuştur?” Müelliflerin eserlerinde bu konuları işleyiş tarzlarından diğer din mensupları ve mezheplere karşı daha tutarlı olma düşüncesinin bu ayırmda önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim henüz haber bahislerinin başında onlar bu meselelere daha genel bir yaklaşımla başlamayı tercih etmişler ve sadece Hz. Peygamber’den aktarılan rivayetleri değil farklı haberleri de materyal olarak kullanmışlardır. Onların mütevâtir konusunu işlerken örnek verdikleri Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüşterle ilgili nakillerin ve değerlendirmelerin hep bu bağlamda düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Mehmet Ali Yargı, Hanefilerin diğer dinlerin müntesiplerinden gelen rivayetleri mütevâtir derecesinde görmeyip, meşhur rivayet oldukları temel gerekçesiyle kabul etmemelerinin mezhep anlayışları içerisinde -görünürde- bazı tezatlarla sebep olabileceği yönünde şu değerlendirmelere eserinde yer verir:

Bu açıklama aslında Hanefilerin meşhur sünnet ile Kur’ân’ın neshedileceği anlayışına ters düşer gibi görünmektedir. Şöyle ki Kur’ân, gerektirdiği ilim itibarıyla meşhur sünnetten daha kuvvetlidir. Kur’ân, kişide ilm-i yakîn meydana getirir. Kur’ân ile ilgili en ufak bir şüphe dahi yoktur. Meşhur sünnet ise bir kısım Hanefilerin ileri sürdüğüne göre ilm-i tûma’nîne icap eder. Bu durumda Hz. İsa’nın kıssasıyla ilgili yapılan yoruma kıyasla ilm-i yakîn gerektiren âyetlerin yanında ilm-i tûma’nînenin bir kıymet ifade etmemesi gerekirdi. İşte Hanefilerin yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere meşhur sünnete şer’î yönden kuvvet verecek icma, ilmî ve sosyal hayatta var olan tatbikatı; bunların ilgili sünnetin/hadisın Kur’ân âyetleriyle veya ondan sonra vârid olduğunun bir delil olduğunu yani tahsisi ve neshi gündeme getirerek veya bunları inkar etmenin tekfir gerektirmediğini söyleyerek böyle bir çelişkiye düşmeye çalıştıkları görülmektedir. Meşhur sünnetler ile Kur’ân arasında bir zıtlık ve çelişki de söz konusu değildir. Nesh konusunda Kur’ân meşhur sünnetten sonra geldiği zaman o da zaten sünneti neshetmiş olur. Bu durumda Hanefilerin bir çelişkisi yoktur. Ayrıca yukarıdaki kıssa ile ilgili [Yahudi ve Hıristiyanlardan gelen bilgiler] Kur’ân’ın verdiği bilgi kıssanın ortaya çıkışından sonra olduğu için onun esas alınması daha doğrudur. Haberlerde bir nesih söz konusu olamaz.²⁴⁵

²⁴⁵ Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 146-147.

Hanefî usûlcülerin mütevâtir ve meşhur haber ayrımlarının en önemli sonuçlarından birisi bu nakilleri inkâr edenlerin küfre girip girmeyecekleri meselesidir. İslâm âlimleri genellikle mütevâtir gelen rivayetin Hz. Peygambere aidiyeti kesin olduğu için veya bir diğer ifadeyle ilm-i yakîn ifade ettiği için bu nakilleri kabul etmeyenlerin doğrudan Resûlullah'ın getirdiklerini kabul etmemiş olacağından hareketle dinden çıkacağı kanaatindedirler.²⁴⁶ Meşhur haberi kabul etmeyenlerin durumu ise farklıdır. Bu rivayetleri kabul etmeyenler Resûlullah'ı değil, rivayette zayıf halkada bulunan râvilerin görüşlerini kabul etmemekle itham edilirler. Bu zayıf halkayı ise görüşlerine itibar edilmesi gereken sahâbe veya ilk devir âlimleri oluşturduğundan bu kişi dalâlete, günaha ve hataya düşmekle itham edilir.²⁴⁷

Mütevâtirin tarifinde de yer verdiğimiz bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için aranan şartların farklılık arz etmesi ve mütevâtir haberlerin sayıları ile ilgili farklı rakamlardan bahsedilmesi hangi mütevâtiri inkâr edenin dinden çıkacağı gibi sübjektif bir alan ortaya çıkarmıştır. Ancak mütevâtir haber olarak Hanefî usûlcülerimizin verdikleri örnekleri dikkate aldığımız da onların manevi mütevâtire benzeyen mütevâtir kavramlarının kapsamına giren “sünnetlerin” İslâm dünyası içerisinde hemen hemen aykırı seslerin çıkmadığı bir alan olarak görebiliriz. Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna dair bize nakledilen bilgilerin de mütevâtir olduğunu bu çerçevede düşünürsek Hanefîlerin bu bölümlerde mütevâtiri kabul etmeyenlerin niçin dinden çıktığını veya daha öteye gidersek niçin Müslüman olamayacağını savundukları daha iyi anlaşılacaktır.

Müelliflerin haber-i vâhid konusundaki görüşlerine geçmeden evvel şunu da belirtmemizde fayda vardır. Bir haberin mütevâtir veya meşhur olarak rivayet edilmesi ile onun bağlayıcı olması arasında kesin bir bağlantıdan söz etmek mümkün değildir. Bir haberin Resûlullah'tan mütevâtir veya meşhur bir rivayetle gelmesi o naklin ona aitliğini kesinleştirir veya kuvvetlendirir. Haberin bağlayıcılığı ise bundan farklı bir alandır. Nitekim İslam âlimleri başlangıçtan itibaren bu farklılığa dikkat çekmiş, sünneti bağlayıcılığı açısından farklı kısımlara ayırmışlardır. Tebliği zedeleyecek şeylerden ve günah işlemekten korunmuş olan bir peygamberin hayatının

²⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

²⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

her safhasında örnek alınabilecek şeyler bulmak mümkündür. Ancak örnek oluşun mutlaka vacip, sünnet ve mendubluk anlamına gelebilecek bir hüküm ifade etmesi gerekmez.²⁴⁸

C. HABER-İ VÂHİDİN BİLGİ DEĞERİ

Haber-i vâhidin ne tür bir ilim ifade ettiği, dinde hangi alanlarda ve ne derece delil olacağı, haberi kabul edilecek kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği, verilen haberin uyması gereken kıstasların ne olduğu, gerek hadis, gerek kelâm gerekse fıkıh usûlü âlimlerince kendi ilmi disiplinleri içerisinde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Biz çalışmamızın bu kısmında Hanefî fıkıh usûlcülerinin bu konuları işleyiş tarzlarını merkeze alarak, ilgili konuları sırasıyla inceleyeceğiz.

Hz. Muhammed'den mütevâtir veya meşhur yolla gelen bir rivâyetin ilim²⁴⁹ ifade ettiği hakkında Hanefî usûlcüler hemfikirdirler. Ancak Hz. Peygamber'den bu yolla nakledilmemiş bilgilerin değeri tartışmalı bir konudur. Hanefî usûlcülerin bu tür haberlerle ilgili yorum yapmadan evvel “ilim-amel” ayırımına gittiklerini görmekteyiz. Onlar mütevâtir ve meşhur haberlerin ilim değerlerini tartışırken; haber-i vâhid başlığı altında ise âhâd haberlerin amele elverişliliğini konu edinerek bununla ilgili farklı görüşlerden bahsederler. Buna göre haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel hakkında İslâm âlimleri arasında üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- Haber-i vâhid dinle ilgili hiçbir konuda delil niteliği taşımaz.
- Haber-i vâhid ilm-i yakîn ifade eder.
- Haber-i vâhid şayet adil râviler tarafından nakledilmişse -her ne kadar ilm-i yakîn ifade etmese de- amel için elverişlidir.²⁵⁰

Hanefî usûlcüler devamla bu grupları delilleri ile birlikte değerlendirmeye tabi tutarlar. Onlar öncelikle haber-i vâhidin dinî konularda hiçbir zaman delil olmayacağını iddia eden birinci grubun delillerine yer verirler. Bu grup ancak masum

²⁴⁸ Raşit Küçük, “Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, s. 295.

²⁴⁹ Hanefî usûlcülerin bu bölümlerde ilim ile kastettikleri genellikle “ilm-i yakîn” ve “ilm-i tûma'nîne”dir bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 690.

²⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 170; Serahsî, *Usûl*, I, 321; Pezdevî, *Usûl*, II, 690-691.

olması halinde tek kişinin haberinin kesin bilgi ifade edeceğini iddia etmektedir. Zira onlara göre bunun aksini savunmak haberine güvenilecek kişiyi peygamber konumuna yükseltmekle aynıdır.²⁵¹ Bu grup haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini şu âyetler ve bunlara yaptıkları aşağıdaki yorumlarla delillendirmeye çalışırlar:

“*Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme*”²⁵² âyeti ilim ifade etmeyen haber-i vâhide uymanın ve onunla amel etmenin caiz olmadığını gösterir.

“*Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin*”²⁵³ âyeti haber-i vâhidin yalandan ve hatadan uzak olması mümkün olmadığından dinle ilgili alanlarda kullanılmasının doğru olmadığına delildir.

Bu grup, insanlar arası ilişkilerde ise haber-i vâhidin delil olarak kabul edileceğini savunurlar. Çünkü insanların sürekli değişen ve yenilenen hayatlarında karşılaştıkları her meselede ilm-i yakîn ifade edecek bir delil göstermeleri ve bir anlaşmazlık esnasında şüpheyi ortadan kaldıracak yeterli sayıda şahit getirmeleri mümkün değildir.²⁵⁴

Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade ettiğini savunanlara gelince, Serahsî ve Pezdevî bu kimselerin Ehl-i Hadis içerisinde olduklarını ve kiminin haberin ilm-i yakîn ifade etmesi için iki; kiminin ise dört kişiden nakledilmesini şart koştuklarını belirtirler.²⁵⁵

Hanefî usûlcüler kendilerini ise üçüncü gruba dâhil ederler ve haber-i vâhidin ilim ifade etmese de ameli gerektireceğini savunurlar. Onların bu nevi haberlerin kesin bilgi ifade etmeyeceği yönündeki kanaatlerinde, birinci grubun delil aldıkları âyetlerin etkisi görülmektedir. Ancak haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesi onunla amel edilmemesi anlamına gelmez. Burada “İlim ifade etmez” sözüyle kastedilen, bu haberin nefsi tatmin eden bir kanaati gerektirmeyip sadece zann ifade

²⁵¹ bk. Serahsî, *Usûl*, I, 322.

²⁵² el-İsrâ (17), 36

²⁵³ en-Nisâ (4), 171.

²⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 170; Serahsî, *Usûl*, I, 321; Pezdevî, *Usûl*, II, 690.

²⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 321; Pezdevî, *Usûl*, II, 692. Abdülazîz el-Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu görüşte olduklarını ve bu tür haberlerin istidlâlî ilim ifade ettiğini savunduklarını söyler (bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 692). Debûsî ise sayı şartı arayanların kim oldukları hakkında bir bilgi vermez (bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 170).

etmesidir. Bundan dolayı bu tür haberleri duyanlarda oluşacak kuşku, günah olarak kabul edilmemiştir.²⁵⁶ “Haber-i vâhid amel ifade eder” sözünün anlamı ise, bu haberin ibadet ve hukûkî ilişkiler konusunda ifade ettiği fikhî hükmün, yerine getirilmesinin gerektiğidir.²⁵⁷ Zan ifade ettiği halde, amelin gerekmesi ise Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyasta, bu haberlerin amele elverişli olduğuna dair birçok delilin bulunmasındandır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kitaptan Delil

Usûlcüler haber-i vâhidin ameli gerektirdiği ile ilgili şu âyetleri delil getirmiştir:

“İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah (c.c.), hem de bütün lanet ediciler lanet eder.”²⁵⁸

“Allah (c.c.), kendilerine kitap verilenlerden ‘O’nu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, O’nu gizlemeyeceksiniz’ diyerek söz almıştı.”²⁵⁹

Bu âyet-i kerîmelerde Allah (c.c.), hidayet yolunu ve açıklanması gereken hususları gizleyenleri azap ile tehdit etmiştir. Burada tehdidin tüm topluluğa yapılması fertlerin her birinin bu emre muhatap olmaması anlamına gelmez. Cenâb-ı Hakk, dinin esasını teşkil eden bir konuda söz aldığı için her ne kadar bu hitaplar, topluluğa yönelik olsa da, o topluluğun her bir ferdine şâmil olur.²⁶⁰

Hanefî usûlcüler;

“İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan (من كل فرقة) bir grubun (طائفة), dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler.”²⁶¹ âyet-i kerimesinde geçen “firka/فرقة” ve “tâife/طائفة” kelimelerinin de bu konuda sözü

²⁵⁶ bk. Serahsî, *Usûl*, I, 294, 334.

²⁵⁷ bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 166; Serahsî itikadî konulardaki amelin ise kalbin haber verilen şeye inanması şeklinde olacağını savunur (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 229-230).

²⁵⁸ el-Bakara, (2), 159.

²⁵⁹ Âl-i İmrân, (3), 187.

²⁶⁰ bk. Salim Ögüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 25-27.

²⁶¹ et-Tevbe, (9), 122.

edilen görüşü desteklediği kanaatindedirler. Çünkü “tâife”, “fırka”dan ayrılan ve ondan daha küçük bir gruptur. Bu ise üç kişiden oluşabilen, “fırka”nın bir bölümüdür. Buna göre bir veya iki kişi anlamına gelir. Nitekim “Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz.”²⁶² âyet-i kerîmesinde geçen iki gruptan kastedilenin, iki kişi olduğu, aynı âyette geçen ve tesniye/ikil için kullanılan zamirden (هما) ve bir sonraki âyetteki “iki kardeşinizin arasını düzeltin”²⁶³ ifadelerinden de anlaşılabilir.

