



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**SAHÂBE VE TÂBİİNİN MERFÛ HADİSLERE MUHÂLEFETİ
PROBLEMİ -ABDÜRREZZAK'IN MUSANNEF'İ ÖZELİNDE-**

**Hazırlayan
Ahmet ÖKDEM**

**Danışman
Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY**

Doktora Tezi

Mayıs 2025, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**SAHÂBE VE TÂBİİNİN MERFÛ HADİSLERE
MUHÂLEFETİ PROBLEMİ -ABDÜRREZZAK'IN
MUSANNEF'İ ÖZELİNDE-**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Ahmet ÖKDEM**

**Danışman
Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY**

**Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi
tarafından SDK-2021-11298 kodlu proje ile desteklenmiştir.**

Mayıs 2025, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ahmet ÖKDEM

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : Sahâbe ve Tâbiînin Merfû Hadislere Muhâlefeti Problemi -
Abdürrezzak'ın Musannef'i Özelinde-”

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 415 sayfalık kısmına ilişkin 18/05/2025 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %3’ dür.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 18/05/2025

Danışman: Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY

Öğrenci: Ahmet ÖKDEM

KILAVUZA UYGUNLUK

“Sahâbe ve Tâbiînin Merfû Hadislere Muhâlefeti Problemi -Abdürrezzak’ın Musannef’i Özelinde-” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Ahmet ÖKDEM

Danışman

Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY danışmanlığında **Ahmet ÖKDEM** tarafından hazırlanan “**Sahâbe ve Tâbiûnin Merfû Hadislere Muhâlefeti Problemi - Abdürrezzak’ın Musannef’i Özelinde-**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

02/05/2025

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY

Üye : Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Üye : Doç. Dr. Selahattin AYDEMİR

Üye : Doç. Dr. Mehmet ÇETİN

Üye : Dr. Ahmet UYAR

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Prof. Dr. Atabey KILIÇ
Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Öncelikle, tez sürecimde her aşamada yanımda olan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez konumun belirlenmesinden bölümlerinin oluşumuna, yazım planının hazırlanmasından nihai şeklin verilmesine kadar her aşamada değerli katkılarda bulunmuştur. Yüksek lisans eğitimimden doktora sürecimin sonuna kadar akademik gelişimime yaptığı katkılar ise büyük değer taşımaktadır. Tüm bu emeklerinden dolayı kendisine derin bir vefa, saygı ve sevgi ile teşekkür ederim.

Tez konumla ilgili istişare ettiğim ve değerli görüşleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Salahattin POLAT, Prof. Dr. Zekeriya GÜLER ve Doç. Dr. Taha ÇELİK'e teşekkür ederim. Tezimi okuyan Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN, Arş. Gör. Abdulvahap KÖSESOY ve doktora öğrencisi Ali TAŞKÖPRÜ'ye teşekkür ederim. Tez İzleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK ve Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL hocalarıma teşekkür ederim. Savunma jürisinde yer alarak kıymetli fikirlerini sunan, ufuk açıcı tenkit ve teklifleriyle çalışmanın gelişmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK, Doç. Dr. Selahattin AYDEMİR, Doç. Dr. Mehmet ÇETİN ve Dr. Ahmet UYAR hocalarıma teşekkür ederim. Bu tezimizi SDK-2021-11298 proje numarası ile destekleyen Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne de teşekkür ederim. Son olarak tez sürecinde yükümü hafifleten eşim Zeynep YALÇIN ÖKDEM'e teşekkür ederim.

Ahmet ÖKDEM, KAYSERİ, 2025

SAHÂBE VE TÂBÎİNİN MERFÛ HADİSLERE MUHÂLEFETİ PROBLEMİ - ABDÜRREZZAK'IN MUSANNEF'İ ÖZELİNDE-

Ahmet ÖKDEM

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Mayıs 2025
Danışman: Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY

ÖZET

Bu çalışma, sahâbe ve tâbiîn nesillerinin bazı merfû hadislerle yönelik fetvâ ve uygulamalarında ortaya çıkan muhâleflerinin sebeplerini, betimleyici bir yöntemle tarihî ve ilmî bağlamda analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu tez, muhâlefet problemini çözme amacını gütmemekle birlikte, böyle bir çözümün temellendirilmesine yönelik tarihî altyapıyı ortaya koymaktadır. Tezde iki ana bölüm yer almakta; ilk bölümde muhâlefet kavramı incelendikten sonra sahâbe ve tâbiîn hadislerle muhâlefet sebepleri teorik düzlemde, ikincisinde ise Abdürrezzak'ın *el-Musannef*'inde geçen örnekler üzerinden pratik düzlemde ele alınmıştır. Bu çalışma, onların rivâyet ve tatbik anlayışına ışık tutarak hem hadis hem de fıkıh tarihi açısından veriler sunmaktadır. Bu çalışmaya göre sahâbe ve tâbiîn merfû hadislerle her zaman mutlak olarak amel etmemişlerdir. Onların hadis karşısındaki tutumları; dönemsel bilgi birikimi, ictihadî yaklaşım biçimleri ve sosyal-hukukî şartlara göre farklılık göstermektedir. Bu durum, onların hadise muhâlefetini, bilinçli ve gerekçelere dayalı bir tutum olarak ortaya koymakta, keyfilikten uzak bir metodolojiyi işaret etmektedir. Ayrıca, bu muhâlefetin çoğu zaman rivâyetin bilgi değeriyle değil, o rivâyetin dinî hükme dönüştürülmesinde izlenen metodolojiyle ilgili olduğu görülmüştür. Sonuç olarak tez, merfû hadislerle muhâlefet olgusunun, sahâbe ve tâbiîn için hadislerin değerini reddetmek anlamına gelmediğini; bilakis, dönemin ilmî koşullarına ve hadisle amel kriterlerine bağlı olarak şekillenen çok katmanlı bir yaklaşımın ürünü olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahkâmın değişmesi, Bölgesel amel, Hadis tenkidi, Hadisin tevili, Sünnetin tespiti.

**THE PROBLEM OF THE SAHABA AND TABI'IN OPPOSITION TO MARFŪ'
HADITHS -SPECIFIC TO 'ABD AL-RAZZĀQ'S AL-MUŞANNAF-**

Ahmet ÖKDEM

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

PhD Thesis, May 2025

Supervisor: Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY

ABSTRACT

This study aims to analyze the reasons for the opposition of the saḥābah and the tābi'ūn to certain marfū' (elevated) hadiths in their fatwas and practices in a historical and scientific context using a descriptive method. While this thesis does not aim to solve the opposition problem, it provides the historical background necessary for grounding such a solution. The thesis consists of two main sections: in the first part, the concept of opposition is examined, followed by the theoretical reasons for the opposition of the Companions and Successors to hadiths; in the second part, examples from Abd al-Razzaq's *al-Musannaf* are analyzed to explore the issue in a practical context. This study offers insights into their understanding and practice of narration, providing data in terms of both hadith and fiqh history. According to this work, the Companions and Successors did not always adhere to marfū' hadiths without exception. Their attitudes toward hadith varied depending on the period's accumulation of knowledge, their ijtihād approaches, and the social-legal conditions of the time. This situation reveals their opposition to hadith as a conscious and reasoned stance, pointing to a methodology that is not arbitrary. Additionally, it has been observed that this opposition often related not to the informational value of the narration itself but to the methodology followed in converting it into a religious ruling. As a result, the thesis demonstrates that the opposition to marfū' hadiths did not mean rejecting the value of hadiths for the Companions and Successors; on the contrary, it was a product of a multi-layered approach shaped by the scholarly conditions of the time and the criteria for acting upon hadiths.

Keywords: Change of provisions, Local jurisprudential practice, Hadith criticism, Ta'wil/interpretation of the hadith, Identification of the sunnah.

İÇİNDEKİLER

SAHÂBE VE TÂBÎİNİN MERFÛ HADİSLERE MUHÂLEFETİ PROBLEMİ - ABDÜRREZZAK'IN MUSANNEF'İ ÖZELİNDE-

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİSE MUHÂLEFET VE SAHÂBE VE TÂBÎÜN DÖNEMİNDE HADİSE MUHÂLEFETİN SEBEPLERİ

1.1. Hadise Muhâlefet.....	19
1.2. Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Hadise Muhâlefetin Sebepleri	26
1.2.1. Hadisin Muhâlefet Eden Sahâbî ve Tâbiîye Ulaşmamış Olması.....	26
1.2.1.1. Muhâlefet Sebebi Olarak Hadisin Ulaşmaması.....	27
1.2.1.2. Hadisin Ulaşmama Sebepleri	50
1.2.1.2.1. Hadislerin Vürudları ile İlgili Sebepler	50
1.2.1.2.2. Sahâbenin Farklı Bölgelere Dağılması	55
1.2.1.2.3. Rihlelerin İbtidâî Düzeyde ve Farklı Amaçlara Binâen Yapılması.....	60
1.2.1.2.4. Bölgecilik	64
1.2.1.2.5. Sahâbe ve Tâbiînin Hadis Öğretiminin Yapısal Özellikleriyle İlgili Sebepler	70
1.2.2. Hadisin Makbûl Görülmemesi.....	81
1.2.2.1. Hadisin İsnâdına İlişkin Sıhhat Problemleri.....	82
1.2.2.1.1. İrsal Sebebiyle İsnâddaki Sıhhat Problemi.....	82

1.2.2.1.2. Râvinin Cerh Edilmesi Sebebiyle Rivâyetin Makbûl Görülmemesi...	93
1.2.2.1.2.1. Râvinin Adâlet Açısından Cerh Edilmesi	94
1.2.2.1.2.2. Râvinin Zabt Açısından Cerh Edilmesi	105
1.2.2.1.3. Teferrüd Sebebiyle Hadisin Makbûl Görülmemesi	112
1.2.2.2. Hadisin Muhtevâ Tenkidi	121
1.2.2.2.1. Kur'ân'a Aykırılık.....	122
1.2.2.2.2. Sünnete veya Başka Bir Hadise Aykırılık.....	129
1.2.2.2.3. Küllî Kâideye Aykırılık.....	132
1.2.2.2.4. Kıyasa Aykırılık	137
1.2.2.2.5. Tarihi Vakaya Aykırılık	143
1.2.2.2.6. Sahâbî Râvinin Amelinin Rivâyetine Aykırı Olması	143
1.2.2.2.7. Râvinin Rivâyetini İnkârı	145
1.2.2.2.8. Geneli İlgilendiren Konuda Haberin Tek Kişi Tarafından Rivâyeti ..	146
1.2.2.3. Hadisin Tariklerinin Teâruzu	149
1.2.3. Hadisin Amel Konusu Olmaması	156
1.2.3.1. Hadisteki Hükümün Belirli Bir Kişiye Mahsus Olduğuna Hükmetmeleri.	156
1.2.3.2. Hadisteki Hükümün Hz. Peygamber'e Mahsûs Olduğuna Hükmetmeleri.	161
1.2.3.3. Hadisin Mensûh Olduğuna Hükmetmeleri	167
1.2.4. Hadisin Zâhirinin Tevili.....	172
1.2.4.1. Nehiy Lafızlarını Zâhirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri	173
1.2.4.2. Emir Lafızlarını Zâhirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri	178
1.2.4.3. Hadisi Gâî Yorumlayarak Lafzın Zâhiriyle Amel Etmemeleri	182
1.2.4.4. Tahsis Etmeleri Sebebiyle Hadisin Âmm Lafzına Muhâlefet Etmeleri....	185
1.2.4.5. Takyid Etmeleri Sebebiyle Hadisin Mutlak Lafzına Muhâlefet Etmeleri	190
1.2.4.6. Hadiste Çok Anlamlı Kelime ve Lafızların Mevcudiyeti	193
1.2.5. Hadisteki Ahkâmın Değiştiğine Hükmetmeleri.....	196
1.2.5.1. Fesâdü'z-Zaman Sebebiyle Hadise Amel Etmemek	197
1.2.5.2. Kötülüğe Giden Yolu Kapatmak İçin Hadisle Amel Etmemeleri.....	205
1.2.5.3. Hadisteki Hükümün İletinin Kaybolduğuna veya Değiştiğine Kanaat Etmelerinden Dolayı Hükümün Değiştiğine Hükmetmeleri	210
1.2.5.4. Hadisin Hükümüne Alternatif Başka Bir Hükümle Amel Etmek.....	215

1.2.5.5. Örf'e Göre Vârid Olduğunu Düşündükleri Hadisteki Hükümün Örfün Değişmesiyle Değiştiğine Hükmetmeleri	222
1.2.6. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Kaynağını Farklı Yorumlamaları	227
1.2.7. Hadisi Bölgesel Amele Aykırı Bulmaları	235
1.2.8. Hz. Peygamber'in Fiilinin Delâletindeki Kapalılık.....	243
1.2.9. Tâbiûnin Sahâbî Kavline İttibâları	246
1.2.10. Bir Asla Dayanan Muhâlif Uygulamanın Önündeki Engelin Ortadan Kalkması.....	249
1.2.11. Sahâbe veya Tâbiûnin Hadisi Unutması.....	250

İKİNCİ BÖLÜM

SAHÂBE VE TÂBÎÛNUN MERFÛ' HADİSLERE MUHÂLEFET ETTİĞİ KONULAR

2.1. Temiz Olan Şeyler ve Sular	254
2.1.1. Ölü Hayvanın Derisinin Tabaklanmayla Temiz Olması	254
2.1.2. Yırtıcı Hayvan Derisinin Kullanımının Câiz Olmaması	257
2.1.3. Deniz Suyu Temiz Olması	259
2.1.4. Kadının Abdestinin Artığı Olan Suyu Abdest Alınmasının Cevâzı	260
2.1.5. Kadının İçtiğinden Arta Kalanı İçmek.....	264
2.2. Abdest	264
2.2.1. Abdestte Kulakların Baştan Olması.....	264
2.2.2. Abdestte Ayakları Yıkamanın Vücûbu.....	265
2.2.3. Namazda Gülmenin Abdesti Bozması.....	268
2.2.4. Tenâsül Organına Dokunmaktan Dolayı Abdestin Gerekliliği	269
2.2.5. Ateşte Pişen Şeyden Dolayı Abdestin Gerekliliği	271
2.2.6. Abdestte Sarık/Başörtüsü Üzerine Meshin Cevâzı	273
2.2.7. Mestler Üzerine Meshin Cevâzı	274
2.3. Teyemmüm Yaparak Namaz Kılanın Vakit İçerisinde Su Bulduğunda Namazı ve Abdesti İade Etmesi.....	276
2.4. Gusûl.....	276
2.4.1. Gusûl Gerekli Hâller	276
2.4.2. Cuma Günü Gusûl Almak	278
2.5. Namaz.....	279

2.5.1. Büyük ve Küçük Abdeste Sıkışmışken Namaz Kılmak	279
2.5.2. Yatsı Namazını Gecenin İlk Üçte Birine veya Yarısına Kadar Geciktirmenin Fazileti	280
2.5.3. Safın Gerisinde Tek Başına Namaz Kılmak	281
2.5.4. Direklerin Arasında Namaz Kılmak	282
2.5.5. Namazda İntikâl Tekbirleri	283
2.5.6. İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırmak	284
2.5.7. Namazda Fâtiha Sûresini Okumanın Vücûbu	285
2.5.8. Namazda İmama Hatırlatmak veya Hatasını Düzeltmek	287
2.5.9. Rükûda Ellerin Konumu	288
1.5.10. Namazda Bismelenin Açık veya Gizli Okunması	289
2.5.11. İmama Rükûda Yetişip Safa Girmeden Önce Rükûya Varmak	290
2.5.12. Kameti Duyan Kişinin Acele Ederek Namaza Gitmesi	291
2.5.13. Namazda Elbiseyi Yere Salmak	293
2.5.14. Farz Namaz Kılınan Yerde Nafile Namaz Kılmak	294
2.5.15. Evde Farz Namazı Kıldıktan Sonra Cemaatle Namaza Yetişenin Durumu	295
2.5.16. İkinci Namazından Sonra Namaz Kılmak	297
2.5.17. Namazda Dua ve İstiğfar	299
2.5.18. Gece Namazından Sonra Uzanmak veya Uyumak	300
2.5.19. Fecrin Doğuşundan Sonra Namaz Kılmak	301
2.5.20. Duhâ Namazı	301
2.6. Vitir Namazı	305
2.6.1. Vitir Namazının Vücûbu	305
2.6.2. Vitir Namazının Son Vakti	306
2.6.3. Vitir Namazında Kuûd	307
2.7. Cuma Namazı	308
2.7.1. Hutbeye Yetişemeyenin Cuma Namazına Yetişmiş Sayılmayacağı	308
2.7.2. Cuma Günü İmam Hutbe Verirken Namaz Kılmak	310
2.7.3. Cuma Günü İmam Hutbe Verirken Kişinin Dizlerini Dikip Oturması	311
2.8. Bayram Namazı	312
2.8.1. Bayram Namazlarında Namazın Hutbeden Önce Olması	312
2.8.2. Bayram Namazlarında Tekbir Sayısı	313

2.9. Cenâze Namazı	315
2.9.1. Cenâze Namazında Tekbir Sayısı	315
2.9.2. Cenâze Namazı Kılınıp Ölü Defnedildikten Sonra İkinci Defa Namazının Kılınması	318
2.9.3. Veled-i Zinanın Cenâze Namazı	320
2.10. Sâd Sûresindeki Secde Ayetinde Secde Etmek.....	321
2.11. İmamlık ve Müezzinlik.....	323
2.11.1. Abdestsiz ya da Cünüp Olarak İmamlık Yapmak	323
2.11.2. Âmânın Müezzin Olması	324
2.11.3. Bulûğa Ermeyen Çocuğun İmamlığı	325
2.12. Mescid Ahkâmı.....	328
2.12.1. Mescidde şer‘î Cezaların Tatbik Edilmesi	328
2.12.2. Mescidde Bit Öldürmek.....	329
2.12.3. Kendisi İçin Yola Çıkılacak Mescidler	330
2.13. Cenâze Ahkamı.....	333
2.13.1. Ölüyü Yıkayanın Gusül Almasının Gerekliliği	333
2.13.2. Cenâzenin Önünden veya Arkasından Yürümek.....	334
2.13.3. Mezarın Üzerini Bir Örtü ile Kapatmak	335
2.13.4. Şehidin Yıkanması.....	336
2.13.5. Ölüye Ağlamak	337
2.13.6. Mezarları Ziyaret Etmek.....	338
2.14. Zekât	339
2.14.1. Atların Zekâtı.....	339
2.14.2. Balın Zekâtı	340
2.14.3. Yetîmin Malının Zekâtı.....	341
2.15. Oruç	342
2.15.1. Hacamat Yaptırmanın Orucu Bozması	342
2.15.2. Ramazan Ayında Hasta Olup Oruç Tutamayan ve İyileşmeden Ölen Kişi Adına Fidyeye Verilmesinin Gerekmemesi	345
2.15.3. Mukîm İken Ramazan’a Yetişip Sonrasında Yolculuğa Çıkan Kimsenin Yolculukta Oruç Tutması.....	346
2.15.4. Nafile Orucu Bozanın Kaza Etmesinin Gerekliliği	347

2.16. Kurbân ve Av	348
2.16.1. Erkek ve Kız Çocuğu İçin Kesilecek Akıka Kurbânı Sayısı	348
2.16.2. İhramlının Av Etinden Yemesi	350
2.17. Nikâh	351
2.17.1. Kadınları Evlendirirken Onaylarını Almak	351
2.17.2. Evlenenlere Huzur ve Çocuk Dilemek	353
2.17.3. Velisiz Nikâh.....	354
2.17.4. Nikahta Koşulan Şartlar	356
2.17.5. Hülle Yapmak	360
2.17.6. Kişinin Gerdeğe Girmediği Hanımının Annesiyle Evlenmesi	360
2.17.7. Mut'a Nikâhı	361
2.17.8. Kadının Kendi Malından Kocasının İzni Olmaksızın Bağışta Bulunması.....	362
2.18. Boşanma	365
2.18.1. Boşanmış Kadının İddetini Kocasının Evinden Başka Bir Evde Geçirmesi	365
2.18.2. Karı Kocanın Mülâane Yaptıktan Sonra Tekrar Evlenebilmeleri	365
2.18.3. Müslüman Erkeğin Yahûdi veya Hristiyan Olan Karısına Zina Suçlamasında Bulunduğu Zaman Mülâane Yapılması	366
2.18.4. Kişinin Azat Ettiği Cariyesiyle Evlenmesi ve Cariyesini Azat Etmeyi Cariyenin Mehri Sayması	367
2.19. Süt Emme	369
2.19.1. Sütten Kesildikten Sonra Emilen Sütten Dolayı Süt Haramlığı	369
2.19.2. Az Emmenin Süt Haramlığı Oluşturması	369
2.20. Alışveriş	370
2.20.1. Bir Hayvanı Aynı Cins Hayvan Karşılığında Veresiye Satmak	370
2.20.2. Canlı Hayvanı Ölü Hayvan Karşılığında Satmak.....	372
2.20.3. Olgunlaşmadan Ağaçtaki Meyveleri Satmak	373
2.20.4. Stok (İhtikâr) Yapmak	373
2.20.5. Fiyat Belirleme	374
2.20.6. Rehin Alan Kişinin Rehinden Faydalanabilmesi.....	374
2.21. Köle Azadı	377
2.21.1. Müdebber Kölenin Satılmasının Cevâzı.....	377

2.21.2. Kölenin Bir Hissesi Azat Edenin Kalan Hisseyi Satın Alması veya Kölenin Hissesi İçin Çalışması.....	379
2.22. Cezalar	380
2.22.1. Recmedilecek Kişiye Ayrıca Kırbaç Cezası Verilmesi	380
2.22.2. Livâtanın Cezası	381
2.22.3. Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması	381
2.22.4. İrtidadın Cezası.....	384
2.22.5. Ateşle Öldürmek	385
2.22.6. Hayızlı Eşiyle İlişkiye Girene Keffâretin Gerekliliği.....	387
2.23. Diyet	388
2.23.1. Kasıtlı Öldürmeye Benzeyen Öldürmelerde Diyetin Miktarı.....	388
2.23.2. Köle Karşılığında Hürün Öldürülmesi	388
2.23.3. Hayvanın Verdiği Zararın Heder Olması	391
2.23.4. Bahçeye Giren Hayvanın Verdiği Zarardan Kimin Sorumlu Olduğu.....	393
2.24. Buluntu Develeri Almak	394
2.25. İç Ziftlenmiş Testiler (Müzeffet) İçerisinde Şıra Yapmanın Yasaklığı	395
2.26. Evladın Malının Babasının Malı Olması.....	396
2.27. Kâbe'ye Yürüyerek Gitmeyi Adayan Kimsenin Adağını Yerine Getirmesinin Gerekliliği.....	399
2.28. Ganimetten Atların Payı	400
SONUÇ	401
KAYNAKÇA.....	409

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

age.	: Adı geçen eser
ABD	: Ana Bilim Dalı
b.	: İbn
BAP	: Bilimsel Araştırma Projeleri
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı sayısı
c.	: Cilt
cy.	: Cilt yok
DİA	: TDV İslâm Ansiklopedisi
ERÜ	: Erciyes Üniversitesi
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
m.	: Milâdi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
YÖK	: Yükseköğretim Kurulu
yy.	: Yayınevi

GİRİŞ

Tezin Konusu

Abdürrezzak'ın *el-Musannef* adlı eseri incelendiğinde orada çok defa bir konuda zikredilen merfû hadisler ile mevkuf ve maktû rivâyetler arasında ihtilâf olduğu görülmektedir. Bu durum ihtilâfın sebeplerinin ne olabileceğini sormamıza sebep oldu. Çünkü böyle bir ihtilâfın olması mevkuf ve maktû' hadislerin ifade ettikleri anlam ve hususiyet açısından problem olmaktadır. Bu yüzden sahâbe ve tâbiînin fetvâ ve uygulamalarında merfû rivâyete muhâlefetlerinin sebeplerinin araştırılması ve bu muhâlefetin arkasında yatan düşünce yapısının olabildiğinde tespit edilmesi tez konusu edinilmiştir. Tezin ismi “Sahâbe ve Tâbiînin Merfû Hadislere Muhâlefeti Problemi - Abdürrezzak'ın Musannef'i Özelinde-” olarak belirlenmiştir.

Burada zikredilmesi gereken şeylerden biri *el-Musannef* adlı kitabın tezdeki yeridir. *el-Musannef* adlı eser tezin konusu değildir. O, hem tez probleminin varlığını gösteren hem de muhâlefetin tarafları olan merfû, mevkuf ve maktû hadisleri sınırlandıran bir eser olarak tezde yer alır. Muhâlefet probleminin varlığını göstermek ve konu olan rivâyetleri sınırlamak için bu eserin tercih edilmesinin sebebine gelince, benzerlerinin çoğuna göre daha önce yazılması ve çağdaşı olan birçok esere göre çok daha fazla sahâbe ve tâbiîn fetvâsına ve uygulamasına yer vermesidir. Ayrıca müsned şeklinde değil de fikhî baplar halinde tasnif edilmesi de kolaylık sağlaması açısından tercih sebebi olmuştur. Bu eserde muhâlefet probleminin söz konusu olduğu meseleler, ahkâmla alakalı konular olduğu için bu tez sadece ahkâm ile ilgili konuları kapsamaktadır.

Bu çalışmada betimleyici bir yöntem kullanılacağı için şu sorular merkezi önemdedir:

1. “Sahâbe ve tâbiîninde merfû hadislere muhâlefet problemini çıkaran unsurlar nelerdir?”
2. “Sahâbeyi ve tâbiîni hadise rağmen fetvâ vermeye sevk eden, bir konuda hadis bulunduğu halde verdiği fetvâların ve uygulamalarının bu hadise uygun olmamasına neden olan ilmî, siyasî, kültürel, sosyal vb. diğer tarihi şartlar nelerdir?”
3. Fetvâ ve uygulamada bulunurken her zaman o konudaki ilgili merfû rivâyeti elde etmeleri mümkün müydü?
4. Her rivâyeti elde edememeleri fetvâlarının ve uygulamalarının merfû hadis karşısındaki konumunu nasıl etkilemiştir?
5. Sahâbe ve tâbiîn kendilerine ulaşan her rivâyeti aynı şekilde mi karşıladı?
6. Her rivâyete karşı aynı tutumu sergilemedilerse bunun sebebi nedir?
7. Bir rivâyeti amele dayanak olarak görmelerinde ya da görmemelerinde onların yaklaşımlarını belirleyen tarihî unsurlar nelerdir?
8. Hadisle amel ederken her zaman hadisin ifadesine uygun düşecek şekilde hüküm verdiler mi?
9. Hadise göre verdikleri fetvâlar hadisin zâhirî ifadesine uygun düşmediyse bu durumun tarihi arka planı nedir?
10. Hadislerle karşılaştıklarında hadisleri kabul için herhangi bir sürece tâbi tuttular mı? Tuttularsa bu sürecin basamakları neler?
11. Bu süreç ve basamakların muhâlefet problemindeki yeri nedir?
12. Bu sebeplerin oluşmasında o dönemin tarihî şartlarının etkisi nedir?
13. O dönemin rivâyet geleneğinin, tâbiînin hadisleri telakkîlerinde etkileri nedir?
14. Tâbiînin, hadisler kendilerine intikal ettiğinde gösterdikleri tavırda dinî bilginin rivâyet dışındaki kaynaklarının etkisi nedir?
15. O dönemde var olan yönelimler ve ekollerin, hadislere uygun düşmeyen fetvâ ve uygulamalarının oluşmasında etkisi nedir?

Bu tez yapısı itibariyle, muhâlefet probleminin sebeplerini, dönemin şartları ve ilmî yapısıyla ilişkisini tespit etmesi açısından tasvîri/betimleyici bir çalışmadır. Bu tez normatif/kural koyucu bir çalışma değildir. Bundan dolayı muhâlefet probleminin çözümüne dair kurallar koymak ve muhâlefet probleminin söz konusu olduğu rivâyetlerin bilgi değerini tespit etmek tezin konusunun dışındadır. Sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve

uygulamalarının muhâlif olduğu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği, doğru anlayıp anlamadıklarının tespiti, hadis kendilerine intikal ettiğinde hadise karşı gösterdikleri tutumun doğru olup olmadığı ve gösterilmesi gereken doğru tutumun ne olduğu tezin konusu değildir.

Tezin Amacı ve Önemi

Sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamalarının merfû hadise muhâlefet etmesinin problem olarak kabul edilmesi, merfû hadisin İslam teşrîinde bir delil olarak kabul edilmiş olmasıyla beraber sahâbenin ve tâbiînin dindeki özel konumundan kaynaklanmaktadır. Merfû hadis şer'î delillerden olduğu için herhangi bir konuda merfû hadis varsa verilen fetvâ ve uygulamanın da bu hadise mutabık olması gerekir. Eğer verilen fetvâ ve uygulama o konudaki merfû hadise muhâlefet etmişse, bu durum İslam teşrîine uygun değildir. Eğer bu muhâlif fetvâ ve uygulama, sahâbe ve tâbiîn tarafından meydana gelmişse bu dinî/ilmî bir problemdir. Çünkü bu iki neslin dini açıdan özel konumları vardır. Bu nesillerin, hadis varken fetvâlarının ve uygulamalarının hadise muhâlif olması, dinin ve hadislerin güvenilir taşıyıcıları oldukları noktasında onlar üzerinde şüphe oluşturabilir. Ayrıca bu nesil hadisleri bilgi kaynağı olarak aktarmıştır. Bizzat kendilerinin aktarımını yaptığı bu bilgi kaynağına bizzat kendilerinin muhâlefet etmesi bilgi kaynağı olarak sundukları şey hakkında da soru işareti oluşturabilir. Bu onlar açısından bir tutarsızlık olarak da görülebilir. Bu ve benzeri durumlar bu konunun bir problem olarak araştırılmasını gerekli kılan sebeplerdendir.

Onlar sadece hadisin taşıyıcıları değil aynı zamanda ilk tatbik edicileridir. Sahâbe toplumu, sünneti sonraki nesillere uygulama olarak aktarmışlardır. Onların Hz. Peygamber'in eğitiminden ve öğretiminden geçmiş olması, sonraki devirdekiler tarafından onların fetvâ ve uygulamalarının dinde delil olarak alınmasına sebep olmuştur. Sahâbe, İslam coğrafyasının farklı bölgelerine dağılmıştır. Aralarında ilimle öne çıkanlar, gittikleri bölgelerin ilmî temellerini oluşturmuşlardır. Orada Hz. Peygamber'den aldıkları hadisleri rivâyet etmenin yansıra, hadisleri anlama ve istidlâl yöntemlerini de aktarmışlardır. Böylece sahâbe, Hz. Peygamber'den tevârüs etmiş olduğu ilmî mirası tâbiîn nesline bırakmıştır. Tâbiîn ise aldığı bu ilmî birikimi sonraki nesillere aktarmış ve ilk müçtehit mezhep imamlarına hocalık yapmışlardır. Hoca-talebe ilişkisi içerisinde bu ilmî gelenek devam ederek mezhepler ortaya çıkmış ve İslâmî ilimler sistematik bir yapı

kazanmıştır. Şüphesiz dinde bu özel konuma sahip olan bu iki neslin fetvâ ve uygulamalarında merfû rivâyete muhâlefet etmeleri, başkalarının merfû rivâyete muhâlefet etmeleri gibi değildir. Gerek merfû rivâyetin teşri değeri gerekse de bu iki neslin dindeki konumu nedeniyle onların fetvâ ve uygulamalarının merfû rivâyete muhâlefet etmesi bir problem olmaktadır.

Sahâbe ve tâbiîn döneminde muhâlefet probleminin sebeplerinin tespit edilmesi, o dönemin hadis ve fıkıh metotlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü bu çalışma onların döneminde hadis ve fıkıh metotlarının hadis karşısındaki konumunu tespit edecektir. Ayrıca bu çalışma onların hadise muhâlefet etmelerine imkan veren hadis kabul-ret kriterleri ve istinbat metotlarını belirleyecektir.

Bu çalışma, sahâbe ve tâbiînün sünnetin teşrî değeri konusundaki yaklaşımlarını göz önüne koyacaktır. Çünkü sahâbe ve tâbiînün hadislere muhâlefeti, zihinlere “Onların hadislere muhâlefet etmeleri hadisleri teşrî kaynağı kabul etmemeleri sebebiyle midir? Yoksa bu muhâlefetin arkasında bizim aşına olmayıp onların bildiği başka gerekçeler var mıdır?”, “Kur’âniyyun akımının iddia ettiği gibi onların hadise muhâlefet etmesi Kur’ân’la yetinme düşüncesinden mi kaynaklanmaktadır?” gibi sorular getirmektedir. Bu tez, bu sorulara doğru cevap verilmesine katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmanın bir diğer önemi, sahâbe ve tâbiîn neslinin hadise muhâlefet şeklindeki tavırlarını ve bunun sebeplerini bilmenin, mezheplerin usullerinin o dönemle bağlantısını kurmayı sağlamasındaki katkısıdır. Sahâbe ve tâbiîn dönemi İslamî ilimlerin oluşumunun temellerine dair bilgi elde edilmesi açısından önemlidir. Çünkü o dönem hadis ilimlerinin temellerinin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde isnâd kullanımı yaygınlaşmaya başlamış, râvilerin cerh ve ta’dilleri yapılmıştır. Hadislerin kabulü için birtakım şartlar belirlenmeye başlanmıştır. Bu şartlar farklı yaklaşımlara göre değişiklik göstermiştir. Genel olarak Ehl-i hadis ve Ehl-i rey olarak iki temel grup olmuştur. Bu gruplar ileride daha da belirginleşerek, ortaya çıkacak olan mezheplerin hadis ve fıkıh metodolojilerini belirleyen en önemli etkenlerden olmuşlardır.