Her üç müellif de bu âyeti tek kişinin verdiği haberin amele elverişli olduğunun önemli bir delili olarak görürler. Zira haber-i vâhid ameli gerektirmeseydi, Allah Teâlâ toplumdaki bir veya birkaç kişinin savaştan dönen kavmini uarması için fıkıh (din ilimleri) öğrenmelerini emretmezdi.²⁶⁴

Debûsî ve Serahsî “İlim öğrenen bir kişiye düşen, duyurmaktır ama duyanlar buna itibar etmek zorunda değildir.” şeklinde gelebilecek bir itiraza ise, şayet bu kişinin ilettiği bilgi fayda sağlamayacaksa iletmesinin bir anlamının kalmayacağı gerekçesi ile karşı çıkarlar.²⁶⁵

2. Sünnetten Delil

Bütün insanlığa tebliğde bulunmakla görevli olan Hz. Peygamber (s.a.)’in bütün insanlara bizzat kendisinin ulaşmasının mümkün olmaması sebebiyle bu görevi elçiler ve mektuplar aracılığı ile yapmış olması, hanımlarına aktardığı bilgilerin onlar aracılığıyla diğer Müslüman hanımlara aktarılması, veda hutbesinde “burada bulunanlar bulunmayanlara aktarsın” buyurması haber-i vâhidlerin ameli gerektirdiğine delildir.²⁶⁶

Haber-i vâhidin delil olarak kullanıldığıyla ilgili Hz. Peygamber’in hayatından ve ashabın uygulamalarından yukarıda saydığımız örnekler haricinde birçok misal

²⁶² el-Hucurât, (49), 9.

²⁶³ el-Hucurât, (49), 10.

²⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 322, 324; Pezdevî, *Usûl*, II, 692.

²⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 324.

²⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Serahsî, *Usûl*, I, 325; Pezdevî, *Usûl*, II, 695.

getiren Abdülazîz el-Buhârî; haber-i vâhidin, haber-i vâhidlerle savunulmasının bir kısır döngü olmadığını özellikle vurgular. Çünkü bu haberler her ne kadar haber-i vâhid gibi görünse de tek kişinin haberine önem vermek manasında manevî mütevâtir derecesine ulaşmışlardır.²⁶⁷

3. İcmadan Delil

Müelliflerimiz Sahâbe ve sonraki neslin haber-i vâhidi delil olarak kullandığına dair birçok örnek olduğuna vurgu yaparlar ve bu konuda İmam Muhammed'in bir kitap telif ettiğine dikkat çekmeyi yeterli görürler.²⁶⁸

4. Kıyastan Delil

Haberin yalan ve doğruya ihtimali olan bir söz olduğunu söyleyen Pezdevî, haber-i vâhidi adil bir kimsenin rivâyet etmesi durumunda haberin doğru olma ihtimalinin ağır basacağını, dolayısı ile kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca usûlcüler, hâkimin, şahitlerin kesin bilgi (ilm-i yakîn) sayılmayan şهادetini kabul ederek hükmetmek zorunda olmasını da buna delil getirirler.²⁶⁹

Haber-i vâhidin amele elverişli olduğuna dair burada sıraladığımız deliller haricinde de bazı delillere yer veren Debûsî, bu konuyu şu tespitle bağlamaktadır: *“Gerek Hz. Peygamber (s.a.)’in, gerek ashabının haber-i vâhidle hüküm verdiklerine ve amel ettiklerine dair rivâyetler, sayılamayacak kadar çoktur. Selef âlimleri de aynı yolu izlemişlerdir.”*²⁷⁰

Debûsî'nin bu açıklamalarını da dikkate aldığımızda Hanefî usûlcülerin tek kişinin haberiyle amel edilebileceği fikrine ulaşmalarında selefin bu tür rivâyetlerle amel etmelerinin büyük bir payı olduğunu görmekteyiz. Onlar meşhur haberi neredeyse mütevâtir seviyesine çıkarırken buna gerekçe olarak selefin o haberleri

²⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 695.

²⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 173-174; Serahsî, *Usûl*, I, 332; Pezdevî, *Usûl*, II, 694-695; Bu konuda getirilen bazı örnekler için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 694-695.

²⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 172.

²⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 173.

kabulü ve amelini önemli bir ölçüt olarak gördükleri gibi burada da haber-i vâhidlerin amele elverişli olduğu tezlerine kaynak olarak selefin uygulamalarını görmektedirler. Çünkü haber-i vâhidin delil olduğuna dair onlar her ne kadar Kur'ân'ı kaynak gösterebilirler de bunun aksini savunanlar da Kur'ân'dan delil getirmektedirler. Hz. Peygamber'in risâleti ile ilgili getirilen örneklerse onun Allah'ın elçisi olması ve mucize ile desteklenmesinden dolayı farklı bir alan olarak görülüp sadece onun hayatta olduğu zaman ile sınırlı tutulabilir. Oysa Hanefilerce bir nevi icma olarak telakki edilen bu konudaki selef uygulamaları itiraz kabul etmeyecek derecede çoktur. Hanefilerin selef uygulamalarına verdikleri önem ise bilinmektedir.²⁷¹

Haber-i vâhidin değeri ile ilgili yapılan bu açıklamaların tek kişi etrafında dönmesi bir eksiklik olarak görülebilir. Zira usûlcülerin tariflerinde de yer verdikleri gibi onlar meşhur olmayan her haberi âhad haberler safına koymuşlardı. Dolayısıyla haberin âhad olması demek onu tek kişinin aktarması manasına gelmiyordu. Ancak kanaatimizce usûlcülerin burada tek kişinin haberlerinin değerini ispatlama çabaları diğer âhad haberlerin de değerini artırmaya yöneliktir. Nitekim tek kişinin verdiği haberin değeri ispatlanınca evveliyet tarikiyle diğer haberlerin de değeri ispatlanacaktır. Aksi halde ise aynı şeyden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

²⁷¹ Câbirî, haberlerin hüccet değerlerinin belirlenmesinde en önemli merciin icmâ olduğunu savunur. Ona göre, icmâ, nasıl mütevâtir habere ilim ifade etme ve kendisiyle amel edilme otoritesi vermişse, âhad haberlere de gereğiyle amel etme zorunluluğu kazandırmıştır. (bk. Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 167).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HABER-İ VÂHİDDE ARANAN ŞARTLAR

Resûlullah ve ashâb, tek kişinin kendilerine verdiği haberlere itimad etmişlerdir. Nebi'nin (s.a.) vefatından sonra ise, Muhammed b. Sîrîn'in ifadesiyle "fitne" hâdisesine kadar birkaç münferit olay haricinde, tek kişinin verdiği haberin kabulüne ilişkin herhangi bir tartışma olmamıştır.²⁷² Bu devirde genel tavır, rivâyeti getirenin doğru ve güvenilir bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya vehmettiğine dair karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesi şartıyla haberin kabul edilmesidir.²⁷³ Ancak fitne hadisesinden sonra uydurma rivâyetlerin artması, naklî bilgiyi öncelikli kaynak olarak kullanan İslâmî disiplinleri, kabul edecekleri haberler ile ilgili bazı temel prensipler geliştirmeye sevk etmiştir. Hadis âlimleri bu problem karşısında öncelikle isnad sistemini oluşturarak sened merkezli bir sıhhat tespit sistemi geliştirmişlerdir. Fakihler ise tamamen isnaddan bağımsız kalmamakla birlikte metin eksenli bir sıhhat tespit sistemi ortaya koymuşlardır.²⁷⁴

Hadis ve fıkıh usûlü âlimleri doğuracağı dinî ve siyasî sonuçlarından dolayı âhad haberin tespitine büyük önem vermişlerdir. Çünkü yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kimselerden aktarılan haberler dinî hayatın her sahasını kapsayacak yeterlilikte değildi. Hayatını Hz. Peygamber'in öngördüğü tarzda düzenlemek isteyen Müslümanlar birçok alanda âhad haberlere ihtiyaç duymaktaydı. Hadis uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkması ve bunun zamanla artması ise haber-i vâhidlerin tespitinde bazı kuralların konulmasını gerekli kılıyordu. Dinî yaşantıya büyük ölçüde yön verecek olan bu haberler ile ilgili kurallar usûl eserlerinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Biz de bu sebeple haber-i vâhid ile ilgili şartları ayrı bir bölümde incelemeyi uygun bulduk.

²⁷² Ramhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 208-209; "Fitne"nin hangi olay olduğu ile ilgili yorumlar ve isnadın yaygın şekilde kullanılması hakkında bk. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 24-32; Emin Âşıkcutlu, *Ricâl Tenkîdi*, s. 45-50.

²⁷³ bk. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 350.

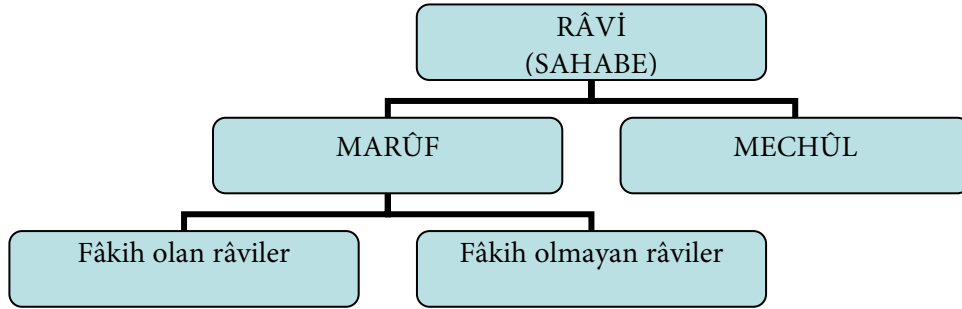
²⁷⁴ Fakihlerin isnad üzerinde fazla araştırma yapmamalarında bunun hadisçiler tarafından yeterince yapılmasının etkilerinin olduğunu düşünmekteyiz. Onların isnad üzerine yaptıkları çalışmalar ilgili bölümde de inceleyeceğimiz üzere ya hadisçilerin eksik bıraktıkları yerleri tamamlamak ya da, bu sistemdeki yanlış olarak gördükleri yerleri düzeltme çabaları şeklinde olmuştur.

I. RÂVİ İLE İLGİLİ MESELELER

Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberleri aktaranlarda Hadis usûlü âlimlerinin râvilerde aradıkları şartları incelemeyen önce, sahâbe eksenli bir râvi tasnifine giderler. Bu aynı zamanda Hanefî usûlcülerin Hadis usûlü âlimlerinden ayrıldığı önemli noktalardan birisini oluşturur. Hadis usûlü âlimleri “sahâbenin adaleti” prensibinden hareketle onları cerh ve ta'dil kapsamı dışında görürken,²⁷⁵ Hanefî usûlcüler râviler konusundaki değerlendirmelerine sahâbe ile başlayarak bu bağlamda onlarla diğer râviler arasında bir fark görmezler.

A. HABERLERİ HÜCCET OLAN RÂVİLER

Hanefî usûlcüler haberleri hüccet olan râvileri sahâbeyi merkeze alarak incelerler. Buna göre bir râvi olması açısından sahâbe şu şekilde bir tasnife tabi tutulur.



1. Marûf Râviler

Hanefî usûlcüler marûf râvileri (sahâbeyi) fikhî ve ictihadiyla tanınan sahâbe ile fakîh olmayan ancak adalet, hıfz ve hüsn-i zabt ile tanınan sahâbeler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

²⁷⁵ Bu konuyla ilgili bk. Âşikkutlu, *Ricâl Tenkîdi*, s. 39-45; Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 35-62.

Birinci gruptaki sahabîler, Hulefâ-i Râşidîn, abâdile,²⁷⁶ Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'âri, Hz. Aişe ile fıkıh ve re'yiyle meşhur olmuş diğer sahabîlerdir. Bunların hadisleri kıyasa²⁷⁷ uygun olsun veya olmasın alınır ve amel edilir. Bu hadisler kıyasa muvafıkça, kıyas haberi teyid etmiş olur, kıyasa aykırı olması durumunda ise kıyas bırakılır, hadis tercih edilir.

Serahsî'nin açıklamalarına göre İmam Mâlik sahâbenin fakîh olmasını dikkate almadan kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiğini savunur.²⁷⁸ Oysa Serahsî amel edilebilirlik konusunda, râvisi fakîh olan haber-i vâhidin kıyas karşısında tercih edilmesi gerektiği kanaatindedir. O, kıyas karşısında haber-i vâhidin tercih sebebini şöyle izah eder:

Resûlullah'tan aktarılan söz, aslı itibariyle kesinlik taşır ondaki şüphe, naklinden kaynaklanır. Kıyasta ise şüphe başlangıçtan itibaren vardır... Aslı itibariyle şüpheli olan kıyas aslen kesin bilgi ifade edip nakli esnasında kendisine bazı şüpheler arız olan haber-i vâhiden daha aşağı bir seviyededir... Zayıf olanla hükmedip kuvvetli olanı terk etmek ise câiz değildir.²⁷⁹

Marûf râvilerin ikinci kısmını Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte kalıp ondan hadis rivâyet eden ancak fıkıh bilgisi az olan sahabîler oluşturmaktadır. Bu râvilerin rivâyeti kıyasa uygunsa onunla amel edilir. Rivâyetin kıyasa muhalif olması durumunda ise iki durum söz konusudur. Şayet ümmet kıyasa aykırı olduğu halde bu rivâyeti kabul etmişse onunla amel edilir.

²⁷⁶ Serahsî, abâdile'yi mutlak kullanırken, Debûsî, el-abâdiletü's-selâse terimini kullanır. Pezdevî ise bu sahabilerin isimlerini verir. Bunlar Abdullah b Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Ömer'dir. (Abâdile ile ilgili bilgi için bk. Raşit Küçük, "Abâdile", *DİA*, I, 7.) Ancak, İsmail Hakkı Ünal ve Musa Bağcı, el-abâdiletü's-selâse'nin içerisinde Pezdevî'yi kaynak göstererek Abdullah b. Ömer'i yerine Abdullah b. Amr'ı zikretmişlerdir. (Ünal, *Ebû Hanife*, s. 190; Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 203).

²⁷⁷ Kıyas, fıkıh usûlünde genel anlamıyla, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe ve benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemeye denir. Ancak Hanefî usûlcüler haber-i vâhid konusunu incelerken kıyası çoğu zaman "tüme varım yöntemi ile ulaşılmış genel kural" anlamında kullanırlar. (Kıyasın tarifi için bk. Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 529)

²⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 339; ayrıca bk. Pezdevî, *Usûl*, II, 698.

²⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 339; ayrıntılı bilgi için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 698-699

Ümmetin kabulüne mazhar olmaması durumunda ise, bu rivâyet re'y kapısını kapatıyorsa sahih kıyas, haber-i vâhîde tercih edilir.²⁸⁰

Hanefî usûlcülerin, Ebû Hureyre (r.a.) gibi fıkhiyla marûf olmayan²⁸¹ sahabilerden gelen, kıyasa aykırı rivâyetleri kabul etmemelerinin arka planında ahabdan nakledilen “meşhur” rivâyetlerin büyük etkisi vardır. Zira onlar bu kanaatlerinde yalnız olmadıklarını göstermek için sahâbenin birçok uygulamasını nakledecekler. Serahsî bu konuda kendilerinin Ebû Hureyre'yi küçük görme gibi bir düşüncelerinin olmadığını özellikle vurgular. O kendisinden evvel Cessâs tarafından yapılan Ebû Hureyre'nin zabtı ile ilgili eleştirilere²⁸² cevap verir bir tarzda onun sahâbe içerisinde zabt ve hıfz bakımından önemli bir yere sahip olduğunu söyler. Ebû Hureyre'den gelen bazı rivâyetlere yönelik itirazlarının sebeplerini ise şöyle izah eder:

Sahâbe zamanında mânâ rivâyet yaygın bir durumdu. Mâna ile rivâyet edenler ise Resûlullah'ın veciz sözlerinde kastettiği mânâyı tam olarak aktaramamış olabiliyorlardı. Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Bana cevâmiu'l kelîm verildi*” sözleriyle de işaret ettiği gibi o (s.a.), başkalarında olmayan kısa ve özlü sözler söyleme özelliğine sahipti. Oysa mâna ile rivâyet eden, ancak söylenenden kendi anladığını nakledecek ki burada rivâyeti işitenin anlayışındaki eksiklik kastedilen mânânın bir kısmının kaybolmasına yol açabilir. Râvinin fakîh olması durumunda ise râvi hadisi doğru anlayacağından mânâsı ile rivâyet etse bile aslına yakın bir şekilde aktaracak ve bu problem ortadan kalkacaktır.

Serahsî devamla bu konudaki görüşlerinin sebeplerini şöyle özetler:

Habere konu olan hususta, ictihad kapısı kapanmış ve zaruret ortaya çıkmışsa, haber-i vâhidin sahih kıyasa muhalif olması nedeniyle, fakîh olmayan râvinin rivâyeti terk

²⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, I, 239-241; Pezdevî, *Usûl*, II, 699.

²⁸¹ Ebû Hureyre'nin fıkîh bilgisi ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 703; Osman Güner, *Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Eleştiriler*, s. 119-124.

²⁸² Cessâs'ın Ebû Hureyre (r. a.) ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 130 vd.; Cessâs'ın görüşlerinin değerlendirmesi için bk. Bedir, *Fıkîh Mezheb ve Sünnet*, s. 139.

edilir. Çünkü sahih kıyas, Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğu için buna muhalif olan haber de âdetâ Kitap, meşhur Sünnet ve icmâya aykırı olacaktır.²⁸³

Serahsî daha sonra ashab arasında Ebû Hureyre'ye yönelik bazı eleştirileri sıralayarak görüşlerini desteklemeye çalışır.²⁸⁴ Serahsî'nin bu değerlendirmeleri büyük ölçüde Debûsî ile örtüşmektedir.²⁸⁵ Pezdevî ise mecbur kalınmadıkça bu tür rivâyetlerin terk edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre de râvinin fakîh olmaması durumunda mânen rivâyetlerde bazı problemler yaşanabilmektedir.²⁸⁶ O, eserinin bir başka yerinde ise râvinin fakîh olmasını tercih sebebi olarak zikreder.²⁸⁷

Hanefî Usûlcüler tarafından hadis râvisinde aranan fâkih olma şartının niçinliği ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Abdülazîz el-Buhârî'nin râvinin fakîh olması ile ilgili yaptığı şu açıklamalar meselenin mahiyeti ve tarihi seyri hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir:

Haberin kıyasa tercih edilmesi ile ilgili açıkladığımız bu şartlar İsa b. Ebân ve kendisinden sonra onu takip eden birçok muteahhirînin görüşüdür. Ebû Hasan el-Kerhî ve mezhebimizden ona tabi olanlar ise râvinin fâkih olmasını, haberinin kıyasa tercih edilmesi için bir şart olarak görmezler. Bilakis adalet ve zabt sahibi her râvinin rivâyeti, Kitap ve meşhur sünnete muhalif olmadıkça kabul edilir ve kıyasa tercih edilir.

Abdülazîz el-Buhârî'ye göre, âdil ve zâbit bir râvinin duyduğunu değiştirerek rivâyet etmesi yönündeki endişeler, bir vehimden ibarettir. Sahâbe ve onlardan sonra gelen râviler adil ve zâbit olmaları durumunda rivâyeti değiştirmezler, herhangi bir

²⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 340-342

²⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 180-181.

²⁸⁶ Pezdevî, *Usûl*, II, 699.

²⁸⁷ Pezdevî, *Usûl*, II, 717. Tercih sebebi olmakla, kabul edilme sebebi arasında şöyle bir fark vardır. Şayet râvinin fakîh olması tercih sebebi olarak kabul edilirse ihtilafı gözüken iki rivayetten birini tercih söz konusu olacaktır. Ancak râvinin fakîhliği kabul sebebi olarak görülürse kıyas karşısında muhalif görünen haber red edilecektir. Yani birinde sonuçta yine bir hadise itibar edilirken diğerinde kıyas esas alınmaktadır.

lafiz değişiklikleri yapacak olsalar dahi manayı bozacak bir hata yapmazlar. Çünkü onlar ana dilleri Arapçaya vukufiyetleri olan kimselerdir.

Abdülazîz el-Buhârî bu şartın sonradan ortaya çıktığına Ebû Hanife'nin "*Allah ve Resûlü'nden gelenin başımızın üzerinde yeri vardır.*"²⁸⁸ sözünü ve selefin bu şartı aramamasını delil getirir. Ayrıca kıyasa aykırı olduğu halde delil olarak kullanılan bazı haber-i vâhidleri de örnek veren²⁸⁹ el-Buhârî, râvisi fakîh olduğu gerekçesi ile kabul edilmediği sanılan rivâyetlerin kabul edilmemesinin asıl sebebini ise râvinin fakîh olmamasına değil, söz konusu olan haberin Kitab veya meşhur sünnet gibi kendinden daha kuvvetli bir delile muhalif olmasına bağlar.²⁹⁰ Zaten böyle bir haber-i vâhid, râvisi fakîh olsun veya olmasın kabul edilmez. Örneğin, *Musarrat hadisi* olarak meşhur olan memesinde süt biriktirilerek satılmış bir hayvanı satın alan kişinin, onu geri verme hakkına sahip olduğunu, ancak geri verirken hayvanla birlikte sağdığı süte karşılık bir sa' hurma vermesi gerektiğini²⁹¹ ifade eden rivâyetin kabul edilmeme sebebi, Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilmesi değil, Kitab, meşhur sünnet ve icmâa aykırı olmasıdır.²⁹²

Leknevî de bu konuyla ilgili, Hanefîlerin rivâyetin kabulü için râvinin fakîh olmasını şart koşmadıklarını ancak Hanefî usûl eserlerinin fakîh râvinin rivâyetinin fakîh olmayanın rivâyetine tercih edildiğini gösteren örneklerle dolu olduğunu söyler. Buna sebep olarak da sahâbe döneminde mânen rivâyetin yaygın olmasına dikkat çeken Leknevî, netice olarak fakîhin rivâyetinin fakîh olmayanın rivâyetine tercih

²⁸⁸ Ebû Hanîfe, *Âlim*, s. 33.

²⁸⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 703.

²⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 701.

²⁹¹ Buhârî, *Buyû'* 64-65; Müslim, *Buyû'* 23-28; Ebû Dâvud, *Buyû'* 46; Tirmizî, *Buyû'* 29; Nesâî, *Buyû'* 14; İbn Mâce, *Ticârât* 42.

²⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 341; Pezdevî, *Usûl*, II, 700. Hanefî'lerin (bk. Aktepe, *İmam Şâfi'de Sünnet*, s. 73-74) ve İmam Mâlik'in (İbn Âşur, *Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, s. 42) bu hadisi küllî kaidelere arz ederek amele elverişli bulmadığı da ifade edilmiştir.

edilmesinin ancak zabt ve adalet gibi sıhhat şartlarında eşitlik söz konusu olduğunda mümkün olacağını savunur.²⁹³

Hanefî fakîhlerin, fıkhiyla marûf olmayan râvileri anlatırken özellikle Ebû Hureyre ile ilgili rivâyetlere yer vermelerinin bizce en önemli sebebi Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerin fazla olması ve zaman zaman sahâbenin içerisinde de Ebû Hureyre'ye rivâyetleri sebebiyle itirazların olmasıdır. Yalnız buradan Hanefîlerin Ebû Hureyre'den gelen haberlere muhalif bir tavır içerisinde oldukları anlaşılmalıdır. Zira Hanefî âlimlerinin pek çok fıkıh kitabında Ebû Hureyre'nin hadisleri ile hem de râvisinin o olduğunu söyleyerek amel ettiklerine şahit olmaktadır.²⁹⁴

2. Mechûl Râviler

Serahsî ve Pezdevî'ye göre mechûl râvi, Hz. Peygamber'le birlikte uzun süre bulunmayan ve ondan sadece birkaç rivâyeti olan sahabîdir.²⁹⁵ Debûsî ise mechûlu sadece rivâyeti bilinen ve rivâyetinden başka hakkında bilgi olmayan râvi olarak tanımlar.²⁹⁶ Hanefîler mechûl kavramıyla her ne kadar sadece rivâyeti az olan sahabîyi

²⁹³ Leknevî'nin bu konu ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fazile*, s. 210-213

²⁹⁴ Mesela Serahsî, *el-Mebsût*'unda Hanefîlerin fikhî uygulamalarının gerekçelerini söylerken Ebû Hureyre'den birçok rivâyete yer vermesi onların Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlere ön yargı ile yaklaşmadığını göstermektedir. Söz konusu eserin birinci cildindeki Ebû Hureyre'den rivâyet edilen hadisleri incelediğimizde bunların kullanıldığı yerler ve hakkında yapılan değerlendirmeleri şöyle sıralayabiliriz:

- Çoğu zaman değerlendirmeye gitmeden rivâyetleriyle amel edilmiştir. (mesela bk.: I, 25, 26, 32, 48, 51, 89, 111, 141, 144, 145, 146, 157, 163, 189, 206, 210, 219).
- Bazen Şafî'nin kullandığı ama Hanefî'lerin verdiği hükümlerle çelişen rivâyetleri te'vil edilmiştir. (mesela bk.: I, 34,51,77).
- Şayet rivâyeti kabul etmeyecekse bunu sahâbeden birinin değerlendirmesi ile yapmıştır. (mesela bk. I, 80, 82)
- Bazense ona atfedilen rivâyetin tarihi bilgilere uymadığı için kabul edilmediği olmuştur. (mesela bk. I, 171).

²⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Pezdevî, *Usûl*, II, 704. Hadisçiler ise mechûlu farklı şekilde tarif ederek iki başlık altında değerlendirirler. a) *Mechûlü'l-ayn*: hadis öğrenimi ve rivâyetince meşhur olmayan, âlimlerce böyle bir şöhreti bilinmeyen ve kendisinden yalnızca bir kişinin hadis naklettiği kimsedir. b) *Mechûlü'l-hâl*: kendisinden iki veya daha fazla kimse hadis rivâyet etmişken, hakkında cerh ve ta'dille ilgili geniş bilgi verilmediği için âdil olup olmadığı meçhul kalmış râvidir. (bk. Emin Âşikkutlu, *Ricâl Tenkidi*, s. 125-129)

²⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 170.

kastetseler de²⁹⁷ bu mefhumun zamanla genişleyerek tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarını da içine aldığı anlaşılmaktadır.²⁹⁸

Hanefî usûlcüler mechûl râvileri ve rivâyetlerini şu başlıklar altında incelerler:

1. Fakîhlerin rivâyeti kabul etmesi ve o hadisi rivâyet etmesi ile meşhur olanlar
2. Fakîhlerin rivâyetin meşhur olmasından sonra rivâyetin aleyhine bir yorum yapmamaları
3. Fakîhlerin eleştiride ihtilâf etmeleri
4. Fakîhlerin ittifakla mechûlün rivâyetine itirazda bulunmaları
5. Mechûlun rivâyetinin selef arasında bilinmemesi ve dolayısıyla eleştirilmemesi

İlk üç kısımdaki rivâyetler selefin tamamının veya bir kısmının hüsn-i şehadeti ile marûf râvilerin rivâyetlerinin konumuna yükselir. Dördüncü kısımdaki rivâyetler ise fakîhlerin (özellikle seleften olan fakîhlerin) Resûlullah'ın sözüne karşı gelmeleri düşünölemeyeceği için reddedilir. Beşinci gruptaki rivâyetlerle Serahsî ve Pezdevî'ye göre şart olmamakla birlikte ilk asırlarda râvilerin güvenilir olmasından hareketle amel caiz görölmüştür.²⁹⁹

²⁹⁷ Abdöläzîz el-Buhârî, sahâbenin mechûl olarak adlandırılmasına karşı çıkar. O sahâbenin adaletinin Allah Teâlâ'nın kelâmı ve Resûlullah'ın sözleri yanında, tarihin şehadetiyle de sabit olduğunu söyler. Ancak ona göre kimlere sahâbi denileceği ile ilgili İslâm âlimleri arasında bazı tartışmalar vardır. Hadisçiler genellikle bir kişiye sahâbe denmesi için onun Hz. Muhammed (s.a.s.) ile Müslüman olduğu halde bir an bulunmasını yeterli görürken, usûlcüler, Müslüman iken Hz. Peygamber'in sohbetinde uzun süre bulunmayı şart koşarlar. el-Buhârî devamla usûlcülerin bu tarifi esas alındığında sahâbe için "mechûl" olmanın söz konusu olmayacağını savunur. (Abdöläzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 804-805)

²⁹⁸ Ünal, *Ebü Hanîfe*, s. 192.

²⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 342-343; Pezdevî, *Usûl*, II, 704-711.

B. RÂVİDE ARANAN ŞARTLAR

Bir haberin sıhhati onu rivâyet edenlerin her bakımdan güvenilir olmalarına bağlıdır. Râvinin güvenilirliği ise onda bazı vasıfların bulunmasıyla anlaşılır. Hanefî usûlcüleri Hz. Peygamber'in sünnetini aktaranların güvenilirliğini tespit için onlarda hadis usûlcülerinin aradığı şartlara benzer bazı şartlar ararlar. Burada Hanefîlerin farkı özellikle zabtın mahiyetinde görülür. Bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

1. Akıl

Haber belirli anlamları olan düzenli bir söz olduğundan onu nakledenin, söylediklerinin bir değer kazanabilmesi için, akıl sahibi olması gerekir.³⁰⁰ Akıl, kâmil ve noksan olmak üzere ikiye ayrılır.