Bu tezin bir başka önemi de bizim konumuzun dışında başka bir konu olan “muhâlefet probleminin çözümü” ile ilgili sağlayacağı faydadır. Bu tez sahâbe ve tâbiîn fetvâlarının ve uygulamalarının merfû hadislere muhâlefet probleminin sebeplerini ve tarihi arka

planını araştırıp tespit etmektedir. Fakat muhâlefet problemi ile ilgili cevaplanacak tek soru bu değildir. “Muhâlefet probleminin çözümü nedir?”, “Bunu çözmek için oluşturulacak kurallar nelerdir?”, “Bir kişi merfû hadise muhâlefet eden sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamaları ile karşılaştığı zaman ne yapmalıdır?” gibi sorular da cevaplanması gereken sorulardır. Bu tez bu sorulara cevap bulma amacıyla değildir. Ama bu sorulara cevap bulunurken bu problemin çıkış sebeplerinin bilinmesi gerekir. Bu çalışma bu noktada muhâlefet probleminin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma, hadislerin o dönemde tatbik durumuna dair kısmî düzeyde veriler sağlayacaktır. Çünkü bu tez “Hadislerin bu toplum tarafından tatbik edilmesinin önündeki engeller nedir?”, “Hadisler tatbik edilirken karşılaşılan sorunlar karşısında nasıl hareket etmişlerdir?”, “Hadisleri tatbik ederken bir ayırım yapmışlar mıdır?”, “Ayırım yaptılarsa hangi açılardan ayırım yapmışlardır?” gibi hadislerin tatbikine dair soruların cevaplanmasına katkı sağlayacaktır.

Tezimizde sahâbe ve tâbiîn dönemini belirli bir zaman aralığıyla sınırlandırmadık. Her ne kadar hadise muhâlefetleri kaynaklarda zikredilen tâbiîn vefat tarihleri genellikle hicrî ikinci asrın ilk üçte birlik kısmının sonlarından önceye tekabül etse de, bu tarihten sonraki dönemde de bir tâbiîn hadise muhâlefet etmiş olma ihtimaline binaen herhangi bir zaman sınırlaması uygulanmamıştır.

Tezin Yöntemi

Bu tez betimleyici, tanımlayıcı ve anlamlandırıcı bir tezdır. Kural koyucu ve doğru yanlış değerlendirmesi yapan bir tez değildir. Sahâbe ve tâbiîn muhâlefet sebepleri tespit edilip, açıklanacaktır. Bu sebeplerden herhangi birinin doğru bir sebep olup olmadığına, sahâbe ve tâbiîn tarafından doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığına, onların herhangi bir sebebe dayanarak bir hadise muhâlefet etmelerinde haklı mı haksız mı olduklarına dair herhangi bir şeye değinilmeyecektir. Herhangi bir rivâyete yapılan bir muhâlefet ve muhâlefet eden kişi olumlu ya da olumsuz değerlendirilmeyecektir.

Bu çalışma iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde muhâlefet kavramı ile sahâbe ve tâbiîn merfû hadise muhâlefet etmesinin sebepleri incelenecektir. Bu konu iki temel başlıkta ele alınacaktır. Birinci başlıkta muhâlefet kavramını öncelikle lügat manası tahlil

edildikten sonra buna dair verilen terim anlamları incelenecektir. Daha sonra ise lügat ve terim anlamlarından da istifade edilerek tezde bunun hangi anlamda kullanılacağı zikredilecektir. Hangi durumların muhâlefet sayılacağını, muhâlefetin nisbiliği, hakîkiliği, zâhiriliği gibi durumlara kısaca değinilecektir. Daha sonra ise ikinci başlık olarak sahâbe ve tâbiînin merfû hadise muhâlefet etmesinin sebeplerine değinilecektir. Bu sebepler temel olarak hadisin hadise muhâlefet eden sahâbî ve tâbiîye ulaşmamış olması, hadisin makbûl görülmemesi, hadisin amel konusu olmaması, hadisin zâhirinin tevili, ahkâmın değışebilirliği ile ilgili sebepler, Hz. Peygamber'in tasarruflarının kaynağı ile ilgili sebepler, hadisi bölgesel amele aykırı bulmaları, Hz. Peygamber'in fiilinin delâletindeki kapalılık, tâbiînin sahâbî kavline ittibâları, bir asla dayanan muhâlif uygulamanın önündeki engelin ortadan kalkması ve sahâbe veya tâbiînin hadisi unutması olarak incelenecektir.

Alt başlıklarla beraber her bir sebebin hadise muhâlefetle ilişkisi açıklanacaktır. Bu sebeplerin hadise muhâlefet olarak kabul edilmesinde dikkat edilmesi gerekli şeylere değinilecektir. Bazen bizim hadise muhâlefet sebebi olarak kabul etmediğimiz halde bazılarınca muhâlefet sebebi olarak zikredilen şeyler de alt başlıklarda yazılacaktır. Ama bunları neden muhâlefet sebebi kabul etmediğimiz itirazlarımızla beraber belirtilecektir. Bazen de muhâlefet sebebi olduğunda ihtilâf edilen konular, tarafların görüşleri ele alınarak tartışılacaktır. Alt başlıklarıyla beraber örnek zikredilmesinin mümkün olduğu her meselede sahâbe ve tâbiîn için örnek zikredilecektir. Bazı meseleler, teoride muhâlefet sebebi olarak incelenecek olsa da pratikte herhangi bir örnek tespit edilmediğinden dolayı örneklendirilmeyecektir. Bazen bir hadise muhâlefet sebebi olarak bazı kaynaklarda bir şey zikredilmiş olabilmektedir. Ona başka sebepten dolayı muhâlefet edildiği tespit edildiğinde yer yer itirazlar da belirtilecektir. Bazı meselelerde ise sadece sahâbe ya da sadece tâbiîn için örnek zikredilecektir. Bu durum bazen muhâlefet sebebinin yapısından kaynaklanacağı gibi bazen de örnek bulunamamasından kaynaklanabilecektir. Muhâlefet sebeplerini teoride ve pratikte ele alırken bizzat sahâbe ve tâbiînin açıklamaları varsa öncelikle onlar zikredilecektir. Onlardan gelen bir açıklamanın olmadığı veya yetmediği yerlerde diğer alimlerin görüşlerine değinilecektir. Bu noktada özellikle sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve görüşlerine değinen fıkıh kitaplarına ve hadis şerhlerine dair eserlerden yararlanılacaktır.

Tezin ikinci bölümünde ise Abdürrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserinde muhâlefete konu olan hadisler ve bu hadislerle muhâlefet eden sahâbe ve tâbiîn fetvâları ve uygulamaları zikredilecektir. Muhâlef edilen merfû hadisler ve muhâlefet eden sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamalarını tespit etmek için Abdürrezzak'ın *el-Musannef* adlı eseri tamamen okunmuştur. Abdürrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserinin Habîbürahmân el-A'zamî tahkiki kullanılmıştır. Muhâlefet için belirlenen tanım ve çerçeveye göre muhâlefete uğrayan her merfû hadis ile onlara muhâlefet eden her sahâbî ve tâbiî fetvâ ve uygulaması tespit edilip kaydedilmiş ve tezde yer almıştır. Söz konusu muhâlefetin tarafları olan merfû, mevkûf ve maktû rivâyetler zikredilirken fikhî meselelere göre tasnif edilecektir. Her bir mesele bir başlık olarak ele alınıp, her başlık altında öncelikle o konudaki merfû hadisler zikredilecektir. Daha sonra o merfû hadise muhâlif mevkûf ve maktû hadisler yazılacaktır. Eğer bir fikhî meselede Resûlullah'tan birbirine muhâlif hadisler rivâyet edilmişse iki grup hadis, her grup hadise muhâlif mevkuf ve maktû hadislerle beraber zikredilecektir. Merfû, mevkuf ve maktû hadisler zikredilirken rivâyetlerdeki sözlü, fiilî, kavî gibi ayrıntıların aktarılmasına özen gösterilecek ve rivâyetlerdeki ifadelere bağlı kalınacaktır. Daha sonra her bir meselede sahâbe ve tâbiîn hadise muhâlefet sebep/sebepleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu noktada karşılaşılan bir zorluktan bahsedilmesi uygun olacaktır. Bu zorluk sahâbe ve tâbiîn hadise muhâlefet sebep/sebeplerini tespit etmenin kolay olmamasıdır. Bunun sebeplerinden biri, bir sahâbî veya tâbiîn bir fetvâsını nakleden kimselerin hemen hemen hiçbir zaman o fetvâ ile beraber fetvânın delilini nakletmemesidir. Diğer bir sebep hadise muhâlif bir fetvâda hadise muhâlefet sebebinin o fetvânın delilinden farklı olmasıdır. Bazen bir sahâbî veya tâbiîn bir hadise muhâlif fetvâsının delili tespit edilse bile muhâlefet sebebi tespit edilememektedir. Diğer bir sebep ise sahâbe ve tâbiîn hadislere muhâlefet etme sebeplerine dair yorumların hadis şerhleri, müdellel fıkıh eserleri gibi kaynaklarda az olmasıdır. Bu tür kaynaklardan birçoğu bu konuları veya ilgili hadisi ele alırken o konudaki muhalif sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamalarına yer vermemektedir. Yer verenler arasında ise birçoğu muhâlefet sebebine dair hiçbir şey zikretmemişlerdir. Muhâlefet sebebine değinen birçok kaynak ise çoğu defa öncekilerin yorumlarını aktarmakla yetinmişlerdir. Bütün bunların en önemli sebebi yazılan eserlerin mezhepsel gayeler gütmesi, bir konudaki ihtilâfları mezhepler etrafında incelemesidir. Mezheplerin görüşleri, delilleri, tartışmaları ve ihtilâflarının ön plana çıkmasıyla sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamalarına dair değerlendirme ve yorumlar geri

planda kalmıştır. İşte bunlar sahâbe ve tâbiînin muhâlefet sebebinin tespit edilmesinde zorluk çıkaran durumlardır. Bu çalışmada onların bir hadise muhâlefet sebebi tespit edilirken sonraki dönem mezheplerin ve alimlerin o hadise muhâlefet sebebinin onlara nisbet edilmesinden uzak durulacaktır. Bu çalışmada bir hadisle ilgili kaynaklarda açıkça sahâbe ve tâbiîne veya o görüşte olan herkese nisbet edilen muhâlefet sebeplerinden faydalanılmıştır. Bir hadis ile ilgili sonraki dönemdekilere ait muhâlefet sebebi olarak zikredildiği halde sahâbe ve tâbiîn dönemi için muhâlefet sebebi olmaya elverişli olmayan şeyler zikredilmeyecektir. Mesela tebe-i tâbiînden olan bir râvinin zayıflığından dolayı mezhepler tarafından reddedilip muhâlefet edilen bir hadise, bir sahâbî muhâlefet ettiğinde bu zayıf râviden dolayı muhâlefet ettiği söylenemez. Çünkü o râvi o sahâbînin görmeyip bilmediği bir râvidir. Bir meselede muhtemel birçok muhâlefet sebebi varsa bunlara değinilecektir.

Bu örneklerin incelenmesinin amacı bu meselelerdeki merfû hadis ile sahâbe ve tâbiîn fetvâları arasındaki muhâlefeti çözümlemek ve bu tür muhâlefetin çözümünü gidermek için kurallar koymak, bu meselelerdeki doğru hükmü tespit etmek, hangi tarafın haklı olduğunu açığa çıkarmak, fikhî hükmün anlaşılmasını sağlamak veya tarafların yaklaşımını göstermek değildir. Elbette bu muhâlefetin sebeplerinin tespit edilmesi, bu muhâlefetin çözümüne dair birtakım kurallar oluşturulmasına ve bu muhâlefetin söz konusu olduğu meselelerde doğru hükmün ne olduğunu tespitte yardımcı olacaktır. Fakat bunlar tezin konusu ve amacı olmamaktadır. Bu yüzden biz bu örnekler incelenirken dini hükmü araştıran bir fakih konumunda değil meselenin sebeplerini ve sonuçlarını inceleyen bir tarihçi konumunda olunacak ve öyle hareket edilecektir. Her ne kadar incelenecek örnekler fur'û fıkhîdaki tartışmalı konular olsa da bu konuları fikhî değil de tarihi perspektiften incelenecektir.

Tezimizde kullanılan kavramlara gelince bunların tanımı verilirken tezdeki amacımızı en iyi şekilde yansıtacak olan tanım tercih edip onunla yetinilecektir. Bundan dolayı kavramların tanımı verilirken herhangi bir mezhebe bağlı kalınmayacaktır. Ayrıca günümüzde yapılan bir tanım, tezde kastedileni daha iyi yansıtacağına kanaat edildiğinde klasik tanımlara tercih edilebilecektir. Çünkü incelenecek dönem, bu ıstılahların oluşmasından önceki bir dönemdir. Sonraki dönemde oluşmuş ıstılahı ilk döneme

dayatmak doğru sonuçlar vermeyecektir. Bundan dolayı da kastedilen manayı en iyi yansıttığı düşünülen şekilde tanımlama yoluna gidilecektir.

Literatür Değerlendirmesi

Öncelikle çalışmanın İslamî ilimler literatürü içerisindeki konumu zikredilecektir. Bu çalışma, muhâlefet problemi konusunu tarihi bir dönem içerisinde ele alması açısından hadis tarihi ve fıkıh tarihi alanına girmektedir. Bu iki alana girdiği için disiplinler arası bir çalışmadır. Merfû, mevkuf ve maktû hadis ile ilgili konuları kapsamasından dolayı da hadis ilminin konusudur. Muhâlefetin olduğu hükümlerin, fikhî konular olmasından ve inceleyeceğimiz meselelerin fur'û fıkhıdaki ihtilâflı meseleler olmasından dolayı da furû fıkıh ilmi ile ilgilidir. Ancak konunun fikhî ilgilendiren kısmı, muhâlefet probleminin sebepleri ve tarihi arka planıyla ilişkisi ölçüsündedir. Ayrıca bu tez şer'î deliller arası ihtilâf ile de alakalıdır. Burada merfû hadis ile mevkuf ve maktû hadislerin tearuzu söz konusudur. Fakat tearuz konusu, fıkhu'l-hadis çerçevesinde tematik bir problem olarak değil de, tezin tarihi perspektifiyle ilgili olduğu kadar incelenecektir.

Zikredilecek kaynakların bir kısmından tezimize veri sağlayacak şekilde direkt olarak yararlansak da bir kısmından sadece dolaylı olarak yararlandık. Bu tür kaynaklar, asıl kaynaklara götürmesi ya da konunun sınırlarını, yöntemini, alt başlıklarını belirlemesi noktasında dolaylı olarak fayda sağlamıştır. Tezimiz konusunu bir bütün olarak almasa da tezimizin alt başlıkları ile ilgili birtakım konuları ele alması veya bu konularla ilgisi olması açısından şu kaynakları zikredebiliriz:

1. Hadis Alanında Yapılmış Çalışmalar

Kitap ve Tezler

1. Salahattin Polat'ın "Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri" (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1981) adlı doktora tezi sahâbe ve tâbiînin irsâli hadis reddi için bir gerekçe kabul edip etmedikleri konusunda tezimizle ilgilidir.

2. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib tarafından yapılan "Tevsîku's-Sünne fi'l-Karni's-Sânî el-Hicrî" (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1981) adlı çalışma, ikinci asırda sünnetin nasıl korunduğu, hangi yollarla nakledildiği, nakledilirken sünnetin güvenilirliği için neler

yapıldığı, o dönem alimlerinin sünnete güvenmede hangi kriterlere başvurduğu, âhâd haberlerin Kur’ân, meşhur sünnet ile mukâyesesi gibi konuları incelemiştir. Bu konularla ilgili bilgi vermesi açısından tezimize katkı sağlamıştır. Aynı yazarın “Ümmü’l-Mü’mînîn Âişe ve Tevsîkühâ Li’s-Sünneti” adlı kitabı sahâbenin muhteva tenkidi yapması konusuyla ilgili olarak çalışmamıza katkı sağlamıştır.

3. Bünyamin Erul tarafından yapılan “Sahâbenin Sünnet Anlayışı” (Ankara Üniversitesi, Ankara 1996) adlı doktora tezi, sahâbe anlayışına göre sünnetin mahiyeti, kapsamı, bağlayıcılığına yaklaşımları, sünneti anlamadaki gösterdikleri yaygın yaklaşımları, Hz. Peygamber tasarruflarına yaklaşımları konularında analizler yapmış ve veriler ortaya koymuştur. Fetvâların merfû rivâyete mutâbık olmamasında sahâbe kaynaklı sebeplerin tespit ve anlaşılmasında tezimize katkı sağlamıştır.

4. Enbiya Yıldırım’ın “Hadiste Metin Tenkiti” (Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1996) adlı kitabı, sahâbe ve tâbiînin metin tenkidi yapması konusunda tezimiz ile ilgilidir.

5. Mehmet Özşenel tarafından yapılan “Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybani” (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1999) adlı doktora tezi tâbiîn döneminin sünnete yaklaşımındaki iki genel tutumu olan ehl-i hadis ve ehl-i rey hakkında bilgi verir ve onların sünnete yaklaşımını ortaya koyar. Bu çalışma tabiîn döneminde en temel yaklaşımlar olan ehl-i hadis ve ehl-i rey yaklaşımlarını anlamamızda ve bu yaklaşımların merfû rivâyete mutâbık fetvâ vermeme ve uygulamada bulunmadaki etkisini tespit etmemizde katkı sağlamıştır.

6. Hüseyin Akgün’ün “Sahabe coğrafyası” (Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 1999) adlı yüksek lisans tezi ve bu tezin daha sonra genişletilerek kitap halinde yayınlamış hali olan “Hadis Rivâyet Coğrafyası” (İstanbul: İFAV, 2019) adlı eseri hadislerin farklı coğrafyalarda nasıl yayıldığını, beldeler arası hadis rivâyetinin durumunu, hadis rivâyetinde bölgecilik ve bölgesellik konularını ele almıştır. Kısmen tezimizin hadisin ulaşmaması ile ilgili meseleleriyle alakalıdır.

7. Bekir Kuzudişli tarafından hazırlanan “Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları” (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2005) adlı doktora tezi hadislerin ulaşmama sebepleri konusunda fayda sağlamıştır.

8. Arif Ulu tarafından yapılan “Tabiunun Sünnet Anlayışı” (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006) adlı doktora tezi tâbiîn dönemindeki siyasal, ilmî ve kültürel durumu, tâbiîn anlayışına göre sünnetin mahiyetini, bağlayıcılığını, kapsamını; fikhî ve itikâdi konularda sünnete yaklaşımlarını incelemiş ve ortaya koymuştur. Tezimizde tâbiîn merfû hadise mutâbık olmayan fetvâlarının ve uygulamalarının sebepleri ele alınırken, bu sebeplerin onların sünnet anlayışları ile ilgilerinin tespitinde bu çalışma tezimize katkıda bulunmuştur.

9. Ebûbekir Sifil “Hz. Ömer’in Sünnet Anlayışı” (Selçuk Üniversitesi, Konya, 2006) adlı eserinde Hz. Ömer’in sünnete muhâlif fetvâ ve uygulamaları ile hadis rivâyeti karşısındaki tutumunu ve bu konudaki iddiaları ele almıştır. Hz. Ömer özelinde muhâlefet sebeplerini incelemesi açısından tezimizin konusuyla ilgilidir.

10. Halit Özkan’ın hazırladığı “Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri” (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2006.) adlı doktora tezi, sünnet ve hadisin amel-i ehl-i Medine, amel-i ehl-i Kufe ve amel-i ehl-i Şam’ın oluşumundaki yeri incelenmiştir. Bu zikredilen bölgelerdeki alimlerin o bölgenin ameline yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu çalışma, tezimizde muhâlefet probleminin bölgesel amel ile ilgili sebepleri incelenirken tezimize katkı sağlamıştır.

11. Osman Arpaçukuru tarafından yapılan “Sahabe Dönemi Hadis Rivâyetinde Tesebbüt, İklal ve İksar” (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2006) adlı yüksek lisans tezi hadis rivâyetinde sahâbenin tutumunu ele almıştır. Bu açıdan tezimizin hadislerin ulaşmamasının sebepleriyle ilgilidir.

12. Nevzat Aydın’ın “Hadisin Tespit ve Tenkidinde ‘Sünnete Arz’ın Fonksiyonu” (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2008) adlı çalışma hadisin sünnete aykırı olması sebebiyle reddedilmesini, sahâbe ve tâbiîn bu konudaki tutumlarına örnekler vererek ele almıştır. Bu açıdan tezimizle ilgilidir.

13. Abdulvahap Özsoy tarafından hazırlanan “Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi” (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2011.) adlı doktora tezi birinci yüzyılda hadislerin sened ve muhtevâ açısından tenkit edilmesi konusunu ele

almıştır. Bu açıdan hadise muhâlefette sened ve metin tenkitinin sebep olarak incelenmesi konusuyla ilgilidir.

14. Halil Hadr Mustafa'nın “Menhecü Nakdi'r-Rivâyât inde's-Sahâbe Dirâsetün İstikrâiyyetün Tahlîliyyetün fi's-Sahîhayn” adlı (Câmiatü'n-Necâhi'l-Vatanî, Nablus, 2013) yüksek lisans tezi sahâbenin muhteva tenkidi yapması konusuyla ilgili olarak çalışmamıza katkı sağlamıştır.

15. Halil İbrâhim Turhan tarafından yapılan “Cerh-ta'dîl İlminin hicrî ilk iki asırdaki gelişim seyri” (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014) adlı çalışmada hicri ilk iki asırda cerh-ta'dîl faaliyetleri incelenmiştir. Bu bağlamda tâbiînden olan birçok zatın cerh-ta'dîl anlayışları ve metotları incelenmiştir. Bu çalışma, tâbiîn alimlerinden kaynaklanan muhâlefet probleminin cerh-ta'dîl kaynaklı sebeplerinin tespit edilmesinde tezimize katkı sağlamıştır.

16. Abdullah Çelik tarafından yapılan “Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır” (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.) adlı doktora tezi sahâbe ve tâbiîn dönemi hadis usulünü de incelemiştir. Bu açıdan hadis usulüyle ilgili muhâlefet sebeplerinde ve özellikle sahâbe ve tâbiîn sened tenkidi ile ilgili konularda teze katkı sağlamıştır.

17. Bekir Özudoğru'nun “Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu” (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2018) adlı doktora tezi râvinin amelinin rivâyetine aykırı olması ve hadisin bölgesel amellere aykırı olması sebebiyle tenkit edilmesi konularına değinmesi açısından tezimizle ilgilidir.

18. Rıdvan Yarba'nın “Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Sünnet Anlayışı” (Çukurova Üniversitesi, Adana, 2018) adlı doktora tezi sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerinin muhtevasına yönelik tenkitlerini ele aldığı için tezimizle ilgilidir.

19. Mustafa Tatlı'nın “Tâbiîn Döneminde Hadis Rivâyeti” (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2021) adlı doktora tezi tâbiîn dönemi hadis rivâyet yapısı, tâbiînin hadis rivâyetine karşı tutumu ve tâbiîn dönemi rihlelerini ele alması açısından tezimizin hadisin ulaşmaması konusuyla ilgilidir.

20. Elif Erdem'in "Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler" (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2022) adlı doktora tezi sahâbe ve tâbiîn dönemi rihlelerini incelemiştir. Bu açıdan tezimizde hadislerin ulaşmamasında rihlelerin etkisi konumuzla ilgilidir.

21. Mustafa Kemal Koca tarafından hazırlanan "Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar" (Yalova Üniversitesi, Yalova, 2022) adlı doktora tezi ilk asırda sahâbenin tâbiîn nezdindeki konumunu ve onlar tarafından tenkide uğramasını ele alması açısından tezimizde sened tenkiti konusuyla ilgilidir.

22. Tuğba Altuncu tarafından hazırlanan "Âmir B. Şerâhîl eş-Şa'bî Özelinde Sünneti Anlamada Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları" (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2023) adlı doktora tezi Şa'bî'nin hadise muhâlif olduğu on beş meseleyi ele almıştır. Şa'bî'nin muhâlif görüşünü ve konu hakkındaki rivâyetlerini zikrettikten sonra konu hakkında mezheplerin görüşlerini vermiştir. Ancak Şa'bî'nin bu rivâyetlere muhâlefet etme sebeplerini tespit etmemiştir.

Makale ve Bildiriler

1. Bünyamin Erul tarafından hazırlanan "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivâyetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme" (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cy/39 (1999): 455-489" adlı makale sahâbenin birbirlerine karşı kullandığı kizb ifadesini ele almıştır. Tezimizin sahâbenin râvi cerhinin hadise muhâlefetteki etkisini ele alırken katkı sağlamıştır.

2. Yasin Dutton tarafından yapılan "Sünnet, Hadis ve Medine Ameli" (çeviren. Yavuz Göktaş, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 4/2 (2002): 195-212) adlı çalışma, sünnetin başka bir yolla sabit olması ve bölgesel amelin merfû hadislerle amel etmemedeki rolünü incelerken tezimize katkı sağlamıştır.

3. İshak Emin Aktepe'in "İmam Şâfiî'nin "Hadis Sahihse Mezhebim Odur" Sözünü Yeniden Düşünmek" (Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, Diyarbakır, Türkiye, 7 - 09 Mayıs 2010, s. 204-225) adlı bildirisi hadisin ulaşmaması konusunda katkı sağlamıştır. Aynı yazarın "Salim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi" (İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, cy/14 (2009): 251-266) makalesi ise hadisin şahsa özel hüküm ifade etmesi konusunda fayda sağlamıştır.

4. Hüseyin Akgün'ün “Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları” (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe : Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013, s. 33-52) adlı bildirisi, “Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetleri Özelinde)” (Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cy/5 (2015): 7-29) ve “Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili” (Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cy/7 (2016): 7-32) adlı makaleleri bölgeciliğin hadise muhâlefete etkisi konusunda katkı sağlamıştır..

5. Ömer Dinç tarafından hazırlanan “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi” (III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014, Sakarya, 2014, s. 203-219) adlı bildiri sahâbe ve tâbiînin nesh meselesi ile ilgili konumu açısından tezimizle ilgilidir.

6. Ammâr Ahmed el-Harîrî'nin “Nakdu'l-Metin inde's-Sahâbe Dirâsetün Nakdiyyetün alâ Ehâdisi's-Sahîhayn” (1-25. Ürdün, t.y.) makalesi, A'mar Fattân'ın “Nakdu'l-Hadis inde's-Sahâbeti's-Seyyideti Âişe Nümûzecen” A'mar Fattân, “Nakdu'l-Hadis İnde's-Sahâbeti's-Seyyideti Âişe Nümûzecen”, *et-Tecdîd* 17, sy. 33 (2013): 83-118.) makalesi ve Yasir Şemâlî'nin “Nakdu'l-Metin inde's-Sahâbe Dirâseten fî İstidrâkâtî's-Seyyideti Âişe Nümûzecen” (1-30. Ürdün: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.) adlı bildiri sahâbe ve tâbiînin muhteva tenkidi yapması konusyla ilgili olarak çalışmamıza katkı sağlamıştır.

2. İslam Hukuku Alanında Yapılmış Çalışmalar

Kitap ve Tezler

1. Ruvey'î b. Râcîh Ruhaylî tarafından yapılan “Fıkhu Ömer b. el-Hattâb fî'l-Hudûd ve Mülâbesetühâ Müvâzinen bi Eşheri'l-Müctehidîn” (Suûd: Câmiati'l-Melik Abdilazîz, 1974.) adlı çalışma, gerek Hz. Ömer gerekse de mukâyese edildiği mücthitlerin görüşleri incelenirken tezimize katkı sağlamıştır.

2. Muhammed Ravvas Kal'acî tarafından ayrı ayrı hazırlanan “Mevsûâtü Fıkhi Ömer İbn el-Hattâb” (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1981.), “Mevsûâtü Fıkhi Osman İbn Affân”

(Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kur'â, 1983.), “Mevsûâtü Fıkhı Ali İbn Ebî Tâlib” (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.), “Mevsûâtü Fıkhı Ebû Bekr Sıddîk” (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.), “Mevsûâtü Fıkhı Abdullah İbn Mes'ûd” (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kur'â, 1984.), “Mevsûâtü Fıkhı Abdullah İbn Ömer” (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1986.), “Mevsûâtü Fıkhı İbn Abbâs” (Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsî, 1986.), “Mevsûâtü Fıkhı'l-Hasen el-Basrî” (Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2017.) adlı eserler bu zatların fikhî hükümlerini bir araya getirmiş olması dolayısıyla bu zatlardan birinin bir konuda fikhî görüşünü incelerken tezimize katkı sağlamıştır.

3. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle tarafından hazırlanan “Muhâlefetü's-Sahâbî li'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf” (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999) adlı çalışma ismi itibariyle bizim tez konumuzu çağrışırsa bile muhteva bakımından farklıdır. Sahâbinin amelinin rivâyetine muhâlif olduğu durumlarda rivâyetinin sonraki fakihler/mezhepler açısından delil değeri ele alınmıştır. Bu mezheplerin/fakihlerin bu tür rivâyetleri kabul ya da reddedileceğine ilişkin görüşlerini açıklarken sahâbî amelinin rivâyetine neden muhâlif olduğuna dair açıklamalar tezimizle ilgilidir. Ancak bu açıklamalar çok sınırlı ve yüzeyseldir.

4. Adnan Memduhoğlu tarafından yapılan “Sahâbenin İctihat Anlayışı” (Selçuk Üniversitesi, Konya, 2008.) adlı doktora tezi sahâbenin ictihadta metodunu, ictihadtaki görüş farklılıklarını, ictihadlarının delillerini ve ictihadlarının yöntemlerini ortaya koymuştur. Bu çalışma, tezimizde sahâbe fetvâları ve uygulamaları değerlendirilirken çalışmamıza katkı sağlamıştır.

5. Muhammed Yusuf Musa tarafından yapılan ve “Tâbiîlerin Fıkıh Anlayışları” (Guraya, Muhammed Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Mâlik'in Muvattâi Özelinde*, çev. M. Emin Özafsar, Ankara: yy, 1999) adıyla tercüme edilen çalışma, tâbiînin merfû hadise mutâbık olmayan fetvâlarının ve uygulamalarının olmasında, fıkıh anlayışlarının etkisini tespitinde tezimize katkıda bulunmuştur.

6. Mahmud Abdülaziz Muhammed tarafından yapılan “Menhecü's-Sahâbe fî't-Tercih” (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2004) adlı çalışmada sahâbe nezdinde hadisin Kur'ân'la, başka bir hadisle ve rey ile tearuz etmesi durumunu ele almıştır. Tearuzun sonuçlarından biri

hadisin mercuh olması, tahsis ve takyid edilmesi ya da neshine hükmedilmesi durumları hadise muhâlefeti meydana getirdiği için tezimizle ilgili bir çalışmadır.

7. Ahmet Hamdi Furat tarafından yapılan “Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi” (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2006.) adlı doktora tezi, Kufe’nin sosyo-kültürel durumun Hanefî mezhebine etkisi incelenmiştir. Bu bağlamda bazı fikhî görüşlerin oluşumunda bu sosyo- kültürel durumun etkisine yer verilmiştir. Sosyo-kültürel durum İbn Mesud ve İbrâhim en-Nehâî ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu çalışma, tezimizde İbn Mesud ve İbrâhim en-Nehâî’den kaynaklı muhâlefet problemini incelerken tezimize katkı sağlamıştır.

8. Murat Şimşek’in “İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in Tasarrufları” (Selçuk Üniversitesi, Konya, 2008) adlı doktora tezi Peygamber’in tasarruflarının kaynağının neler olduğunu ve bunların hadislerdeki hükme etkisini ele almıştır. Sahâbe ve tâbiîn’in de bu tasarruflarla ilgili yaklaşımını tespit etmeye çalışmıştır. Bu açıdan tezimizin muhâlefet sebebi olarak ele aldığımız Hz. Peygamber’in tasarruflarının kaynağı konusuyla ilgilidir.

9. Muhammed Biltaci tarafından yapılan “Menâhicü’t-Teşrî’il-İslâmî fi’l-Karni’s-Sânî’l-Hicrî” (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 2008) adlı çalışma, hicrî ikinci asırda teşrî faaliyetlerinde bulunan birçok fakihî, teşrî metotları, dayandıkları kaynak ve delilleri açısından ayrı ayrı incelemiş ve onların teşrîdeki yöntemlerini ortaya koymuştur. Tezimizde merfû rivâyete mutâbık fetvâ vermeyen tâbiilerin metotları incelenirken bu çalışma tezimize fayda sağlamıştır.

10. Yunus Keleş tarafından hazırlanan “Fesâdü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi” (Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2013) adlı doktora tezi, tezimizin sahâbe ve tâbiîn dönemi ahkâmın değişme sebeplerinden biri olan fesâdü’z-zaman konusu ile ilgili katkı sağlamıştır.

11. Abdünnasır Sabit’in “Fıkhu’t-Tâbiîn” (Beyrût: Merkezü Nemâin li’l-Buhûs ve’d-Dirâse, 2019) adlı eseri tâbiîn’in fikhî hükümlerinde kullandıkları metotları ve delilleri ele almıştır. Hadislere muhâlefetin fikhî deliller ve metotlarla bağlantılı olduğu konularda tezimizle ilgilidir.

12. Eyyûb Salahaddin Müflih'in "Usûlü'l-Fıkh Zamânü't-Tâbiîn" (Külliyetü'l-İmâmi'l-A'zam, Bağdat, 2020) adlı yüksek lisans tezi tâbiînin hadise muhâlefetlerinde usulü fıkıh meseleleriyle ilgili konularda tezimize katkı sağlamıştır.

13. Mustafa Saîd el-Hın tarafından yapılan "İctihâdâtü's-Sahâbe" (bs: Dâru'l-A'lâm, t.y.) adlı çalışma, sahâbenin hadise mutabık olmayan ictehadlarını değerlendirirken tezimize katkı sağlamıştır.

14. Abdullah b. Abdulkerim Henâyâ tarafından yapılan "Fıkhu Ebî Bekr es-Sıddık fî't-Tahareti ve's-Salati Mukarinen bi Fıkhî'l-Mezahibi'l-Erbâa" (Mekke: yy, t.y.) adlı çalışma tezimizde fikhî yaklaşımı ele alınacak olan şahıslardan biri olan Hz. Ebûbekir'in temizlik ve namaz konularındaki fikhî görüşlerini ele aldığı için tezimize katkı sağlamıştır.

Makale ve Bildiriler

1. Yûsuf Karadâvi tarafından yapılan "Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî'nin Metodları" (çeviren: Yusuf Işıcık, İslâmî Araştırmalar, 1/1 (1986): 41-49) adlı makale, merfû hadisin hükmünün tahsisi ve illetin değişmesi sebebiyle merfû hadisle amel etmeme konusu incelenirken tezimize katkı sağlamıştır.

2. Muhammed Yusuf Farûkî tarafından yapılan "Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi" (çeviren: F. Mehveş Kayani, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, 2/1 (1994): 39-54) adlı makale, örfün ilk dönemde fikhî hükümlerde ne derecede etkili olduğunu incelemektedir. Tezimizde de örfün merfû hadisle amel etmemeye sebep olması incelenirken tezimize katkı sağlamıştır.

3. Ahmet Yaman tarafından yapılan "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi" (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 4/2 (2004): 7-26.) adlı makale İbn Mesud'un görüşleri değerlendirilirken ve sahâbe fetvâlarının ve uygulamalarının tâbiînin merfû hadisle amel etmemesindeki rolü incelenirken tezimize katkı sağlamıştır. Aynı yazar tarafından yapılan "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı" (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], cy/38 (2014): 11-43) adlı makale de tâbiînin hadislerle amel etmemesinde sahâbenin rolü araştırılırken tezimize katkı sağlamıştır.

4. Saffet Köse tarafından yapılan “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış” (İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, cy/7 (2006): 13-50) adlı makale hem Hz. Ömer’in görüşlerinin değerlendirilmesinde hem de ahkâmın değişmesinin, merfû hadisle amel etmemeye sebep olması konusunda tezimize katkı sağlamıştır.

5. Cevâd Hutay tarafından yapılan “Sahâbenin Yönetim Uygulamalarında Gâî Yorum - Hz. Ömer Örneği- = Eseru Fıkhi Meâl fî Mümâreseti’s-Sulta inde’s-Sahâbe (r.a.) -El-Halîfetü’r-Râşid Ömer b. el-Hattâb” (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler, Ensar Neşriyat, Sakarya, 2018, s. 547-571) adlı çalışma, tezimizde gâî yorumun zâhirî anlamın teviline sebep olması araştırılırken tezimize katkı sağlamıştır.

6. Muhammed b. Hamdî el-Vâlî tarafından yapılan “Hz. Peygamber Devrinde Sünneti Anlamada Sahâbenin İctihâdı = İctihâdü’s-Sahâbe fî Fehmi’s-Sünne fi’l-Ahdi’n-Nebevî” (*Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*, Ensar Neşriyat, Sakarya, 2018, s. 109-128) adlı eserde sahâbenin sünneti anlamadaki farklılıklarının sebeplerine değinilmiştir.

7. Abdülaziz Merağî tarafından yapılan “İctihâdu’l-Hulâfai’l-Erbaâ” (Mecelletu’l-Ezher, Kahire, XIII, s. 614-717.) adlı makale, gerek dört halifenin görüşleri ele alınırken gerekse de halife olmaları açısından verdikleri hüküm ve yaptıkları uygulamaların “sünnet-i mâziye” olarak ele alınmasından dolayı “sünnet-i mâziye” ile ilgili yerlerde tezimize katkıda bulunmuştur

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİSE MUHÂLEFET VE SAHÂBE VE TÂBİÛN DÖNEMİNDE HADİSE MUHÂLEFETİN SEBEPLERİ

1.1. Hadise Muhâlefet

Muhâlefet kelimesi ha-le-fe kelimesinden türemiştir. Hâlefe, muhâlefeten, hılâfen (خَالَفَهُ) şeklinde gelir.¹ Ha-le-fe kökünden türeyen muhâlefet ve diğer türevleri lüğatte çeşitli anlamlara gelmektedir. Bu anlamları şu maddelerde zikredebiliriz:

1. Zıt /karşıt olmak

el-Hılâf (الخِلَاف) zıt olmak demektir. Hâlefe, muhâlefeten, hılâfen (خَالَفَهُ مُخَالَفَةً وَخِلَافًا) şeklinde gelir.² Saîd İbn Zeyd Müslüman olduğunda ailesinden birinin ona dediği “Senin Adiyy oğullarına çokça zıtlaşacağını zannediyorum.” (إِنِّي لِأَحْسِبُكَ خَالِفَةً بَنِي عَدِي) sözünde bu manada kullanılmıştır. Burada “hâlifete” (خَالِفَةً) kelimesi çok zıtlaşan anlamındadır.³

2. İsyân etmek

Muhâlefet kelimesi isyan etmek anlamında da kullanılmaktadır. (خَالَفَهُ إِلَى الشَّيْءِ) “o şey konusunda ona muhâlefet/isyan etti” demektir. “Ben size karşı çıkmakla sizi menettiğim şeylere kendim düşmek istemiyorum.” (وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ)⁴ ayetinde bu manada kullanıldığı söylenmiştir.⁵

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. bs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 9:90.

² İbn Manzûr, 9:90.

³ İbn Manzûr, 9:94.

⁴ Hûd 11/88

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9:90; Mürtezâ Hüseyin Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 2001), 23:276.

3. İttifak etmemek

Kelimenin manalarından biri de ittifak etmemektir. “Tehâlefe’l-emrâni” (تَخَالَفَ الْأَمْرَانِ) ittifak etmediler demektir. Eşit olmayan her şey için “tehâlefe” (تَخَالَفَ) ve “ihtelefe” (اِخْتَلَفَ) denir.⁶ el-hılfe (الْخِلْفَةُ) de ihtilâf kelimesinin ismidir ve ittifakın zıddı demektir.⁷

“Hâleftühû, muhâlefeten ve hılâfen ve tehâlefe’l-kavmü ve ihtelefû” (وَحَالَفْتُهُ مُخَالَفَةً وَخِلَافًا) ifadesi, herkes bir diğerrinin gittiğinin aksine gittiğinde kullanılır. O ittifakın zıddıdır.⁸

4. Değişmek (Teğayyür)

Kelimenin anlamlarından biri de değişmektir. Asmaî “Birini bir iş üzere bırakıp ondan ayrıldıktan sonra gelip onu başka bir şeye çevirdiği zaman ‘Halefe fülânün bi-akıbî’ (خَلَفَ فَلَانٌ بَعْقِي) denir. Hılâf (الْخِلَافُ) bu manada hulf (الْخُلْفُ) ile aynı anlamda kullanılır.”⁹ demiştir. Tadı veya kokusu değiştiğinde “Halefe el-lebenü ve ğayruhû hulûfen” (خَلَفَ اللَّبْنُ) denir.¹⁰ Kişinin ahlakı babasının ahlakından değişik olduğunda “Halefe er-racülü an-huluki ebîhî, yehlûfû, hulûfen” (خَلَفَ الرَّجُلُ عَنْ خُلُقِ أَبِيهِ يَخْلُفُ خُلُوفًا) denir.¹¹ Oruçlunun ağız kokusu değiştiğinde “halefe femü’s-sâimi hulûfen” (خَلَفَ فَمُ الصَّائِمِ خُلُوفًا) denir.¹²

5. Nakzetmek/Bozmak

Kelimenin bir diğerr anlamı sözünü bozmaktır.

Racülün muhâlifün (رَجُلٌ مُخَالَفٌ): Neredeyse hiçbir sözünü yerine getirmiyor.¹³

⁶ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 23:279.

⁷ Zebidî, 23:251.

⁸ Ebû’l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî Feyyûmî, *Misbâhu’l-Münîr Fî Ğarîbi’s-Şerhi’l-Kebîr* (Beyrût: el-Matbaatü’l-İlmiyye, t.y.), 1:178.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9:90.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü’l-Luĝa* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 7:171.

¹¹ Ezherî, 7:171.

¹² Feyyûmî, *Misbâhu’l-Münîr Fî Ğarîbi’s-Şerhi’l-Kebîr*, 1:178.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9:94.

“El-hulfü (الْخُلْفُ) ve el-hulüfü” (الْخُلْفُ) sözü yerine getirmeyi bozmak demektir.¹⁴ El-Mühlif (المُخْلِفُ) sözünü çok bozan; el-hâlif (الْخَالِفُ) de neredeyse verdiği sözleri yerine hiç getirmeyen demektir.¹⁵

“El-hulfü” (الْخُلْفُ), ihlâf (الإِخْلَافُ) ve muhâlefet (المُخَالَفَةُ) kelimelerinin ismidir. İhlâf da sözü yerine getirmemek veya defalarca vadedip gerçekleştirmemek demektir. “Racülün mühlifün” (رَجُلٌ مُخْلِفٌ) ifadesi vadini çok bozan demektir.¹⁶

6. Geride kalmak

Bu kelime geride kalmak manasına da gelmektedir. “Saflarınızı düzeltin (eşit hizaya) getirin. İhtilaf etmeyin ki kalpleriniz de ihtilâf etmesin.” (سُوا صُفُوفَكُمْ وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ)¹⁷ hadisinde bu manada gelmiştir. Burada, saflarda bazınız bazınızdan daha ileri durmasın, diğerlerini arkasında bırakmasın anlamına gelir.¹⁸

7. Bedel/Başkasının yerine geçmek

el-Halef bedel manasındadır. “اجْعَلْ هَذَا خَلْفًا مِنْ هَذَا” sözü “Bunu şunun yerine bedel kıl (yerine geçir).” demektir.¹⁹ “Bi’sel-halefü” (بِئْسَ الْخُلْفُ) ifadesi ne kötü bedel anlamındadır. el-Halefü, bir asırdan sonra gelen diğer asrı ifade etmek için de kullanılır. “Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan bir nesil geldi” (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا) ayetinde ve “Onların ardından kitaba vâris olan” (خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ)²¹ ayetinde bu manada kullanılmıştır.²²

8. Farklı Olmak

Farklılaşan iki şey için “hümâ hılîfânî” (هُمَا خِلْفَانِ) denir.²³

Muhâlefet ve aynı kökten türeyen türevlerinin anlamlarına baktığımızda karşıt/zıt olmak, isyan etmek, ittifak etmemek, eşit olmamak, birinin gittiğinin aksine gitmek, verdiği sözü

¹⁴ İbn Manzûr, 9:94; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 23:280.

¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 23:280.

¹⁶ Zebîdî, 23:250.

¹⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 45.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9:82-83.

¹⁹ Feyyûmî, *Misbâhu'l-Münîr Fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, 1:178.

²⁰ Meryem 19/59

²¹ El-A'raf 7/169

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9:84.

²³ Feyyûmî, *Misbâhu'l-Münîr Fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, 1:178.

bozmak, verdiği sözü tutmamak, vaadini yerine getirmemek, eşitliği bozmak, başkasının yerine geçmek, farklı olmak anlamlarına geldiğini görmekteyiz.

Kelimenin lügat manasına baktığımızda en dar anlamda zıtlık/karşıtlık, en geniş anlamda aynı olmama, bir farka sahip olma anlamındadır. Bunu güzel kelimesi üzerinden ele alırsak çirkin kelimesi güzelin karşıtı olarak ona muhaliftir. Biraz güzel ifadesi güzelin karşıtı olmamakla beraber nakizidir. Yani biraz güzel diyerek güzel kelimesinin ifade ettiği anlam bozulur ama karşıtlık oluşmaz. Nakizi olmakla muhalif olmuştur. İyi ifadesi ise güzele zıt ve onun nakizi değildir. Ama güzelden başkadır. Bu başkalık sebebiyle muhaliftir.

Muhâlefet kelimesinin ıstılah manası olarak verilen tanımlar kelimenin lügat manasına yakındır. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) “İhtilâf ve muhâlefet, her bir kimsenin halinde ve fiilinde diğerinin yolundan başka bir yolu tutmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır.²⁴ O “Hılâf, zıtlıktan daha geneldir. Çünkü her zıt olan iki şey birbirinden farklıdır; ama her farklı olan iki şey zıt değildir.” demiştir.²⁵

Tehânevî (ö. 1158/1745’ten sonra) ise “Hılâf, hakkı ortaya çıkarmak ve bâtlı iptal etmek için iki müteâz kimse arasında geçen çekişmedir.” demiştir.²⁶

Cürcânî (ö. 816/1413) “Hılâf ve ihtilâfla sözde, görüşte, halde, görünüşte ve konumda mutlak muğâyeret/farklılık/başkalık kastedilir.” demiştir.²⁷

Özen ise hilâfın, “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak” manasında olduğunu ve bu manada aynı kökten türeyen ihtilâf ve muhâlefet kelimeleriyle birleştiğini söylemiştir.²⁸

Yukarıdaki muhâlefet tanımlarına baktığımızda Fîrûzâbâdî muhâlefetin başka bir yol tutmak olduğunu söylemiştir. Özen de muhâlefeti Fîrûzâbâdî’nin tanımıyla tanımlamıştır. O bu manada muhâlefetin farklılık olup zıtlıktan daha kapsamlı bir mana ifade ettiğine

²⁴ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî’t-Temyiz Fî Letâîfü’l-Kitabî’l-Azîz* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ Li-Şuûni’l-İslâmî, 1973), 2:562-563.

²⁵ Fîrûzâbâdî, 2:562-563.

²⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 101.

²⁷ Tâhâ Câbir Ulvânî, *Edebü’l-İhtilâf Fî’l-İslâm* (Virginia: el-Ma’hedü’l-İlmî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1987), 22.

²⁸ Şükrü Özen, “Hılâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17:527.

değirmiştir. Tehânevî ise muhâlefet eden ve edilenin birbirlerine karşı konumunu müteâriz olmakla ifade etmiştir. Bu tanımlarda Fîrûzâbâdî ve Özen hal ve fiil/davranışta muhâlefete değinirken, Tehânevî muhâlefetin hak ve batılı tespit etmeye yönelik olduğunu söylemiştir.

Verilen tanımlar arasında Cürcânî'nin tanımının, muhâlefeti en kapsamlı olarak ele aldığını görmekteyiz. O, onun mutlak muğâyeret olduğunu söyleyerek bir şeyin başka bir şeye muhâlefetini o şeyden farklı olma, o olmama olarak tespit etmiştir. O, bu başkalığın söz, görüş, hal, görünüş ve konum açısından olabileceğini söylemiştir.

Tez konumuzla alakalı olarak muhâlefet kavramını, sahâbînin hadise muhâlefeti özelinde tanımlayan Nemle ise “Hadisin delâlet ettiği hükmü/manayı bozarak veya ona uymayarak/aykırı olarak veya ona zıt/karşıt olarak sahâbînin söylediği, yaptığı veya fetvâ verdiği şeydir.” şeklinde tanımlamıştır.²⁹ Bu tanımını başka bir ifadeyle “Hadisin belirli veya râcih bir manaya delâlet edip sonra bir sahâbînin bu belirli veya râcih manaya zıt, uymayan (muğâyir) veya onu bozan (nakîz) bir şeyi yapması, söylemesi veya fetvâ vermesidir.” şeklinde de zikretmiştir.³⁰ Onun bu tanımında muhâlefete uğrayan şey hadisin delâletidir. Bu delâlet ise hadisin tek manaya delâlet etmesi durumunda belirli manası; birden çok manaya delâlet ettiğinde ise râcih manasıdır. Bu belirli manaya muhâlefet dardan geniş doğru zıtlık, nakz/bozucu ve muğâyeret şeklinde olabilmektedir. Bunlar ise sahâbînin söz, fiil ve fetvâsında olabilmektedir. Bu durumda muhâlefete en geniş manasında ittifak etmeme, rivâyete herhangi bir açıdan mutâbık olmama diyebiliriz.

Biz bu tezimizde muhâlefet kavramını zıtlık, nakîz/bozan, muğâyeret/başkalık, farklılık gibi anlamlarını da kapsayacak şekilde en geniş biçimde mutâbık olmama olarak kabul etmekteyiz. Mutabık olmama durumu ise herhangi bir açıdan sahâbî ve tâbî fetvâ ve uygulamasının hadisin anlam ve hükmüne uygunluğu ortadan kaldıracak bir durumdur. Muhâlefet edilen hadis Hz. Peygamber'in hükmü, uygulaması, sözü, fiili, takriri, ibâdeti ile ilgili durumlar, tercihleri, terkleri, ahlakı ve benzerlerini bildirebilir. Hadislerde bildirilene yapılan ziyade ve noksanlar da muhâlefet kapsamına girer. Muhâlefeti

²⁹ Abdülkerim İbn Âli İbn Muhammed Nemle, *Muhâlefetü's-Sahâbî li'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 29.

³⁰ Nemle, 29.

belirlerken anlam olarak da hadisin zâhirî anlamını veya râcih anlamını esas alacağız. Bu şekilde ele alınması muhâlefeti daha geniş bir çerçevede incelemeye imkan verecektir.

Açıkladığımız manada muhâlefetin kapsamına şu durumlar girmektedir:

1. Amel etmeme
2. Hükümde ziyade ve noksan
3. Zâhire aykırılık
4. Zıt hüküm vermek
5. Hadisteki hükmü bozan hüküm vermek
6. Hadisteki hükmü bozmasa bile farklı hüküm vermek
7. Hadisteki maksadı yerine getirmede aynı olsa bile araçta farklılık
8. Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili yapmaması
9. Hükümün kapsamını daraltma
10. Hükme kayıt getirme

Muhâlefetin daha iyi anlaşılması açısından muhâlefeti bazı açılardan taksim etmek mümkündür:

1. Hadisin hükmünün delâletinin kapsamı açısından

- a. Hadisin hükmünün küllüne muhâlefet etmek

Hadisin delâlet ettiği ferdlerin tamamına muhâlefet etmektir.

- b. Hadisin hükmünün cüz'üne muhâlefet etmek

Hadisin delâlet ettiği ferdlerin bir kısmına muhâlefet etmektir. Mutlak bir hadis takyid edildiğinde takyid edilen ferdlerin dışında hadise muhâlefet edilir. Bundan dolayı hadisin tamamına değil bazı ferdlerine muhâlefet vardır. Âmm hadis tahsis edildiğinde de tahsis

edilen kısmın dışındakilerde hadise muhâlefet vardır. Bu durumda hadisin hükmünün bir cüz'üne muhâlefet edilmiş olur.

2. Hadis ile sahâbî ve tâbîî fetvâ ve uygulaması arasında muhâlefet görmek bakımından

a. Mutlak muhâlefet

Mutlak muhâlefetten kastımız bir kişinin bir hadisla mutlak olarak amel etmemesidir. Bundan dolayı da kişiden kişiye değişmeksizin o kişinin o hadisla amel etmediği açıktır.

b. Nisbî muhâlefet

Nisbî muhâlefetten kastımız bir kişinin bir hadisla bir açıdan amel etmesine rağmen başka birine göre o kişinin o hadisla amel etmediğine kanaat edilmesidir. Birinin bir hadisten anladığı ve ona göre verdiği hüküm, bir başkasına göre o hadisten anlaşılabilecek ve ona göre verilecek bir hüküm olmayabilir. Bu durumda taraflar birbirlerini hadise muhâlefetle ithâm edebilmektedirler. Başka bir ifadeyle, bir kimse bir fetvâ verdiğinde, bir başkası o fetvânın belirli bir hadise muhâlif olduğunu söyleyebilmektedir. Ama hadise muhâlefette bulunduğu iddia edilen kimse ise verdiği fetvânın hadise muhâlif olmadığını söyler ve açıklayabilir. Burada iddia sahibine göre bir muhâlefet vardır. Anlamak nasıl kişilere göre değişebilen bir şeyse, anlama faaliyetine bağlı olan muhâlefet iddiasında da bu durum söz konusu olabilmektedir.

Böyle muhâlefetlerde bir kişinin bir hadise muhâlefet edip etmediği kişiden kişiye göre değişiklik gösterir. Bazıları o kişinin verdiği hükmün o hadise muhâlif olduğunu söylerken bazıları ise muhalif olmadığını söyler. Bu tür muhâlefet daha çok tevil imkanı olan hadislerde kişinin hadisi tevil ettiği durumlarda söz konusu olabilir.

3. Muhâlefet edilen hadisin anlamının açıklığı açısından

a. Zâhirî muhâlefet

Hadisin zâhirî anlamına muhâlefettir. Bazen hadisin müevvel manasına göre amel edildiğinde bu ortaya çıkar. Kişinin hadisi tevil ederek amel ettiğinin farkında olmayanlar veya yaptığı tevili kabul etmeyenler bu durumda kişinin hadise mutlak bir şekilde muhâlefet ettiğini de düşünebilir.

b. Hakîkî muhâlefet

Hakîkî muhâlefet hadisi subût açısından kabul etmemek ya da hem zâhirî manasına hem de müevvel manasıyla amel etmemektir.

Tezimizde kullandığımız muhâlefet kavramı yukarıda bazı açılardan taksim ettiğimiz muhâlefet çeşitlerini içerisine almaktadır.

Ayrıca burada muhâlefet kavramının kullanımıyla ilgili önemli bir şeyi daha zikretmemiz gerekecektir. Bu, muhâlefet kelimesinin bazen olumsuz bir durumu çağrıştırması veya olumsuz bir anlam yüklenerek kullanılmasıdır. Fakat bizim tezimizde kullandığımız muhâlefet kavramı olumlu ya da olumsuz herhangi bir değer yargısı içermemektedir. Bu açıdan nötr bir ifadedir. Bu yüzden sahâbe ve tâbiînin bir hadise muhâlefet ettiğini söylediğimizde onlara herhangi bir olumlu ya da olumsuz bir şey yaptıklarını isnâd etmiş olmamaktayız. Sadece fetvâ veya uygulamalarının hadis karşısındaki konumunu tespit etmiş olmaktayız.

1.2. Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Hadise Muhâlefetin Sebepleri

Bu başlık altında sahâbe ve tâbiînin hadislere muhâlefet sebepleri ele alınacaktır. Bu muhâlefet sebeplerine dair örnekler verilecektir. Muhâlefet sebepleri hadisin hadise muhâlefet eden sahâbî ve tâbiîye ulaşmamış olması, hadisin makbûl görülmemesi, hadisin amel konusu olmaması, hadisin zâhirinin tevili, hadisteki ahkâmın değiştiğine hükmetmeleri, Hz. Peygamber’in tasarruflarının kaynağını farklı yorumlamaları, hadisi bölgesel amele aykırı bulmaları, Hz. Peygamber’in fiilinin delâletindeki kapalılık, tâbiînin sahâbî kavline ittibâları, bir asla dayanan muhâlif uygulamanın önündeki engelin ortadan kalkması, sahâbe veya tâbiînin hadisi unutması başlıkları altında incelenecektir.

1.2.1. Hadisin Muhâlefet Eden Sahâbî ve Tâbiîye Ulaşmamış Olması

Bu başlık altında bir sahâbî veya tâbiînin bir hadisle amel etmemesinin veya hadisten farklı bir hüküm veya uygulamada bulunmasının sebebi olarak hadisten haberdar olmaması ele alınacaktır. Öncelikle “muhâlefet sebebi olarak hadisin ulaşmaması” alt başlığında onlara hadisin ulaşmaması sebebiyle hadise muhâlefet etmeleri incelenecek ve bu konuda örnekler verilecektir. Daha sonra “hadisin ulaşmama sebepleri” adlı diğer bir

alt başlıkta ise onların bazı hadislerden haberdar olmamasının sebepleri ve o dönemki toplumsal ve ilmî yapı ile ilgili zemini incelenecektir.

1.2.1.1. Muhâlefet Sebebi Olarak Hadisin Ulaşmaması

Bu başlık altında sahâbe ve tâbiîn hadise muhâlefet etmesinin bir sebebi olarak hadisin kendilerine ulaşmamasını ele alınacaktır. Hadisin sahâbe ve tâbiîne ulaşmaması olgusunun o dönemde varlığından bahsedilip, hadise muhâlefetle arasındaki ilişkiye değinilecektir. Daha sonra muayyen bazı meseleler üzerinden sahâbe ve tâbiîn bazı fetvâ ve uygulamalarının hadise muhâlif olmasının sebebinin o hadisten habersiz kalmaları olduğunu gösterilmeye çalışılacaktır.

Sahâbe ve tâbiîn hadislere muhâlefet etmelerinin sebeplerinden biri hadisin onlara ulaşmamasıdır. Bir mesele hakkındaki hadisten habersiz olan sahâbe ve tâbiîn alimleri o meselede hüküm verebilmek için başka delile dayanmışlardır. Bunun sonucunda hadise muhâlif hükümler ortaya çıkabilmiştir. Hadisin ulaşmaması sonucunda merfû hadisin ahkâmda oynadığı işlevlerden -ulaşmayan hadisin işlevine göre- bir işlev eksik kalmıştır. Bu işlevleri, müstakil bir hüküm koyması, bir hükmü tahsis, takyîd veya nesh etmesi olarak zikredebiliriz. Bundan dolayı hadis ulaşmadığı için hüküm verilirken başka bir delile dayanılarak muhâlif hüküm oluşabilmiştir. Yine tahsis edilecek hükmün âmm olarak, takyîd edilecek hükmün mutlak olarak kalmasıyla hükmün kapsamı açısından hadise muhâlefet edilmiş olacaktır. Yine nâsih hüküm bildiren hadisin ulaşmamış olmasıyla mensûh hüküm devam etmiş olabilmektedir.

Bir hadisin tamamının ulaşmaması söz konusu olduğu gibi hadisten istinbat edilecek hükmü etkileyen bir kısmının ulaşmaması da söz konusu olabilir. Nitekim hadis ilminde sikanın ziyadesi³¹ kavramı hadisin bir kısmının ulaşmaması ile ilgilidir. Çünkü bir hadis bazı tariklerinde ziyadeli olarak rivâyet edilmişken bazı tariklerde ziyadesiz rivâyet edilmiş olabilmektedir. Ziyadeli rivâyetin makbul olduğu durumlarda, hadisin ziyadesiz metninin nakledildiği kimselere, ziyade ulaşmamış olur. Bazı ziyadeler hadisten çıkan hüküm üzerinde değişikliğe sebep olabilmektedir. Bu durumda ziyadesiz tarik ile verilecek hüküm ziyadeli tarik ile verilecek hükme muhâlif olacaktır. Bu durumda iki

³¹ Bkz. Salih Karacabey, “Ziyâdetü’s-Sika”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44:486-487.

hadis arasında ihtilâf çıkmış olmaktadır. Hadisin, rivâyet edilmediğinde anlamı ve hükmü etkileyebilecek unsurlarına örnek olarak sebebi vürudunu, hadisin fiili ya da kavli oluşunu ve hadisin vürud zamanını, tahsis veya takyid edici lafızları zikredebiliriz.

Hadisler, tedvinin kökleşip yerleşik bir düzen almasına kadar ileri seviyede yaygınlık kazanmamıştır. Tedvin, hadisin yaygınlık kazanıp geniş kesimlere ulaşmasının önünü açmıştır. Hadisin ulaşmaması tedvinden sonra tamamen ortadan kalkmış değildir. Ancak ileride³² ele alacağımız üzere tedvine bağlı olarak hadisin ulaşmama sebeplerinin ortadan kalkmasına paralel olarak hadisin ulaşmama olgusu ciddi şekilde azalmıştır. Tedvin fikri hadis rivâyetinin sistemli hale gelmesini gerekli kılmış, böylece bölgeler arası sistemli rihleler başlamıştır. Bunun sonucunda ortaya çıkan müdevvin râviler³³ tek hocanın ve tek bölgenin rivâyetleri ile yetinmeyip farklı bölgelerin rivâyetlerini mümkün olduğunca toplamaya çalışmışlardır.³⁴ Tedvin fikrinin sonucunda sadece bir yerde bilinen hadisler azalmış, bölgeler arası ilmî ilişkiler ve alışverişler artmış, bölgesel teferrüdler azalmıştır.³⁵ Bu dönemden sonra artık bütün hadisleri toplama ve farklı bölgelerin hadislerini elde etmek bir zorunluluk olarak görülmüştür.³⁶ Tabi ki tedvin fikriyle beraber bu anlatılanlar bir süreç içerisinde gelişmiş, ilk müdevvinler kendi bölgelerinin rivâyetlerini toplamış, daha sonraki süreçte tüm bölgelerin rivâyetlerinin toplanması gerçekleşmiştir.³⁷ Bütün bu tedvin faaliyetleri, her ne kadar çok ciddi şekilde hadisin ulaşmama durumunu azaltsa da hadisin ulaşmama olgusu bir vakıa olarak varlığını devam ettirmiştir. İleriki dönemlerde, şehirlerin teferrüd ettiği hadislerin ıstılah olarak kitaplarda yer alması da hem bu olgunun varlığını hem de artık eskisi kadar yaygın olmayıp tek tek tespit edilecek kadar azaldığını gösterir.

Bazı mezhep imamları bu olgunun farkında olup, takipçilerine, kendilerine ulaşmayan bir hadise ulaştıklarında hadisle amel edip kendi ictihadlarını terk etmelerini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) "Hadis sahihse mezhebim odur."³⁸ dediği nakledilmiştir.

³² Bkz: "Hadisin Ulaşmama Sebepleri" başlığı altında incelenecektir.

³³ Tedvin öncesi ve tedvinle ortaya çıkan râvi modelleri için bkz. Halis Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* V, sy. 1 (2007): 85-100.

³⁴ Mustafa Tatlı, "Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti" (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2021), 271.

³⁵ Tatlı, 278.

³⁶ Tatlı, 280.

³⁷ Tatlı, 279.

³⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîşü'l-Ḥabîr Fî Tahrici Ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr*, 1. bs (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 1:20.

İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) de bu manaya gelebilecek farklı lafızlarda şu sözler nakledilmiştir: “Peygamber'den benim sözümün hilafına sahih olarak gelen bir şey olursa Hz. Peygamber'in hadisi evladır, o konuda beni taklit etmeyiniz.”, “Benim kitabımda Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif bir şey bulduğunuzda Hz. Peygamber'in sünnetine göre hüküm verin ve benim sözümü terk edin.”, “Benden semâ' etmemiş olsanız bile Peygamber'den gelen her hadis benim görüşümdür.” İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) şöyle demiştir: “Sen sahih haberleri benden daha iyi bilmektesin. Kûfeli, Şamlı veya Basralı olsun sende sahih bir haber olunca bana öğret ki o habere göre görüş bildireyim.”, “Hakkında görüş bildirdiğim bir meselede nakil ehli katında Hz. Peygamber'den gelen sahih bir haber olur ve benim görüşüme muhalif olursa ben hayatımda ve ölümümünden sonra o görüşümden dönerim.”³⁹ Tüm bu ifadeler onların kendilerine ulaşmayan hadislerin olduğunun ve hadisten habersiz olmaları sebebiyle hadise muhalif bazı görüşlerinin olabileceğinin farkında olduklarını gösterir. Ebû Hanife ve Şâfiî'nin hadis ilimlerindeki konumları ve kurucu mezhep imamı oldukları halde kendilerine ulaşmayan hadislerin olabileceğine dikkat çekmelerini göz önüne alırsak hadislerin ulaşmaması olgusunun büyüklüğünü daha iyi anlarız. Ayrıca Şâfiî'nin hicri üçüncü asrın başları olan 204 de vefat ettiğine ve takipçilerinin üçüncü asrın başlarında yaşadığına bakarak üçüncü asırda bu problemin devam ettiğini söyleyebiliriz.

İmam Şâfiî bütün sünnetleri bilen ve kaçırdığı hiçbir hadis olmayan herhangi bir kimseyi bilmediklerini söylemiştir.⁴⁰ Yine o, hakkında hadisin vârid olduğu bir meselede sahâbeden bazısının hadise muhâlif hükümde bulunmasını, muhâlefet eden sahâbînin o hadisten haberdar olmayabileceğiyle açıklamaktadır.⁴¹ İbn Abdülber (ö. 463/1071) de her sahâbînin başkaları tarafından rivâyet edildiği halde bilmediği hadisler olduğunu, sahâbe sonrası için ise bu durumun daha evlâ olduğunu, herhangi bir kimse için bütün sünneti bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir.⁴² İbn Teymiyye (ö. 728/1328) fakihlerin hadise muhâlefet etme sebeplerinin ilkinin hadisin onlara ulaşmaması olarak zikretmiş ve bu durumda hadisle amel etmemeleri konusunda ma'zur olacaklarını söylemiştir. O,

³⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm Takıyyüddin Sübkî, *Ma'nâ kavli'l-İmâm el-Muṭṭalibî: İzâ şahha'l-hadîs fe-hüve mezhebî* (Mektebetü Kurtuba, t.y.), 85-90.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, 1. bs (Mısır, 1938), 42-43.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *Cimâu'l-İlm* (Dâru'l-Âsâr, 2002), 37.

⁴² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstizkârü'l-Câmi Li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ Tezammenühü'l-Muvatta Min Me'âni'r-Re'y Ve'l-Âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1:23.

sahâbe ve tâbiînin bazı hadislerle muhâlefet etmesinin en çok vukû bulan sebebinin bu olduğunu ve hiçbir imamın da bütün hadisleri ihâta edemediğini söyledikten sonra bu durumu şöyle izah etmiştir: “Peygamber söz söyler, fetvâ verir, hükmeder ve bir şey yapardı. Peygamber’in yanında bulunanlar onu işitir veya görürdü. Onlar da bunu ulaştırabildiklerine ulaştırırlardı. Bu bilgi Allah’ın dilediği sahâbe, tâbiîn ve sonrasındakilere ulaşırdı. Başka bir mecliste de Peygamber söz söyler, fetvâ verir, hükmeder ve bir şey yapardı. Diğer mecliste bulunmayan bazıları bu mecliste Peygamber’e şahit olur ve imkanları ölçüsünde başkalarına ulaştırırlardı. Böylece onların bildiğini bunlar, bunların bildiğini de onlar bilmez olurdu.”⁴³ İbn Teymiyye hadislerin ulaşmama durumunun büyüklüğünün hulefâ-i râşidîn üzerinden anlaşılacağını söylemiştir. O, Hz. Ebû Bekir’in yolculukta ve ikamette Hz. Peygamber’den ayrılmadığını, geceleri bile Müslümanların işlerini görüşmek için Hz. Peygamber’in yanında olacak kadar vakitlerinin çoğunda onunla beraber olduğunu, buna rağmen Hz. Ebû Bekir’e Resûlullah’ın bazı hadislerinin ulaşmadığını zikretmiştir. O, daha sonra bu meselede hulefâ-i râşidînden her birinin durumunu anlatmış ve örnekler vermiştir. Her sahâbîye hadisin ulaşmadığına dair nakledilenlerin çok olduğunu, sonrakilere ulaşmadığına dair nakillerin binlerce olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Avvâme de Ebû Hanife, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa’d (ö. 175/791) ve Evzâî (ö. 157/774) de dahil olmak üzere hiçbir kimsenin bütün sünnetleri bilemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁵

Hadisin ulaşmaması ile ilgili en önemli problemlerden biri hadisin ulaşmadığının tespit edilmesidir. Başka bir ifade ile belirli bir meselede belirli bir sahâbî ya da tâbiînin hadise muhalif hüküm vermesinin sebebinin hadisin kendisine ulaşmamış olduğunu söyleyebilmemizin imkanı meselesidir. Eğer hadisin kendisine ulaşmadığı konusunda kendilerinin açık bir ifadesi veya bu meselede hem hadise muvafık hem muhalif iki farklı hükmü varsa veya bir râvi o zata hadisi rivâyet ettiğini söylemişse bu durumlarda hadisin ulaşp ulaşmadığı bilinebilir. Ama böyle bir karine yoksa bu durumda bilmek mümkün

⁴³ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Ref’u’l-Melâm ani’l-E’immeti’l-A’lâm* (er-Riâsetü’l-Âmme li-İdârâti’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’l-İftâ ve’d-Da’vet ve’l-İrşâd, 1983), 9-10.