Kâmil Akıl: Akli melekesinde problem bulunmayan yetişkin kimsenin akıldır. Diğer şartları da taşıyorsa, bu kimsenin rivâyetine itibar edilir

Noksan Akıl: Zararına ve faydasına olan şeyi ayırt edebildiği halde henüz akıl baliğ olmamış kimselerle, ma'tûh³⁰¹ kimsenin akıldır. Din, çocukları dünyevî işlerde veli kılmadığından bundan daha önemli olan dini konularda naklettikleri haberlerde hüccet değildir.³⁰²

Râvide akıl şartının aranması tahammül (hadisi öğrenme) anında değil; edâ (hadisi aktarma) esnasındadır. Bunun en önemli delillerinden birisi henüz akıl-baliğ olmamış bir çocuğun hadis meclislerinde tahammül için bulunabilmesi ve akıl-baliğ olduktan sonra bu hadisleri rivâyet edebileceği ile ilgili âlimlerin ittifak etmeleridir³⁰³

2. Zabt

Hanefî usûlcülerin zabtla ilgili anlayışları şeklî olmaktan ziyade, muhtevaya yöneliktir. Mesela Serahsî'nin zabt tanımını şöyledir:

³⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 345; Debûsî, *Takvîm*, s. 174.

³⁰¹ Matuh: İdrak ve temyiz kudretinden mahrum bulunan akli zayıf kimse (bk. Şaban *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 299).

³⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 175; Serahsî, *Usûl*, I, 346-347; Pezdevî, *Usûl*, II, 714-715

³⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 716

Zabt, bir şeyi kesin olarak almaktan ibarettir. Haberler için kullanıldığında ise, hakkıyla işitmek, kastedilen şeyi iyice anlamak ve başkasına nakledinceye kadar onu, içeriğine riayet edip anlamını gözeterek tekrarlamak suretiyle muhafaza etmektir. Çünkü işitme olmaksızın anlama (fehm) tasavvur edilemez. İşittikten sonra sözün manası anlaşılmadığında bu mutlak anlamda bir işitme olmaz. Bilakis bu, haber anlamındaki sözü (kelam) işitmek değil, herhangi bir ses işitmektir. Tahammül ancak mâna anlaşıldıktan sonra tamamlanmış olur. Bu ise, tahammül edildiği gibi nakledilmesini gerektirir. Bu da ancak rivâyeti nakledinceye (edâ) kadar râvinin hıfzı ve güvenilirliğiyle elde edilir.³⁰⁴

Pezdevî'nin zabt tarifi şöyledir:

Zabt, sözü hakkıyla işitmek, sonra onu iyice anlamaktır. Bu bütün gayretini sarf ederek haberi hıfz etmek, onu muhafazada sebat etmek ve rivâyet ederken şüpheye düşmemek için sık sık müzakere yaparak kontrol etmekle sağlanır.³⁰⁵

Debûsî ise zabt ile ezberlenen haberin manasını iyi anlamayı kasteder.³⁰⁶ Hanefî usûlcüler zabtı, *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere iki kısma ayırırlar. Serahsî'nin bu konudaki açıklaması ise şöyledir:

Zabt, *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere iki kısımdır. *Zâhir* zabt, işitilen şeyin sigasını (ifade şekli, lafızları) bilmek, lügat bakımından anlamını kavramaktır. *Bâtın* zabt ise, şerî hükümlerin üzerine bina edildiği bu lafızların anlamını kavramaktır. Bu ise fıkıh sayesinde tecrübe ve şer'i hükümlerin usûlü ve lugavî manalarının bilinmesinden sonra yapılacak derin düşünce neticesinde gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı, gerek yaratılışı, gerek gevşekliği ve genelleme yapması nedeniyle gafleti çok olan kimsenin rivâyeti *zâhirî* zabt onda olmadığından kabul edilemez. Selef, *bâtinî* zabtı olmadığından dolayı fıkıhla marûf olmayan kimsenin rivâyetini fıkıh ile marûf olan kimsenin rivâyetine muâriz kabul etmemişlerdir.³⁰⁷

³⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 348; krş.: Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 61.

³⁰⁵ Pezdevî, *Usûl*, II, 716.

³⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 187.

³⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 347; krş.: Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 62-63.

Hanefî usûlcüler, râvide bâtinî zabt üzerinde özellikle durmalarına sebep olarak, selef zamanında mânen rivâyetin yaygın olmasını gösterirler.³⁰⁸ Ayrıca onların Kur'ân-ı Kerîm'in naklinde böyle bir şart aramamalarının geri planında da bu sebebin olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁹ Çünkü onun rivâyetinin mânen yapılması söz konusu değildir, o halde lafza riâyet edilerek yapılacak bir nakilde bu problem yaşanmayacaktır.

Usûlcülere göre selef döneminde de bâtinî zabta özellikle dikkat edilmiş ve bunun sonucu olarak onlar fazla hadis rivâyet etmemeye çalışmışlar, çok hadis rivâyet eden Ebû Hureyre gibi sahabîleri ise eleştirmişlerdir.³¹⁰ Serahsî, devrinin en önemli muhaddislerinden olduğunu söylediği Ebû Hanife'nin az hadis rivâyet etmiş olmasını da bu gerekçeyle açıklamaya çalışır.³¹¹

Usûlcülerin hadislerin yazılı metinden aktarılması ile ilgili görüşlerini de bu başlık altında değerlendirebiliriz. Çünkü burada da görüleceği üzere yazılı metne değer kazandıracak olan unsur da aslında kişinin zabtıdır. Hanefîlere göre kitâbet iki kısımdır. *Tezkire*, kendisine bakınca hafızadaki bilgilerin hatırlandığı yazılı kağıttır. Bu tür belgeler/notlar, ister kişinin kendisine ait olsun, ister başkasının yazdığı bir belge/not olsun bu belgeden rivâyette bulunmak caizdir. *Îmâme*, kişinin hafızasında olmayan bir şeyi rivâyet etmek için esas aldığı nüshadır. Ebû Hanife, tezkireden naklin caiz olduğunu savunurken, *Îmâmeden rivâyeti câiz görmez*, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a bu konuda atfedilen görüşler farklılık arz etmekle birlikte onların ümmetin maslahatı için bu tür rivâyetlere izin verdikleri görülmektedir. Serahsî³¹² iki imamın görüşünü tercih ederken Debûsî'nin Ebû Hanife'nin görüşünü

³⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 349.

³⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, 349-350.

³¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, 349-350.

³¹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 350. Zabıt ile ilgili Hanefî usûlcüleri ile Hadis usûlcüleri arasındaki farklılıklar için bk.: Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, 63-64..

³¹² bk. Serahsî, *Usûl*, I, 295-297; ayrıca bk. Pezdevî, *Usûl*, III, 773.

tercih ettiği görülmektedir.³¹³ Serahsî ve Pezdevî kişinin imâmelerden yaptığı rivâyetlerde, bunu özellikle belirtmelerinin gerektiğini savunurlar.³¹⁴

Ebû Hanife'nin imameye karşı çıkmasının temel nedenlerinden biri onun hadis rivâyetinin hafızadan yapılması gerektiği kanaatinde olmasıdır. Zamanla yazım tekniklerinin ilerlemesi ve yazılı metinlere güvenin artması sonraki nesillerin imamelere olan güvenini artırmıştır.

3. Adalet

Adalet; doğruluk, dürüstlük, istikamet, düzenli ve dengeli davranma, demektir. Âdil kimse dendiğinde, adaletle hüküm verip, doğru bir ahlaka sahip kimse kastedilir.³¹⁵

Serahsî adaleti de zabt gibi zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırır:

Zâhirî Adalet: Din ve akılla sabit olur. Akıl-bâliğ olan her Müslümanda vardır.

Bâtinî Adalet: Kişinin dinî fiilleri yapmaktaki titizliği ve dikkati ile sabit olur. İnsanların takva dereceleri, farklı olduğundan bâtinî adaletin üst noktasını tayin etmek imkansızdır. Bunun alt sınırı ise kişinin büyük günahlardan kaçınması ve küçük günahlarda ısrar etmemesidir. Böyle birinin âdil olduğu kabul edilir.³¹⁶

Pezdevî'nin adalet taksimi ise Serahsî ile büyük benzerlikler gösterir ancak o farklı olarak zâhirî adalet yerine noksan adalet; bâtinî adalet yerine ise kâmil adalet isimlerini kullanır.³¹⁷

Fasıhın ve adaleti hakkında bilgi olmayan kimsenin (mestur) haberinin delil olarak kullanılmayacağını savunan Serahsî³¹⁸ ve Pezdevî³¹⁹ ilk üç devirdeki âlimlere

³¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 192.

³¹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 297; Pezdevî, *Usûl*, III, 773; bu konuyla ilgili açıklamalar için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 773

³¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 350; Pezdevî, *Usûl*, II, 719.

³¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 350-351; krş. Debûsî, *Takvîm*, s. 186.

³¹⁷ Pezdevî, *Usûl*, II, 719.

³¹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 352.

³¹⁹ Pezdevî, *Usûl*, II, 720.

olan güvenlerinin bir neticesi olarak, bu devirlerde yaşamış meçhul bir râvinin rivâyetinin gerekli şartları taşıdığı zaman kullanılabileceğini söyler.

4. Müslüman olmak:

Müslüman olmayanların İslâm'a zarar vermek için Hz. Peygamber'in söylemediği bazı şeyleri ona nispet etmeleri mümkündür. Bu sebeple bir râvinin hadisinin kabul edilmesi için onun Müslüman olması şart koşulmuştur. Bu şart da kendisinden evvelki iki şart gibi zâhir ve bâtın olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. *Zâhir*, kişinin Müslümanlar arasında doğup büyümesi ve çevresindekilerin onun Müslüman olduğunu ikrar etmesi ile ortaya çıkar. *Bâtın* ise kişinin kendi tasdik ve ikrarı ile bilinir.³²⁰

Hanefî usûlcüler Nebevî sünneti nakledenlerde yukarıda saydığımız şartlar haricinde kadın-erkek, köle-hür, amâ-gören ayırımına gerek duyulmadığını söylerler.³²¹

Hanefî usûlcülerin râvide aradıkları şartlar büyük ölçüde hadis usûlcülerinin aradıkları şartlarla örtüşmektedir. Onların burada ek olarak aradıkları en önemli husus râvinin zabtı ile ilgili yaptıkları açıklamalardır. Onlar burada mânen rivâyetin ortaya çıkarabileceği problemlerin önüne geçmek için, özellikle ihtilâflı rivayetlerde bir tercih sebebi olarak râvinin fakîh olmasını şart koşmuşlardır. Aslında bu şartı hadisçilerinde aradığını görmekteyiz. Onlar da mâna ile ilgili rivâyete izin verirken râvinin dili iyi bilmesini şart koşarlar. Çünkü dile vukûfiyeti olan adil bir şahsın hadis metninde değişikliğe gideceğini düşünmek aslında ona olan güveni zedeleyecek bir unsurdur. Nitekim râvinin adaleti, duyduğu haberi, gücü nispetinde aynen aktarmasını gerektirir.

³²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 188-189; Serahsî, *Usûl*, I, 352-354; Pezdevî, *Usûl*, II, 721-723; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 721-723.

³²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 190; Serahsî, *Usûl*, I, 354-355; Pezdevî, *Usûl*, II, 724

II. HABER-İ VAHİDDE İNKİTA

Serahsî ve Pezdevî, hadislerde biri maddî (zâhirî), diğeri manevî (bâtınî) olmak üzere iki çeşit inkıtanın varlığından bahsederler. Burada zâhirî inkıta ile kastedilen isnaddaki kopukluktur. Bunu da mürsel hadisler oluşturur. Manevi inkıta ise ya şeklen muttasıl görünen bir rivâyettin râvisinde gizli bir kusur bulunması ya da haberin kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmasıdır. Debûsî ise eserinde zahirî inkıta konusuna yer vermez. Diğer iki müellifin manevî inkıta başlığı altında incelediği konulardan ise farklı adlarla bahseder. Bunlara aşağıda yeri geldikçe değineceğiz.

A. ZÂHİRÎ İNKİTA (MÜRSEL HADİS)

Bir hadis usûlü ıstılahı olarak mürsel: “Tâbiî'nin söz, fiil ve takrîr olarak sahâbi râvisini zikretmeden Resûlullah'tan (s.a.) naklettiği hadistir.”³²² Hanefîler ise mürsel ile senedinin neresinde olursa olsun inkıta olan haberi kastederler. Bu, en genel mânâda sahabiden başkasının Resûlullah'tan naklettiği haberdır.³²³

Hanefîlerin tarifinde mürsel, mutlak olarak muttasıl olmayan hadis anlamında kullanılır. Senedi muttasıl olmayan her türlü hadis bu tarifin içerisine girmektedir. Dolayısıyla hadis usûlünde munkatı', mu'dal, müdelles, muallâk, olarak isimlendirilen hadis çeşitleri bu tarife göre mürsel sayılmaktadır. Hatta bu tarife göre senedi tamamen hazfedilmiş hadisler dahi hangi asırda rivayet edilirse edilsin mürsel olarak isimlendirilebilmektedir.³²⁴

Hanefî usûlcüler mürseli dört kısımda değerlendirir:

1. *Sahâbenin mürseli*: Bu haberler icmâ ile makbuldür.

³²² İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 85; Mahmûd et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, çev. Cemal Ağırman, s. 70; Mürselin lugat manaları ve muhaddislerin yaptıkları farklı mürsel tarifleri için bk. Betiştî, *Huciyetü'l-mürsel*, s. 73-82.; Müctebâ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 302-306.

³²³ Mahmûd et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, s. 70; Muhammed Hasan Heyto, *el-Hadisü'l-mürsel*, Beyrut, 1989, s. 9-10; Betiştî, *Huciyetü'l-mürsel*, s. 83-88.

³²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, Ankara, 1985, s. 51-56.

2. *İkinci ve üçüncü neslin mürseli*: Hanefilere ve İmam Malik'e göre hüccettir. Şâfiî ise böyle bir haberin başka bir tarikten ittisali sabit olmadıkça veya âyet, meşhur sünnet ya da selefin uygulamaları ile te'yid edilmedikçe hüccet olmayacağını savunur.³²⁵

3. *Üçüncü asırdan sonrakilerin mürseli*: Serahsî bu konuda Hanefiler içerisinde farklı kanaatlerden bahsetmekle birlikte Cessâs'ın görüşünü tercih eder. Cessâs'ın bu konudaki görüşü şöyledir:

Râvi, âdil ve güvenilir olmayan kimseden rivayeti ile tanınmış biri olmadıkça ilk üç asırdakilerin mürseli hüccettir. Ondan sonrakilere gelince ancak âdil ve sika kimselerin dışındakilerden rivayet almamakla meşhur olmuş kimselerin mürseli kabul edilir. Çünkü Peygamber (s.a.) ilk üç neslin hayır ve doğruluğuna, ondan sonraki nesillerde ise yalanın artacağına şehâdet etmiştir.³²⁶

4. *Bir yönüyle muttasıl bir yönü ile mürsel rivayetler*: Serahsî bu bölümde bir tarikten müsned, bir başka tarikten ise mürsel gelen rivayetleri ele alır. Bu konuda muhaddislerin farklı kanaatleri olduğunu söyleyen Serahsî'ye göre bir rivayetin bir tarikten mürsel bir tarikten müsned gelmesinin pek fazla farkı yoktur ve bu ikisi arasında bir muarazadan söz edilemez.³²⁷

Sahâbenin mürselini bir an için bu tarifin dışına aldığımızı düşünürsek mürsel hadis, hadis âlimlerine göre aslında zayıf hadis çeşitlerinden biridir. Oysa Hanefiler çoğu zaman mürsel haberleri müsnedlerle aynı sınıfta değerlendirmektedirler. Nitekim Debûsî mürsel ve müsned rivayetler arasınca bir ayırım gözetmediği için böyle bir başlığı açmaya dahi gerek duymamış manevî inkita ile ilgili bahislerin başına “*Resûlullah'tan Müsned veya Mürsel Olarak Geldiği Sabit Olan Haber-i Vâhidin Değerlendirmesi*” başlığını koymuştur.