⁴⁴ İbn Teymiyye, 10-11.

⁴⁵ Muhammed Avvâme, *Eseru’l-Hadisi’s-Şerif Fi İhtilâfi’l-Eimmeti’l-Fukahâi*, 2. bs (Haleb: Dâru’s-Selâm, 1987), 123.

müdür? Sahâbe ve tâbiînin muayyen bir hadise muhâlefet etme sebebinin o hadisin kendilerine ulaşmaması olduğunu söylemekte acele etmemek gerekir. Çünkü kişinin kendisinin o hadise ulaşmadığına işaret eden herhangi bir söz vs. yoksa bunu tespit etmek zordur. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) bir müçtehidin bir hadise muhâlefet etmesi durumunda muhâlefet sebebinin hadisin ulaşmaması olduğuna hükmetmenin kolay bir iş olmadığını söylemiştir. O bu duruma örnek olarak, bazı Şâfiîlerin, İmam Şâfiî'nin bazı hadislerle, kendisine ulaşmaması sebebiyle amel etmediği iddiasıyla o hadislerle amel ettiklerini halbuki Şâfiî'nin bu hadislerle ulaştığını ancak amele mâni başka bir sebepten dolayı amel etmediğini zikretmiştir.⁴⁶ Nevevî (ö. 676/1277) ise müçtehidin, Şâfiî'nin bir hadis, hadis ona ulaşmadığı için amel etmediğine Şâfiî'nin ve Şâfiî'den hadis alan ashâbının ve benzer durumda olanların tamamının bütün kitaplarını mütalaa etmesinden sonra hükmedebileceğini söylemektedir. Bunun ise çok az kişi tarafından sağlanabilecek zor bir şart olduğunu çünkü Şâfiî'nin ta'nına, neshine, tahsisine veya teviline sebep olacak bir delilin yanında bulunmasından dolayı görüp bildiği birçok hadisin zâhiriyle amel etmeyi terk ettiğini belirtmiştir.⁴⁷ Füllânî (ö. 1218/1803) ise hadise muhâlif sahâbî sözüyle karşılaştığında, bu sahâbî sözü uygun bir yere hamledilmediği takdirde hadisin sahâbîye ulaşmadığına hükmetmenin doğru bir tutum olduğu kanaatindedir.⁴⁸

Böyle bir durumda eğer kendisine ulaşırdı kabul ederdi denilebilecekse bu durumda hadisin kendisine ulaşmadığına hükmedilebilir. Ancak böyle bir kanaate varmak için o zatın hadisi kabul etme şartlarını, ictihadlarını, kaidelerini, hüküm sistematığını bilmemiz ve bunları göz önüne alarak kanaat belirtmemiz gerekir. Bunun ise ilimde derinleşmekle ve o zatın fıkhi üzerinde uzman olmakla mümkün olacağı, ulaşılan kanaatin ise en fazla zann-ı gâlib olacağı açıktır. Avvâme hadise muhâlefet sebeplerini zikreden bütün ulemânın ilk sebep olarak hadisin ulaşmamasını zikrettiklerini ve konuya bununla başladıklarını söylemiştir. Fakat o, her ne kadar hadise muhâlefet için akla gelmesi gereken ilk sebebin hadisin ulaşmaması olduğunu kabul etse de hadisin ulaşmamasını en son sebep olarak zikrettiğini belirtmiştir. Böyle yapmasının sebebinin insanların, bir alimin

⁴⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Edebü'l-Müftî Ve'l-Müsteftî*, 1. bs (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm Ve'l-Hikem, 1986), 118.

⁴⁷ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *El-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (Kâhire: İdâratü't-Tabâati'l-Müniriyye, 1344), 1:64.

⁴⁸ Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdullah el-Umerî Füllânî, *İkâzü Himemi Üli'l-Ebsâr Li'l-İktidâi Bi-Seyyidi'l-Mühâcirin Ve'l-Ensâr* (Beyrût: Daru'l-Marife, t.y.), 71.

hadise muhâlif olan hükmüyle karşılaştıklarında diğer bütün ihtimalleri göz ardı ederek aceleyle hadisin o alime ulaşmamış olduğunu söylemeleri olarak zikretmiştir.⁴⁹

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta ise nâsih hadisten habersiz olunması sebebiyle mensuh rivâyetle amel edilmeye devam edilmesidir. Bazı sahâbe ya da tâbiîn mensûh hadise göre hüküm verip amel etmekle nâsih hadise muhâlefet etmişlerdir. Bunun sebeplerinden biri ise nâsih hadisin kendilerine ulaşmamasıdır. Örneğin . Ebû Zer (ö. 32/653) bazı nâsih hadislerin ulaşmaması sebebiyle mensuh hadislerle amel edip bazı nâsih hadislerle muhâlefet etmiştir. Şeddâd b. Evs (ö. 58/678), Ebû Zer’i nâsih ve mensûhu bilmemekle eleştirmiştir.⁵⁰ Şeddâd b. Evs şöyle demiştir: “Ebû Zer azîmet bildiren bir hadisi Resûlullah’tan işitir sonra kavmine giderdi. Daha sonra Hz. Peygamber o konuda ruhsat bildiren hadisini îrâd eder fakat Ebû Zer ruhsat ifade eden hadisi işitmezdi. Bundan dolayı azîmet hükmüne bağlı kalırdı.”⁵¹ Bu durumda Ebû Zer son nâsih hükmüne muhâlefet etmiş oluyordu. Bunun sebebi ise Şeddâd b. Evs’in ifadesinde görüldüğü üzere onun nâsih rivâyetten habersiz olmasıydı. Nâsih rivâyetten habersiz olunca hem nâsih rivâyete muhâlif amel ediyor hem de o konudaki nesh, mensûh ve nâsihi bilmiyordu. Mensûh hükmü kendi kavmine öğretip, o kavimde bunun uygulanmaya devam etmesiyle mensuh hadis/hüküm yerleşik bir amel haline gelmektedir. Yine Ebû Zer’den bu mensûh rivâyeti, mensûh olduğunu bilmeden tâbiînden birtakım râviler alıp, rivâyet ve amel edebilmektedir. Böylece başlangıçta Ebû Zer’in mensûh ile amel etmek sûretiyle nâsihe muhâlefeti ileride daha çok kimsenin muhâlefeti haline dönüşmüş olacaktır. Ayrıca bu hükmün mensûh olduğunu bilmeyenler yanında hadisler arası teâruz durumu ortaya çıkacaktır.⁵²

⁴⁹ Avvâme, *Eseru'l-Hadisi's-Şerif Fî İhtilâfî'l-Eimmeti'l-Fukahâi*, 126.

⁵⁰ Mahmud Abdülaziz Muhammed, *Menhecü's-Sahâbe Fî't-Tercih*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2004), 162.

⁵¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 28:361.

⁵² Nâsih rivâyetten habersiz olmaktan dolayı mensûhla amel etmeye devam edip nâsihe muhâlefet etmeye örnek olara şunu zikredebiliriz: İbn Mes'ûd ve ashâbı namazda tatbik (Tatbîk, rûkûda elleri dizler arasına koymak demektir. Bkz: Sinan Erdim, “Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22, sy. 1 (2022): 273.) meselesindeki nâsih rivâyetten habersiz olmaları sebebiyle mensûh olan uygulama ile amel ederek nâsih hadise muhâlefet etmişlerdir. Tatbik rûkûda elleri dizler arasına koymak demektir. Hz. Peygamber ise namazda elleri dizler üzerine koymayı emretmiştir. İbn Ömer’den şöyle nakledilmiştir: “Resûlullah bir adama ‘Namaza kalkıp rûkûya gittiğinde ellerini dizlerinin üstüne koy. Parmaklarının arasını aç...’ demiştir.” Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:150. Tâbiî Alkame b. Kays (ö. 62/682) şöyle nakletmiştir: “İbn Mes'ûd ‘Resûlullah bize namazı öğretti.’ deyip kalktı, tekbir getirdi, rûkûya varmak isteyince ellerini dizleri arasında tatbik yapıp rûkûya vardı. Bu Sa'd İbn Ebî Vakkâs’a (ö. 55/675) ulaşınca

Burada ulaşmadığından dolayı muhâlefete uğrayan hadislere örnekler zikredeceğiz. Bazı örneklerde sahâbe ya da tâbiîn tarafından hadise muhâlif hüküm verilmiş ancak muhalif hükümle amel edilmeden hadis kendisine bildirilmiş, kimisinde ise muhalif hükümle amelden sonra hadis kendisine ulaşmıştır.

‘Kardeşim doğru söyledi. Biz bu şekilde yapıyorduk. Daha sonra, rükûya varınca ellerimizle diz kapaklarımızı kavramamız emredildi.’ dedi.” Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Kâhire: Merkezü Hicr Li'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyeti Ve'l-İslâmîyyeti, 2011), 1:321. Alkame b. Kays ve tâbiî Esved b. Yezîd (ö. 75/694) şöyle demiştir: “İbn Mes‘ûd’la beraber namaz kıldık. Rükûya varınca ellerini tatbik edip dizlerinin arasına koydu. Bizim ellerimize vurdu, bizde onun yaptığı gibi yaptık. Daha sonraki bir zaman Ömer bizimle karşılaştı. Evinde bize namaz kıldırdı. Rükûya vardığımızda İbn Mes‘ûd’un yaptığı gibi tatbik yaptık. Ömer rükûda ellerini diz kapakları üzerine koydu. Namaz bitirince ‘Bu yaptığınız nedir?’ diye sordu. Ona, İbn Mes‘ûd’un yaptığını haber verdik. Ömer ‘Bu önceden yapıp sonra terkedilen bir şeydir.’ dedi.” Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:152. Tâbiî Mus‘ab İbn Sa‘d (ö. 103/721) şöyle demiştir: “Babamın yanında namaz kıldım. Rükûda ellerimi dizlerimin arasına parmaklarım açık şekilde koydum. Babam (Sa‘d b. Ebî Vakkâs) beni böyle yapmaktan nehyedip, ‘Biz böyle yapıyorduk sonra nehyedildik.’ dedi.” Abdürrezzak, 2:151. Tâbiî Ebû Husayn el-Esedî (ö. 127/744) şöyle demiştir: “Üzerinde bürnüs⁵² (Bürnüs (بُرْنُس): Başlığı gövdesine bitişik elbiselere denir.) olan yaşlı bir adam (Esved İbn Yezîd) gördüm. Rükûya gittiği zaman ellerini iki dizinin arasına parmaklarını birleştirmiş bir şekilde koyuyordu. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî’nin yanına gittik ve bu durumu haber ettik. O, ‘Evet. Onlar (ellerini rükûda bu şekilde koyanlar) İbn Mes‘ûd’un arkadaşlarıdır. Fakat Ömer sizin için elleri diz kapaklarının üzerine koymayı sünnet kıldı. Siz buna uyunuz.’ dedi.” Abdürrezzak, 2:151. Yukarıdaki rivâyetlerde İbn Mes‘ûd’un ve İbn Mes‘ûd’tan bu uygulamayı alan ve ashâbından olan tâbiî Alkame ve tâbiî Esved b. Yezîd ile tâbiî Mus‘ab b. Sa‘d’ın da tatbik yaptığı zikredilmiştir. Bunların tatbik yaptığı Ömer b. el-Hattâb’a ve Sa‘d b. Ebî Vakkâs’a ulaşınca onlar bundan nehyetmişlerdir. Ömer’in “Bu önceden yapılan sonra terkedilen bir şeydir.” Abdürrezzak, 2:152. sözü ve Sa‘d b. Ebî Vakkâs’ın “Kardeşim doğru söyledi. Biz bu şekilde yapıyorduk. Daha sonra, rükûya varınca ellerimizle diz kapaklarımızı kavramamız emredildi.” Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1:321. ve “Biz böyle yapıyorduk sonra nehyedildik.” Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:151. sözleri daha önceden tatbik uygulamasının sahâbe tarafından yapıldığını sonra ise Peygamber tarafından yasaklandığını göstermektedir. Bu iki sahâbî her iki uygulamadan ve bunlar arasındaki nesh ilişkisinden haberdardır. İbn Mes‘ûd’a ise tatbik uygulamasının neshedildiğini bildiren nâsih haber ulaşmadığından önceki uygulama üzere devam etmiştir. Ancak çok sonraları elleri dizlerin üzerine koymayı gerektiren hadise ulaşmış olmalıdır. İbrâhim en-Nehaî’den (ö. 96/714) nakledilen şu rivâyet bunu göstermektedir: O “İbn Mes‘ûd tatbik yapardı. Rükûya vardığında ellerini dizlerinin arasına koyar, kollarını ve baldırını yayardı.” deyince, Muğîre, Nehaî’ye “Seni böyle yapmaktan alıkoyan nedir?” diye sormuş Nehaî de “Ellerini diz kapaklarının üstüne koyardı.” demiştir. Abdürrezzak, 2:152. Bu rivâyet İbn Mes‘ûd’un ellerini dizlerinin üzerine koyma hadisiyle amel ettiğini göstermektedir. Ama o tatbik uygulamasını terk etmiş de değildir. Muhtemelen iki uygulamayı da devam ettirmiş ve neshe kail olmamıştır. Ayrıca bu rivâyette zikredildiğine göre İbn Mes‘ûd’un talebelerinden olan Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd’in talebesi İbrâhim en-Nehaî’nin de tatbik uygulamasından vazgeçmesi de elleri dizler üzerine koyma hadisinin onlara ulaşmadığı kanaatini destekler. Çünkü Nehaî, İbn Mes‘ûd’un ve onun talebelerinin geleneğini devam ettiren bir fakihidir. (Nehaî’nin İbn Mes‘ûd ve ashâbıyla olan ilişkisi için bkz. Şükrü Özen, “Nehaî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32:535-538.) Onların, bu elleri dizler üzerine koyma hadisine bu hadisin nesh edildiğini düşünmeleri veya başka bir gerekçe ile karşı çıktıkları iddia edilemez. Çünkü Alkame, Esved ve Mus‘ab’a bu tatbik uygulamasının neshedildiği ve elleri dizlerin üzerine koymanın emredildiği bildirilince itiraz etmeden kabul etmişlerdir. Muhtemelen onlara elleri dizlerin üzerine koymayı bildiren hadisin ulaşmamasının sebebi İbn Mes‘ûd ve ashâbının Kûfe’de olması ve bölgeler arası hadis rivâyetinin gerçekleşmemesidir. Sa‘d b. Ebî Vakkâs ise her ne kadar Kûfe’de bazı zamanlar valilik yapmışsa (İbrahim Hatiboğlu, “Sa‘d B. Ebû Vakkâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35:372-374.) da savaş ve devlet işleri bu hadisi rivâyet etmesine mani olmuş olabilir.

1. Sahâbeden bazısı, yasaklandığına dâir hadislerden habersiz oldukları için mut'a nikahını câiz görerek o konudaki hadislere muhâlefet etmişlerdir. Mut'a nikahına Hz. Peygamber zamanında bazı dönemlerde izin verilmiş olsa da sonunda kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Ancak onun kesin bir şekilde yasaklandığı bilgisi hemen herkese ulaşmamıştır. Bundan dolayı bazı sahâbe ve tâbiîn haram kılındığı bilgisi kendilerine ulaşana kadar mut'anın yasaklığına muhalif fetvâ vermişler ve uygulamalarda bulunmuşlardır. Mut'anın yasaklandığı birçok sahâbeden nakledilmiştir. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) şöyle demiştir: “Resûlullah ile savaşımlara çıkar ve uzun bir süre evlerimizden uzak kalırdık. Bir defasında ‘Ya Resûlullah! Kendimizi hadım edelim mi?’ diye sorduğumuzda böyle bir şeyi yapmamızı yasakladı. Daha sonra bir bedel karşılığında bir süreliğine kadınlarla evlenmemize ruhsat verdi. Hayber savaşı sırasında da hem böylesi bir evliliği hem de ehlî eşek etini yemeyi bize yasakladı.”⁵³ Hz. Ali'de (ö. 40/661) Resûlullah'ın Hayber savaşı sırasında mut'a'yı yasakladığını söylemiştir.⁵⁴ Sahâbî Sebra İbn Ma'bed el-Cühenî (ö. 51-60/671-680) Resûlullah'ın kadınlarla mut'a yapmayı yasakladığını söylemiştir. O başka bir rivâyetinde şöyle demiştir: “Vedâ haccı için Resûlullah ile Medine'den yola çıktık... Mekke'ye vardığımızda Kâbe'yi tavâf ettik, Safâ ile Merve arasında sa'y yaptık. Daha sonra Resûlullah kadınlarla mut'a yapabileceğimizi söyledi. Daha sonra yanına gelip ‘Belli bir süreliğine olmadıktan sonra kadınlar kabul etmiyor.’ dediğimizde ‘O zaman öyle yapın.’ dedi. Daha sonra bir kadınla mut'a yaptım ve o gece yanında kaldım. Ertesi gün sabah mescide geldiğimizde Resûlullah minberin üzerindeydi ve ‘Her kim bir süreliğine bir kadınla evlenmişse bedel olarak belirlediği miktarı ona versin ve geriye kalanı almasın. Sonra da ondan ayrılınsın. Zira yüce Allah mut'a nikahını size kıyamete kadar haram kıldı.’ buyuruyorlardı.”⁵⁵ Bu rivâyet mut'a nikahının ebedi olarak haram kılındığını ve artık neshe de uğramayacağını göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber, Allah'ın mut'a nikahını kıyamete kadar haram kıldığını söylemiştir. Bu rivâyetlere göre mut'a nikahı Hayber fethi sırasında haram kılınmıştır. Ancak Veda' haccında Hz. Peygamber bu konuda geçici bir izin vermiştir. Ardından ise artık neshi ve ruhsatı kâbil olmayacak şekilde haramlığı bildirilmiştir.

⁵³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 7 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 505.

⁵⁴ Abdürrezzak, 7:500.

⁵⁵ Abdürrezzak, 7:502-3.

Mut'a nikahı İslam'ın ilk zamanlarında câiz olan bir uygulama olup daha sonra neshedilmiştir. İleriki dönemlerde ise bir kısım bid'at ehli hariç haramlığı üzerinde icmâ olduğu bildirilmiştir. İcmâ vaki olana kadar bazı sahâbe ve bazı tâbiîn de helal olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶ Bu konudaki rivâyetlerin kendilerine ulaşmadığı dönemde İbn Mes'ûd, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) bu ebedi haramlık bildiren hadise muhâlefet etmişlerdir.

Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: “Ömer (ö. 23/644) yasaklayana kadar bizler bir avuç hurma ve un karşılığında Hz. Peygamber, Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Ömer döneminde mut'a yapardık.”⁵⁷ Bu rivâyette mut'anın yasaklanmasından sonra Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde sahâbe toplumunda mut'a uygulamasının devam ettiği bildirilmektedir. Câbir, bu rivâyette o dönemlerde mut'a nikahının yapılmasını sahâbenin geneline nispet etmiştir. Çünkü o “biz” ifadesini kullanmıştır. Ancak daha sonra Ömer haramlığını genele duyurmuştur. Nevevî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde mut'a yapanların, kendilerine nesh bilgisinin ulaşmadığı kimseler olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Burada akla mut'a nikahı gibi bir meselede yasak hükmünün bazı sahâbeye ulaşmadığını söylemek ilk bakışta mümkün görülmeyebilir. Ancak mut'a nikahının ebedi bir şekilde yasaklığının Vedâ haccında vaki olduğu⁵⁹, Vedâ haccından Resûlullah'ın vefatına kadar üç ay süre geçtiği, Hz. Ebû Bekir döneminin kısa sürdüğü ve gündemin daha çok ridde ve iç karışıklıklar olduğu daha sonra Hz. Ömer döneminde Hz. Ömer'in mut'anın helal olduğunu söyleyen birilerinin olduğu haberini aldığı anda mut'anın kesin bir şekilde haram olduğunu bildirdiği göz önünde alınırsa bu durum daha anlaşılır hale gelecektir.

İbn Mes'ûd'un da ebedi yasaklanmasından sonra mut'a nikahını câiz gördüğünü onun şu rivâyet gösterir: “İbn Mes'ûd ‘Biz Peygamber ile beraber olan gençlerdik. Peygambere, ‘Kendimizi hadım edelim mi?’ dedik. Hayır, dedi ve elbise karşılığında belli bir süreye kadar kadınlarla nikahlanmamıza ruhsat verdi.’ dedikten sonra ‘Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz/iyi (tayyib) şeyleri kendinize haram kılmayın.’⁶⁰ ayetini

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 2. bs (Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1392), 9:179.

⁵⁷ Nevevî, “Nikâh”, 16.

⁵⁸ Nevevî, 9:183.

⁵⁹ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hemedânî Hâzimî, *el-İ'tibâr Fî Beyâni'n-Nâsih Ve'l-Mensûh Mine'l-Âşâr*, 2. bs (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1359), 176.

⁶⁰ el-Mâide 5/87

okumuştur.”⁶¹ Aynî (ö. 855/1451) bu rivâyetin İbn Mes‘ûd’un mut‘ayı câiz gördüğüne delâlet ettiğini söylemektedir.⁶² Kurtubî (ö. 656/1258) İbn Mes‘ûd’un mut‘ayı câiz görmesinin sebebinin nâsih rivâyetin kendisine ulaşmamış olabileceği olduğunu, daha sonra ise bu rivâyetin kendisine ulaşmış olup cevâzından dönmüş olabileceğini söyler.⁶³ Şu rivâyet daha sonra İbn Mes‘ûd’a mut‘anın Hayber günü yasaklandığı bilgisinin ulaştığını göstermektedir. İbn Mes‘ûd şöyle demiştir: “Resûlullah ile savaşlara çıkar ve uzun bir süre evlerimizden uzak kalırdık. Bir defasında ‘Ya Resûlullah! Kendimizi hadım edelim mi?’ diye sorduğumuzda böyle bir şeyi yapmamızı yasakladı. Daha sonra bir bedel karşılığında bir süreliğine kadınlarla evlenmemize ruhsat verdi. Hayber savaşı sırasında da hem böylesi bir evliliği hem de ehlî eşek etini yemeyi bize yasakladı.”⁶⁴ Muhtemelen ilk rivâyetteki mut‘anın helal olduğunu dair İbn Mes‘ûd’un sözü kendisine mut‘anın Hayber’de haram kılındığı bilgisinin ulaşmasından öncedir. Ancak Hz. Peygamber’in vefatından sonraki dönemde mut‘anın haram kılındığı bilgisi ulaşınca ikinci rivâyetteki gibi söylemiştir.

İbn Abbâs, Hz. Ömer’in mut‘a nikahının haram olduğunu söylediğini öğrenince “Allah Ömer’e rahmet etsin. Mut‘a Allah’tan bir ruhsattır. Onunla Muhammed ümmetine rahmet etmiştir. Ömer onu yasaklamasaydı şakî kimse hariç hiç kimse zina etmezdi.” demiştir.⁶⁵ Atâ şöyle bildirmiştir: “İbn Abbâs mut‘ayı helal görürdü. O bu konuda ‘Onlardan belirli bir süreye kadar faydalanmanıza karşılık...’⁶⁶ ayetini okurdu.”⁶⁷ Hz. Muâviye (ö. 60/680) de Tâif de bir kadınla nikâh yapmış, İbn Abbâs da onu onaylamıştır.⁶⁸ Bu rivâyetler İbn Abbâs’ın mut‘anın haramlığı rivâyetlerine muhâlefet ettiğini göstermektedir. Hâzimî (ö. 584/1188), İbn Abbâs’tan mut‘anın mübahlığına dair gelen rivâyetlerin onun mut‘ayı

⁶¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi l-Ehâdîs ve l-Âşâr*, 1. bs (Riyâd: Dâru’l-Kunûzi’l-İşbîliyye, 2010), 9:149. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 5. bs (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Nikâh”, 8.; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, 1955), “Nikâh”, 11.

⁶² Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 20:73.

⁶³ Aynî, 20:73.

⁶⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:505.

⁶⁵ Abdürrezzak, 7:496.

⁶⁶ en-Nisâ 4/24

İbn Mes‘ûd kırâatinde ayette “belirli bir süreye kadar” anlamında إِلَى أَجَلٍ lafzıyla bu şekildedir. Bkz. Abdürrezzak, 7:497.

⁶⁷ Abdürrezzak, 7:497.

⁶⁸ Abdürrezzak, 7:496.

eşinden uzun süre gurbette kalmak, evlenme halinde nafakayı veya evlilik masraflarını karşılayamamak durumundaki zorda kalmış/muzdar denilen kimseler için câiz gördüğünü ancak daha sonra mut‘anın mübahlığına dâir verdiği fetvâdan tevakkuf edip, daha sonra ise tamamen mut‘anın mübahlığına dair fetvâsından döndüğünü söyler. Hâzîmî, İbn Abbâs’ın mut‘anın mübahlığı görüşünden dönmesinin muhtemel sebebinin Hz. Ali’nin mut‘anın mutlak bir şekilde haram kılındığını kendisine bildirmesi olduğunu söyler.⁶⁹ Hz. Ali’nin İbn Abbâs’a mut‘anın haramlığını bildiren rivâyet şudur: “Muhammed b. Ali’nin bildirdiğine göre Hz. Ali, İbn Abbâs’ın mut‘a nikâhı konusunda ruhsat verdiğini işitince ona ‘Sen şaşkın bir adamsın. Resûlullah Hayber savaşı sırasında mut‘a nikahı ile ehlî eşek etini yasaklamıştı.’ dedi.”⁷⁰ Makdisî (ö. 490/1096) de Hz. Ali ve sahâbeden bazılarının İbn Abbâs’a mut‘anın haramlığını ve neshedildiğini haber verince İbn Abbâs’ın mut‘anın mübahlığı görüşünden döndüğünü söylemektedir. Makdisî bazı alimlerin İbn Abbâs’ın Mekke’deyken mut‘anın mübah olduğu görüşünde olduğunu Basra’ya gelince mut‘anın mübahlığı görüşünden döndüğünü söylediklerini, zikretmektedir.⁷¹ Nevevî, İbn Mes‘ûd ve İbn Abbâs’ın önceleri mut‘a nikahını mübâh görmelerinin sebebinin mut‘a nikahının nesh haberinin kendilerine ulaşmaması olduğunu söylemiştir.⁷²

Mut‘a nikahının câiz olduğunu söyleyenler “Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.”⁷³ ayetini delil olarak ileri sürmüşlerdir. İbn Mes‘ûd kırâatinde bu ayetin “belirli bir süreye kadar” ziyadesiyle “Onlardan belirli bir süreye kadar faydalanmanıza karşılık...”⁷⁴ şeklinde gelmesiyle de bu görüşlerini desteklemişlerdir.⁷⁵ Onların mut‘a nikahının helal olduğunu söyledikten sonra bu ayeti zikretmelerine bakarak bu konuda ayete dayandıkları ve ayet sebebiyle mut‘a nikahının haramlığını bildiren hadislere muhâlefet ettikleri düşünülebilir. Kanaatimizce İbn Abbâs gibi bazı kimselere mut‘anın haramlığı bilgisi ulaşmayınca, onlar izin verildiğine dair

⁶⁹ Hâzîmî, *İ’tibâr*, 179.

⁷⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:500.

⁷¹ Ebü’l-Feth Nasr b. İbrâhîm b. Nasr en-Nâblusî ed-Dımaşkî Makdisî, *Tahrîmü Nikâhi’l-Mut’a*, 2. bs (Dâru Taybe, t.y.), 112.

⁷² Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şaḥîhi Müslim B. El-Haccâc*, 9:182.

⁷³ en-Nisa 4/24

⁷⁴ Bu durumda ayet şu şekilde olmaktadır:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ قَرِيبَةً
فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ قَرِيبَةً

⁷⁵ Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şaḥîhi Müslim B. El-Haccâc*, 9:179.

uygulamalara bakarak helal olduğunu söylemişlerdir. Daha sonra ise bu görüşlerini ayetle desteklemişlerdir. Yani asıl neden hadisin ulaşmamasıdır.⁷⁶

2. Hz. Muâviye, Müslümanlarla aralarında anlaşma olan devletlere karşı, anlaşma süresi bitmeden orduları o devletlerin sınırına yerleştirir ve böylece stratejik üstünlük elde ederdi. Böylece o bu tür uygulamayı anlaşmayı bozmak olarak gören bir hadise muhâlefet ederdi. O, sonraları sahâbeden birinin kendisine bu konudaki hadisi bildirmesiyle hiyânet olarak görmediği bu savaş tedbirinden dönmüştür.⁷⁷ Şu rivâyet bu durumu göstermektedir: “Hz. Muâviye ve Rûm arasında anlaşma vardı. Muâviye daha anlaşma bitmeden, anlaşma biter bitmez hemen savaşabilecek şekilde onların ülkelerine yaklaşıyordu. Bir gün at üzerinde bir adam geldi. ‘Allahü Ekber! Allahü Ekber! Anlaşmaya vefâ gösterin hıyanet etmeyin.’ diyordu. Bir de baktılar ki o adam Amr b. Anbese (ö. ?). Muâviye ona birini gönderdi ve neden böyle dediğini sordu. Amr b. Anbese

⁷⁶ İbn Abbâs’ın hadisten habersiz olması sebebiyle muhâlefet etmesine bir başka örnek de şudur: İbn Abbâs fazlalık fâizinin haram olduğunu bildiren hadislerle, onlardan habersiz olması sebebiyle muhâlif fetvâ vermiştir. Hz. Peygamber “Altın, altın karşılığında bir ölçğe bir ölçek; gümüş, gümüş karşılığında bir ölçğe bir ölçek; pirinç, pirinç karşılığında bir kiloya bir kilo satılır. Arpa da böyledir. Arpayı hurma karşılığında hurma daha fazla olacak şekilde satmakta, peşin olursa sorun yoktur. Hurmayı, hurma; tuzu tuz karşılığında satışta kim fazlalık yaparsa faiz işlemiştir.” buyurmuştur. Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1. bs (Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Buyû”, 12; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 11:50. İbn Ömer şöyle demiştir: “Dinâr, dinâr karşılığında; dirhem, dirhem karşılığında aralarında fazlalık olmadan alınıp satılır. Bu Peygamberimizin bize, bizim de ona sözümüzdür.” Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *Muvatta* (Beyrût: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, 1985), “Buyû”, 31. Bu hadisler fazlalık faizinin yasak olduğunu göstermektedir. Ancak İbn Abbâs buna muhâlefet etmiş ve sadece nesîe faizinin yasaklandığını söylemiştir. Onun bu hükmü vermesinin sebebi ise İbn Abbâs’ın Üsâme b. Zeyd’den (ö. 54/674) rivâyet ettiği “Fâiz ancak nesîe fâizidir.” merfû hadisidir. İbn Abbâs bu rivâyete dayanarak böyle bir hüküm vermiştir. Ancak İbn Abbâs’ın bu muhâlefetinin temel sebebi nesîe fâizinin yasak olduğunu bildiren hadisi fazlalık faizinin de yasak olduğunu bildiren hadise tercih etmesi değildir. Çünkü fazlalık faizinin yasaklandığını bildiren hadis İbn Abbâs’a ulaşmış değildir. Tâbiî Ebû Sâlih es-Semmân’ın (ö. 101/719-20) bildirdiğine göre kendisi Ebû Saîd el-Hudrî’ye “Sen sarf akdini (Sarf akdi fıkıhta paranın para ile değişimini konu edinen akdi ifade eder. Bkz. Bilal Aybakan, “Sarf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:137-140.) yasaklıyorsun ama İbn Abbâs izin veriyor.” diye sormuş, Ebû Sâid el-Hudrî de şöyle demiştir: “İbn Abbâs’la karşılaştım, ona, ‘Sarf konusunda verdiğin bu fetvâ da nedir, Allah’ın kitabında mı böyle bir şey gördün yoksa Resûlullah’tan mı bu konuda bir şey duydun?’ dedim. Bunun üzerine İbn Abbâs ‘Sizlerin Resûlullah’la beraberliği benden çok daha eski. Ben Kur’ân’da ancak sizlerin okuduklarını okuyorum. Fakat bu fetvâmın sebebi Üsâme b. Zeyd’in rivâyet ettiği hadistir.’ Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1. bs (Âlemü’l-Kütüb, 1995), 4:64. dedi.” Tâbiî Atâ İbn Yesâr’ın (ö. 103/721) Ebû Saîd el-Hudrî’den naklettiği şu rivâyet fazlalık fâizinin haramlığını bildiren hadisin, İbn Abbâs’a ulaşmadığını açıkça bildirmektedir: “Ebû Saîd, İbn Abbâs’a ‘Dinâr dinara, dirhem dirheme karşılık fazlalık olmaksızın satılır’ merfû hadisini rivâyet etmiş, İbn Abbâs da ‘Sen bunu gerçekten Resûlullah’tan duydun mu?’ demiştir. Ebû Saîd ‘Evet, duydum.’ deyince, İbn Abbâs ‘Ben bunu Resûlullah’tan duymadım. Ancak Üsâme bana şunu haber etti.’ demiştir. Ebû Saîd el-Hudrî bunun üzerine İbn Abbâs’ın fazlalık faizinin câiz olduğuna dair fetvâsını terk ettiğini söylemiştir.” Tahâvî, 4:64. Bu rivâyete göre asıl sebep bu rivâyetlerin ona ulaşmamasıdır.