³²⁵ Şâfiî'nin mürsel rivayetlere bakışı ve hüccet olması için aradığı şartlar için bk. Aktepe, *İmam Şâfiî'de Sünnet*, s. 203-204.

³²⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 145; Serahsî, *Usûl*, I, 363; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 727.

³²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 359-364, Pezdevî, *Usûl*, III, 722-727.

Hanefilerin mürsel ve müsned rivayetler arasında fazla bir fark görmemelerinde hadis tercihinde râvilerin fakîh olmasına gösterdikleri önemin etkisi büyüktür. Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta bir hadisi tercih sebebi olarak zikrettiği şu bilgiler bu açıdan önemlidir:

Bu hadis mürsel bir hadis olsa bile Mekhûl³²⁸ (v.112) fakîh ve güvenilir bir râvidir. Bu özellikleri taşıyan birisinin rivayet ettiği mürsel hadis ise makbuldür.³²⁹

Hanefilere göre mürsel haber hüccettir, hatta İsâ b. Ebân'ın ifade ettiğine göre hüccet olma bakımından müsnedlerden daha kuvvetlidir.³³⁰ Kitap ve sünnetten haber-i vâhidin kabulü için getirilen her delil aynı zamanda mürselin kabulünü de içine alır.³³¹ Hanefî usûlcülerin mürsel hadisleri amele elverişli bulmalarının önemli bir sebebi de ilk üç asırda bu şekilde rivayetlerin yaygın olmasıdır.³³² *el-Mebsût*'ta, Serahsî bu önemli noktayı şöyle ifade eder:

Bu hadis, İmam Muhammed'in naklettiği yolla mürsel bir hadistir. Ancak bize göre mürsel hadisler, müsned hadisler gibi veya bundan daha kuvvetli bir şekilde delil sayılır. Çünkü bir râvinin tek bir kişiden hadis dinlemesi durumunda onun ismini hatırlaması çok zor olmaz ve hadisi müsned olarak rivayet edebilir. Ama birçok kişiden hadis dinlemesi durumunda bu kişilerin ismini iyice öğrenmesi zor olur ve hadisi mürsel olarak rivayet eder. Bu bakımdan tanınmış bir râvinin hadisi mürsel olarak nakletmesi o hadisin meşhur olduğunu gösterir.³³³

Mürsel haberle ilgili verdiğimiz bu bilgiler, Hanefilerin râvinin âdil ve fakîh olması şartıyla “zahirî inkıtâ” diye adlandırdıkları seneddeki kopukluğa pek önem vermediklerini göstermektedir. Bu ise onların hadis usûlcüleri ile aralarındaki önemli

³²⁸ Ebû Abdullah Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî, tâbiîn döneminin önde gelen fakîherinden birisidir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Eyüp Said Kaya, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 552-553.

³²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 57.

³³⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 361.

³³¹ Serahsî, *Usûl*, II, 360; ayrıca bk. Pezdevî, *Usûl*, III, 723.

³³² Hicri ilk asırlarda isnad kullanımının keyfiyeti ve irsalin yaygın oluşu ile ilgili bazı örnekler için bk. James Robson, “İbn İshak'ın İsnad Kullanışı”, çev. Talât Koçyiğit, *AÜİFD*, X, 117-126.

³³³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 143.

farklardan birini oluşturmaktadır. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi sahâbe haricindeki kimselerin mürsel rivayeti hadis âlimleri tarafından zayıf görülür. Bu nedenle hadis âlimleri özellikle müsned rivayetler elde etmek için meşakkatli yolculuklar yapmışlar senedlerinde inkıta bulunan rivayetleri tespit etmek için büyük gayret sarf etmişlerdir. Mürsel hadisi hüccet kabul etmek ise bu emeği görmezden gelmek gibi anlaşılabilir.³³⁴ İşte bu aşamada Hanefiler iki önemli noktaya dikkat çekerek niçin mürsele bu denli değer verdiklerini açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan birincisi mürsel hadisleri selefın sıkça rivayet etmeleri ve bunu hüccet olarak kullanmaları,³³⁵ ikincisi ise hicrî beşinci asırdaki Hanefî usûlcülerinin fikir dünyalarında önemli bir yeri olan Cessâs'ın özellikle ilk devirlerde isnadın, râvinin rivayetinde tereddüt ettiği durumlarda kullandığı yönündeki değerlendirmeleridir. Cessâs'ın belirttiğine göre ilk devirlerde ravî, haber ile ilgili bir şüphe taşıması halinde isnada yer veriyor, aksi durumda ise irsal yaparak rivayette bulunuyordu.³³⁶

Mürsel rivâyetlerin çokluğu ve Hanefilerin zaman zaman mürseli müsned haberden üstün tutmaları karşısında kendilerine yöneltilebilecek “meşhur haberle neshin câiz olması gerekir.” şeklindeki bir itiraza ise Serahsî şöyle cevap vermektedir:

³³⁴ Serahsî nasıl hadisin çeşitli tariklerini bir araya getirmenin haber-i vâhidin hüccet olmadığı manasına gelmiyorsa isnadla iştilal ve bu konuda gayret sarf etmenin de mürselin hüccet olmayacağı anlamına gelmediğini söyler. (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 323; Pezdevî, *Usûl*, III, 767)

³³⁵ Hicri ilk iki asırda mürsel hadislerle amel edildiğine dair Ebû Dâvud Mekkelilere yazdığı mektupta şunları söyler. “Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâî gibilerinin yaşadığı dönemdeki âlimler mürsel hadislerle amel ederlerdi. Bu anlayış Şâfiî'ye kadar sürdü. O, mürsel hadisleri delil olarak kullanma konusunda belli şartlar ileri sürdü. Ahmed b. Hanbel ve başkaları bu konuda Şâfiî'nin görüşlerini benimsemişlerdir...” (Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, haz. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, İstanbul 1987, I. cilt, s. XXXII.). Yücel, Ebû Dâvûd'un, mürsel hadisin delil oluşu ile ilgili tartışmaların Şâfiî ile başladığı, şeklinde verdiği bilginin bu hususta en çok faaliyet gösteren İmam Şâfiî'dir.” diye anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindedir. Zira kaynaklarda İmam Şâfiî'den evvel de bazı âlimlerin mürseli delil olarak kullanmadıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. (bk. Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 165 [699. numaralı dipnot]). Mürselin hüccet olarak kullanılmaması İmam Şâfiî ile ister başlamış isterse yaygınlaşmış olsun hadis rivayetinde önemli bir devreyi oluşturan ilk iki asırda mürsel hadislerin uzunca bir dönem hüccet olarak kullanıldığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

³³⁶ Cessâs bu görüşünü birçok örnekle desteklemeye çalışır. bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 145-157. Ayrıca Hanefilerde mürsel haberlere verilen değer ve sebepleri için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 142-149.

“Bu, câiz değildir. Çünkü mürsel bir haberin kuvveti, kıyasla sâbit olmuş bir şeyin kuvvetine benzer. Bununla da nesih câiz olmaz³³⁷.”

Hanefîlerin zâhirî inkıtayı eserlerinde zikrediş sebeplerinin de hadis usûlcülerinden farklı olduğu görülmektedir. Hadis usûlcüleri zâhirî inkıta konusunu zayıf hadisleri tespit için konu edinirken, Hanefî usûlcüler bu inkıtanın hadisin zayıf olmasına sebep olmadığını ispatlamak için eserlerinde konu edinmişlerdir.

Hanefî usûlcülere göre hadisin sıhhatine zarar verecek olan asıl inkıta ise manevî inkıta dır. Şimdi bu konuyu incelemeye başlayabiliriz.

B. MANEVÎ İNKITA

Hanefî usûlcüler haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması, râvisinde rivayetine zarar verecek bir kusur olması ve ilk nesillerde kendisiyle amelin terk edilmesi halinde manen munkatı’ sayılacağını ve bu haberin delil olarak kullanılamayacağını savunmuşlardır.

Hadislerin bu nevi bir inkıta sebebiyle zayıf sayılması Hanefî kökenli olmakla birlikte İmam Mâlik’in, Medine ehlinin ameline uymayan hadisleri kabul etmemesinin arka planında benzer bir hukuk mantığının yattığı söylenebilir. Ayrıca, bazı hadis imamlarının, râvileri güvenilir olduğu halde zaman zaman bazı rivayetleri amele elverişli bulmamaları da bu mantıkla büyük benzerlikler göstermektedir.³³⁸

Serahsî’nin “*Manevî İnkıta*”³³⁹ başlığı altında incelediği aşağıdaki konuları Pezdevî “*Bâtînî İnkıta*”;³⁴⁰ Debûsî ise “*Resûlullah’tan Müsned veya Mürsel Olarak Geldiği Sabit Olan Haber-i Vâhidin Değerlendirmesi*”³⁴¹ başlığı altında ele almıştır.

Biz çalışmamızın bu kısmında haberin sıhhatini zedeleyen inkıta konularını Hanefî usûlcülerin yöntemini takip ederek üç genel başlık altında inceleyeceğiz.

³³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

³³⁸ Apaydın, “*Manevî İnkıta*”, s. 160.

³³⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 364.

³⁴⁰ Pezdevî, *Usûl*, II, 768.

³⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 196 (القول في انتقاد خبر الواحد بعد ثبوته عن الرسول عليه السلام مسندا او مرسلا).

1. Daha Kuvvetli Bir Delile Muaraza Sebebiyle İnkıta

Hanefî fıkıh usûlcülerine göre haber-i vâhid kendinden daha kuvvetli bir delile muarız olması durumunda manen munkatı sayılır ve hükümden düşer. Bu ise şu durumlarda söz konusu olur;

1. Haberin Kitab'a muhalif olması.
2. Haberin meşhur sünnete muhalif olması.
3. Umûmu'l-belvâda varid olan bir olayın haber-i vâhid olarak gelmesi.
4. İhtiyaç duyulduğu anda sahâbenin bu haberle ihticâc ve amel etmemiş olması.

Debûsî ve Serahsî haberin ilk iki durumda reddedilmesini izah ederken, tıpkı bir beldedeki rayiç paranın, başka bir beldedeki kendinden daha üstün bir para karşısında müzeyyef (düşük değerli) sayılması gibi, haber-i vâhidin de kendinden üstün deliller karşısında müzeyyef sayılacağını söyler. Son iki durumda ise, haber-i vâhid râvisinin kasten veya gafleten yalan töhmeti varsayımıyla müzeyyef sayılacağını söylemektedir.³⁴²

a. Haberin Kitab'a muhalif olması

Kitab ve Sünnet'in aynı kaynaktan neş'et ettiğini dolayısı ile bu ikisinin birbirine muhalif olamayacağını savunan Hanefî usûlcüler, eğer bu ikisi arasında bir ihtilâf varsa bunun subûtu zannî olan hadisten kaynaklanmış olabileceğini savunurlar.

Bir hadisin Kur'ân'a muarız olması onun Kur'ân'da hükmü açıkça belirlenmiş bir konuda farklı bir hüküm bildirmesiyle olur. Ayrıca bir muarazadan bahsedilebilmesi için buna mesned teşkil edecek olan hadisin sahîh olması gerekir. Sahîh olmayan bir hadisin muarazaya konu olması zaten düşünülemez. Nitekim Debûsî'nin bu konuya “*Resûlullah'tan Müsned veya Mürsel Olarak Gediği Sabit Olan Haber-i Vâhidin Değerlendirilmesi*” başlığını koymasının da bu gerçekten kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Hanefîlerin Kitaba muhalif haberlerin reddedileceği fikirlerinin temelinde Kur'ân'ın sübûtunda hiç bir şüphe yokken haber-i vâhidin Hz. Peygambere ittisali ile

³⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 200.

ilgili bazı şüphelerin olması bulunmaktadır. Bu şüphenin bulunmadığı (mütevâtir) veya çeşitli sebeplerle ortadan kalktığı (meşhur) rivayetlerde ise böyle bir muarazayı kabul etmezler. Hanefiler bu konuda Kitâb'ın hâss, amm, nass ve zâhiri arasında hiçbir ayırım gözetmezler. Dolayısıyla onlara göre bunların hiç birisi haber-i vâhidle değiştirilemez.³⁴³

Haber-i vâhidin Kitâb'a arz edileceğine dair bazı rivayetlere yer veren Hanefilerin bu konu ile ilgili özellikle kullandıkları iki hadis vardır. Bunlardan birincisi:

*“Allah'ın Kitabı'nda olmayan (ona uymayan) her şart batıldır. Allah'ın Kitabı uyulmaya en layıktır.”*³⁴⁴ hadisidir. Serahsî ve Debûsî'nin bu hadis ile ilgili yaptıkları değerlendirmelerden onların buradaki şarttan Kur'ân'ın temel prensiplerini anladıkları anlaşılmaktadır. Yoksa bu şartın bizzat kendisinin Kur'ân'da yazılı olması gerekmemektedir. Nitekim Serahsî bu hadis ile ilgili şu değerlendirmede bulunur:

Burada maksat Allah'ın Kitabı'nda bizzat bulunmayan değil, ona muhalif olan şartlardır. Aksi takdirde bu hadisin kendisi de Kur'ân'da bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân'da olmadığı halde haber-i vâhid ve kıyas ile sabit olduğu icmâ ile kabul edilen birçok hüküm vardır. Binaenaleyh bu hadiste zikredilen şarttan maksat, Allah'ın kitabına muhalif olmaktır. Böylece biz Kur'ân'a aykırı olan herhangi bir hadisin merdûd olduğunu biliriz.³⁴⁵

Hanefî usûlcülerin eserlerinde haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğine dair kullandıkları ikincisi rivayet ise Ehl-i Hadis ile Hanefiler arasında sıhhati hakkında tartışmalar olan:

“Benden sonra hadisler çoğalacaktır. O zaman size benden bir hadis rivayet edilirse onu Allah'ın Kitabı'na arz edin uyuyorsa kabul edin ve bilin ki o bendendir.

³⁴³ Pezdevî, *Usûl*, III, 728.

³⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, VI, 81; Buhârî, Salât 70, Mükâteb 3; Ebû Dâvûd, İtk 2.

³⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 364-365; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

*Allah'ın Kitabına uymuyorsa bilin ki o benden değildir.*³⁴⁶ rivâyetidir. Hadis âlimlerinin birçoğu bu hadisin uydurma olduğunu savunurken üç usûlcümüz de bu haberi *hadisin Kur'ân'a arzı* hususunda delil olarak kullanmıştır. Söz konusu hadis hakkındaki tartışmalardan haberdar olan Serahsî bu rivayete eserinde delil olarak birkaç kez yer verir. Bunların bir kısmında hadisin sıhhati ile ilgili her hangi bir değerlendirmede bulunmazken³⁴⁷ bir yerde, söz konusu hadisin sıhhati hakkında bazı tartışmaların olduğunu ancak bu tartışmaların hadisi yanlış anlamaktan kaynaklandığını savunur.³⁴⁸

Abdülazîz el-Buhârî'nin mezkur hadis hakkındaki değerlendirmeleri Hanefilerle Hadisçilerin hadis sıhhat tespit sistemlerinin farklılığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. O bu hadis hakkında önce Hadis âlimlerinin düşüncelerine yer verir daha sonra ise hadisin sahîh olduğu yönündeki kendi kanaatlerini sıralar:

Hadis ehlinin bu hadisi ta'n ettikleri noktalar şunlardır;

a) Bu hadisi, Yezid b. Rebia, Ebû'l-Eş'as kanalıyla Sevban'dan rivayet etmiştir. Yezid b. Rebia mechûldür ve Ebû'l-Eş'as'tan semâî bilinmemektedir. Bu sebeple hadis munkatı'dır (Hanefî'lere göre mürsel) ve ihticaca uygun değildir.

b) Yahya b. Maîn, "Bu hadisi zındıklar uydurdu" demiştir.

c) Bu hadisin kendisi Kur'ân'a aykırıdır. Çünkü Kitâb'da "*Peygamber size ne verdiyse alınız*"³⁴⁹ buyurulmaktadır.

Bu tenkitlere Hanefiler ise şöyle cevap vermişlerdir;

a) Hadis ilminin en önemli âlimlerinden biri olan Buhârî (Muhammed b. İsmail), bu hadisi kitabına almıştır. Bu da, hadisin sıhhatini göstermeye yeter.³⁵⁰

³⁴⁶ Bu anlamda aktarılan rivayetler, delilleri ve değerlendirmeleri için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, s. 72-91; Tekineş, *Hadisin Bilgi Değeri*, s. 73-76; Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, s. 248-251.

³⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 365; II, 68.

³⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 76.

³⁴⁹ el-Haşr (59), 7.

b) Bu hadisi destekleyen başka hadisler vardır.

c) Bu hadis Kitâb'a aykırı değildir. Çünkü âyette kastedilen, tabi olma eylemi Hz. Peygamber'den bizzat duyulan ve ona ait olduğu kesin bilinen, mütevâtir içindir. Oysa burada söz konusu edilen ise Hz. Peygambere ait olduğu tereddütlü olan rivayetlerdir. Ayrıca delil olarak getirilen, âyet bu hususla ilgili değil, ganimetlerle ilgilidir.³⁵¹

Bu değerlendirmeler iki farklı usûlün/anlayışın ürünüdür. Bu anlayış farklılığı, bir ictihad olan hadisin sıhhatini tespiti karar verme, noktasında farklı ictihadlara sebep olmuştur. Hadisçiler genellikle sahâbeden başkasının mürselini zayıf olarak gördüklerinden bu rivayetin sahîh olmadığını delillendirmek için munkatı olmasını bile yeterli görürken, Hanefiler ise -ilgili bölümde de açıkladığımız gibi- bir haberin fakîh bir râvi tarafından mürsel rivayet edilmesini ve selef tarafından kullanılmasını³⁵² onun sıhhati için yeterli bir delil olarak görmüşlerdir. Ayrıca onlara göre bu haberin Kur'ân'a aykırı olması da söz konusu değildir.

Hanefilerin Kur'ân'a arz anlayışlarının temelini bu hadislerin oluşturduğu anlaşılmalıdır. Onlar meseleye daha çok akli açıdan yaklaşmış ve Hz. Peygamber'in sözlerinin Kur'ân'la muhalif olması durumunda reddedilmesini akli bir gereklilik

³⁵⁰ Abdülazîz el-Buhârî'nin burada mutlak olarak Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin bu hadisi eserine aldığı açıklaması bazı araştırmacılarca şöyle değerlendirilmiştir. "Bu hadisin Buhârî'nin *Sahih*'inde olduğu zikredilmekle beraber elimizdeki Buhârî nüshasında bu hadis mevcut değildir". (bk. Apaydın, "Manevî İnkıta", s. 166.) Ancak burada Abdülazîz el-Buhârî'nin mutlak olarak kullandığı "Buhârî bu hadisi kitabına almıştır." Sözüden *el-Câmiu's-sahîh*'i anlaşılabilir bu yorum yapılmıştır. Oysa anladığımız kadarıyla burada Abdülazîz el-Buhârî'nin kastı Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *Tarih*'idir. Nitekim bu rivayet orada bulunmaktadır. (bk. Buhârî, *Târih*, III, 332), Ancak Abdülazîz el-Buhârî'nin buna dikkat çekmemesi bir eksiklik. Dümeynî Abdülazîz el-Buhârî'nin bu değerlendirmelerini sert bir dille eleştirerek şunları söyler: "Abdülazîz el-Buhârî'nin bizzat bu nakli tahkike muhtaçtır. Her şeyden önce Buhârî'nin bu hadise yer verdiği kitabının adı nedir? *el-Câmiu's-sahih* mi? Eğer müellif bu eseri kastediyorsa, hadis onun neresinde bulunmaktadır? Benim bildiğime göre söz konusu hadis *el-Câmiu's-sâhîh*'te değildir. Ayrıca şimdiye kadar hiçbir âlim Buhârî'nin bu hadisi rivayet ettiğini söylememiştir. Sonra Buhârî hadisi münker dediği bir kimsenin rivayetini eserine nasıl alabilir? Bu asla mümkün değildir. İkinci olarak eğer Buhârî'nin bu hadisi *Tarih*'inde zikrettiği kastediliyorsa, onun bu eserinde yer verdiği her hadis sahîh değildir. Zira müellif bu kitabında hem sahîh ve hem de zayıf hadisleri rivayet etmiştir. Çünkü o, tarihle ilgili rivayetlere müsamahalı davranmaktadır." (bk. Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi*, s. 248-249)

³⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 730.

³⁵² Mesela bk. Ebû Yûsuf, *Red*, s. 24-25.

olarak görmüşlerdir. Onları bu nevi arz anlayışına iten başka bir sebep ise sahâbe döneminden itibaren bu uygulamanın bilinmesi ve kullanılmasıdır.³⁵³ Dolayısıyla onlar bu hadisleri, kendi görüşlerini destekleyen nakli delillerin de mevcut olduğunu göstermek için kullanmışlardır.³⁵⁴

Sahâbe dönemindeki bazı uygulamalar, selevin bu yöntemi uygulamaları ve önemli hadis musanniflerinin eserlerinde konuyla ilgili âyetlere de yer vermeleri ister hadisin sıhhatini tespit ister hadisin daha iyi anlaşılması isterse ondaki ihtilâflı manaların önüne geçmek için olsun hadisin Kur’ân’a arzı yönteminin İslâm âlimlerince sık sık kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca bu konuda gelen rivayetlerin sahîh olmaması arz faaliyetinin caiz olmadığı manasına gelmez. Kur’ân ve sünnetin aynı kaynaktan neş’et ettiğini ve ikisi arasında asla bir ihtilâf olamayacağına inanan her Müslüman zımnen de olsa Kur’ân’a arzı kabul etmiş durumdadır.³⁵⁵

b. Meşhur sünnete arz

Debûsî bu konu için “Sabit Sünnete Arz” başlığını kullanırken,³⁵⁶ Serahsî ve Pezdevî “Meşhur Sünnete Muhalefet” başlığını kullanır.³⁵⁷

Hanefilere göre meşhur sünnet haber-i vâhiden daha üstün bir konumda olduğu için ikisi arasındaki ihtilâf tearuzunu gerektirmez. Bilakis âhad, meşhura arz edilir. Haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli olan bir sünnetle çelişmesi ise onda manevi inkıta sebebidir ve böyle bir rivayet sahîh kabul edilmez. Serahsî ve Debûsî, haber-i vâhidin meşhur sünnete arz edilmesinin sebebini, onun Kur’ân’a arz edilmesi ile aynı aklî gerekçeye bağlayarak şöyle açıklarlar:

“Bid’at ve sapıklıklar, haber-i vâhidi Kitab ve meşhur sünnete arz etmemekten çıkmıştır. Çünkü bazı kimseler, Resûlullah’tan sâdır olduğuna dair taşıdığı şüpheye ve kesin bilgi ifade etmemesine rağmen, haber-i vâhidi bir asıl olarak telakki etmişlerdir.

³⁵³ Bu konuda getirilen örnekler için bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 196-197; Serahsî, *Usûl*, I, 366-366; Pezdevî, *Usûl*, III, 731-732.

³⁵⁴ Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 213.

³⁵⁵ Bu uygulamanın bazı mahsurları için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 239-246; bu konuda örnek getirilen bazı haberler ve değerlendirmeleri için bk. Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 245 vd.

³⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 197-198.

³⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 366-367; Pezdevî, *Usûl*, III, 733-737.

Bu kimseler, Kitap ve sahih sünneti, haber-i vâhide göre te'vil etmek suretiyle kendisine tâbi olunması gerekeni, tâbi olana çevirmişler Böylece onlar, kesin olmayanı asıl haline getirerek sapıklık ve bid'at içine düşmüşlerdir...

Bu noktada Hanefî âlimlerinin usûlü en doğrusudur ki, Kitap ve sahih sünneti asıl yapıp doğruluğu konusunda şüphe içeren ve meşhur düzeyine ulaşmamış haber-i vâhidleri onlara arz etmişlerdir. Böylece Kitap ve meşhur sünnete uygun olanı ve onlarda bahsi geçmeyen konulardaki haber-i vâhidleri kabul etmişler, Kitap ve meşhur sünnete muhâlif olan haber-i vâhidleri ise reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre Kitap ve meşhur sünnet ile amel etmek garib bir haberle amel etmekten daha doğrudur. Ne zaman haberlerde bir bilgi bulunmazsa o zaman ihtiyacın karşılanması için kıyasa başvurulur³⁵⁸.

Serahsî ve Pezdevî her ne kadar burada “meşhur sünnete muhalefet” başlığını kullanmışlarsa da onların mütevâtiri de bu başlığın içerisinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim mütevâtir ve meşhur kavramlarını anlatırken de vurguladığımız gibi Hanefiler bazen herhangi bir ayrıma gitmeden bu iki haber nevini Kur'ân ile aynı mesâbede görürler. Dolayısıyla zan ifade eden haber-i vâhidin ilm-i tüma'nîne veya ilm-i yakîn ifade eden meşhur ve mütevâtir haberle çelişmesi durumunda daha güçlü olanın tercih edilmesi gerekmektedir.

c. Umûmu'l-belvâda olan bir haberin âhad yolla gelmesi

Umûmu'l-belvânın ifade ettiği manaları iki kısımda müteala etmek mümkündür. Bunlardan birincisi daha çok fıkıh kitaplarında kullanılan toplumun genelinin yapmak veya yapmamak zorunda kaldığı ve kaçınmanın neredeyse imkânsız olduğu durumlardır.³⁵⁹

Umûmu'l-belvânın ikinci kısmı ise şöyle tarif edilmiştir:

³⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 367-368; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 197

³⁵⁹ Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 375; Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda bu kullanımın birçok örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46, 49, 61, 87, 151.

Gerek toplumsal bir olay olmasından ve gerekse çokça tekrarlanmasından ve dinin mutlaka bilinmesi veya yapılması gereken bir emri olmasından dolayı avâm ve havâs toplumun her kesiminin bilmesi veya bilip amel etmesi gereken konular.³⁶⁰

Hanefiler kalabalık bir topluluğun önünde meydana gelen bir olayın gizli kalmasını veya tek kişi tarafından rivâyet edilmesini pek mümkün görmezler. Aynı durum toplumun her kesimini ilgilendiren bir konuyu az bir kesimin bilmesi için de geçerlidir. Bunun gerekçesini Serahsî eserinde şu şekilde özetler:

Hz. Peygamber insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri açıklamakla görevlidir. O ashabına da daha sonra gelenlerin ihtiyaç duyacakları şeyleri aktarmalarını emretmiştir. Eğer bir problem insanların çoğunun karşılaşacağı bir şeyse Hz. Peygamber'in bu meseleyi insanlara açıklayıp öğretmemesi, ashabın da bunu insanlara nakletmede gayret göstermemeleri mümkün değildir. Öyleyse bir haber onlardan meşhur olarak rivayet edilmemişse biz onun ya bir yanılma olduğuna (sehv) ya da nesholdüğüne hükmederiz..³⁶¹

Hanefilerin toplumun genelini ilgilendiren bir konuda herhangi bir şahsa özel bir uygulama varsa bunun da birçok kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Zira bu birçok kişi tarafından rivayet edilmezse onun umumî olduğu zannı oluşabilir. Mesela haber-i vâhidin delil oluşunu ispatlamak için Hz. Peygamber'in hayatından bazı örneklerle yer veren Serahsî bunların o şahıslara ve Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zamana hass olduğu şeklinde gelebilecek bir itiraza karşı şayet böyle bir özel durum söz konusu olsaydı bunun Nebi (s.a.) tarafından bildirilmiş olacağı itirazıyla karşılık verir. Ayrıca Serahsî sahâbeden bazı şahıslara özel olan uygulamaların birçok kanaldan sonraki nesillere ulaşmasını da burada delil olarak kullanır. Mesela Hz. Hanzala'yı meleklerin yıkadığı, Hz. Cafer'in şehit olduktan sonra iki kanadı olup cennete uçtuğu örneklerinde olduğu gibi tek kişi hakkındaki haberler meşhur olarak nakledilmiştir.³⁶²

³⁶⁰ Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 376.