⁷⁷ Muhammed, *Menhecü’s-Sahâbe Fî’t-Tercih*, 224.

‘Ben Resûlullah’ın ‘Kendisiyle bir topluluk arasında anlaşma olan kimse anlaşma süresi bitene kadar anlaşma yapıp bozmasın veya onlara karşı eşit bir şekilde saldırırlar.’ dediğini duydum.’ dedi. Bunun üzerine Muâviye geri döndü.”⁷⁸ Bu rivâyete göre Muâviye anlaşma süresi bitmek üzere olan devletlerle savaşmak istediğinde süre bitmeden orduları o devletlerin sınırlarına yaklaştırmaktaydı. O bunun anlaşmayı bozmak olduğunu bilmiyordu. Ancak Amr b. Anbese’nin rivâyet ettiği hadise göre Muâviye’nin bu uygulaması anlaşmayı bozan bir durumdu. Bu rivâyet Muâviye’ye ulaştığında o da uygulamasının bu hadise aykırı olduğu kanaatine varmış olduğundan uygulamasından dönmüş ve hadise göre amel etmiştir. Bundan da anlaşıldığı gibi Muâviye’ye bu hadis ulaşmadığı için hadise muhâlefet etmiştir. Daha sonra hadisten haberi olunca hadise göre amel etmiştir.

3. Hz. Ömer hata ile öldürülen maktûlün diyetini kimin alacağını bildiren hadise ondan habersiz olduğu için muhâlefet etmiştir. Nitekim o, hata ile öldürülen kimse için suçlu tarafın vereceği diyeti sadece maktûlün asabesinin⁷⁹ alması gerektiğini söylüyordu. Çünkü bir kimse hata ile birini öldürse diyeti ödeyecek olan suçlu tarafın asabesiydi. Ancak Hz. Peygamber’in bedevî kabilelere zekât âmili olarak gönderdiği ed-Dahhâk b. Süfyân (ö. 11/632 [?]) Hz. Peygamber’in kendisine gönderdiği bir mektupta, hata ile öldürülen Eşyem ed-Dıbâbî (ö. ?) için ödenen diyetten eşine de pay verilmesini emrettiğini, Hz. Ömer’e haber edince, Hz. Ömer önceki görüşünden dönmüş ve bu mektuba göre fetvâ vermiştir.⁸⁰ Bu rivâyete göre Hz. Ömer’e maktûlün diyetinden eşine pay verileceğine dair Hz. Peygamber’in hadisi ulaşmamıştır. Bundan dolayı hata ile öldürülenin diyetinin kime verileceğinin hükmünü hata ile öldürenin diyetini kimin vereceğine kıyas ederek belirlemiştir. Bu hadisten daha önce Ömer’in haberdar olmamasının sebebi Hz. Peygamber’in bu hükmü herkese değil de bir mektupla bedevî kabilelerinde zekât âmili olan Dahhâk’a bildirmesinden kaynaklı olabilir. Çünkü hadisin

⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Cihâd”, 163.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32:181.

⁷⁹ İslâm hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan fıkıh terimi. Bkz: Hayrettin Karaman, “Asabe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3:452-453.

⁸⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 9 (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 398.; Ebubekir Sifil, “Hz. Ömer’in Sünet Anlayışı” (Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2006), 68.

vüruduna sebep olan olay Eşyem'in hata ile öldürülmesi, Dahhâk'ın gittiği kabilelerden birinde gerçekleşmiştir.⁸¹

4. Sahâbeden bazıları meni çıkmaksızın duhûl yapılmasının guslû gerektirdiğini bildiren hadisten habersiz olmalarından dolayı o hadisin hükmüne muhâlefet etmişlerdir. Rifâa İbn Râfi' (ö. 42/662) şöyle demiştir: "Ben Ömer b. Hattâb'ın yanındayken bir adam gelip 'Ey müminlerin emîrî! Zeyd İbn Sâbit (ö. 45/665 [?]) cünüplükten gusûl konusunda, mescidde insanlara reyîyle fetvâ veriyor.' deyince Ömer 'Onunla ilgilenmek benim sorumluluğumdadır.' dedi. Zeyd gelip, Ömer onu görünce 'Ey kendisine düşmanlık eden! İnsanlara reyinle fetvâ verdiğin bana ulaştı.' dedi. Zeyd 'Ey müminlerin emîrî, ben öyle yapmadım. Fakat ben amcalarım Ebû Eyyûb, Ubey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve Rifâa İbn Râfi'den bir hadis işittim ve ona göre fetvâ verdim.' diyerek karşılık verdi. Ömer, Rifâa İbn Râfi'ye gidip 'Siz eşinizle ilişkiye girip meni çıkmayınca gusûl almıyormuşsunuz!' diye söyleyince Rifâa 'Biz Peygamber döneminde böyle yapıyorduk. Bu konuda Allah'tan bir tahrîm, Resûlullah'tan da bir yasaklama gelmedi.' dedi. Ömer 'Resûlullah'ın bundan haberi var mıydı?' diye sorunca Rifâa 'Bilmiyorum.' dedi. Bunun üzerine Ömer, muhâcir ve ensârın toplanmasını emretti. Onlar toplanınca onlarla istişare etti. Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Ali b. Ebî Talib dışında insanlar bu durumda gusûl olmayacağını söylediler. Ali ve Muâz 'Sünnet yeri sünnet yerine girince gusûl gerekir.' dediler. Ömer 'Siz Bedir ashabı olduğunuz halde ihtilâf ettiniz. Sizden sonrakiler daha fazla ihtilâf eder.' dedi. Ali 'Ey müminlerin emiri bu konudaki hükmü Resûlullah'ın eşlerinden daha iyi kimse bilemez.' dedi. Ömer, Hafsa'ya birini gönderip sordurdu. Hafsa bilmediğini

⁸¹ Hz. Ömer'in hadise muhâlefetine dair bir başka örnek olarak şunu zikredebiliriz: Hz. Ömer parmaklara karşı işlenen cinâyetin diyetinin miktarı hakkındaki hadisten habersiz olduğu için o konuda hadise muhalif hüküm vermiştir. Nitekim Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in bildirdiğine göre Hz. Ömer parmakların diyetinde farklı miktarlar belirlemiştir. Baş parmak için 15, işaret parmağı için 10, orta parmak için 10, yüzük parmak için 9 ve serçe parmak için 6 deve diyet belirlemiştir. Ancak Peygamber'in Hazm ailesine gönderdiği ve içinde bütün parmakların diyetinin eşit olduğu yazılı olan mektup (Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd Limâ Fi'l-Muvatta Mine'l-Me'ânî Ve'l-Esânîd* (Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1387), 17:340. Bu mektupla ilgili daha fazla bilgi için bu dipnotta geçen yere bkz.) öğrenilince Ömer bu görüşünden dönüp mektuptaki hadisle fetvâ vermiştir. Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:384. Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 137. Ömer'e daha önce parmakların diyeti ile ilgili hadis ulaşmadığı için kıyas yoluyla hüküm vermiştir. İmam Şâfiî, Ömer'in yaptığı kıyası şöyle anlatmıştır: "Ömer, Resûlullah'ın elin diyetinde 50 deveye hükmettiğini bilmektedir. Elin, güzellikleri ve faydaları farklı beş tane parmağı olması sebebiyle her parmağın değerini bu faydalarına göre belirlemiştir. Daha sonra ise habere kıyasla toplam diyet 50 olacak şekilde parmakların diyetini değerine göre paylaştırmıştır." Şâfiî, *Risâle*, 422-25. Muhtemelen hadisin sebebi vürudu olan olay Medîne dışında gerçekleşip, Hz. Peygamber bu hükmü özel olarak Hazm ailesine mektupla bildirdiği için sahâbe bu hadisi daha önce bilmemektedirler.

söyleyince Aişe'ye birini gönderdi. Aişe de 'Sünnet yeri sünnet yerine girince gusül gerekir.' dedi. Ömer 'Bundan sonra birinin böyle yaptığını duyarsam canını yakarım.' dedi."⁸² Zeyd İbn Sâbit, Ebû Eyyûb, Ubey b. Ka'b ve Rifâa İbn Râfi ve diğer sahâbe 'Sünnet yeri sünnet yerine girince gusül gerekir.' hadisinden haberdar değildirler. Zeyd ilişkiye girildiği halde meni çıkmayınca gusül gerekmeyeceğini söylemiştir. Rifaa'nın bu olayda Ömer'e söylediği "Biz Peygamber döneminde böyle yapıyorduk. Bu konuda Allah'tan bir tahrîm, Resûlullah'tan da bir yasaklama gelmedi." sözü onun Hz. Aişe'nin Peygamber uygulamasına dayalı olarak naklettiği hadisten haberdar olmadığını göstermektedir. Çünkü Resûlullah'tan herhangi bir yasaklama gelmediğini söylemiştir. Ayrıca Rifâa da bu şekilde amel ettiklerinden Hz. Peygamber'in haberinin olmadığını söylemiştir. Bu da onun bu davranışı konusunda Hz. Peygamber'den bir onaya dayanmadığını gösterir.⁸³

5. İbn Mes'ûd canlı mallarda (hayvanlar, köleler vs.) selef⁸⁴ akdinin câiz olduğunu bildiren hadise muhâlefet etmiştir. Onun muhâlefet etmesinin sebebi Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'ye (ö. 143/760) göre bu hadisten habersiz olmasıdır. Tâbiî Yahyâ İbn Saîd el-Ensârî şöyle demiştir: "Tâbiî Rabîa' İbn Ebî Abdurrahmân'a (ö. 136/753 [?]) 'Trablus ahalisi içerisinde Hayr İbn Nuaym (ö. 136/753) hayvanlarda selef akdinin câiz olmayacağına dâir hüküm veriyormuş. Sen de Hayr İbn Nuaym ile aynı mecliste

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 2:189.

⁸³ Sahâbeden bir kısmının hadisten habersiz olması sebebiyle hadise muhâlefetine bir başka örnek: Sahâbeden bazıları ümmüveledin (Efendisi tarafından hamile bırakılan câriyeye "ümmüveled" denir. Bkz: Hamza Aktan, "İstîlâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 21/361-362.) satışının yasaklığını bildiren hadise, ondan habersiz olduklarından dolayı Hz. Ömer devrine kadar muhâlefet etmişlerdir. İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledildiğine göre ümmüveledin satılmasının yasak olduğu konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ümmüveledin efendisi yaşadığı müddetçe ondan istifâde eder. Efendisi ölünce, o hür olur." Hâzîmî, *İ'tibâr*, 16. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), sahâbenin Hz. Peygamber devrinde ümmüveledleri sattığını söylemiştir. Hâzîmî, 16. Ayrıca Câbir b. Abdullah, Hz. Ebû Bekir devrinde de ümmüveledleri sattıklarını ama daha sonra Ömer'in hilafeti devrinde onun bu satışı yasakladığını söylemiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "İtâk", 10. Burada Ebû Saîd el-Hudrî'nin ve Câbir'in sahâbeye nispet ettikleri uygulama İbn Ömer'den gelen rivâyete muhaliftir. Bu konuda İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), ümmüveledin satılacağını söyleyen Ebû Saîd el-Hudrî ve diğer sahâbenin Hz. Peygamber'in ümmüveledin satışını yasakladığından habersiz olmalarının mümkün olduğunu söylemiştir. Habersiz olmalarının sebebi olarak ise Hz. Peygamber'in ümmüveled satışını vefatına yakın bir süre kala yasaklamış olabileceğini ileri sürmüştür. Sifî, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 194. Hâzîmî de ümmüveledin satış yasağını bildiren hadise muhâlefet eden Ebû Saîd el-Hudrî ve sahâbeden diğerlerinin Peygamber'den satış yasağına dâir olan hadisi işitmemiş olabileceklerini söylemiştir. Hâzîmî, *İ'tibâr*, 16. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde bu yasağı uygulaması ise İbnü'l-Cevzî ve Hâzîmî'nin yorumunu kuvvetlendirmektedir.

⁸⁴ Peşin bedelle veresiye mal değişimini konu edinen satım türü. Bkz. Bilal Aybakan, "Selem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:402-405.

oturuyormuşsun. Hayr İbn Nuaym'ın, bu hükmü senin görüşüne dayanarak verdiğini zannediyorum.' dedim. Bunun üzerine Rabîa' 'Abdullah İbn Mes'ûd bu hükmü verirdi.' dedi. Bunun üzerine Yahyâ İbn Saîd 'Bizim bu konuda İbn Me'sûd'a ne ihtiyacımız var! İbn Mes'ûd bizden ilim öğreniyor biz ise ondan öğrenmiyorduk. (Râvi, Yahyâ'nın bununla Medîne ehlini kastettiğini söyledi.) İbn Mes'ûd kendi beldesinde -Kûfe'de- birtakım şeylerle fetvâ veriyordu. Medîne'ye geldiğinde buradaki fetvâyı, verdiği fetvâdan başka buluyordu ve buradaki fetvâya dönüyordu.”⁸⁵ Ömer b. el-Hattâb, İbn Ömer ve Saîd b. el-Müseyyeb böyle bir selef akdini câiz görmüşlerdir.⁸⁶ Şâfi'nin bildirdiğine göre canlılarda selefi câiz görenler bu konuda Ebû Râfi'in rivâyet ettiği “Peygamber bir adama selef akdiyle bir küçük deve sattı.”⁸⁷ hadisini delil olarak almışlardır.⁸⁸ İbn Mes'ûd bu habere muhâlefet etmiştir. Yahyâ, İbn Mes'ûd'un birçok konuda Medîne'de bilinen hadisleri bilmediği bundan dolayı Kûfe'de reyine göre fetvâ verdiğini ama daha sonra Medîne'ye gelip o konudaki hadisi öğrenince önceki fetvâsından döndüğünü söylemiştir. Bu yüzden de Yahyâ onun hadisten haberdar olmama ihtimalinden dolayı verdiği fetvâya güvenmemektedir. Beyhakî şöyle demiştir: “Yahyâ İbn Saîd'in zikrettiği şey İbn Mes'ûd'un aynı cinste ziyadeli olarak sarf akdine ve henüz cimânın olmadığı hanımını boşadığında, hanımının annesiyle evlenmeye cevâz verip sonra Medîne'ye gidip Ömer ve diğer alimleriyle görüştüktan sonra bu cevazlardan dönmesi konusunda açıktır. Yine mushaflarda muavvizeteynin yazılı olması, rûkûda tatbîkin neshedilmesi, imamın arkasında iki adamın durmasının sünnet oluşu gibi “Sünen” kitabında zikrettiğimiz başka şeyler İbn Mes'ûd'a gizli kalmıştır. Diğer bütün belde fakihleri bütün bu meselelerde Medîne ehlinin bu konulardaki fetvâ ve bilgisini almıştır.”⁸⁹ Beyhaki (ö. 458/1066) de bu ifadeleriyle İbn Mes'ûd'un yukarıdaki hadise muhâlif fetvâsının sebebinin hadisten haberdar olmaması olduğu fikrini desteklemiştir.

⁸⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1:348.

⁸⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 8 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 25-26.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45:161.

⁸⁸ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis* (Mekke: Câmiatü'Ümmi'l-Kurâ, 1988), 2:1110.

⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *El-Medhal İle's-Süneni'l-Kübrâ*, 1. bs (Lübnân: Dâru'l-Yüsr, 2017), 1:348-351.

Ayrıca Beyhakî bu ifadeleriyle, zikrettiği meselelerde olduğu gibi birçok konuda İbn Mes'ûd'un hadisten habersiz olduğu için muhalif fetvâ verdiğini de söylemiştir.⁹⁰

6. Tâbiî Amr b. Müslim (ö. 121-130/738-747) zilhicce ayının on gününe girip kurbân kesmeyi isteyen kimsenin tıraş olmasının mekrûh olduğunu bildiren rivâyete, ondan habersiz olduğu için muhâlefet etmiştir. Nitekim o, Kurbân Bayramı'na az bir vakit kala arkadaşlarıyla beraber hamama gitmiş, yıkanmış ve tıraş olmuştur. Orada bulunan bazı kimseler tâbiî Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) bunu kerih gördüğünü söyleyip uyarmışlardır. Amr b. Müslim daha sonra Saîd b Müseyyeb'e bu durumu sormuştur. Saîd b. Müseyyeb bu uygulamanın kerih olduğunu ifade eden bir sünnetin olduğunu ama bu sünnetin zamanla unutulup, terk edildiğini söylemiş ve bu sünneti bildiren Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) gelen hadisi rivâyet etmiştir.⁹¹ Bahsi geçen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Zilhiccenin on gününe girildiğinde sizden birinin kurbânlık hayvanı varsa ve kurbân kesmeyi istiyorsa hiçbir kılını koparmasın, hiçbir

⁹⁰ Sahâbeyle ilgili başka örnekler olarak şunları zikredebiliriz: 1. İbn Ömer tarlaların kiraya verilmesini yasaklayan bir hadisten habersiz olduğu için uzun süre o hadise muhâlefet etmiştir. Tâbiî Nâfi'den (ö. 117/735) şu nakledilmiştir: “İbn Ömer, Hz. Peygamber döneminde, Ebû Bekir, Ömer, Osman'ın (ö. 35/656) hilâfetleri ve Muâviye'nin hilâfetinin başlarında tarlalarını kiraya veriyordu. Muâviye'nin hilâfetinin son zamanlarında Râfi' İbn Hadîc'in (ö. 73/692) tarlaları kirâyâ verme konusunda Hz. Peygamber'in nehyettiğine dâir rivâyette bulunduğu İbn Ömer'e ulaştı. İbn Ömer ve ben, Râfi'ye gittik. İbn Ömer bu rivâyeti ona sordu. Râfi' de 'Peygamber tarlaların kiraya verilmesini yasaklıyordu.' dedi. İbn Ömer de tarlalarını kiraya vermeyi bıraktı. Sonraları kendisine tarlaları kiraya vermek hakkında sorulduğunda Râfi' İbn Hadîc'in Resûlullah'ın bunu yasakladığını iddia ettiğini, söylediydi.” Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Buyû”, 109. İster Râfi' bu hadiste vehmetmiş olsun ister olmasın ona göre bu hadis sahihtir. İbn Ömer ise ilk kez Muâviye'nin hilâfetinin sonlarında duymuştur. Muâviye hicrî 41-60 arası halife olduğu (İrfan Aycan, “Muâviye B. Ebû Süfyân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30:330-332.) düşünüldüğünde İbn Ömer bu rivâyeti ancak uzun bir süre sonra Râfi'den duymuştur. Râf'nin bu rivâyeti Peygamber'den en geç hicri 10 yılında aldığı varsayılabilir bile en az 30 yıllık bir süre bu rivâyet İbn Ömer'e ulaşmamıştır. 2. Diğer bir örnek Mahmûd b. Rabî'nin (ö. 99/718) bildiği bir hadisin uzun bir süre sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye ulaşmasıdır. Mahmûd b. Rabî'nin (ö. 99/718) bildirdiğine göre o, Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) kendilerine Rum topraklarında komutanlık ettiği ve Ebû Eyyûb'un (ö. 49/669) de vefât ettiği gazvede aralarında Ebû Eyyûb'un bulunduğu bir topluluğa Resûlullah'ın “Allah, 'Allah'tan başka ilah yoktur.' deyip bununla kendi rızasını isteyen kimseyi cehenneme haram kıldı.” dediğini nakledince Ebû Eyyûb el-Ensârî, Mahmûd b. Rabî'nin dediğini inkâr edip “Ben asla Resûlullah'ın senin dediğini söylediğini zannetmiyorum.” demiştir. Buhârî, *es-Sahîh*, “Ebvâbu't-Tatavvu”, 12. Bu rivâyette Mahmûd b. Rabî söz konusu hadisi Ebû Eyyûb'a vefât ettiği gazvede naklettiğini söylemiştir. O, Yezîd b. Muâviye'nin komutanlığında İstanbul kuşatması esnasında vefât etmiştir. Bu kuşatma 674-678 yılları arasında olduğuna göre ve Mahmûd b. Rabî en iyi ihtimalle bu hadisi 632 de duymuş olması dolayısıyla rivâyeti Resûlullah'tan aldıktan en erken 42 yıl sonra Ebû Eyyûb'a rivâyet etmiştir. Bu durum bazı hadislerin uzun süre bazı sahâbiler tarafından bilinmeyebileceğini göstermektedir.

⁹¹ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Edâhî”, 42; Sümeyye Onuk, “Fukahâ-i Seb'a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2019), 106.

tırnağını kesmesin.”⁹² Tâbiî Saîd b. el-Müseyyeb, tâbiî Amr b. Müslim ve arkadaşlarının zilhicce ayı girdikten sonra kurbân kesmeden önce tıraş olduklarını öğrenince bunun Hz. Peygamber’in hükmüne muhâlif bir durum olduğunu söylemiştir. Saîd’in buradaki sünnet ifadesi hüküm manasındadır. Daha sonra Ümmü Seleme’den gelen hadisi rivâyet etmiştir. Amr b. Müslim’in muhâlefet sebebi bu hükümden ve hükmü bildiren hadisten haberdar olmamasıdır. Saîd’in bunun kerih olduğunu bildiren bir sünnetin olup sonra unutulup terkedildiğini söylemesi hadisin ulaşmadığını göstermektedir. Ayrıca unutulup terkedilen ifadesi önemlidir. Bu da bu hadisin ulaşmamasının unutulma ve buna bağlı olarak amel edilmemesi sebebiyle olduğunu gösterir.

7. Arâyâ satışı ile ilgili rivâyetler uzun bir süre Mekke’ye ulaşmamıştır. Tâbiî Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Mekkelilerin arâyâ satışı hakkındaki rivâyetleri bilmediklerini söylemiştir. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Mekkelilerin arâyâ satışına dair rivâyetleri daha sonradan Atâ b. Ebî Rebâh vasıtasıyla Câbir’den öğrendiklerini söylemiştir.⁹³

8. Ömer b. Abdülazîz, ayıplı malın iadesi esnasında, o maldan elde edilen menfaatin ya da kullanım karşılığının ücretinin satıcıya iade edilmeyeceğini ifade eden hadise, ondan habersiz olması sebebiyle muhâlefet etmiştir. Mahled İbn Hufâf (ö. ?) şöyle demiştir: “Bir köle satın alıp onu çalıştırdım. Sonra onda bir kusur görünce (tâbiî) Ömer İbn Abdülaziz’e (ö. 101/720) gidip satıcıyı dava ettim. Köleyi iade edip ücreti geri almama ve kullandığının ücretini de satıcıya vermeme hükmetti. Ben de (tâbiî) Urve İbnü’z-Zübeyr’e (ö. 94/713) gidip olanları anlattım. Urve ‘Sen ona Aişe’nin (ö. 58/678) ‘Peygamber ‘Tazmin sorumluluk karşılığındadır.’ dedi.’ diye bildirdiğini haber et.’ dedi. Ben de hemen Ömer’in yanına gidip bu hadisi haber verdim. Ömer ‘Ben ancak hakkı kastetmiştim. Ancak sen bana Resûlullah’ın sünneti olan bir şeyi haber ettin. Ömer’in hükmünü reddedip, Resûlullah’ın sünnetini uyguluyorum’ dedi.”⁹⁴ Bu rivâyette görüldüğü üzere Mahled, Ömer b. Abdülaziz’in kullandığının ücretini satıcıya iade etmesi hükmüne itiraz edip, durumu Urve’ye bildirmiştir. Urve ise bu hükmün Resûlullah’ın “Tazmin sorumluluk karşılığındadır.” hadisine muhalif bulmuştur. Bu hadise göre bir şeyin menfaati o şeyden sorumlu olan kimseye aittir. Köle, iade edilmeden önce

⁹² Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Edâhî”, 39.

⁹³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma’rifetü’r-Ricâl* (Riyâd: Dâru’l-Hânî, 2010), 2:366.

⁹⁴ Şâfiî, *Risâle*, 448-49.

Mahled'in sorumluluğunda olduğu için onun menfaati de Mahled'e ait olacaktır. Bu yüzden köleyi iade ederken kullanım ücretini satıcıya vermez. Ömer b. Abdülaziz ise bu hadise muhâlif hüküm vermiştir. Bunun sebebi hadisten habersiz olmasıdır. Çünkü hadisi işittiğinde muhalif hükmünden dönüp hadise uygun hüküm vermiştir.

9. Tâbiî Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/742) ve tâbiî Rabîa' İbn Ebî Abdurrahmân (ö. 136/753 [?]) bir mahkeme davasında habersiz oldukları bir hadise muhâlif hüküm vermişlerdir. Sa'd İbn İbrâhim, bir adam aleyhine Rabîa' İbn Ebî Abdurrahmân'ın görüşüyle hüküm vermiştir. Tebeu't-tâbiînden İbn Ebî Zi'b (ö. 159/776) ona, o konuda hükmettiğinin hilâfına hadis rivâyet etmiştir. Sa'd, Rabîa'ya "Bu İbn Ebî Zi'b bana göre sika biridir. Senin görüşünün aksine hadis rivâyet etti." demiştir. Buna karşılık Rabîa' "Ben ictihad ettim. Sen de hükmünü verdin." demiştir. Sa'd "Yazık! Sa'd'ın hükmünü uygulayıp Resûlullah'ın hükmünü reddedeceğim öyle mi! Bilakis Resûlullah'ın hükmünü uygulayıp, Sa'd'ın hükmünü reddedeceğim." deyip, ardından hükmün yazılı olduğu kağıdı parçalayıp, hadise göre hükmetmiştir.⁹⁵ Burada hangi mesele üzerinde hüküm verdikleri veya rivâyet edilen hadisin ne olduğunu bilmesek bile muhâlif hüküm verdiklerinde Rabîa'ya ve Sa'd b. İbrâhim'e henüz bu hadisin ulaşmadığını görmekteyiz. Hadis, onlar hüküm verdikten sonra tebeu't-tâbiînden olan İbn Ebî Z'ib tarafından onlara bildirilmiştir.⁹⁶

⁹⁵ Şâfiî, 450.

⁹⁶ Tâbiînden birinin b.r hadisten habersiz olması sebebiyle o hadise muhâlefet etmesine bir başka örnek olarak şunu zikredebiliriz: Süre başlarındaki besmelelerin, sûrelerden bir ayet olmadığını bildiren bir rivâyetin tâbiî Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö. 114/732) ulaşmaması sebebiyle o rivâyete muhâlefet etmiştir. İbn Cüreyc (ö. 150/767) şöyle demiştir: "Atâ'ya 'Unutmak dışında farz olsun nafil olsun besmeleyi hiçbir zaman terk etmedim. Hem Fâtiha'yı okurken hem ondan sonra okuduğum sûreden önce besmeleyi okudum.' dediğimde, 'Besmele Kur'ân'dan bir ayettir.' karşılığını verdi. Ben 'Bana, besmelenin Kur'ân'la beraber inmediği ve 'Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla - başlamaktadır.' (en-Neml 27/30) ayeti nazil oluncaya kadar Resûlullah'ın onu yazmadığı, bu ayet nazil olunca yazdığı, ulaşmıştır.' dedim. Bunun üzerine 'Bana bu dediğin ulaşmadı. O ancak Kur'ân'dan bir ayettir.' dedi." Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:59. Bu rivâyete göre İbn Cüreyc namazda Fatihâ ve zammı süre okurken bunların başlarında besmele çektiğini söyleyince, Atâ süre başlarındaki besmelelerin o sûrelerin bir parçası olarak Kur'ân'dan bir ayet olduğu için okunduğunu ifade etmiştir. İbn Cüreyc ise süre başlarındaki besmelenin o sûrelerin bir parçası olarak ayet olmadığını ve Resûlullah'ın besmeleyi süre başlarına 'Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.' (en-Neml 27/30) ayeti nazil olduktan sonra yazdığını söylemiştir. Onun "ulaşmıştır" ifadesi bu bilginin kaynağının söz konusu hadis olduğunu göstermektedir. Çünkü Resûlullah'a nispet edilen bir fiil vardır. Atâ'nın ifadesine göre ise bu hadis kendisine ulaşmamıştır. Bunun sonucu olarak da Atâ süre başlarındaki besmelelerin en baştan beri o sûrelerin birer parçası olduğu kanaatindedir. Böylece hadise muhâlif bir hükümde bulunmuştur.

10. Bir şehrin başka şehirden teferrüd ettiği⁹⁷ rivâyetler üzerinden de hadisin ulaşmaması olgusunu gözlemleyebiliriz. Mesela, Ebû Amr Osmân İbn Ahmed İbnü's-Semmâk > Muhammed İbn İsâ > Muhammed İbnü'l-Fadl İbnî'l-Atiyye > Ebû İshâk (Tahvil); Ebû'l-Abbâs el-Mahbûbî > Muhammed İbnü'l-Leys > Yahyâ İbn İshâk > Abdülkebîr İbn Dînâr > İbn İshâk tarikiyle gelen rivâyette Berâ İbn Âzib (ö. 71/690 [?]) şöyle demiştir: “Kendisine Nu‘m denilen bir adam vardı. Peygamber ona ‘Sen Abdullah’sın.’ dedi.” Hâkim (ö. 405/1014), Berâ İbn Âzib’den bunu rivâyet eden Ebû İshâk’ın Kûfeli bir imâm olup, Kûfelilerin bu hadisi ondan almadıklarını söylemiştir. Mervli Abdulkebîr İbn Dînâr ve Buhâralı Muhammed İbnü'l-Fadl İbn Atiyye’nin bu rivâyette İbn İshâk’tan teferrüd etiklerini ve bu rivâyetin Horasanlıların Kûfelilerden teferrüdleri olduğunu söylemiştir.⁹⁸ Burada da hadis Kûfe ve Horasan dışına ya hiç ulaşmamış ya da ulaştıktan sonra rivâyeti durmuştur. Rivâyetin durduğu noktayı tespit edemesek bile hadisin bir noktadan sonra diğer râvilere ulaşmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînün bir hadise muhâlefet etmelerinin sebeplerinden biri hadisten habersiz olmalarıdır. Şâfi, İbn Abdülber, İbn Teymiyye, Füllânî, Avvâme gibi alimler hadisin ulaşmamasının hadise muhâlefet sebebi olduğuna değinmişlerdir. Bu alimler, hiçbir kimsenin bütün hadisleri bilmesinin mümkün olmadığını, ilimde ne kadar ileride olursa olsun her alimin bilmediği hadisler olabileceğini belirtmişlerdir. Onlar herkesin bilemeyeceği hadisler olabileceğine, hulefâ-i râşidinin bazı hadislerden habersiz olduklarını zikrederek dikkat çekmişlerdir. İleride bahsedileceği üzere hadislerin ulaşmama olgusu tedvinle beraber ciddi oranda azalmıştır. Bunun sebebi, tedvinle beraber hadislerin ulaşmamasına sebep olan durumların azalması ve tedvinin gerek bölge içi gerekse de bölgeler arası hadis alışverişini hızlandırıp hadislerin rivâyetinin yaygınlaşmasını sağlamasıdır. Ancak tedvine rağmen hadisin ulaşmaması olgusu devam etmiştir. Mezhep alimlerinden Ebû Hanife ve İmam Şâfi bazı hükümlerinin hadislere muhalif olabileceğini, bunun sebebinin o hadisten habersiz olmaları olduğunu

⁹⁷ Şehirlerin teferrüdünü Polat şöyle açıklamıştır: “Bir şehre yerleşmiş olan râvinin yalnız orada rivâyette bulunması sebebiyle ancak o bölgede bilinen ve “Şamlılar’ın hadisi, Hicazlılar’ın hadisi” gibi ifadelerle anılan hadisler ortaya çıkmıştır. Bunlara “efrâdü’l-büldân” denilir. Bu rivâyetlerdeki teferrüd, bir şehir halkının diğer bir şehir halkından duymasıyla olabileceği gibi bir belde mensubunun veya halkının bir kişiden rivâyetiyle de meydana gelebilir.” Bkz: Salahattin Polat, “Ferd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12:368-369.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Ma‘rifetü Ulûmi’l-(Uşûli’l-) Hadîs*, 2. bs (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1977), 101.

söylemişlerdir. Bundan dolayı da habersiz olmaları sebebiyle muhâlefet ettikleri bir hadise, müntesiplerinin ulaşması durumunda kendi hükümlerini terk edip hadise göre hükmetmelerini istemişlerdir. Ancak bu noktada bir alimin bir hadise ulaşmadığının nasıl bilinebileceği konusu önem arz eder. Bir alimin açık bir beyanı olmadığı sürece buna hükmetmek çok zordur. Bu konuda açıklama yapan İbnü's-Salâh, Nevevî, Füllanî gibi alimler bir alimin bir hadise muhalif hükmünün sebebinin o hadisten habersiz olmaları olduğunu söyleyecek olan kimsenin o alimin hadis ve fıkha dair metodunu, ictihadlarını bilmesi kısaca o alimin ilmi konusunda uzman olması gerektiğini söylemişlerdir. Bundan sonra verilen hüküm ise zann-ı galibe göredir.