³⁶¹ Serahsî, *Usûl*, I, 368; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Usûl*, III, 737.

³⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 325; Hanefilerin umûmu'l-belvâ ile ilgili görüşleri ve örnekler için bk. Yargı, *Meşhur Sünnet*, 374-401.

d. Sahâbenin ihtiyaç duyulduğu halde ihticacda kullanmaması

Hanefî usûlcülere göre dinî bir meselede bir ihtilâfın vaki olması halinde sahâbenin delil getirmediği hadis zayıftır. Çünkü dinin nakledilmesinde asıl olan onlardır ve onlar böyle bir haberi gizlemekle dahi itham edilemezler. Ayrıca sahîh bir haberin olduğu yerde re'y hüccet olamayacağına göre onların sahîh bir haberi bırakıp bunun karşısında delil olarak duramayacak olan kıyası tercih etmeleri de düşünülemez.³⁶³

Sahabe sözlerine ve uygulamalarına büyük önem veren Hanefiler³⁶⁴ bir hadisin amel etmeye elverişli olup olmadığı ile ilgili olarak da ashabin tavrına büyük önem verir. Mesela onlar ashabin önde gelenlerinin bir hadise aykırı hareket etmesini o hadisin delil olarak kullanılmayacağına delil getirirler. Çünkü onların Resûlullah'ın bir uygulamasına ters düşmeleri düşünülemez. Şayet bir rivayet varsa ve sahâbenin önde gelenlerinin buna muhalif davrandığı biliniyorsa burada iki durum söz konusu olur: Ya o hüküm nesh edilmiştir veya bu hüküm bağlayıcı değildir.³⁶⁵

2. Râviden Kaynaklanan Bir Kusur Sebebiyle Haberde Oluşan İnkıta

Hanefî usûlcüler aklî yeterliliğinden ve yaşantısından hareketle bazı râvilerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini bazılarının rivayetine ise ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindedirler. Serahsî ve Pezdevî'nin verdikleri bilgiler ışığında bu râvileri ve haberlerinin değerlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Kâfirin Haberi*: Kâfirin dinî konularda verdiği haberler hüccet değildir.
2. *Fasığın Haberi*: Âdil kimselerin çokluğu ve rivayet ettikleri hadislerin yeterliliği bunların haberine gerek bırakmamıştır.
3. *Mestûrun Haberi*: Ebû Hanife'nin bu kimselerin haberleriyle -müslüman olmayı adil olmak için yeterli gördüğünden- amel ettiğini; İmam Muhammed'in ise bu gruptakilerin rivayetlerini fasığın verdiği haberle aynı safta gördüğünü aktaran Serahsî ve Pezdevî ikinci görüşe meylederler.

³⁶³ bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 199-200; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Pezdevî, *Usûl*, III, 738.

³⁶⁴ bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 206-209; Serahsî, *Usûl*, 105-114.

³⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 7; Pezdevî, *Usûl*, III, 786-787.

Çünkü Ebû Hanife'nin vefatından sonra insanlar arasında yalan yaygınlaşmıştır.

4. *Çocuğun Haberi*: Bunlar dini emirlere muhatap olmadıklarından verdikleri haberler hüccet değildir. Mâtuhun verdiği haberde bu grupta değerlendirilir.
5. *Gafilin Haberi*: Aşırı derecede gafil olmamak kaydıyla bu kimselerin haberine itimat edilir.
6. *Müsâhilin Haberi*: Müsahil gelişi güzel davranan yaptığı işin sonunu düşünmeyen kimse demektir. Bunların verdiği haberler gafil kimsenin verdiği haber gibidir.
7. *Hevâ Sahibinin Haberi*: Hanefî'lerin sahibu'l-hevâdan kasıtları Şia ve Havâric gibi itikâdî ve siyasî fırkalardır.³⁶⁶ Hanefî usûlcülere göre ehl-i bidat ve ehl-i hevâdan olanların rivayeti kendi fırkalarının dâilîğini yapmadıkça kabul edilir.³⁶⁷

3. Rivayete Aykırı Davranma

Hadisle ameli önemli bir unsur olarak gören Hanefî usûlcüler eserlerinde çeşitli gerekçelerle bunu sık sık vurgularlar. Onların buna vurgu yaptıkları bir yerde ravinin veya rivayetten haberdar olan birinin rivayete aykırı davranmasıdır. Hanefî usûlcüler böyle bir durumda ya hadisin sıhhati hakkında bir şüphe olduğunu veya o hadisi rivayet edenin güvenilirliğinin zedeleneceği kanaatindedirler. Usûl eserlerinde bu konu ile ilgili verilen bilgileri şöyle özetleyebiliriz:

Ravisinin inkar ettiği haber: Hanefî usûlcüler bu başlık altında genellikle râvisinin unuttuğu hadisi konu edinirler. Onlar hadis rivayeti gibi önemli bir konuda ravinin kendi rivayetini unutmasını mazur görmezler. Burada hadis râvilerini asıl (sahabe) ve fer' (sahabe haricindekiler) olmak üzere iki kısma ayıran usûlcüler aslın

³⁶⁶ Ünal, *Ebû Hanife*, s. 186.

³⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 370-374; Pezdevî, *Usûl*, III, 740-747.

inkarı halinde her halükarda fer'in inkarı halinde ise onun sika birisi olması kaydıyla rivayeti amel etmeye elverişli görmezler.³⁶⁸

Ravisinin Muhalif kaldığı haber: Bir ravinin verdiği habere muhalif davranması üç başlık altında incelenir:

Ravinin rivayetinden önceki muhalefeti: bu durum hadisin delil olmasına bir engel teşkil etmez.

Muhalefetin rivayetten önce mi yoksa sonra mı olduğunun bilinmemesi: Bu durumda muhalefetin önce rivayetin sora olduğu kabul edilerek bu rivayetle amel edilir.

Rivayetinden sonra muhalif davranması: bu durumda hadis delil olmaktan çıkar. Çünkü ravinin rivayetine aykırı fetva vermesi ve amel etmesi hadisin münkatı olduğunun en açık delillerindendir.³⁶⁹

Ravinin rivayetle ameli terk etmesi: bu ravinin bir rivayete muhalif hareket etmesi ile aynıdır. Serahsî bu konu ile ilgili şunları söyler:

Sahîh bir hadisle ameli terk etmek, sahîh bir hadise aykırı amel etmek gibi haramdır.³⁷⁰

Rarvinin hadis yorumununun rivayetin anlaşılmasına etkisi: ravinin hadisin zahiriyle değil de onu te'vil edip farklı anlaması Hanefilere göre başka karineler yoksa hadisin zahiri ile amel etmeye engel teşkil etmez. Aynı durum farklı manalara gelebilecek rivayetler için de geçerlidir. Ravinin bu ihtimalerden birini tercihi onu o şekilde anlamayı zorunlu kılmaz.³⁷¹

Görüldüğü gibi Hanefiler ravinin rivayetine aykırı davranmasını veya fetva vermesini önemli görmüşlerdir. Serahsî bunun gerekçelerini özetle şöyle sıralar.

➤ Hakikatte ravi söz konusu haberi, rivayet etmemiştir

³⁶⁸ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 201-202; Serahsî, *Usûl*, II, 3-5, Pezdevî, *Usûl*, III, 780-782.

³⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 202-204; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Pezdevî, *Usûl*, III, 782-784.

³⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 7.

³⁷¹ Serahsî, *Usûl*, II, 6-7; Pezdevî, *Usûl*, III, 785.

- Rivayet ile amel etmemesi gevşek davranması onu fasık kılar, bu kimselerin rivayetleri kabul edilmez.
- Ravi rivayetini unutmuşsa hadis gibi önemli bir konuyu unutan gafilin rivayeti makbul değildir.
- Ravi rivayetin neshedildiğini biliyordur ki bu ravi hakkındaki en güzel zandır.³⁷²

³⁷² Serahsî, *Usûl*, II, 6.

SONUÇ

Ebû Hanife'nin sünnet anlayışına yönelik itirazlar vefatından sonra -özellikle İmam Şâfiî ile birlikte- hız kaybetmeden onun şahsında, tüm Hanefî âlimlere yönelik devam etmiştir. Hanefîlerin kimi zaman sahîh hadisle amel etmedikleri yönündeki iddialar ve bu bağlamda onlara yöneltilen ağır eleştiriler onları sistemleri içerisinde kabul ettikleri hadisleri kabul, reddettikleri hadisleri ise red gerekçeleri hakkında açıklamalarda bulunacakları bir usûl geliştirmeye sevk etmiştir. Onların bu konulara bakış açısı fukahâ metodunun tabîî bir sonucu olarak, bu usûlün nasıl olması gerektiğinden çok seleflerinin söz konusu mevzularda nasıl bir usûl tâkip ettiklerini tespit amacı gütmektedir.

Üzerinde araştırma yaptığımız eserler birçok konuda benzerlik göstermekte bazen aynı konuyu anlatırken seçilen lafızlar ve örnekler dahi bir birinin tekrarı gibi görünmektedir. Bununla birlikte bu eserlerin tek düze ve birbirinin bir tekrarı olmadığı; aynı ekolu temsil eden üç müellifin fıkıh usûlünün gelişim seyrine paralel olarak bir ilerleme kaydettiği görülmüştür. Bu bağlamda Debûsî ile genel çerçevesi oluşturulan haber bahislerinin Serahsî ile gerek muhteva gerekse kapsam olarak kemâle erdiği, Pezdevî ile ise sistematik bir hal aldığı müşâhede edilmiştir.

Hanefî usûlcüler eserlerinde haber bahislerinde sünnetin değerinden ziyade sünnet olarak aktarılan bilginin değerini ispatlamaya çalışmışlardır. Sünnetin değeri ile ilgili işlenen konular ise onun vahiy ile ilişkisini ispatlamaya/ortaya koymaya yöneliktir.

Usûlcüler “dinî konularda takip edilen yol ve yöntem” olarak tarif ettikleri sünnetin kapsamına, hem Hz. Peygamberin hem de onu takip eden ilk nesillerin uygulamalarını koymuşlardır. Onlar bu bahislerde fukahâ metodunun bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in uygulamaları haricinde selefin takip ettiği yola da sünnet denilebileceğini değil, sünnet dendiğini ispatlamaya çalışmışlardır.

Müellifler, *Hz. Peygamber'in fiilleri* konusunu incelerken öncelikle Hz. Peygamber'in bir insan olmasından öte bir örnek olarak yaptığı fiilleri esas aldıklarını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığının ümmete yansımaları üzerinde farklı eğilimlerden bahseden müellifler, burada mutedil bir yol izleyerek, bir fiilin onun tarafından edâsının o fiilin mubahlığına delâlet edeceğini, fiilin vâcip veya farz olmasının ise ancak hârici bir karîne ile bilinebileceğini savunmuşlardır.

Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in zelle kabilinden olan bir takım davranışlarını nasıl onun bir beşer olmasının doğal bir sonucu olarak görmüşlerse, dinî alanlarda bir hata yaptığında hatasıyla yüzüstü bırakılmayacağını ise onun peygamberliğinin bir gereği olarak telakki etmişlerdir. Hanefî usûlcüler böylece sünnetin bir şekilde vahyin kontrolünden geçtiğini vurgulamaya çalışarak onu bir nevî takrîrî vahiy olarak görmüşlerdir.

Debûsî, selefinin yöntemini takip ederek haberi iki ana başlık altında incelerken (meşhur-garib) Serahsî ve Pezdevî, Hanefî mezhebinin haber teorisini daha sistematik bir hale getirerek haberi üç başlık altında incelemiştir (mütevâtir-meşhur-âhâd). Mütevâtir ve meşhur haberle ilgili verilen bilgiler âhâd haberlerin işlendiği kısımlara nazaran fazla bir yer almamaktadır. Amele elverişli olduğuna kanaat getirilen bu haberlerin bilgi değeri tartışılarak mütevâtirin kesin bilgi ifade ettiği, meşhurun ise kesine yakın (ilm-i tüma'nîne) bir bilgi ifade ettiği savunulmuştur. Haber-i vâhid ile ilgili konularda ise onun kesin bilgi değeri taşımadığı kabul edildikten sonra niçin amele elverişli olduğu delillendirilmeye çalışılmıştır.

Hanefî fıkıh usûlcülerinin mütevâtir tarifleri, hadis usûlcülerinin mütevâtir tarifinden farklıdır. Hanefîler mütevâtiri daha çok nesiller arası aktarılan ortak bilgi olarak görerek bu nevi haberleri aktaranların Müslüman olup-olmaması arasında bir fark gözetmemişlerdir.

Meşhur haber ile ilk râvî halkasında âhâd olmakla birlikte daha sonra tevâtüren rivayet edilmeye başlayan haberleri kasteden Hanefîler, bir haberin meşhur olabilmemesini ilk üç nesilde Müslüman âlimler arasında meşhur olup amel edilmesine bağlamışlar daha sonraki devirlerde yaygın olarak kullanılan rivayetlerin ise “meşhur” kabul edilmesine karşı çıkmışlardır.

Sahîh bir haber-i vâhidin ilim gerektirmediği halde ameli gerektireceği kanaatinde olan Hanefî usûlcüler, eserlerinde âhâd haberlerin sıhhatinin tespit yöntemlerine büyük önem vermişlerdir. Amel edilecek olan haber-i vâhidin, hadis usûlünün sahîh hadis kriterlerinin ötesinde bir takım özelliklere sahip olması gerektiğine vurgu yapan Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidde aradıkları şartlar sahabeyi merkeze alarak incelemeleri açısından daha başından hadis usûlü âlimlerinin sistemleriyle farklılık göstermiştir. Onların zabt konusunu işlerken râvînin fakîhliğine büyük önem vermeleri ve bu konudaki açıklamaları ise hadis âlimleri ile aralarındaki bir diğer farkı oluşturmuştur.

Eserlerinde haber-i vâhidde inkıta konusuna önemli bir yer veren müellifler inkıtayı *zâhirî* ve *manevî* olmak üzere iki başlık altında ele almışlardır. Zâhirî inkıta olarak adlandırdıkları mürsel haberler ile ilgili bölümlerde bu inkıtanın tek başına hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini ispatlamaya çalışmışlardır.

Hanefî usûlcüler sünnet anlayışlarında önemli bir yere sahip olan manevî inkıtayı ise eserlerinde asıl inkıta olarak görmüşlerdir. Onlar âhâd haberin kendinden daha kuvvetli bir delile muâriz olması halinde kabul edilmeyeceğini savunmuşlardır.

Sonuç olarak hadis usûlü âlimlerinin de vurguladığı gibi hadisin sıhhatinin tespiti bir ictihaddır. Hanefî usûlcüler de bu konularla ilgili yaptıkları ictihadlarında uyguladıkları kuralları ve takip ettikleri yöntemleri göstermek için eserlerinde sünnet konusuna büyük önem vermişlerdir. Hanefî usûlcülerin eserlerindeki haber/sünnet bahislerinde bu konu ile ilgili anlayışlarını ortaya koyarken bir hadis usûlü inşası yanında, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verme ve sistemde yanlış olarak gördükleri kuralları düzeltme düşüncesinin izlerini görmek hemen her zaman mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli

Özek, Ali v.dğr, Medine, 1422/2001.

Abdulganî Abdulhalık, ***Sünnetin Delil Oluşu***

Abdulganî Abdulhalık, *Sünnetin Delil Oluşu*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, 2003.

Abdülazîz el-Buhârî, ***Keşfü'l-esrâr***

Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, (gözden geçiren: Hasan Hilmi Rizevî) İstanbul, 1307.

Abdürrezzâk, ***Musannef***

Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XII, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut, 1983.

Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VIII, nşr. Muhammed Selim İbrahim Semâre vdğ., Beyrut, 1993.

Akgündüz, **“Debbûsî ve Mezhebler Arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri”**

Ahmed Akgündüz, “Karahanlıların Büyük Hukukcusu Ebû Zeyd Debbûsî ve Mezhebler Arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, II/2, 89-108.

_____, **“Debûsî”**

Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 66-67.

Aktepe, ***İmam Şâfiî'de Sünnet***

İshak Emin Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2005.

Âmidî, ***İhkâm***

Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* y.y, 1968.

Apaydın, **“İctihad”**

H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 432-445.

- _____, “**Kıyas**”
“Kıyas”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 529-539.
- _____, “**Manevi İnkıta**”
“Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta‘ Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, s. 159-193.
- _____, “**Meşhur**”
Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 368-371
- Âsım Efendi, *Kamûs Tercümesi*
Ahmed Âsım el-Ayıntâbî, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercümeti kamûsü'l-muhît*, İstanbul, 1305.
- Âşıkkutlu, *Ricâl Tenkîdi*
Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta’dîl İlmi)*, İstanbul, 1997.
- Aydın, “**Cessâs ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metodları**”
Hakkı Aydın, “Cassas ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metodları”, *CÜİFD*, Sivas, 2000, IV, 11-27.
- Aydın, “**Evlad Edinme**”
M. Akif Aydın, “Evlad Edinme”, *DİA*, XI, 527-529.
- Aydın, *Tarihsel İsa*
Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih’inden Tarihin İsa’sına*, Ankara, 2002.
- Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*
H. Musa Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Ankara, 2004.
- Bâkılânî, *Temhîd*
Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1986.
- Bardakoğlu, “**Diyet**”
Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 473-478.
- _____, “**Hak**”
“Hak”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 139-151.

_____, “Hanefî Mezhebi”

“Hanefî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI.

Başaran, “Fiili Sünnetin Delil Değeri”

Selman Başaran, “Fiili Sünnetin Delil Değeri”, *UÜİFD*, Bursa, 1986; I, 1 s. 17-18.

Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh”

Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh”, *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul, 1998, III/ 2. s. 113-141.

Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*

Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, İstanbul, 2004.

Betiştî, *Hucciyetü'l-mürsel*

Fevzi Muhammed Abdülkadir Betiştî, *Hucciyetü'l-mürsel inde'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn ve'l-fukaha*, y.y.,1982.

Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el- Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XI, Beyrut, 1992.

Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı-ı Fıkhiyye Kâmusu*

Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, 1967.

Buhârî

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (*el-Kütübü's-sitte* içerisinde) Riyad, 2000.

_____, *Târih*

et-Târîhu'l-kebîr, I-XII, Dâru'l-Fikr, ts.

Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı : Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemimlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul, 2001.

Câhiz, *el-Osmâniyye*

Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Osmâniyye*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1955.

Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**

Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrut, 1993.

_____, **el-Fusûl**

Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, thk. Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1994.

Cezâîri, **Tevcihü'n-nazar**

Tahir el-Cezâîri, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut, t.y.

Cürcânî, **Ta'rifât**

Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut, 2003.

Dârekutnî, **Sünen**

Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-II, thk., Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Kâhire, 1966.

Dârimî

Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, thk. Mustafa Dîb Buğâ, Dimeşk, 1991.

Debûsî, **el-Emedü'l-aksâ**

Ebü Zeyd Ubeydullah Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, 1985.

_____, **Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi,**

Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi,
(*Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-eimme*) çev. Ferhat Koca, Ankara 2002.

_____, **Usûl,**

Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, Beyrut, 2001.

Demirci, **Kur'ân Tarihi**

Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 2005.

Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi**

Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul, 1997.

Ebü Dâvûd

Ebü Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*,
(*el-Kütübü's-sitte* içerisinde) Riyad, 2000.

- _____, ***Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi***
Sünen-i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi, haz. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar,
İstanbul 1987, I.
- Ebû Hanîfe, ***Âlim***,
Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-muteallim*, (İmam Â'zamın Beş
Eseri içerisinde), İstanbul, 1992.
- Ebû Yûsuf, ***Red***
Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâi*,
thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarabad, nşr. Lecnetu İhyâi'l-Maârif
en-Nu'mâniyye, ts.
- Erdoğan, ***Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü***
Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998. .
- _____, ***Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet***
Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, İstanbul, 2001.
- Ertürk, ***“Haber-i Vâhid”***
Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 349-352.
- Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***
Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2005.
- Gazâlî, ***İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi***
Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-
Mustasfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.
- Genç, ***Sünnet-Vahiy İlişkisi***
Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya,
2005.
- Güner, ***Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Eleştiriler***
Osman Güner, *Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Eleştiriler*, İstanbul, 2001.
- Güngör, ***“Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer”***
Mevlüt Güngör, “Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer”,
Sünnet'in Dindeki Yeri, İstanbul, 2002, s. 51-75.
- Hâkim, ***el-Müstedrek***
Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbûrî,
el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, I-IV, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1990.

Hamevî, ***Mu'cemü'l-Buldân***

Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, (thk. Ferid Abdulaziz el-Cündî),
Beyrut, ty.

Hamidullah, **“Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi”**

Muhammed Hamidullah, “Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki
Hissesi”, çev. Salih Tuğ, *Serahsi Armağanı*, Ankara 1965, s.15-25.

_____, **“Serahsî”**

“Serahsî”, *İA*, İstanbul, 1966, X, 503-508.

_____, **“Usûl-i Fıkh'ın Tarihi”**

“Usûl-i Fıkh'ın Tarihi”, çev. M. Fuat Sezgin, *İslam Tetkikleri Enstitüsü
Dergisi*, İstanbul 1957, s. 1-18.

Hansu, ***Mutezile ve Hadis***

Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, 2004.

Hatib, ***el-Kifâye***

Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûlu ilmi'r-
rivâye*, I-II, thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa Al-i Bahbah ed-Dimyâtî, y.y.
2003.

Heysemî, ***Mecma'u-zevâid***

Nüreddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*,
I-X, Kahire, 1987.

Hudarî, ***İslâm Hukuku Tarihi***

Muhammed el-Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu,
İstanbul, 1974.

İbn Abbâd, ***Muhît***

İbn Abbâd, İsmail, *el-Muhît fi'l-luğa*, I-XI, thk. Muhammed b. Hasan
Âl Yâsin, Beyrut, 1994.

İbn Âşur, ***Hukuk Felsefesi***

Muhammed Tâhir b. Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi*,
çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1996.

İbn Ebû Şeybe, ***Musannef***

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-
Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1989.

İbn Hacer, ***Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi***

İbn Hacer el-Askalani, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971.

İbn Huzeyme, ***Sahîh***

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Nisâbûrî, *Sahihu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut, 1992.

İbn Kesîr, ***Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri***

Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Bekir Karliğa, Bedrettin Çetiner, İstanbul, 1991.

İbn Mâce

İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte içerisinde), Riyad, 2000.

İbn Manzûr, ***Lisânu'l-Arab***

İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Salâh, ***Mukaddime***

Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salah*, Beyrut, t.y.

İbnu'l-Esîr, ***Câmiü'l-usûl***

Ebû's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *Câmiü'l-usul min ehâdisi'r-resûl*, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut, 1970.

İmamoğlu, ***Hurmaların Aşılınması***

İmamoğlu, Abdullah Taha, *Hurmaların Aşılınması/Döllenmesi -İle İlgili Rivâyetin Tetkik, Tahlil ve Tenkidi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2005.

Kalyoncu, ***Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi***

Halil Kalyoncu, *Harputlu İshak Efendi'nin Eserlerinde Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilme Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2005.

Kâtib Çelebî, ***Keşfü'z-zunûn***

Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l Funûn*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltekaya Ankara 1941.

Kavakçı, ***“el-Bezdevî Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed”***

Yusuf Ziya Kavakçı, “el-Bezdevî Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed”, *İslam Medeniyeti*, Şubat, 1973.

_____, *Mâverâü'n-nehr Hukukçuları*

Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâü'-nehr Hukukçuları*, Ankara 1976.

Kaya, “**Mekhûl b. Ebû Müslim**”

Eyüp Said Kaya, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 552-553.

Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut 1993.

Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*

Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 2003.

Kettânî, *Hadis Literatürü*

Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-mustatrafe)*, dipnot ve ilaveleri ile tercüme eden: Yusuf Özbek, İstanbul, 1994

Kılıç, “**Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer**”

Sadık Kılıç, “Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer[değerlendirme yazısı]”, *Sünnet'in Dindeki Yeri*, İstanbul, 1998, s. 76-102.

Kıyıcı, “**Hz. Peygamberin İctihadları**”

Selahattin Kıyıcı, “Hz. Peygamberin İctihadları”, *YÜİFD*, Van, 1994, I, 1 s. 11-37.

Koçyiğit, *Hadis Istılâhları*

Talat Koçyiğit, *Hadis Istılâhları*, Ankara, 1980.

Korucu, *Hanefî Hukukçuların Ruhsat Teorisi*

Bünyamin Korucu, *Beşinci (M. XI.) Asır Hanefî Hukukçuların Ruhsat Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005,.

Küçük, “**Abâdile**”

Raşit Küçük, “Abâdile”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 7.

_____, “**Hz. Peygamber ve Örneğliğinin Mahiyeti**”

Raşit Küçük, “Hz. Peygamber ve Örneğliğinin Mahiyeti”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, İstanbul, 2002, s. 281-301.

_____, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”

Raşit Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1998, s. 121-162.

Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fazile*

Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fazile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb, 1964.

_____, *el-Fevâidü'l-behiyye*

Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*, Beyrut 1906.

Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*

Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara, 2004.

Muhammed Hasan Heyto, *el-Hadîsü'l-mürsel*

Muhammed Hasan Heyto, *el-Hadîsü'l-mürsel huciyyetu ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1989.

Müessesetü'l İmam Sâdık (Heyet), *Mevsûatu tabakâti'l-fukaha*,

Beyrut, 1999.

Müslim

Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *el-Müsnedü's-sahîh (el-Kütübü's-sitte içerisinde)*, Riyad 2000.

Nesâî

Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte içerisinde)*, Riyad, 2000.

Nesefî, *Tefsir*

Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut 1999.

Öğüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*

Salim Öğüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, İstanbul, 2003.

Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*

Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, Beyrut, 1985.

Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*

Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.

Pezdevî, **Usûl**

Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. el-Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî (Kenzu'l vusu'l ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, (*Keşfü'l-esrâr*'ın hamisinde), İstanbul, 1307.

Polat, **Mürsel Hadis**

Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985.
Hadis Araştırmaları, yy, ty.

Ramhürmüzî, **el-Muhaddisü'l-fasıl**

Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman Ramhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fasıl beyne'r-ravi ve'l-vai*, thk. Muhammed Accâc Hatib, Beyrut, 1971.

Refik el-Acem, **Mevsûatu mustalahâtu usûlü'l-fikh inde'l-müslimîn**

Beyrut, 1998.

Robson, **“İbn İshak'ın İsnad Kullanışı”**

James Robson, “İbn İshak'ın İsnad Kullanışı”, çev. Talat Koçyiğit, *AÜİFD*, Ankara, 1962, X. 117-126.

Saklan, **Mütevâtir ve Meseleleri**

Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul, 1986.

Serahsî, **el-Mebsût**

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebsût*, I-XXX, Beyrut, 1993.

_____, **Usûl**,

Usûlü's-Serahsî, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire, 1954.

Subhî es-Sâlih, **Ulûmu'l-hadîs**

Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalâhuhu*, Beyrut, 2002.

Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**

Zekiyüddin Şaban *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 2001.

Şâfiî, **Ümm**

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I-XV, thk. Ahmed Bedruddin Hassûn, yy., 1996.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*

Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XXV, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Silefi, ts.

_____, *el-Mu'cemü'l evsat*,

el-Mu'cemü'l-evsat, I-XI, thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, 1985.

Tahhân, *Hadis Usûlü*

Mahmûd et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü*, çev. Cemal Ağırman, Sivas, 1999.

Tantâvî, *el-İctihad*

Muhammed Tantâvî, *el-İctihad fi'l-ahkami's-ser'iyye*, Kahire, 1999.

Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*

Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir, 2005.

Tirmizî

Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte içerisinde)*, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Topaloğlu, *Kelâm İlmi*

Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul, 1981.

Tuğ, “Serahsî'nin Hapis Hayatı”

Salih Tuğ, “Eserinde Rastlanan İfadelerine göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965, s. 43-60.

Tunçbilek, “Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sadık”

Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sadık”, *HÜİFD*, Şanlıurfa, 1999, V, 83-140.

Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*

Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara, 1996.

_____, *Hadis Terimleri Sözlüğü*

Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1993.

Uraler, *Sünnete Bağlılık*

Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İstanbul, 2000.

Usmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*

Muhammed Taqi Usmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay, İstanbul 2005

Ünal, ***Ebû Hanife***

İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994.

Vâkıdî, ***Kitâbu'l-megâzî***

Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemî Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, I-III, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1984.

Yaran, **"Bid'at"**

Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 129-130.

Yargı, **"Hanefilerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı"**

Mehmet Ali Yargı, "Hanefilerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, s. 91-112.

_____, ***Meşhur Sünnet***

Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2003.

Yığın, ***Fukahâ Metodu***

Adem Yığın, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlu Eserlerinin Temel Özellikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004.

Yıldırım, ***Hadis Problemleri***

Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2001.

Yücel, ***Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi***

Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996

Zebîdî, ***Tâcu'l-arûs***

Muhibbuddin Ebû Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhîri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Zehebî, ***Siyerü a'lâmi'n-nübelâ***

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1990.

Zerkânî, ***Menâhil fî ulûmi'l-Kur'ân***

Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ty., I,51.

Zeyleî, ***Nasbu'r-râye***,

Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyleî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Kahire, 1357).