Sahâbe ve tâbiînün habersiz olmaları sebebiyle muhâlefet ettikleri hadisler için birçok örnek görmekteyiz. Zikrettiğimiz toplam 18⁹⁹ örnekten 12 tanesinde sahâbeden, 2 tanesinde hem sahâbe hem tâbiînden, 4 tanesinde de tâbiînden bazılarının hadisten habersiz olmaları sebebiyle hadise muhâlefet ettiklerini gösterdik. Bu örneklerin çoğunda hadis onlara bildirilince hadise muhalif hükümlerinden dönüp hadise göre amel etmişler; bazısında ise hadis bildirildiği halde önceki hükümlerine devam etmişlerdir. Meselâ Atâ b. Ebî Rebâh, bismelenin her sûrenin başında bir ayet olduğu kanaatindedir. İbn Cüreyc bu konuda kendisine Hz. Peygamber'in besmeleyi 'Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.'¹⁰⁰ ayeti indikten sonra sûre başlarına yazdığını o zamana kadar bir ayet olmadığına dair bir rivâyet bildirmiş ama Atâ önceki görüşünden dönmemiştir. Dinin tedrici olarak vaz edilmesi hadislerin ulaşmamasında etkili bir durumdur. Nitekim Şeddâd b. Evs'in bildirdiğine göre bazı konularda önce azîmet sonra ruhsat ifade eden hükümlerin bildirilmesi sebebiyle Ebû Zer bazı hadislerden habersiz olabilmıştır. O bir konuda azîmet bildiren hadisler bildirilince o hükmü bildirmek için kavmine gitmiş, onlara bildirmiş sonra o konuda ruhsat hüküm verildiği halde ondan habersiz kalmıştır. Bu da Ebû Zer ve kavminin bazı konularda neshedilmiş azîmet hükümlerle amel etmeye devam etmelerine dolayısıyla nâsih olan ruhsat hükümlere muhâlefet etmelerine yol açmıştır. İbn Mes'ûd ve ashâbından bazılarının namazda tatbik yapması örneğinde de benzer bir durum söz konusudur. Onlar da bu konuda mensuh olanla amel ederek nâsih uygulamaya muhâlefet etmişlerdir. Onlar

⁹⁹ Bu 18 örnek metin içinde ve dipnotta zikrettiklerimizin toplamıdır. Metin içerisinde çok fazla örneğin olmaması için bir kısmını dipnotta zikrettik.

¹⁰⁰ en-Neml 27/30

nâsih hükümden habersiz olmaları sebebiyle böyle hükmetmişlerdir. Ancak Hz. Ömer ve Sa'd İbn Ebî Vakkâs'ın haber etmesiyle nâsih uygulamadan haberleri olmuştur. Bazı konulardaki hadislerde muhâlefetin çok sayıda sahâbe tarafından gerçekleştiğini görebilmekteyiz. Bunun örneklerinden biri mut'a nikahıdır. Câbir'in bildirdiğine göre Hz. Ömer'in hilâfetinde Hz. Ömer tarafından yasaklanana kadar bazı sahâbe mut'a nikahına devam etmişlerdir. Bunun sebebi mut'a nikahının kesin haramlığının vedâ haccında gerçekleşip siyasi olaylar ve irtidat faaliyetleri sebebiyle bu hükmün tüm topluma yayılması için imkan bulamamasıdır. Benzer bir durum Ebû Saîd el-Hudrî'nin sahâbenin Hz. Peygamber devrinde ümmüveledleri sattığını söylemesinde de görülür. Hz. Ömer hilafeti döneminde ümmüveledlerin satışını yasaklamıştır. Büyük ihtimalle sahâbe yasak bildiren hükümden habersizdir. Hz. Ömer ise bu hükmü onlara bildirmiştir. Meni çıkmaya bile sünnet yerlerinin birbirine girmesiyle guslün gerektiğine dair hadisten sahâbeden bir topluluğun habersiz olması ve sadece meni çıkınca gusl alınacağını söyleyen rivâyetlerle amel etmeleri de bu böyledir. Habersiz oldukları bu hadisten, ancak bu konu Hz. Ömer döneminde tartışılıp araştırılınca ve Hz. Ömer tarafından ilan edilince haberdar olmuşlardır. Bazı sünnetlerin ise zamanla rivâyeti azalmış, çoğu kimse ondan habersiz kalmıştır. Bundan dolayı da o sünnete muhâlefet etmiştir. Nitekim tâbiî Saîd b. el-Müseyyeb'in Amr b. Müslim'e zilhicce ayının on gününe girip kurbân kesmeyi isteyen kimsenin tıraş olmasının mekrûh olduğunu ifade eden bir sünnetin olduğunu ama bu sünnetin zamanla unutulup, terk edildiğini söylemesi bunu gösterir. Buna göre bu sünnet önceden daha çok bilindiği halde zamanla rivâyetinin terk edilmesi dolayısıyla çoğu kimse tarafından amel edilmemiştir. Bazı hadislerden habersiz olunmasının sebebi Hz. Peygamber'in o hükmü herkese değil muayyen bir olaya bağlı olarak belirli bir kişiye bildirmesidir. Nitekim hata ile öldürülen kimse için suçlu tarafın vereceği diyetten maktûlün eşine pay verileceğini bildiren hadisten Hz. Ömer'in habersiz olup muhâlif hüküm vermesinin sebebi budur. Çünkü Hz. Peygamber bu hükmü bir mektupla bedevî kabilelerinde zekât memurluğu yapan Dahhâk b. Süfyân'a bildirmiştir. Çünkü hükmün vüruduna sebep olay Dahhâk'ın zekât memurluğu yaptığı kabilelerden birindeki Eşyem ed-Dıbâbî'nin öldürülmesidir. Benzer bir durum parmakların diyeti konusunda da söz konusudur. Hz. Peygamber bu konudaki hükmü Hazm ailesine bildirdiği için Hz. Ömer hadisten habersiz hüküm vererek hadise muhâlefet etmiştir. Bu iki örnekte görüldüğü gibi Hz. Ömer hadisten habersiz olunca kıyasa göre hüküm vermiştir. Bazen de hadisten daha

önce haberdar olunduğu halde hüküm esnasında unutup hadise muhâlefet edilmiştir. Hz. Ömer zina eden deli kadının recmedilmeyeceğine dair hadisten daha önce haberdar olduğu halde hüküm vereceği esnada hadisi unutup hüküm vermiş ve hadise muhâlefet etmiştir. Ama daha sonra Hz. Ali'nin bu hadisi Hz. Ömer'e daha önce öğrendiğini hatırlatmasıyla hatırlamıştır. Tâbiî Sa'd b. İbrâhim ve tâbiî Rabîa' İbn Ebî Abdurrahmân'ın örneğinde görüldüğü üzere bu iki tâbiî hadisten habersiz olmaları sebebiyle hadise muhalif hüküm vermişlerdir. O konudaki hadisten tebeu't-tâbiînden İbn Ebî Zi'b'in bildirmesiyle haberdar olmuşlardır. Bu önceki neslin sonraki nesil sayesinde hadisten haberdar olduğunu gösteren örneklerdendir. Hz. Mûaviye'nin Amr b. Anbese'nin "Kendisiyle bir topluluk arasında anlaşma olan kimse anlaşma süresi bitene kadar anlaşma yapıp bozmasın veya onlara karşı eşit bir şekilde saldırınsın." hadisini rivâyet edene kadar bu hadisten haberdar olmamıştır. Bu olayın Hz. Muaviye'nin hilâfeti zamanında gerçekleştiğini göz önüne alırsak Hz. Muâviye'nin uzun bir süre bu hadisten haberdar olmadığını söyleyebiliriz. Hz. Muâviye'nin uzun süre komutanlık ve idari görevlerde bulunmasına rağmen savaş ile ilgili hüküm bildiren bir hadisten haberdar olmaması hadislerin ulaşmaması durumunun büyüklüğünü gösterir. Benzer bir durum İbn Ömer'in tarlaların kiraya verilmesini yasaklayan Râfi' İbn Hadîc'in hadisinden Hz. Muâviye zamanında haberdar olmasını zikredebiliriz. İbn Ömer, Hz. Peygamber döneminden Hz. Muâviye dönemine kadar geçen sürede tarlaları kiraya vermekle meşgul olduğu halde yaptığı işle ilgili olan o hadisten habersizdir. Mahmûd b. Rabî' tarafından rivâyet edilen "Allah, 'Allah'tan başka ilah yoktur.' deyip bununla kendi rızasını isteyen kimseyi cehenneme haram kıldı." hadisinden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin habersiz olması da bir hadisten uzun bir süre bir sahâbînin habersiz olduğuna örnektir. Zira Ebû Eyyûb o hadisi ancak İstanbul'un fethi için yapılan seferde duymuştur. Canlı mallarda selef akdinde İbn Mes'ûd'un muhâlefeti örneğinde görüldüğü üzere tâbiînden bazıları İbn Mes'ûd'un bazı hadislerden haberdar olmadığını farkındadır. Hatta bundan olayı İbn Mes'ûd'un Kûfe'de verdiği hadise muhâlif fetvâlardan Medîne'ye gelip o konudaki hadisi öğrendiğinde vazgeçtiği meşhur olmuştur. Bundan dolayı İbn Mes'ûd'un Medîne'de verilen fetvâya aykırı hükümlerine bazı tâbiî tarafından itibar edilmemiştir. Örneklerden son ikisinde de bazı şehirlerin bazı hadislerden habersiz olduğuna örnek vardır. Bunlardan birinde Kûfeliler tarafından rivâyet edilen bir hadis sadece Horasanlılar tarafından alınmış ve sonuç olarak diğer şehirlerde ya hiç rivâyet edilmemiş ya da rivâyet

edilse bile bir noktadan sonra rivâyeti kesilmiştir. Böylece sadece Horasan bölgesinde bilinir olmuştur. Diğer örnekte ise arâyâ satışıyla ilgili bir hadis tâbiî Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'in ifadesine göre Mekke'de uzun bir süre bilinmemiştir. Ancak tâbiî Atâ b. Ebî Rebâh tarafından Mekke'ye nakledilmiştir.

1.2.1.2. Hadisin Ulaşmama Sebepleri

Bu başlık altında bazı hadislerin bazı sahâbe ve tâbiîne ulaşmamasının sebepleri başlıklar halinde ele alınacaktır. Başlıkta yer alan “sebepler” ifadesiyle hadisin ulaşmamasının zeminini oluşturan durumları kastetmekteyiz. Yani bu sebepler sahâbe ve tâbiîn döneminde hadisin yayılması/ulaşması aleyhine olan durumlardır. Bu sebepleri bilmek hadisin birtakım sahâbe ve tâbiîne ulaşmamasını makul kılar.

1.2.1.2.1. Hadislerin Vürudları ile İlgili Sebepler

Burada vürûd¹⁰¹ ile hadisin Hz. Peygamber'den sadır olmasını kastedilmektedir. Hadisler Hz. Peygamber'den düzenli bir şekilde vârid olmamıştır. Hadisin düzenli olmayan vürûdundan kastedilen, Hz. Peygamber'in hadisleri sahâbeye düzenli bir ders programında zikretmeyip hayatın doğal akışı ve teşrîin gereklerine göre zikretmesidir. Burada Hz. Peygamber'in sahâbeye hadis öğretiminde takip ettiği düzenli bir yol olmamasından ve sahâbenin Hz. Peygamber'den hadisi öğrenme keyfiyetinden kaynaklı hadisin kendilerine ulaşmama sebepleri zikredilecektir. Ancak burada zikredilecek sebepler elbette bir sahâbînin daha sonra hadisi başka bir sahâbîden öğrenmesine mani olmamakla beraber hadisin Hz. Peygamber'den sahâbeye geçiş aşamasında etkili olan durumlardır.

Bütün sahâbe klasik anlamda bir eğitim faaliyeti içerisinde olmamıştır. Onlar Hz. Peygamber'den gerek ahkâm konuları gerek ahkâmın dışındaki diğer dini konularla ilgili olan hadisleri, bir sınıf ortamında düzenli bir şekilde elde etmemişlerdir. Zaten Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonu da hadislerin bu şekilde bir sınıf ortamında sıralı olarak zikredilmesine uygun değildi. Zira Hz. Peygamber misyonu gereği birçok farklı konumda olabiliyordu. Kadı, müftü, devlet reisi, ordu komutanı, vahyin mübelliği,

¹⁰¹ Bu kelime lügat manasında kullanılmıştır. Hadis ilminde esbâbü vürûû'l-hadis ıstılahındaki kullanımı kastedilmemektedir.

mübeyyini, aile reisi gibi birçok sıfatı vardı.¹⁰² O bu sıfatlarının hepsinde de ümmet için örnekti. O sadece sınıfta muallim olarak bulunmuyor, hadislerini de sadece sınıfta muallim vasfıyla zikretmiyordu. Bu zikredilen sıfatlarına bağlı olarak hadisleri vârid oluyordu. Bunun sonucunda Hz. Peygamber zikredeceği her hadisini tek tek belirli bir zamanda belirli bir mekanda zikretmiyordu. O, hadislerini bazen mescidde, bazen savaş meydanında, bazen evinde, bazen bir sahâbînin evinde, bazen yolculuk esnasında, bazen gündelik işlerini yaparken, bazen ibâdetle meşgulken veya bunlar gibi başka yerlerde, bazen gece bazen gündüz îrâd ederdi. Tüm bu zamanlarda ve mekanlarda Hz. Peygamber'in hadislerini onun yanında hazır bulunanlar duyabiliyordu. Onun yanında bulunmayanlar ise işitemiyordu. Sahâbenin hadis bilgisinin farklılığındaki en büyük sebeplerden biri bu durumdur. Biz sahâbenin her zaman Hz. Peygamber'in yanında bulunmamalarının sebeplerini çobanlık, ticâret ya da ziraatla meşguliyetleri, seferde bulunmaları ya da başka bir şehirde bulunmaları, yaş küçüklüğü, İslam'a geç girmek, Resûlullah'a geç mülâkî olmak, özellikle aile hayatı konularında aileden olmamak olarak zikredebiliriz.¹⁰³ Mesela henüz yaşının küçük olması sebebiyle savaşa katılamayan bazı sahâbe o savaş esnasında Hz. Peygamber'den sadır olan hadisten haberdar olamıyordu. Yine karı-koca münâsebetlerine dâir birçok hadisi ise direkt olarak sadece eşleri bilebiliyordu. Mesela Hz. Peygamber'in en yakın ashâbından olan Talhâ b. Ubeydullah (ö. 36/656), Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber'in meclisine devam ettiğini, kendisinin ise işleri sebebiyle Hz. Peygamber'in sohbetlerine çok devam etmediğini söylemiştir. Mâlik İbn Ebî Âmir (ö. 74/693) şöyle rivâyet etmiştir: “Bir adam Talha b. Ubeydullah'a gelip ‘Ey Ebû Muhammed şu Yemenli -Ebû Hüreyre- hakkında ne dersin? O, Resûlullah'ın hadislerini sizden daha mı iyi biliyor? Sizden işitmediğimiz hadisleri ondan işitiyoruz. Yoksa o, Resûlullah'a onun demediği şeyleri mi isnâd ediyor?’ dedi. Bunun üzerine Talha ‘Onun Resûlullah'tan bizim işitmediğimiz şeyleri işitmesine gelince, o hiçbir şeyi olmayan miskin biriydi. Resûlullah'ın misafiriydi ve eli Resûlullah'ın eliyle beraberdi. Biz ise evleri, zenginlikleri olan kimselerdik. Resûlullah'ın yanına gündüzün iki ucunda gidebiliyorduk. Şüphem yok ki Ebû Hüreyre, bizim Resûlullah'tan işitmediklerimizi işitti. Kendisinde azıcık hayır bulunan hiçbir

¹⁰² Bu sıfatlar ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Murat Şimşek, “İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2008), 40-148.

¹⁰³ Ayşe Esra Şahyar, “Sahabenin Tabiundan Hadis Rivayeti”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* VIII, sy. 1 (2010): 3.

kimsenin Resûlullah'a onun demediği şeyleri isnâd edeceğini düşünmüyorum.' dedi."¹⁰⁴ Hz. Ömer de, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) izin istemekle ilgili hadisi hakkında "Çarşılarda alışveriş yapmak, bizi bu hadisi öğrenmekten alıkoydu." demiştir.¹⁰⁵ Bu iki rivâyette ticâret ve geçim işlerinin hadisin ulaşmamasındaki etkisi açıkça belirtilmiştir.

Hadislerin vürûdunu, vürûd sebeplerine göre de taksime tabi tutabiliriz. Bazı hadisler herhangi bir sebeble bağlı olmaksızın vârid olmuşken bazıları ise birtakım sebeplere göre vârid olmuşlardır. Belli bir sebebe vârid olanlar arasında Hz. Peygamber'e sorulan soruya göre vârid olanlar, vâki olan bir olaya göre vârid olanlar ve bir ayeti beyan, tefsir, takyid, tahsisi gibi sebepler için vârid olanlar vardır.¹⁰⁶ Bir sebebe göre vârid olan hadisler o sebebe ilişkin kimseler tarafından bilinip, diğer kimseler tarafından bilinmeyebiliyordu. Burada özellikle bir soruya yahut bir olaya göre vârid olan hadisler o hadisin daha çok, soruyu soran ve olayı yaşayan tarafından bilinip diğerleri tarafından bilinmemesi neticesini doğurmuştur. Hz. Peygamber'in sahâbeye hadisleri îrâdî ileriki dönemlerde Ehl-i rey ekolünde gözüktüğü şeklinde farazî bir fıkıh öğretimi gibi olmamıştır. Hz. Peygamber birçok konuda meseleler sorulmadan veya vâki olmadan fetvâ vermemiştir. Günümüz eğitim sistemlerindeki gibi konu konu dini anlatmamıştır. O, nasihatleri, hükümleri, ibâdetlerin asılları olmasa da fer'î birçok meselesini çoğu defa o konuda bilgi vermeyi gerektirecek bir durum oluşunca zikretmiştir. Bir yerde bir sebebe bağlı olarak zikrettiği bir hadisini not alıp herkes o olayı bilsin diye mescidde tekrar zikretmemiştir.

Hadislerin ulaşmamasının hadisin vürûdu ile ilgili bir başka sebebi de fiili hadistir. Zira fiili hadis bizzat Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızlarla oluşmuş bir hadis değildir. Hz. Peygamber'in fiilinin hadis olabilmesi, o fiile şahit olan sahâbînin o fiili kendi ifadeleriyle lafza dönüştürmesi ile meydana gelir. Eğer o fiile şahit olan sahâbî, fiili lafza dönüştürmezse o fiil bir hadis olarak aktarıma girmez. Bu fiili hadisler ancak o fiile şahit olan ve o fiili, hadise çevirenler tarafından bilinmiş olacaktır. Bu durum ise fiili hadislerin daha sınırlı olarak bilinmesine yol açmış olabilir. Mesela karı koca ilişkilerine dair fiili

¹⁰⁴ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 53.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Âlî b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedideti, t.y.), 2:126-128.

¹⁰⁶ Ramazan Ayvallı, "Hadislerin Vürud Yerleri Zamanları ve Sebepleri", *Diyanet İlmi Dergi* XXV, sy. 4, Özel Sayı (1989): 146; Serkan Demir, "Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2016), 113-27.

hadisler ilk olarak sadece o fiilin gerçekleştiği zaman Hz. Peygamber'in yanında bulunan eşi tarafından bilinebiliyordu. Örnek olarak Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in oruçluken onu öpüp cinsel birliktelik olmaksızın ona temas ettiğini¹⁰⁷ bildirmesini söyleyebiliriz. Zira bu mahrem bir meseledir. Hz. Peygamber bu fiili sadece hanımlarına karşı gösterebilir. Bu fiili direkt olarak yalnız hanımları bilebilir. Dolayısıyla bu ve buna benzer fiili hadisler dile getirilmediği sürece sadece kendi yanında gerçekleşmiş sahâbî/kişi tarafından bilinebilirdi. Rivâyet edildikten sonra ise râviler tarafından bilinebilirliği artabilecektir.

Hadislerin Hz. Peygamber'den sahâbeye ulaşmamasında bir diğer etken de bazı hadislerin takrîrî olmasıdır. Zira takriri hadislerin bazısında Hz. Peygamber'in bir sözü ya da fiili yoktur, sadece Hz. Peygamber'in onayı olarak kabul edilen sükutu vardır. Bu sükutu hadis formuna çeviren ise o sükutun kendisiyle ilişkili olduğu sahâbî söz ya da fiilidir. Hz. Peygamber'in sahâbenin söz ve fiili üzerine vâki olan sükutunu, kim kendi lafızlarıyla hadis formatına çevirirse o hadisi o bilecektir. Buna örnek olarak Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) rivâyetini zikredebiliriz. Enes şöyle demiştir: “Resûlullah başını tıraş etti. Ebû Talhâ (ö. 34/654-55) onun saçını ilk alan kimse oldu.”¹⁰⁸ Bu rivâyette Ebû Talhâ, Hz. Peygamber'in saçını almıştır. Hz. Peygamber'in buna herhangi bir itirazı rivâyet edilmemiştir. Hz. Peygamber kesilen saçının Talhâ tarafından teberrük olarak alınmasını onaylamış olmaktadır. Bu rivâyet takrîrî bir hadistir. Bunu takrîrî hadis formatına çeviren ise Enes b. Mâlik'tir. O bu olayı gözlemlemiş, dikkat etmiş daha sonra hadisleştirmiştir.

Hadislerin ulaşmamasının hadisin vurûdundan kaynaklı bir diğer sebebi hadisin vurûd zamanıdır. Özellikle Hz. Peygamber'in vefâtına yakın dönemlerde teşrî' kılınan hükümlerin topluma yerleşmesi ya da bu hüküm ve uygulamaların detaylarından toplumun haberinin olması, Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmemiş olabilmektedir. Bu hükümlerin İslam toplumuna yayılması halifeler dönemine kalmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde ise daha çok siyasi olaylar ve irtidâd hareketleri, sahâbe toplumunun dikkatlerini gündemlerindeki bu olaylara vermelerine sebep olmuş, bazı meselelerin

¹⁰⁷ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Sıyâm”, 62-72.

¹⁰⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, “Vudû”, 32.

sorulması ve öğrenilmesi gecikmiştir.¹⁰⁹ Bu gecikme dönemi içerisinde bu hükümlerin taşıyıcısı olan hadislere muhâlefet gerçekleşebilmiştir. Hadis rivâyetlerinde geçen “Ebû Bekir ve Ömer döneminde şöyle yapardık ama sonraları şöyle yapmaya başladık.”, “Ebû Bekir dönemi ve Ömer’in hilafetinin ilk yılları şöyleydi ama daha sonra nehyedildik.” gibi kalıplar hadisin vurûd zamanından kaynaklı ulaşmadığına işaret etmektedir.¹¹⁰ Câbir b. Abdullah’ın “Ömer yasaklayana kadar bizler bir avuç hurma ve un karşılığında Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer döneminde mut’a yapardık.”¹¹¹ sözü buna örnektir.¹¹²

Sonuç olarak Hz. Peygamber bir mecliste düzenli bir şekilde hadislerini irâd etmemiştir. Bunun neticesinde sahâbe düzenli bir şekilde hadisleri elde edememiştir. Hz. Peygamber, kadı, müftü, devlet reisi, ordu komutanı, vahyin mübelliği, mübeyyini, aile reisi gibi birçok sıfata bağlı olarak hadislerini irâd ediyordu. Bunun sonucunda bu görevlerin gereklerine göre hadisler kendisinden farklı zaman ve mekanlarda vârid oluyordu. Hadisleri ise ancak vârid olduğu esnada onun yanında bulunan sahâbe Hz. Peygamber’den işitebiliyordu. Sahâbe ise çobanlık, ticâret ya da ziraatla meşguliyetleri, seferde bulunmaları ya da başka bir şehirde bulunmaları, yaş küçüklüğü, İslam’a geç girmesi, Resûlullah’la geç mülâkî olması, özellikle aile hayatı konularında aileden olmaması gibi sebeplerle her zaman Hz. Peygamberle beraber olamamıştır. Bu durumlar ise onların bazı hadisleri Hz. Peygamber’den duymamalarına sebep olmuştur. Zikredilen örneklerde Talha b. Ubeydullah ve Hz. Ömer ticaret ve ziraat gibi işler sebebiyle bazı hadisleri bilmediklerini söylemişlerdir. Talha b. Ubeydullah meşguliyetleri sebebiyle ancak sabah ve akşam Resûlullah’la beraber olabildiklerini gündüz onun yanında olamadıklarını, Ebû Hüreyre’nin ise sürekli Resûlullah ile beraber olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı da Ebû Hüreyre’nin bildiği birçok hadisi bilemediğini belirtmiştir. Hz. Ömer de izinle ilgili hadisi Ebû Mûsâ’nın bilip kendisinin bilmemesinin sebebinin ticaretle meşguliyetinden dolayı Resûlullah’la beraber olamaması olduğunu söylemiştir. Yine bazı hadisler bazı kimselerle ilişkili olarak vârid olmuştur. Böylece bu hadisleri o kimselerden başkası bilememiştir. Hadislerin ulaşmamasının vurûdla ilgili bir başka sebebi de fiilî ve takrîfî hadislerdir. Bu hadisler sözlü olarak Hz. Peygamber’den vârid olmamıştır. Bunları sözlü hale getiren fiile ve takrîre şahit olan sahâbedir. Kim şahit olup

¹⁰⁹ Sifil, “Hz. Ömer’in Sünet Anlayışı”, 133.

¹¹⁰ Sifil, 133.

¹¹¹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Nikâh”, 16.

¹¹² Hadisin ulaşmaması başlığı altında mut’a nikahı örneği incelenirken bu hadise değinilmiştir.

sözlü hadise çevirmişse o bilebilmiştir. Bir diğer sebep de bazı hüküm ve o hükümleri ifade eden hadislerin Hz. Peygamber'in vefatına yakın vârid olup toplumda yerleşmeden Hz. Peygamber'in vefat etmesidir.

1.2.1.2.2. Sahâbenin Farklı Bölgelere Dağılması

Valilik, kadılık, zekât memuru, beytü'l-mâl sorumlusu, zabıtalık, emniyet görevi, çarşı sorumluluğu gibi idâri görevler, fetih hareketleri, tebliğ ve irşâd, fitneden uzak durma, iskan politikası ve ekonomik nedenler sebebiyle sahâbe farklı İslam coğrafyasına dağılmıştır.¹¹³ Sahâbenin İslâm coğrafyasına dağılması Hz. Peygamber döneminde başlamış ve yeni şehirlerin kurulmasına ve yeni şehirlerin fethedilmesine paralel olarak artmıştır.

Sahâbe, Arabistan, Kuzey Afrika, Şam, Irak, Cezîre, İrminiye, İran, Horasan, Anadolu, Azerbaycan, Akdeniz Adaları, Hind, Endülüs ve Çin bölgelerini içerisine alan geniş bir coğrafyaya dağılmışlardır.¹¹⁴ Fakat hadisin ulaşmaması söz konusu olunca özellikle Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunup ondan dini öğrenen ve çok hadis bilen sahâbenin gittiği coğrafya daha da önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili yapılan bir çalışmaya göre hadis kitaplarında rivâyetleri olup yerleşim yerleri tespit edilen sahâbenin yerleşim yerine göre sayısı ve rivâyeti olan toplam sahâbeye oranı şu şekildedir: Medine 173 sahâbî %27,7; Kûfe 113 sahâbî %18,1; Basra 88 sahâbî %14,2; Şam 62 sahâbî %10; Mekke 47 sahâbî %7,5; Mısır 37 sahâbî %6; Humus 22 sahâbî %3,5; diğer 81 sahâbî %13.¹¹⁵

Hadisin ilk taşıyıcıları olan sahâbenin farklı coğrafyaya dağılması onların hadis rivâyetini iki açıdan etkilemiştir. Birincisi Hz. Peygamber döneminde yukarıda ifade edilen vazifelerle başka yerlerde görev alan sahâbe bu süre boyunca Hz. Peygamber'in yanında olamadığı için Hz. Peygamber'den bazı hadisleri alamamış veya değişen, neshe uğrayan birtakım hükümlerden haberdar olamamış olabilmektedirler. İkincisi ise farklı coğrafyada bulunan sahâbe ile tâbiîn arasında engel oluşmuştur. Bu durum kendilerinde bulunan

¹¹³ Abdulcelil Alpkıray, "Sahabenin Yerleşim Ve Vefat Yerleri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2005), 10-27.; Detaylı bilgi için bkz. age.

¹¹⁴ Alpkıray, 36-154.

¹¹⁵ Abdullah Özkul, "Sahabilerin Hadis Rivayet Sayılarını Etkileyen Faktörlerin Analizi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2018), 236.; Detaylı bilgi için bkz. age.

hadisleri, bulundukları coğrafyaların dışındaki coğrafyalarda rivâyet etmemelerine yol açabilmiştir. Özellikle hadis tek bir sahâbî tarafından biliniyorsa sadece onun bulunduğu bölgede rivâyet edilebilecektir. Sahâbenin farklı yerlere dağılması sonucu bazı bölgelerde sahâbe yoğunlaşırken bazısında yoğunluk yaşanmamıştır. Bu da sık yerlerde hadis bilgisinin, yoğun yerlere göre daha az gelişmesine sebep olmuştur. Sahâbenin farklı bölgelere dağılması, bulundukları bölgelerin dışındaki naklî verilerden habersiz bir şekilde ictihad yapmalarına sebep olmuştur.¹¹⁶ Mesela çok az sahâbenin Mekke'ye yerleşmiş olması ve iç karışıklıklar sebebiyle zamanla, buraya yerleşen sahâbenin buradan göç etmesi, burada hadis bilgisinin -diğer yerlere nispeten- gelişmemesi sonucunu doğurmuştur.¹¹⁷ Hatta sahâbenin farklı bölgelere dağılması sonucu hadisler Şâmî, Kûfî, Hımsî vb. olarak nitelendirilerek değişik beldelelere nispet edilmiştir. Sahâbeden bazısı hakkında da hadislerinin sadece bir beldede olduğunu bildiren ifadeler kullanılmıştır. Örneğin Abdurrahmân İbn Osmân (ö. ?) için “hadîsuhû inde ehli'l-Medîne”¹¹⁸, Urve b. el-Ca'd (ö. 61-69/680-689) ve Nümejr el-Huzâî için (ö. ?) “hadîsuhû inde ehli'l-Kûfe”¹¹⁹, Abdurrahmân İbn Ebî Umera (ö. ?) için “hadîsuhû inde ehli'ş-Şâm”¹²⁰, Nadle İbn Ubeyd için “hadîsuhû inde ehli'l-Basra”¹²¹, Cündeb İbn Abdullah (ö. 70/689) için “hadîsuhû inde ehli'l-Mısıriyyîn”¹²² ifadeleri kullanılmıştır. Hatta bu durum diğer beldelerde bilinen birçok hadisin Hz. Peygamber'in yaşadığı Medîne'de de bilinmemesine yol açmıştır. Çünkü her bir sahâbînin hadis birikimi birbirinden farklıydı.¹²³

Sahâbî Ebû Sa'lebe el-Huşenî'nin rivâyet ettiği hadis bu duruma örnek olarak verilebilir. Zührî > Ebû İdrîs > Ebû Sa'lebe el-Huşenî tarikiyle gelen rivâyette Ebû Sa'lebe şöyle demiştir: “Peygamber yırtıcılardan azı dışı olan her hayvanın yenilmesini yasakladı.” Zührî şöyle demiştir: “Biz bu hadisi Şâm'a gelene kadar işitmedik.”¹²⁴ Ebû Sa'lebe el-

¹¹⁶ Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası* (İstanbul: İFAV, 2019), 42.

¹¹⁷ Akgün, 72.

¹¹⁸ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Târîhu's-Sahâbeti'l-Lezîne Ruviye Anhümü'l-Ahbâr*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 168.

¹¹⁹ İbn Hibbân, 196, 252.

¹²⁰ İbn Hibbân, 168.

¹²¹ İbn Hibbân, 252.

¹²² İbn Hibbân, 60.

¹²³ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 39.

¹²⁴ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "es-Sayd ve'z-Zebâih ve Mâ Yü'kelü mine'l-Hayavân" 12.

Huşenî Şam'a yerleşmiş olan sahâbîdir.¹²⁵ Zührî, Şam'a gelene kadar bu rivâyeti bilmediklerini söylemiştir. Onun bu ifadesi bu rivâyeti yalnızca kendisinin değil kendi mensûb olduğu ilim çevresinden başka kimselerin de daha önce bilmediğini göstermektedir. Rivâyetin sahâbî râvisinin Şam'a yerleşmiş olması sebebiyle hadisin orada bilinmesi ve bundan dolayı Zührî'nin ancak oraya gidince öğrenmesi muhtemel bir durumdur.

Belirli bir sahâbîden bir şehir ehlinin teferrüd ettiği hadisler üzerinden de hadisin diğer şehirlere ulaşmadığı noktasında çıkarımlar yapabiliriz. Aşağıdaki rivâyetler bir sahâbînin hadisinin sadece bulunduğu şehirde rivâyet edilmesi ya da diğer yerlerde rivâyet edilmeye başlansa da bir noktada rivâyetin devam etmemesi sebebiyle hadis kaynaklarında kendi şehrinin teferrüd ettiği rivâyetler olarak yer almıştır. Ancak bu rivâyetlerin diğer şehirlere ulaşmadığını ancak rivâyetin son râvisi sonrası için kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Daha önceki râvilerden bir başka şehirdeki bir râviye rivâyetin ulaşmış olma ihtimali vardır. Ancak o şehirdeki o râvi aracılığıyla bir noktada rivâyet kesilmiş daha sonraki bir râviye aktarılmamıştır. İsnatlarıyla beraber zikrettiğimiz şu rivâyetler bu özelihtedir:

Ebû Nasr Ahmed b. Sehl > Sâlih İbn Muhammed b. Habîb > Ali İbn Hakîm > Şerîk > Ebû'l-Hasnâ > el-Hakem İbn Uteybe > Haneş (ö. 100/718) tarikiyle gelen rivâyette Haneş şöyle demiştir: "Ali b. Ebî Tâlib bir koç Peygamber yerine bir koç da kendi için olmak üzere iki koç kurbân keserdi. Ali 'Peygamber bana kendisi yerine kurbân kesmemi emretti. Ben hep onun yerine de kurbân keseceğim.' dedi." Hâkim bu hadisin rivâyetinde isnâdının başından sonuna kadar Kûfe ehlinin teferrüd ettiğini, başka şehirlerin ortak olmadığını söylemiştir.¹²⁶ Bu rivâyet Hâkim'e sadece Kûfelilerden gelmiştir. Bu rivâyet başka bir beldenin rivâyeti olarak Hâkim'e ulaşmamıştır. Bu rivâyeti Hz. Ali'den mesela Medîneli bir râvi almış olabilir. Ama bu bize ulaşmamıştır. Demek ki Medîneli râvi daha sonra bunu rivâyet etmeyi bırakmış olabilir veya Medîneli râvi rivâyet etse de sonra alanlardan biri hadisi rivâyet etmeyi bırakmıştır. Hadisi rivâyet etmeyi kim bıraktıysa o hadis ondan sonrası için o beldeye ulaşmamış olmaktadır. Sonuç olarak bu tür rivâyetler için diğer şehirlere hiç ulaşmamış veya ulaşp rivâyeti durmuş diyebiliriz.

¹²⁵ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl Fî Esmâi'r-Ricâl*, 1. bs (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 33:171.

¹²⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-(Uşûli'l-) Hadîs*, 96.

Ebû'l-Abbâs Muhammed İbn Muhammed İbn Ya'kub > Hilâl İbnü'l-Alâ er-Rakî > Ebû'l-Velîd > Hemmâm > Katâde > Ebû Nadra > Ebû Saîd tarikiyle gelen rivâyette Ebû Saîd şöyle demiştir: “Resûlullah bize Fâtihatü'l-kitâb ve kolay geleni okumamızı emretti.” Hâkim bu hadisin emir lafzıyla rivâyetinde isnâdının başından sonuna kadar Basra ehlinin teferrüd ettiğini, başka şehirlerin emr lafzını zikretmekte onlara ortak olmadığını söylemiştir.¹²⁷

Ebû Ali Muhammed İbn Ali İbn Ömer el-Münkedir > Ebû'l-Ezher > İbn Ebî Füdeyk > ed-Dahhâk İbn Osmân > Ebû'n-Nadr > Ebû Seleme İbn Abdurrahmân > Aîşe binti Ebû Bekir tarikiyle gelen rivâyette Aîşe, Sa'd İbn Ebî Vakkâs vefat ettiğinde “Onu mescide getiririn de cenâze namazını kılalım.” deyince Aîşe'nin bu dediğini kabul etmemişler Aîşe de “Allah'a yemin olsun ki Resûlullah, Süheyl İbn Beyzâ ve kardeşinin cenâze namazını mescidde kıldı.” demiştir. Hâkim bu rivâyette Medînelilerin teferrüd ettiğini ve râvilerinin tamamının Medîneli olduğunu söylemiştir. Hâkim bu rivâyet için Mûsâ İbn Ukbe > Abdülvâhid İbn Hamza > Abdullah İbnü'z-Zübeyr > Aîşe şeklinde bir başka tarik daha zikretmiş olup bu tarikin râvileri de tamamen Medînelidir.¹²⁸

Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali > Ebû't-Tâhir Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Abdullah el-Medîni > Harmele İbn Yahyâ > İbn Vehb > Amr İbnü'l-Hâris > Habbân İbn Vâsi' İbn Habbân > Vâsi' İbn Habbân > Abdullah İbn Zeyd el-Ensârî (ö. 32/653) tarikiyle gelen rivâyette Abdullah İbn Zeyd el-Ensârî şöyle demiştir: “Resûlullah'ı, abdest alırken kulağını meshetmek için başını meshettiği sudan başka yeni bir su aldığını gördüm.” Hâkim bu rivâyette Mısır ehlinin teferrüd ettiğini söylemiştir.¹²⁹

Ebû Bekir Ahmed İbn İshâk > İsmâîl İbn Kuteybe > Yahyâ İbn Yahyâ > İsmâîl İbn Ayyâş > Abdurrahmân İbn Ziyâd İbn En'am > Abdurrahmân İbn Râfi' > Abdullah İbn Amr > Hz. Peygamber tarikiyle gelen rivâyette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Sizlere acem toprakları açılacak. Orada hamam denilen evler vardır. Dikkat ediniz! Hamamlar izarları olmaksızın ümmetimin erkeklerine haramdırlar. Ümmetimin kadınlarına da lohusa veya

¹²⁷ Hâkim en-Nisâbü'rî, 97.

¹²⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, 97.

¹²⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, 97.

hasta olmaları hariç haramdırlar.”. Hâkim bu isnâdla “hamamların kadınlara haramlığı” kısmını zikretmekle Şamlıların teferrüd ettiğini söylemiştir.¹³⁰

Muhammed İbn Abdullah İbn Muhammed İbn İshâk el-Huzâî > Ebû Yahyâ Abdullah İbn Ahmed İbn Zekerıyyâ İbn Ebî Meserra > Hallâd İbn Yahyâ > İsmâîl İbn Abdülmelik > İbn Ebî’s-Safir > Abdullah İbn Ebî Müleyke tarikiyle Aişe’den şu rivâyet edilmiştir: “Resûlullah Aişe’nin yanından çıkınca Aişe ‘Yâ Resûlullah! Sen benim yanımdan ümmetinden gördüğün şeyden dolayı gönül hoşluğu içinde çıktın. Sonra üzüntülü bir halde tekrar geldin.’ dedi. Resûlullah ‘Kâbe’nin içine girdim. Ama bununla ümmetimi yoracağım sebebiyle girmemeyi istedim.’ dedi.” Hâkim bu rivâyette Mekke ehlinin teferrüd ettiğini söylemiştir.¹³¹

Ebû Ahmed Ali İbn Muhammed el-Huneynî > İbrâhim İbn Hilâl > el-Bûzanecirdî > Ali İbnü’l-Hasen İbn Şakîk tarikiyle gelen rivâyette Ebû Hamza es-Sükkerî şöyle demiştir: “Kuteybe İbn Müslim kadı olarak bir adam atamak için Merv ehliyle istişarede bulundu. Kuteybe’ye kadı olarak ataması için Abdullah İbn Büreyde’yi işaret ettiler. Kuteybe onu çağırıp ‘Seni Horâsân’a kadı olarak atayacağım.’ dedi. İbn Büreyde ‘Resûlullah’ın şu hadisini işittikten sonra kadılık makamında oturacak değilim. Ben Ebû Büreyde’den Resûlullah’ın ‘Kâdılar üç kısımdır. Onlardan ikisi cehennemde biri cennettedir. Hakkı bildiği halde haksızlıkla hükmeden ve ilimsiz olarak haksız yere hükmeden cehennemdedir. Hakla hükmeden cennettedir.’ dediğini duydum.’ dedi.” Hâkim bu rivâyette Horasanlıların teferrüd ettiğini söylemiştir.¹³²

Sahâbede olduğu gibi tâbiinde de farklı coğrafyaya dağılmaları hadislerin onlara ulaşmamasında bir sebeptir. Tâbiîn sahâbenin dağıldığı farklı bölgelerde var olmuşlardır. Bu durum başka bölgelerdeki sahâbe ve tâbiînle hadis alışverişini olumsuz etkilemiştir. Her sahâbînin rivâyetlerini genellikle onun ashâbının bildiği düşünüldüğünde, bir tâbiî, hocası olan sahâbînin rivâyetlerinin kaynağı durumunda olmaktadır. Bazen o sahâbînin bazı rivâyetlerini sadece tek bir tâbiî bilmektedir. Tâbiîn farklı coğrafyada olduğunda onunla beraber bulunan hadisler de farklı coğrafyada olmaktadır.

¹³⁰ Hâkim en-Nisâbü’rî, 98.

¹³¹ Hâkim en-Nisâbü’rî, 98.

¹³² Hâkim en-Nisâbü’rî, 98.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin farklı coğrafyada olması hadislerin farklı coğrafyalarda olması sonucunu doğurmuştur. Farklı coğrafyada olmak sahâbe ve tâbiînin birbirleriyle olan hadis alışverişlerinin yavaş ve geç olmasına sebep olmuştur. Bazı hadislerin sadece bazı sahâbe ve tâbiî tarafından bilindiği düşünüldüğünde hadislerin başka bölgelerde bilinmemesinde farklı coğrafyaya dağılmış olmalarının etkisi ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

1.2.1.2.3. Rihlelerin İbtidâî Düzeyde ve Farklı Amaçlara Binâen Yapılması

Rihleyi, hadislerin ulaşmaması açısından ele almamızın nedeni, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde bölgeler arası iletişim araçlarının rihle haricinde sınırlı olmasıdır. Rihlenin o dönemdeki mevcut durumunun belirtilmesi bazı hadislerin bazı sahâbe ve tâbiîne ulaşmamasını daha anlaşılır hale getirecektir. Zira o dönemde rihlelerin mevcut durumu hadislerin bölgelerarası ulaşmasını ve hızlıca yaygınlaşmasını sağlamayacak şekilde ibtidâî düzeydedir. Ayrıca o dönemki rihleler genellikle bilinmeyen hadisleri elde etmekten farklı amaçlarla yapılmıştır.

Sahâbe ve tâbiîn döneminde Hz. Peygamber'e ait hadislerin tamamı yazılı bir şekilde toplu halde bulunmadığı için herhangi bir konuda hadis bilgisine ihtiyaç duyanlar o konudaki rivâyetleri elde edebilmek için farklı coğrafyalara yolculuk yapmak zorundaydılar.¹³³ Çünkü sahâbenin farklı coğrafyalara dağılması ve her sahâbînin hadis bilgisinin aynı olmaması, hadis rivâyetinin sistematik olmaması, farklı bölgelerin farklı konularda ön plana çıkması gibi sebeplerden dolayı her bölgenin hadis birikimi farklıydı. Bazı bölgeler bazı hadislerde teferrüd etmişti.¹³⁴ O hadis, o bölge dışında başka bir yerde bilinmiyordu. Bir hadis talebesinin başka bir coğrafyanın teferrüd ettiği veya kendi yaşadığı bölgede bulunmayan bir hadisi işiterek alabilmesinin tek yolu o coğrafyaya rihle yapmaktı.¹³⁵ Eğer o bölgeye rihle yapmadıysa o hadise ulaşamayabiliyordu. Beldeler de kendilerine rihle yapan kimselerin rivâyetlerini alabiliyordu. Rihle olmayınca beldeler bu kazanımdan da geri kalıyordu. Sonuçta rihle olmaması, rihle yapan ve rihle yapılan kimseler arasında karşılıklı hadis aktarımını olumsuz etkiliyordu.

¹³³ Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 9. bs (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 97-100; Elif Erdem, "Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2022), 105.

¹³⁴ Erdem, "Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler", 138.

¹³⁵ Erdem, 74-75.

Bu açıdan sahâbe dönemi rihlelerine baktığımızda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde herhangi bir rihlenin yapıldığına dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.¹³⁶ Hz. Ömer'den sonraki dönemde ise kaynaklarda sadece iki sahâbînin hadis gayesiyle rihle yaptığını görmekteyiz. Bunlardan biri Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin rihlesidir. Ebû Eyyûb, Resûlullah'tan almış olduğu bir hadisi sahâbî Ukbe b. Âmir'den (ö. 58/678) dinlemek için Mısır'a gitmiştir. Hadisi aldıktan sonra da Medîne'ye dönmüştür.¹³⁷ Diğeri ise Câbir b. Abdullah'ın rihlesidir. Câbir b. Abdullah'a sahâbî Abdullah b. Üneys'ten (ö. 54/674) kısasla ilgili bir hadis ulaşınca, deve satın alıp bir ay yol giderek Şam'a gelmiş ve hadisi ondan dinlemiştir.¹³⁸ Bu rihleler ise sadece tek bir hadis için yapılmıştır. Hatîb (ö. 463/1071) de sahâbe dönemi rihlelerini “tek hadis için rihle yapan sahâbîler” başlığı altında zikretmiştir.¹³⁹ Yine Ebû Eyyûb rivâyetinde geçtiği üzere o, Ukbe'den hadisi dinledikten sonra ne Ukbe'den ne de başka bir sahâbîden başka bir hadis almadan dönmüştür. Ayrıca bu münferit rihleleri haber veren rivâyetlerden anlaşıldığı üzere bu dönemdeki sahâbe rihlesinin temel sebebi, Hz. Peygamber'in hadislerinde, unutma, vehmetme veya eksik işitme gibi beşerî kusurlar sebebiyle hata etme endişesi veya bizzat vakıf olunmayan belirli bir hadisi öğrenme isteğidir.¹⁴⁰ Kendi bölgesinde bilinmeyip rihle yapılan yerde bilinen rivâyetleri toplama düşüncesi değildir. Çünkü sahâbe döneminde sahâbe kendi bölgesinin insanların ilim ihtiyacını karşılamaktaydı.¹⁴¹ İbn Hazm bu konuda şöyle demiştir: “Şehirlere emirler atanıyordu. Emirler bir mesele ile karşılaştıklarında yanlarında bulunan sahâbeye o konuda Resûlullah'tan bir hadis bilip bilmediklerini soruyorlar, bilmiyorlarsa ictihad ediyorlardı. Fakat o konuda başka bir şehirde başka bir sahâbenin yanında bir hadis olabiliyordu. Mısırlılarda bulunmayan hadis Medîne'de, Şam'da bulunmayan hadis Mısır'da, Basra'da bulunmayan hadis Şam'da, Kûfe'de bulunmayan hadis Basra'da, Medîne'de bulunmayan hadis Kûfe'de bulunabiliyordu.”¹⁴² İbn Hazm bu sözyle beldeler arası ilim alışverişinin fazla yapılmadığını, bunun ise her şehrin kendi hocalarının ilmiyle yetinmesinden kaynaklı

¹³⁶ Erdem, 130.; Burada kastettiğimiz rihleler hadis amaçlı rihlelerdir. Yoksa hac amacıyla Mekke'ye gelinmesi, birtakım devlet işleri için Medîne'ye gelinmesi veya başka sebeplerle başka şehirlere yolculuk yapılması kastedilmemektedir.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28:656.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, 25:431-432.

¹³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle Fî Talebi'l-Hadis* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395), 109.

¹⁴⁰ Erdem, “Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler”, 132.

¹⁴¹ Tatlı, “Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti”, 504.

¹⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, 2:126-128.

olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce o dönemde toplumsal değişim/dönüşüm, ilmi cevap ve çözüm gerektirecek sorun ve soruların çıkmasına sebep olacak zemini oluşturacak kadar büyük olmamıştır. Böylece rihleyi gerektirecek şekilde birtakım soru ve sorunlara cevap ve çözüm arama amacı ortaya çıkmamıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda¹⁴³ sahâbenin hadis amaçlı rihle yaptıklarına dair yukarıda zikredilenlerden başka bir örneğin olmaması hadislerin ulaşmamasında rihle yetersizliğini göstermektedir.

Tâbiîn döneminin başlarında hadis rihleleri sınırlıdır.¹⁴⁴ Tâbiîn döneminde Kûfe, Basra, Mekke ve Şam gibi şehirlerin hadis rivâyetinde bazı otoriterleri olduğundan bu şehirlerdeki tâbiîn çoğunlukla kendi şehrinin otorite sahâbesinden rivâyette bulunmuşlardır.¹⁴⁵ Bu dönemde de yapılan birtakım rihleler bildikleri ancak emin olmak istedikleri veya bir konuyla ilgili bilgi sahibi olmayı istedikleri tek bir hadis için yapılan rihlelerdir.¹⁴⁶ İbn Hazm (ö. 456/1064) bu konuda şöyle demiştir: “Her beldede bulunan tâbiîn tabakası, yanlarında bulunan sahâbeden ilmi alıyorlardı. Onların verdikleri fetvâlardan başkasını vermiyorlardı. Bu durum onları taklit ettikleri için olan bir şey değildi. Fakat onlar ancak yanlarında bulunan sahâbeden ilim öğrenip yalnız onların rivâyet ettikleri hadisleri alıyorlardı. Çok az hadisi kendi beldelerinin dışındaki sahâbeden alıyorlardı. Medîneli tâbiîn çoğu fetvâsında İbn Ömer’e, Kûfeli tâbiîn İbn Mes‘ûd’a, Mekkeli tâbiîn İbn Abbâs’a ittibâ ediyorlardı.”¹⁴⁷

Tâbiîn dönemi rihleleri sadece hadis öğrenmeye yönelik rihleler değildir. Bu rihleler hadis, fetvâ ve fıkıh bir arada barındıran rihlelerdir. Her ne kadar küçük tâbiîn döneminde hadis lehine denge değişse de rihleler bu üçünü birden barındırmaktadır.¹⁴⁸ O yüzden bu dönemde yapılan rihlelerde ilmî mesâî sadece hadis öğrenmeye ayrılmamış, fıkıh ve fetvâ almak hadis alma aleyhine bir durum oluşturabilmiştir. Tâbiîn dönemi rihlelerinde rihle yapanlar gittikleri yerde bir ya da birkaç sahâbeden hadis almışlardır. Çünkü onlar hadis toplamak için değil merak ettikleri veya çözümünü aradıkları meseleleri öğrenmek için rihle yapmışlardır. Meselâ tâbiî Mekhûl (ö. 112/730) ganimet konusundaki eksikliğini

¹⁴³ Hadis amaçlı bazı rihlelerin, kaynaklarda bize ulaşmamış olma ihtimali vardır. Ancak rihle sistematik olacak kadar çok olsaydı daha fazla nakledilirdi.

¹⁴⁴ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 38.

¹⁴⁵ Akgün, 37.

¹⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle Fî Talebi'l-Hadis*, 127-66. Örnekler için zikredilen yere bkz.

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, 2:126-128.

¹⁴⁸ Tatlı, “Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti”, 504.

gidermek için gittiği yerlerde ganimet konusundaki hadisleri araştırmış, sonunda Ziyad b. Cârîye adında bir hocadan konuyla ilgili hadis bulmuştur.¹⁴⁹ Bunun sonucunda da sordukları meselelere cevap alırken zikredilen hadisleri öğrenmişlerdir. Rihle ile ilgili zikredilen bu durum sadece büyük tâbiîn dönemine ait bir özellik olarak kalmamış orta ve küçük tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Orta yaşlı tâbiînden olan Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) Medîne'ye gelip en fakih alimin kim olduğunu sormuş, en fakih alimin Saîd b. el-Müseyyeb olduğu söylenince onun yanına gidip ona bazı sorular sormuştur.¹⁵⁰ Tâbiî Katâde (ö. 117/735) de fikhî soruları için Saîd b. el-Müseyyeb'in yanına Medîne'ye rihle yapmıştır.¹⁵¹ İbn Sîrîn (ö. 110/729) ise Kûfe'ye Abide es-Selmânî (ö. 72/691) ve Kâdî Şüreyh'ten (ö. 80/699 [?]) fikh ve fetvâ öğrenmek için rihle yapmıştır.¹⁵² Yine küçük tâbiînin meşhur muhaddislerinden Yahyâ İbn Ebî Kesîr (ö. 129/747), ilim için Medîne'ye rihle yapıp Ebû Seleme b. Abdurrahmân'dan (ö. 94/712-13) hadis alsa¹⁵³ da Medîne'de sadece tek bir hocadan hadis almakla yetinmiş ve kendi beldesinin hocalarından hadis almakla ön plana çıkmamıştır.¹⁵⁴ Bu örneklerde görüldüğü üzere rihleler bir beldenin hadislerini veya bir hocanın hadislerini toplamak için yapılmamıştır.

Tâbiîn dönemi rihleleri sonraki dönem rihlelerinin aksine genel olarak birçok beldeye yapılan rihleler de değildir. Tâbiîn dönemi rihleleri ile sonraki dönem rihleleri arasında niteliksel ve sistemsal olan bu fark sebebiyle, rihleleri kategorilere ayıran Râmhürmüzî (ö. 360/971) tek şehre rihle yapanları zikrettiği başlıklar altında daha çok tâbiîni zikretmişken, farklı beldelerin rivâyetlerini toplayanları ve birçok şehre rihle yapanları zikrettiği kısımda hiçbir tâbiîyi zikretmeyip en erken tebe-i tâbiînden başlayarak zikretmiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Erdem, "Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler", 191.

¹⁵⁰ İbn Hibbân, *Târîhu's-Sahâbeti'l-Lezîne Ruviye Anhümü'l-Ahbâr*, 5:417-418; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 2:379.

¹⁵¹ Mizzî, *Tehzîb*, 23:506.

¹⁵² Mizzî, 25:349.

¹⁵³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1952), 9:142.

¹⁵⁴ Tatlı, 510-511.

¹⁵⁵ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî Râmhürmüzî, *el-Muhaddissü'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, 3. bs (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 229-33.

Tâbiîn döneminde rihlenin hadis öğrenim sistematığının mu'tad bir parçası olması devam eden süreçte gerçekleşmiştir.¹⁵⁶ Rihleler, tedvin fâaliyetlerinin etkisiyle küçük tâbiîn döneminden itibaren daha sistemli hale gelmeye başlamıştır.¹⁵⁷ İlk sistemli rihleler¹⁵⁸ hicrî ikinci asrın ikinci çeyreğinde görülmüş, sonraki 50 yıl içerisinde de yangın bir hale gelmiştir.¹⁵⁹

Sahâbe ve tâbiîn döneminde, anlattığımız şekilde olan rihlenin mevcut durumu göz önüne alındığında hadislerin ulaşmaması daha anlaşılır olacaktır. Adeta hadis alışverişinin en temel yolu olan rihlenin bu şekilde ibtidâi düzeyde olması bu alışverişin gecikmesine sebep olmuş ve hadislerin yaygınlaşması aleyhine bir durum oluşturmuştur. Bir bölgede veya bir kişide bilinen bir hadis onlar tarafından amel edilirken başka bölgelere ulaşmadığı için o hadisle amel etmemişler veya o hadisten habersiz fetvâ vererek hadise muhâlif hükümler ortaya koymuşlardır

1.2.1.2.4. Bölgecilik

Bölgecilikle, bir bölge ehlinin hadis bilgisi ve ilim açısından kendi bölgelerini diğer bölgelere üstün tutmasını ve diğer bölgelere karşı olumsuz bir düşüncesinin olmasını kastetmekteyiz. Bu durum tedvin dönemine kadar hadislerin diğer bölgelere

¹⁵⁶ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 238.

¹⁵⁷ Tatlı, "Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti", 492.

¹⁵⁸ "Rihle; rivâyetlerin doğruluğunu tespit etmek, ihtilaflı bir meseleyi aydınlatmak, âlî isnâda ulaşmak, hadis toplamak, nadir rivâyetleri araştırmak, hadis âlimleriyle görüşüp müzakere etmek, belirli bir hocaya ulaşmak; metin, sened ve rical yahut muhtelif hadis ilimlerine dair bilgi elde etmek, rivâyet tariklerini çoğaltmak, rivâyetleri/eserleri müellifinden ya da yetkili râvilerinden dinlemek veya bu kişilerden okuyarak rivâyet hakkı kazanmak, ayrıca müktesebatını aktarmak sûretiyle hadis öğretiminde bulunmak için yapılan seyahatlerdir." Bkz: Erdem, "Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler", 70.; "Sistemli bir rihle için şu şartları sıralayabiliriz: (a) Öğrencinin kendi beldesindeki hocaların ardından başka şehirlerdeki hocalardan istifade için yolculuğa çıkması. (b) Yolculuk yapılan şehirdeki sadece bir hocadan hadis öğrenmeyip o şehirdeki öne çıkan hocalardan hadis toplama amacı taşıması. (c) Birden fazla hocanın sadece bir iki hadisiyle yetinilmeyip olabildiğince fazla hadis toplamaya gayret etmesi. (d) Yolcuğun hadis toplama amacının öne çıkması ve bunun hac, ticaret gibi farklı amaçların gerisinde kalmaması. Burada kastedilen, hac veya ticaret için yapılan yolculuklarda bir vesileyle ilim öğrenmenin sistemli rihle sayılmamasıdır. Zira bu dönemki yolculukların çoğu hac veya ticaret kervanlarıyla gerçekleştiği için her iki unsur, ilim yolculuklarının ayrılmaz bir parçasıdır. Bundan dolayı sistemli rihlelerde, ilim öğrenmenin hac ve ticaretin gerisinde kalmaması beklenmektedir. Örneğin sahabe döneminde yapılan yolculuklar ağırlıklı olarak muayyen bir hadis elde etmek için gerçekleştirildiği için sistemli rihle sayılmazken, doğup büyüdüğü Bağdat'taki hocalarından hadis öğrendikten sonra takriben hicrî 185-200 yılları arasında birçok şehre giderek çok sayıda hadis toplayan Ahmed b. Hanbel'in yolculukları, sistemli rihlenin bütün unsurlarını taşımaktadır." Bkz: Tatlı, "Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti", 490.

¹⁵⁹ Tatlı, "Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti", 281.

ulaşmamasında etkili olmuştur. Bu ise birçok hadisın sadece bazı bölgede bilinmesine ve her bölgenin yerel hadisinin ve sünnetinin oluşmasına neden olmuştur.¹⁶⁰

Bölgeler arası rekâbet, asabiyet, mezhepçilik, önyargı ve siyasi tutum bölgeciliğin başlıca sebepleridir.¹⁶¹ Bölgecilik rivâyet ve ilim konusunda bölge taraftarlığı yapıp diğer bölge veya bölgeleri dışlamaktır. Bölgecilik yukarıda sayılan sebeplere dayalı olarak adeta bir belde cerhidir. Bölgecilik sonucu bir belde başka bir beldenin rivâyetlerini güvenilirmez olarak görebilmiştir. Bölgecilik sebebiyle bir beldede bulunan hadis talebesi diğer bölgelerde bulunan hadis alimlerini rivâyet kaynağı olarak görmemiş, diğer bölgelerin elindeki hadis birikimini göz ardı edebilmiştir. Bölgecilik tutumunda olan muhaddisler bile isteyerek bölgesinin hocaları ve rivâyetleriyle yetinme yolunu tutmuşlardır.

Bölgeciliğin en büyük etkilerini gördüğümüz şehirlerden biri Medîne'dir. Akgün'e göre sahâbe ve tâbiîn döneminde Medîne diğer bölgelerden neredeyse hadis almamıştır. Bu şekilde Medîne'nin rivâyet konusunda bölgeci bir tutum sergilemesinin sebeplerinden biri kendisinin çok sayıda sahâbe ve hadise sahip olması olup hadis konusunda kendisini yeterli görmesidir. Bu tutum hicrî ikinci asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Diğer bir sebep ise Medîne'nin diğer bölgelerin rivâyetlerine güvenmemesidir.¹⁶² Aişe şöyle demiştir: “Ey Iraklılar! Şamlılar sizden daha hayırlıdır. Şamlılara Resûlullah'ın ashâbından çok kimseler gitti. Onlar bizim bildiğimiz hadisleri rivâyet ediyorlar. Size ise Resûlullah'ın ashâbından az kimseler gitti. Ancak siz bildiğimiz ve bilmediğimiz hadisler rivâyet ediyorsunuz.”¹⁶³ Aişe'nin bu ifadelerinde Iraklıların rivâyetlerine neden güvenmediklerini belirtmiştir. Bunun sebebi Iraklıların Medîne'de bilinmeyen hadisler rivâyet etmesidir. Üstelik oraya giden sahâbe sayısı Şam'a giden sahâbe sayısından az olduğu halde Şamlılar Medinelilerin bilmedikleri hadisler rivâyet etmemektedirler. Bu da Aişe'nin Medîne'yi bir ölçü olarak aldığını gösterir. Çünkü ona göre bir yerde Medinelilerin bilmediği çok sayıda hadis olamaz. Bölgeciliği gösteren birçok ifadeyi tâbiinde de görmekteyiz. Nitekim Zührî (ö. 124/742) şöyle demiştir: “Iraklılar tarafından rivâyet edilen bir hadis işittiğinde onu reddet sonra tekrar reddet.”¹⁶⁴ Tâvus b. Keysân (ö.

¹⁶⁰ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 203.

¹⁶¹ Akgün, 203-16.

¹⁶² Akgün, 67. Detaylı bilgi için bkz. age. 46-71.

¹⁶³ Beyhakî, *Medhal*, 1:354.

¹⁶⁴ Beyhakî, 1:354.

106/725) şöyle demiştir: “Sana Iraklı biri yüz hadis rivâyet ettiğinde doksan dokuz tanesini at.”¹⁶⁵ Hişâm b. Urve (ö. 146/763) şöyle demiştir: “Ey Züheyr! Iraklı biri sana bin hadis rivâyet ettiğinde dokuz yüz doksan tanesini at. Geriye kalanlardan da şüphe et.”¹⁶⁶ İmâm Mâlik şöyle demiştir: “Bizim (Medîneliler) evvelimiz sizin (Kufeliler) evvelinizden almadı. Alkame, Esved, Mesrûk (ö. 63/683 [?]) Medîne’ye gelirlerdi de bizden hiçbir kimse onlardan hadis almazdı. İşte bunun gibi bizim sonrakilerimiz de sizin sonrakilerinizden hadis almaz.”¹⁶⁷ Mâlik’in bu ifadeleri Medînelilerin Kûfelilere karşı tavrını göstermektedir. Burada rihle ya da başka bir sebeple hadis hocasına ulaşmama söz konusu değildir. Medîne’ye gelmelerine rağmen hadisleri Medîneliler tarafından alınmamıştır. Aslında bu durum bölgeciliğin ne kadar etkili olduğunu da gösterir. Çünkü Alkame, Esved ve Mesrûk, İbn Mes’ûd’un talebesi olan aynı zamanda fakih kimselerdir. Bölgecilik bu zatlara karşı böyle bir tutuma sebep olmuştur. Hatta bölgeciliğin etkisinin Mâlik zamanında dahi devam ettiğini göstermektedir. Onun “İşte bunun gibi bizim sonrakilerimiz de sizin sonrakilerinizden hadis almaz.” ifadesi bunu gösterir.

Bölgecilik sebebiyle rivâyete gösterilen olumsuz tavra şu olayı zikredebiliriz. Nu‘mân İbn Râşid (ö. 131-140/748-758) şöyle demiştir: “Zührî’yi mecdûr¹⁶⁸ hadisini rivâyet ederken işittim. Ona ‘Sana bu hadisi kim rivâyet etti?’ diye sordum. O ‘Bana bu hadisi sen rivâyet ettin. Sen kimden işittin?’ dedi. Ben ‘Kûfeli bir adamdan işittim.’ dedim. Zührî ‘Hadisi ifsâd ettin. Kûfelilerin hadisinde çok ağır kusur ve şüphe vardır.’ dedi.”¹⁶⁹ Görüldüğü gibi Zührî Kufelilerin hadislerindeki görülen kusurlar sebebiyle onların rivâyetine karşı olumsuz bir tavır almış bundan dolayı da Kûfeli birinden nakledilen bir hadisin ifsât edildiğini söylemiştir.

Bölgecilik sadece diğer bölgenin hadisini almamakla sonuçlanmamış, bazı kimseler tarafından bölgecilik sebebiyle diğer bölge ehline hadis rivâyet etmemeye de sebep olmuştur. Sa’d İbn Ebî Vakkâs’ın kızı şöyle demiştir: “Sa’d İbn Ebî Vakkâs’a bir şey

¹⁶⁵ Beyhakî, 1:354.

¹⁶⁶ Beyhakî, 1:354.

¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1:294.

¹⁶⁸ Burada bahsi geçen mecdûr hadisi Nu‘mân İbn Râşid’in Zeyd İbn Ebî Üneys’ten (ö. 124/741) naklettiği şu hadistir: “Çiçek hastalığına yakalanmış bir adam vardı. O cünüp oldu. Ona gusletmesini emrettiler. O gusül abdesti alınca eti parçalandı ve öldü. Bu olay Peygamber’e anlatılınca ‘Onu öldürdünüz, Allah da sizi öldürsün! Bilmemenin ilacı sormak değil miydi? Toprakla teyemmüm etseydi ya.’ dedi” Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 225.

¹⁶⁹ Beyhakî, *Medhal*, 1:355.

soruldu. Bu konudaki hadisi gizledi. Ona neden böyle yaptığı sorulunca “Ben size hadis rivâyet etmekten hoşlanmıyorum. Çünkü siz, size rivâyet edilen bir hadisi yüz hadis yapıyorsunuz.” dedi.¹⁷⁰ Burada Sa‘d’a soru soranlar muhtemelen Iraklı bazı kişilerdir. Siz diyerek kastettiği ise Iraklılardır.¹⁷¹ O beldeden olan bazı kimseler bir şeyler sorunca onlara hadis rivâyet etmek istememiştir. Ona göre bunun sebebi ise onların hadisler üzerinde birtakım tahrif ve tasarruflarda bulunup farklı şekilde rivâyet etmeleridir. Bu durum o belde hakkında genel güvensizliğe yol açmıştır. İbn Ömer’in Iraklılara karşı tutumunda da bu gözükür. Nitekim Abdülmelik İbn Üheyi’l-Ka‘kâ İbn Şevr (ö. ?) şöyle demiştir: Hacca gittim. Orada İbn Ömer’i gördüm. Ona birtakım şeyleri sordum. Beni men edip kovdu. Hac ibâdetlerini yerine getirince ‘Ona gidip selam vereceğim.’ dedim. Ona gidip selam verip ‘Uzak bir mesafeden geldim. Sana soru sormak istedim, sen beni engelleyip kovdun.’ dedim. Bunun üzerine İbn Ömer ‘Ey Iraklılar! Siz bizim söylemediğimiz şeyleri bize rivâyet ediyorsunuz.’ dedi.”¹⁷² İbn Ömer’in bu ifadeleri onun, Iraklıların hadis uydurması sebebiyle rivâyetlerine güvenmediğini göstermektedir. Bu yüzden onlara hadis rivâyet etmek istememiştir. Bir diğer rivâyette de onun bu tutumu görülür. İbn Ebî Nu‘m (ö. 101/719-720) şöyle demiştir: “Ben İbn Ömer’in yanında oturuyordum. Bir adam gelip sivrisineğin kanı hakkında sordu. İbn Ömer ‘Sen kimsin?’ diye sordu. Adam ‘Iraklılardanım.’ deyince İbn Ömer ‘Şuna bakın, bana sivrisineğin kanını soruyor. Halbuki Resûlullah’ın torununu katlettiler. Ben Resûlullah’ın ‘O ikisi benim dünyadaki iki güzel kokulu çiçeğimdir.’ dediğini duydum.’ dedi.”¹⁷³ Bu rivâyet Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi sebebiyle onlara karşı olumsuz tavrı ve bu tavrın ilim alışverişine olumsuz etkisini göstermektedir. Tâbiîn döneminde de bölgecilik sebebiyle diğer bölgelere hadis rivâyet edilmekten uzak durulduğu görülmüştür. İmam Mâlik şöyle demiştir: “Rabîa‘ b. Ebî Abdurrahmân Irak’a gitmeye karar verince bana ‘Eğer onlara bir hadis rivâyet ettiğimi ya da bir fetvâ verdiğimi duyarsan beni adamdan sayma.’ dedi. O Irak’a gittiğinde dediği gibi dönene kadar evinde kalıp onların yanına çıkmadı. Onlara herhangi bir şey de rivâyet etmedi.”¹⁷⁴

¹⁷⁰ Beyhakî, 1:352.

¹⁷¹ Beyhakî, Sa‘d İbn Ebî Vakkâs’la ilgili bu rivâyeti “Iraklıların Rivâyetinden Sakınanlar” başlığı altında zikretmiştir. Bkz: Beyhakî, 1:343.

¹⁷² Beyhakî, 1:352-353.

¹⁷³ Beyhakî, 1:353.

¹⁷⁴ Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) Fesevî, *el-Ma‘rife Ve’t-Târîh* (Bağdât: Matbaatü’l-İrşâd, 1974), 1:670.

Hicâzlılardan çoğu kimse Hicaz'da bir aslı olmadıkça Iraklıların ve Şamlıların hadisleriyle ihticac edilmeyeceği görüşündeydi. Öyle ki "Irak ehlinin hadislerini Ehl-i kitâbın hadisleri konumuna indirin. Onları ne yalanlayın ne de doğrulayın." demişlerdi. Birine "Süfyân (ö. 161/778) > Mansûr (ö. 132/750) > İbrâhim en-Nehaî > Alkame > Abdullah İbn Mes'ûd" tarikiyle gelen rivâyet huccet midir? diye sorulunca "Eğer Hicâz'da bir aslı yoksa huccet değildir." demiştir. Bu durum onların "Hicâz ehli, sünneti zabt etti. Sünnetten hiçbir şey onlardan kaçmadı. Irak ehlinin hadislerinde tevakkufu gerektirecek ızdırap vardır." şeklindeki kanaatlerinden dolayıdır. Bazı Iraklılar da Şamlıların hadisiyle ihticâc edilmeyeceği görüşündeydi.¹⁷⁵

İshâk b. İbrâhim şöyle rivâyet etmiştir: "Hicazlılardan bir grup ile Kûfelilerden bir grup bir meclisteyken sarhoş edici şeyler hakkında tartışmışlardır. Hicazlılar onu haram kıldılar. Bunun üzerine Kûfeliler onun helalliği konusunda delil getirmeye başladılar. Onlardan biri Ebû İshâk > Saîd b. zî-La've (ö. ?) tarikiyle Ali b. Ebî Tâlib'ten bu konuda bir ruhsat rivâyet etti. Bunun üzerine Hicazlılar 'Bize bu ruhsatı ne muhâcirlerden ne ensârdan ne de onların evlatlarından getirmiyorsunuz. O hadisi kör, tek gözlü, topal, gözü bozuk ve şaşkınlı olan kimseden rivâyet ediyorsunuz.' dediler."¹⁷⁶ Bu rivâyette görüldüğü üzere Hicazlılar, Kûfelilerin rivâyet ettiği hadisi kabul etmemişlerdir. Muhtemelen "ensar, muhâcir ve evlatlarından getirmiyorsunuz" diyerek hadisin Medîneliler tarafından rivâyet edilmemesini kastetmişlerdir. Burada Kûfelilerin mevaliden olması sebebiyle de böyle bir tavır almış olabilirler. Ömer b. Kays şöyle demiştir: "İraklılar bize karşı insafı olmadılar. Biz onlara iyi oğlu iyi kimseler olan Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725 [?]) ve Sâlim b. Abdullah'ı (ö. 106/725) delil getiriyoruz. Onlar ise bizim getirdiklerimizin denkleri olduğunu iddia ederek savaşçı kimseler olan Ebû Teyyâh el-Basrî (ö. 128/746) ve Ebû Kılâbe el-Basrî'yi (ö. 104/722) getiriyorlar. Biz Ebû'l-Cevzâ'yı (ö. 83/702) ele geçirmiş olsak onu hurma ile yeriz, Şa'bî'yi (ö. 104/722) ele geçirsek bize kazanlar kaynatır, Nehaî'yi ele geçirsek bize koyun boğazlar."¹⁷⁷

¹⁷⁵ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdis Min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 378.

¹⁷⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-(Uşûli'l-) Hadîs*, 73.

¹⁷⁷ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil Fî Duafâi'r-Ricâl*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1:242.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Medînelilerin Iraklılara özellikle de Kûfelilere karşı bölgecilik kaynaklı gerek hadislerini almamak gerekse de onlara hadis rivâyet etmemek şeklindeki tavrı sahâbe döneminde başlamış tâbiîn ve sonrası dönemde de varlığını göstermiştir.

Diğer şehirlerin Kûfe'ye karşı bölgeci bir tutum takınmalarının sebeplerinden biri Kûfe'nin hadis uydurma faaliyetlerini başlatan Şiâ'ya ev sahipliği yapmasıdır. Kûfe'nin haricî, şiî, mürciî, mutezili düşünce sahiplerine ev sahipliği yapması; islâmi konularda muhâlif fikirler öne sürmesi de bu sebeplerdendir.¹⁷⁸ Hadis uydurmacılığının çok yaygın olması da bu şehrin râvi ve rivâyetlerine güvensizliğe sebep olmuştur.¹⁷⁹ Hatta hadis uydurma faaliyetleri konusunda darb-ı mesel haline gelmiştir.¹⁸⁰ Hadis münekkitleri tarafından yalancı olarak nitelenen Kûfeli râviler Bağdat, Hicaz, Mısır gibi ilim merkezlerini ziyaret etmişler ve ziyaret ettikleri bölge alimleri tarafından tanınmışlardır. Bu Kûfeli râvilerin diğer bölgelerde yalancılıkları ile tanınması Kûfe'ye karşı olumsuz bir tutum sergilemelerine sebep olmuştur.¹⁸¹ Kûfe'ye karşı takınılan bu olumsuz tavrın bir başka sebebi de Ehl-i rey olarak anılan oluşuma ev sahipliği yapmasıdır. Çünkü Ehl-i hadis, Ehl-i rey ile çatışıyordu.¹⁸²

Kûfeliler tarafından da diğer bölge ehline olumsuz tavırlar gösterilmiştir. Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 246/860) şöyle demiştir: “Kûfe'ye gidince Ebû Bekir İbn Ayyâş (ö. 193/809) ile görüştim. Ona, ‘Bana hadis rivâyet et. Ben yabancı bir adamım.’ dedim. Bana ‘Kendi beldem hadis rivâyet etmeme senden daha layık.’ diyerek karşılık verdi. Ben Şamlı olduğumu söyleyince ‘Bu durumda hadis rivâyet etmem daha uzak.’ dedi.¹⁸³ Görüldüğü üzere Kûfeli Ebû Bekir İbn Ayyâş kendi beldesinden olmayana hadis rivâyet etmek istememiş, Şamlılardan ise daha uzak olduğunu söylemiştir.

Sonuç olarak bölgeler arası rekâbet, asabiyet, mezhepçilik, önyargı ve siyasi tutum sebebiyle ilim beldeleri birbirlerine karşı hadis rivâyetinde olumsuz bir tavır

¹⁷⁸ Hüseyin Kahraman, “Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VI, sy. 2 (2006): 88.

¹⁷⁹ Kahraman, 101.

¹⁸⁰ Kahraman, 99.

¹⁸¹ Kahraman, 101.

¹⁸² Kahraman, 99.

¹⁸³ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerafü Ashâbi'l-Hadîs* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, t.y.), 137.

sergilemişlerdir. Bölgecilik bir bölgenin hadislerini kabul etmemenin yanı sıra bir bölgeye hadis rivâyet etmemek şeklinde de görülmüştür. Sahâbede ve tâbîinde her iki bölgecilik tavrını görmekteyiz. Sahâbeden Hz. Aişe, Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Ömer'den; tâbîinden Zührî, Tâvûs b. Keysân, Hişâm b. Urve, Rabîa' b. Ebî Abdurrahmân, Ömer b. Kays yukarıda bölgecilik yapmakla ismi geçen isimlerdir. Medînelilerden, Iraklılar ve Şamlılara karşı bölgecilik görüldüğü gibi, Iraklılardan da Şamlılar'a ve diğer yerlere karşı bölgecilik söz konusu olmuştur. Özellikle Irak bölgesine ve özellikle Kûfelilere karşı bölgecilik görülmüştür. Onlara karşı bölgecilik görülmesinin sebeplerini onlara karşı bölgecilik yapan sahâbenin sözlerinden anlaşılmaktadır. Sahâbenin sözlerinden anlaşıldığına göre Iraklıların Medînelilerin bilmediği çok hadis rivâyet etmesi, hadislerde tahrif ve tashîf yapmaları, sahâbeye isnâd ederek hadis uydurmalarının çokluğu, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin bu sebeplerden olduğunu görmekteyiz. Tâbîinin sözlerinden anlaşıldığına göre Kûfelilerden gelen hadislerde çok kusur olması, rivâyetlerinde ızdırap olması, ilim ehli olmayanlardan rivâyette bulunmaları bu sebeplerdendir. Bölgecilik sonucu sika olarak bilinen râvilerden bile hadis kabul edilmemiştir. İmam Mâlik'in ifadesinden anlaşıldığına göre bölgecilikten dolayı Kûfeli olmaları sebebiyle Alkame, Esved, Mesrûk sika ve fakih olmalarına rağmen ve Medîne'ye gelmelerine rağmen Medîneliler onların rivâyetlerini almamışlardır. Zührî ismini bilmediği bir râviden gelen bir rivâyeti Kûfeli olduğu için kim olduğunu ve sika olup olmadığını sormaksızın reddetmiştir. Bölgecilik tutumunda olan muhaddisler bile isteyerek bölgesinin hocaları ve rivâyetleriyle yetinme yolunu tutmuşlardır. Birçok hadisin sadece bazı bölgede bilinmesine ve her bölgenin yerel hadisinin ve sünnetinin oluşmasına neden olmuştur. Bölgecilik sebebiyle bölgeler arası hadis alışverişi olumsuz etkilenmiştir. Bunun sonucunda hadislerin rivâyeti gecikmiş ve yavaşlamıştır.

1.2.1.2.5. Sahâbe ve Tâbîîn Hadis Öğretiminin Yapısal Özellikleri İlgili Sebepler

Hadisin ulaşmamasında sahâbe ve tâbîîn dönemi hadis rivâyetinin yapısından kaynaklı etkenler vardır. Bunlardan biri hadisin edası ile ilgilidir. Bu dönemde hadislerin edasında görülen iki tavrın hadislerin yayılmasını geciktirdiği söylenebilir. Bunlardan biri hadislerin ilim meclislerinde sadece soru sorulması üzerine nakledilmesidir. Bu yarı

sistematiik hadis rivâyeti olarak adlandırılmıştır.¹⁸⁴ Bu ilim meclisleri sadece hadis rivâyet etmek için kurulan meclisler değildir. Bu meclisler fıkıh, fetvâ ve hadis rivâyetinin birlikte yer aldığı meclislerdir.¹⁸⁵ Hadisler ise genellikle fikhî bir meseleye cevap olarak zikredilmektedir. Hadislerin edasında bu tavrı benimsemiş olanlar sadece sorulan sorulara göre cevap olarak hadis rivâyet ettikleri için özellikle soru sorulmayan konularda hadis rivâyeti yapılmamaktadır.

Sahâbenin tâbiîne hadis aktarımı çoğu kez yarı sistematiik hadis rivâyeti şeklinde olmuştur. Fikhî sorularına cevap arayan tâbiîn sahâbeye sorular sormuşlar sahâbe de bu sorulara bazen hadis naklederek bazen de Hz. Peygamber'den edindiği bilgiyi fetvâ şeklinde zikrederek cevap vermişlerdir.¹⁸⁶ Nitekim Ebû Seleme b. Abdurrahmân şunu anlatmıştır: "Ben Aişe'ye 'Urve b. Zübeyr her istediğinde senin yanına girebilmesi sebebiyle ilimde bizi geçti.' dedim. Bunun üzerine Aişe 'Sen de benden ilim öğrenmek istediğinde perde arkasına oturup bana istediğini sor.' dedi."¹⁸⁷ Görüldüğü gibi Aişe hadisleri kendisine sorulan sorular üzerine rivâyet etmektedir. Ebû Seleme b. Abdurrahmân onun yanına girip soru sormadığı için ondan hadis öğrenememektedir. Bu sebeple de Urve'nin bildiği birçok rivâyetten habersizdir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) şöyle demiştir: "Nice zaman İbn Abbâs'ın yanına giderdim de tek bir hadis bile yazmadan geri dönerdim. Çünkü hiç kimse ona bir şey sormazdı."¹⁸⁸ Bu rivâyet, soru sorulmadığı zaman hadis rivâyet edilmediğini göstermektedir. Ebû Husayn (ö. 127/744), Saîd b. Cübeyr'e "İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğin her şeyi ona sordun mu?" deyince, o "Hayır. Bazen oturur ve kalkıncaya kadar hiç konuşmazdım. Siz konuşurdunuz ben ezberlerdim." demiştir.¹⁸⁹ Bu rivâyette o günün hadis rivâyet yapısını göstermektedir. Ebû Husayn da İbn Abbâs'ın hadis rivâyetinin sorulara bağlı olduğunu bildiği için rivâyet ettiğin her şeyi ona sordun mu demiştir. İbn Cüreyc ise İbn Abbâs'ın meclisindeki diğer talebelerin sormasıyla da öğrendiğini belirtmiştir. Hadis alımı da sorulara göre olmaktadır. Abdullah b. Ebî Hüzeyl (ö. ?) şöyle demiştir: "Kûfeliler İbn Abbâs'a sormam için bana birtakım

¹⁸⁴ Bekir Kuzudışlı, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdü'l-Hadis*, 1. bs (İstanbul, 2020), 43.

¹⁸⁵ Tatlı, "Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti", 259.

¹⁸⁶ Tatlı, 253. Tatlı, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde İbn Abbâs, İbn Ömer ve Hz. Aişe'nin sorulan bir soruya karşılık yaptıkları hadis rivâyet sayısının iki yüz elliden daha fazla olduğunu tespit etmiştir. (Tatlı, 253.)

¹⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8:211.

¹⁸⁸ İbn Sa'd, 6:257.

¹⁸⁹ İbn Sa'd, 6:257.

soruların olduğu bir liste verdiler. Onun yanına gidince ben sormadan önce listemdeki bütün sorular soruldu.”¹⁹⁰ Bu İbn Abbâs’ın meclisinde ilim ve dolayısıyla hadis öğreniminin soru sorulmasına bağlı olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca Abdullah b. Hüzeyl mutlak olarak hadis almak için gelmiş değildir. Sadece ihtiyacı olan sorulara cevap almak istemiştir. Huzeyfe b. el-Yemân’ın (ö. 36/656) hadis rivâyet etmek için “Ey insanlar sorsanıza.” dediği rivâyet edilmiştir.¹⁹¹ Bu rivâyette Huzeyfe’nin ilim öğretmesinin soru sormaya bağlılığını gösterir.

Sahâbe tarafından kurulan meclislerin sadece hadis rivâyetine has kılınmayıp farklı ilimlerle ilgili birtakım bilgilerin öğretilmesi de hadis rivâyeti aleyhine bir durum olmuştur. Bu meclislerde hadis rivâyeti dışında şiir, ferâiz, neseb, fetvâ, tıp, meğâzî, tarih gibi alanlara dair bilgiler verilmiştir. Nitekim Urve şöyle demiştir: “Aişe ile beraber bulundum. Ayeti, sünneti, şiiri, ferâizi, nesebi, dava hükümlerini ve tıbbı ondan daha iyi bilen birini görmedim.”¹⁹² Bu Aişe’nin Urve onun yanına geldiğinde sadece hadis rivâyet etmediğini hatta dini bilgiler dışındaki konuları da anlattığını gösterir. Tâbiî Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716), İbn Abbâs’ın fıkıh, dava hükümleri, hadis bilgisinin büyüklüğünden bahsettikten sonra şöyle demiştir: “Biz İbn Abbâs’ın yanında otururduk. Bazen bütün bu vakit boyunca ya megazi ya neseb ya da şiir hakkında konuşurdu.”¹⁹³ İbn Abbâs’ın ilim meclisinin sadece dini bilgilerin öğretilmediği meclisler olduğunu gösterir.

Tâbiîn döneminin ilk zamanlarında da müzakereler daha çok soru cevap şeklinde olmuştur. Çok sayıda hadisin “sealtü (sordum)” ifadesiyle soru formatında başlaması da bu durumu göstermektedir.¹⁹⁴ Sahâbenin öğrencileri olan tâbiîn de meclislerde soru sorulmadıkça hadis rivâyet etmeme, rivâyet ettiklerinde az rivâyet etme ve hadisleri fetvâ amacıyla zikretme yolunu tutmuşlardır.¹⁹⁵ Tâbiîn alimlerinden bir kısmı hadis rivâyet etmeyi gerektirecek bir sebep olmadıkça susmayı tercih etmişler, hadis rivâyetinde bulunmamışlardır.¹⁹⁶ Nitekim Urve şöyle demiştir: “Ey oğulcuğum. Bana sorunuz. Bana sorulmadığı için neredeyse unutacağım. Bana hadisten sorulunca iki günlük hadisi

¹⁹⁰ İbn Sa’d, 6:116.

¹⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38:426.

¹⁹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeri A’lâmi’n-Nübelâ*, 3. bs (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1975), 2:183.

¹⁹³ Zehebî, 3:350.

¹⁹⁴ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 36.

¹⁹⁵ Tatlı, “Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti”, 255.

¹⁹⁶ Tatlı, 265.

hatırlıyorum.” Zührî şöyle demiştir: “Urve insanları kendisinden hadis almaya alıştıırıyordu.”¹⁹⁷ Urve’nin bu ifadesi hadisleri sorulan sorular üzerine rivâyet ettiği göstermektedir. Zira soru sorulmadığında hadis rivâyet etmediği için rivâyet etmediği hadisleri neredeyse unutacaktır. Urve’nin kendisinden hadis almak isteyenlere “İnsanlar varken benim etrafımı kuşatmayın ama yalnız kalınca bana sorunuz.” dediği de nakledilmiştir.¹⁹⁸ Bu da Urve’nin, hadislerini kalabalık varken rivâyet etmekten kaçındığını ancak bazı kimselerle yalnız kalınca onların sorması üzerine rivâyet ettiğini gösterir. İlim için kurulan kimi meclislerde de bu durum devam etmiştir. Zührî, Saîd b. el-Müseyyeb’in meclisine oturduklarında meclisteki talebelerin saygıdan dolayı Saîd b. el-Müseyyeb’e hadis sormadıklarını, ancak meclise gelen başkalarının soru sorması üzerine hadis naklettiğini ve böylece hadis öğrendiğini nakletmiştir.¹⁹⁹ İbrâhim en-Nehaî de kendisine soru sorulmadıkça hadis nakletmemeyi, susmayı tercih etmiştir.²⁰⁰ Tâbiî Ebû’l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) de ilgi odağı olmayı ve çok soru sorulmasını istemediği için meclisine üç-dört kişi oturunca kalkıp gitmeyi tercih etmiştir.²⁰¹ Onun bu tutumunun ilmini aktaracak öğrencilere sahip olmamasına sebep olduğu söylenmiştir.²⁰²

Hadisin edasıyla ilgili bir diğer husus ihtiyaca binâen hadis rivâyetidir. Bu tür hadis rivâyetinde hadislerin rivâyeti için bir sebep gereklidir. Hadisin rivâyetine sebep olan bu durumlar sebebü îrâdü’l-hadis diye de adlandırılmıştır.²⁰³ Kuzudişli’ye göre birinci asırda hadis rivâyetinin önemli kısmı gelişen olaylar üzerine ihtiyaç duyuldukça meydana gelmiştir.²⁰⁴ Bu tavrı benimseyenler hadis rivâyetini gerektirici bir sebep olmadıkça hadis rivâyet etmemişlerdir. Hadislerin ihtiyaca yahut bir îrâd sebebine bağlı olarak rivâyet edilmesi bazı konulardaki hadislerin rivâyet edilip bazılarının rivâyet edilmemesi sonucunu da ortaya çıkarmıştır. Eğer bir hadisin bir coğrafyada sebep-i rivâyeti oluşmamışsa o coğrafyada bilinmeyecektir. Eğer hiçbir yerde sebep-i rivâyeti oluşmamışsa kayda geçmeyecektir.²⁰⁵ Çünkü Hz. Peygamber’in bir kısım hadisleri

¹⁹⁷ Zehebî, *Siyerî A ‘lâmü ’n-Nübelâ*, 4:431.

¹⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, t.y.), 7:32.

¹⁹⁹ Mizzi, *Tehzîb*, 26:437.

²⁰⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6:271-272; 2:275.

²⁰¹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ* (Mısır: Matbaatü’s-Saade, 1974), 2:217.

²⁰² Tatlı, “Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti”, 266.

²⁰³ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü Îrâdü’l-Hadis*, 25.

²⁰⁴ Kuzudişli, 31.

²⁰⁵ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 41.

muhtevâsı açısından gündeme uygun olup rivâyet edilmişken, muhtevâ açısından gündem olmayan bir kısım hadisleri hatırlanmak ve rivâyet edilebilmek için zamana ve yeni gelişen birtakım olaylara ihtiyaç duymuştur. Sadaka, diyet, ferâiz, ibâdet, muâmelat gibi ahkama dair hadisler daha hızlı rivâyet edilebilmişlerdir.²⁰⁶ Ancak kullanım alanı olarak kendisine çok ihtiyaç duyulmayan hadisler ancak bu hadislerin muhtevâsı ile ilgili çağrışımlar bulunduğu rivâyet sahasına çıkmıştır.²⁰⁷ Mesela sahâbî Kebşe bint Ka‘b (ö. ?), kayınpederi Ebû Katâde’ye (ö. 54/674) abdest almak için su getirmiş, kayınpederinin su kabından kediye su verdiğini görünce hayret ederek Ebû Katâde’ye bakmıştır. Ebû Katâde ona “Kedi sürekli sizin yanınızda dolaşır, o necis bir hayvan değildir.” hadisini nakletmiştir.²⁰⁸ Görüldüğü gibi Ebû Katâde’nin bu hadisi rivâyet etmesi bir sebebe bağlı gerçekleşmiştir. Seleme b. Ekva’ (ö. 74/693), Hz. Osmân’ın şehadetinden sonra Medine’yi terk ederek Rebeze’ye yerleşmiştir. Vefatından birkaç gece önce Medîne’ye gelmiştir. Medîne’de Haccâc’ın (ö. 95/714) yanına gidince Haccâc ona “Ökçelerin üzere geri dönüp vatanına giderek hicretinden irtidât ettin, bedevî oldun.” deyince Seleme “Hayır hicretimden irtidât etmedim. Fakat Resûlullah bana badiyeye yerleşmem konusunda izin verdi.” demiştir.²⁰⁹ Benzer bir tavır başka bir sahâbîde de görmekteyiz. Bişr et-Tağlebî (ö. ?) şöyle demiştir: “Dimeşk’ten İbnü’l-Hanzaliyye (ö. ?) (sahâbî) denilen tek yaşayan ve neredeyse kimseyle konuşmayan bir adam vardı. O sadece namaz için insanların arasında katılır. Namaz bitince tesbih, tehlîl, tekbir getirir sonra da ailesinin yanına dönerdi. Biz Ebû’d-Derdâ’nın (ö. 32/652 [?]) yanındayken bir gün bizim yanımıza uğradı. Ebû’d-Derdâ ona ‘Bize fayda verecek sana ise zarar vermeyecek bir şey söyle dedi....’ O da şöyle rivâyet ett...”²¹⁰ Rivâyetin devamında İbnü’l-Hanzaliyye’nin Ebû’d-Derdâ’nın isteğini yerine getirip hadis rivâyet ettiği ve Ebû’d-Derdâ’nın başka günlerde aynı şekilde ondan hadis rivâyet etmesini istediği ve onun da rivâyet ettiği yer almaktadır.²¹¹ Görüldüğü gibi Bişr et-Tağlebî, Ebû’d-Derdâ’nın isteği üzerine hadis rivâyet etmiştir. O konuşmayı istemeyen, hadis rivâyetinde bulunmayan biridir. Ebû’d-

²⁰⁶ İnan, 242.

²⁰⁷ İnan, 243.

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37:211.

²⁰⁹ Buhârî, *es-Sahîh*, “Fiten”, 14.

²¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29:163.

²¹¹ Ahmed b. Hanbel, 29:158-168.

Derdâ'nın her defasında “sana zararı olmayacak şekilde” demesi o kimsenin ihtiyat sahibi olup mesuliyetten dolayı hadis rivâyetinden kaçındığını gösterir.

Bu tavır uzun sürede az hadis rivâyet edilmesine sebep oluyordu. Tâbiîn tabakasındaki ilme düşkün kimseler bu tavrı benimsemiş sahâbenin yanında uzun süre kalsa bile hiçbir hadis alamayabiliyordu. Mesela bu grupta zikredilebilecek sahâbeden olan İbn Ömer hakkında Şa'bî “Onunla bir buçuk veya iki yıl beraber bulundum ama keler hadisinden başka herhangi bir hadis rivâyet etmedi.” demiştir.²¹² Mücâhid ise İbn Ömer ile Medîne'ye yolculuk yaptığını ama İbn Ömer'in tek bir hadis bile rivâyet etmediğini söylemiştir.²¹³ Rebîa b. Ebî Abdurrahmân'ın bildirdiğine göre Talha b. Ubeydullah kendisiyle uzun süre birlikte olan Rebîa b. Hüdeyr'e (ö. 93, 104, 154/ 711, 722, 770 [?]) sadece bir hadis nakletmiştir.²¹⁴ Talha b. Ubeydullah gibi Resûlullah'ın yakın sahâbesinden olan birinin, yanında uzun süre kalan birine sadece bir hadis nakletmesi önemli bir husustur.²¹⁵

Sahâbe ve tâbiîn dönemi hadis rivâyet yapısında görülen bir diğer özellik de çok hadis rivâyetine karşı olmaktır. Nitekim, Şa'bî “İlk salihler çok hadis rivâyet etmeyi hoş görmezdi.”²¹⁶ demiştir. Hâlid el-Hazzâ (ö. 141/758) şöyle demiştir: “Ebû Kılâbe (ö. 104/722) bize üç hadis rivâyet ettiğinde, çok rivâyet ettim, derdi.”²¹⁷ Bu onun meclisinde çok fazla hadis rivâyet edilmediğini ve çok hadis rivâyet etmeme tutumunu gösterir. Yine A'meş (ö. 148/765), İbn Hübeyre'nin (ö. 110/728) yanına girip “Hadis rivâyet et.” deyince, İbn Hübeyre “Ben kıssacı değilim.” diyerek hadis rivâyet etmemiştir.²¹⁸ İbn Hübeyre herhangi bir ihtiyaç ya da soru olmadan hadis rivâyet edilmesini kıssacılığa benzetmiş ve bunu yapmamıştır. Sırf hadis öğretimi için hadis rivâyet etmeyi doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Şa'bî şöyle demiştir: “Eğer Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile karşılaşsam onu ‘Resûlullah şöyle dedi, Resûlullah böyle dedi.’ demesinden nehyedeceğim. Ben İbn Ömer'le altı ay beraber bulundum. Ama onun bir tek hadis

²¹² Ahmed b. Hanbel, 9:400.

²¹³ Ahmed b. Hanbel, 8:204.

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel, 3:10.

²¹⁵ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İrâdî'l-Hadis*, 89-90.

²¹⁶ Zehebî, *Siyerü'l-âlamü'n-Nübelâ*, 4:312-313.

²¹⁷ Ebû Zekeriyâ b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî Yahyâ İbn Maîn, *Târîh* (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî Ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 4:348.

²¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, 2:463.

dışında ‘Resûlullah şöyle dedi’ dediğini duymadım.”²¹⁹ Buna göre Şa‘bî, Hasan’ın bir mecliste art arda bir sebep olmaksızın hadis rivâyet ederek çok hadis rivâyet etmesini doğru bulmamaktadır. Saîd b. Cübeyr’in ashâbı da tâbiînden birini hadis rivâyet ettiği için ayıplamışlar, o da onlara “Size hadis rivâyet etmem onları benimle beraber mezara götürememden daha iyidir.” demiştir.²²⁰ Görüldüğü gibi burada onlar, o tâbiîde bulunan hadisleri alamamalarına sebebiyet verecek olmasına rağmen hadis rivâyetini azaltmasını istemişlerdir. Çünkü muhtemelen sadece ihtiyacı olan hadisleri bilmelerini yeterli görmüşlerdir. Tâvus şöyle demiştir: “Eğer İkrime (ö. 105/723) Allah’tan korkup hadis rivâyetinden el çekse (az rivâyet etse) ona gelmek için yolculuklar yapıldı.”²²¹ Görüldüğü gibi Tâvus, İkrime’nin az hadis rivâyet etmesinin ona olan itibarı artıracağı kanaatindedir. Bu ise az hadis rivâyet tavrının o dönemde en azından bazılarınca üstün bir durum olarak görüldüğünü gösterir. Bütün bu örnekler o dönemde bir kısım sahâbe ve tâbiîn tarafından az hadis rivâyet etme tavrının benimsendiğini göstermektedir. Bu durum ise hadis rivâyetin yaygınlaşması aleyhine bir durumdur.

Hadislerin ulaşmamasında hadis öğrenim keyfiyetiyle ilgili bir diğer etken ise sınırlı ölçekte hadis tahammülüdür. Bu dönemde hadis talebinin de ihtiyaca göre olması yaygın bir durumdur. Bundan dolayı talebe ilimde ihtiyacını karşılamada yeterli olduğunu düşündüğü için tek bir hoca ile yetinmiş olabilmektedir. Aynı şehirde olsa bile diğer hocalardan ilim/hadis alma ihtiyacı hissetmemiş ve hadis almamış olabilmektedir. Ayrıca kimi talebe sadece ihtiyaç duyduğu ya da merak ettiği konulara dair hadisleri öğrenmekle yetinmiştir. Sistemik olmayan hadis öğreniminin bir sonucu olarak tâbiînin aynı şehirde yaşadığı halde bazı sahâbeden hadis alıp bazısından hadis almaması durumu İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *Tabakât*’ında açıkça görülmektedir. İbn Sa’d, *Tabakât*’ında tâbiîn tabakasını bölgelere göre tasnif etmiştir. Daha sonra her bir bölgede tâbiîn alimlerini önemli sahâbilerden hadis işitip işitmediklerine göre sıralamıştır. Mesela “Ömer b. Hattâb ve Abdullah İbn Mes‘ûd’dan naklettiği halde Ali b. Ebî Tâlib’den rivâyette bulunmayanlar”²²², “Ömer b. Hattâb’tan rivâyet edip Ali b. Ebî Tâlib ve İbn Mes‘ûd’tan rivâyet etmeyenler”²²³, “Osman b. Affân, Übey b. Ka‘b, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Talha

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, 2:198.

²²⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6:258.

²²¹ İbn Adî, *Kâmil*, 6:469.

²²² İbn Sa’d, *Tabakât*, 6:117.

²²³ İbn Sa’d, 6:131.

b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Huzeyfe, Üsâme b. Zeyd, Hâlid b. el-Velîd (ö. 21/642), Ebû Mes'ûd (ö. 42/662 [?]), Amr b. el-Âs (ö. 43/664) ve Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) rivâyette bulunduğu halde Ömer b. Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib'den rivâyette bulunmayanlar"²²⁴ başlıkları bu duruma örnektir. Bu başlıkların gösterdiği gibi aynı şehirdeki bazı sahâbeden hadis alındığı gibi bazı sahâbeden hadis alınmamıştır. Yine Sâlim b. Abdullah, Ebû Hüreyre ile aynı şehirde yaşamalarına rağmen ondan çok az hadis rivâyet etmiştir.²²⁵ Bu rivâyetlerin biri hakkında "Ebû Hüreyre'yi çok defa çarşıda bu hadisi naklederken işittim." demesi²²⁶ onun bu hadisi sistematik olmayan hadis öğrenimine göre aldığını göstermektedir.²²⁷ Sâlim b. Abdullah, Ebû Hüreyre'den hoca-talebe ilişkisinin bir sonucu olarak değil çoğunlukla bir olaya bağlı olarak hadis almıştır.²²⁸ Ebû Ubeyde b. Huzeyfe b. Yemân (ö. 130/748) bir adamdan şöyle dediğini nakletmiştir: "Ben Adî b. Hâtîm'in (ö. 67/686) olayını herkese soruyordum, fakat o yanı başımda olduğu halde ona sormuyordum." Bu durum bu dönemde sistemli olmayan hadis rivâyetini göstermektedir.²²⁹ Abdullah b. Ebî Hüzeyl şöyle demiştir: "Kûfeliler İbn Abbâs'a sormam için bana birtakım soruların olduğu bir liste verdiler. Onun yanına gidince ben sormadan önce listemdeki bütün sorular soruldu."²³⁰ Abdullah b. Hüzeyl mutlak olarak hadis almak için gelmiş değildir. Sadece ihtiyacı olan sorulara cevap almak istemiştir. Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: "Bedir'de bulunmuş yetmiş sahâbîye ulaştım. Onlar köşelerine çekilmiş ve insanlara ilim öğretmekle meşgul olmuyorlardı. Çünkü onlara ihtiyaç duyulmuyordu."²³¹ Bu da talebelerin her hadis bilen hadislerini almadığı sadece ihtiyaçları doğrultusunda hadis aldığını göstermektedir. Bazı kimselerden aldıkları

²²⁴ İbn Sa'd, 6:211.

²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12:511; 13:257; 15:28; 16:459. Polat, Sâlim'in Ebû Hüreyre'den rivâyetlerinin sayısı hakkında şöyle demiştir: "Salim b. Abdullah'ın Ebû Hüreyre'den aldığı hadisler incelenecek olursa, kaynaklarda toplam 24 rivâyetinin bulunduğu ancak bu 24 rivâyetin aslında 8 farklı konuda vârid olan rivâyetlerin mükerrerleri olduğu görülecektir. Rivâyetler kaynaklarına göre değerlendirildiğinde ise bu 24 rivâyetin 18'inin merfû olduğu, geri kalan 6 rivâyetten 5'inin, Ebû Hüreyre'nin Hz. Ömer'den naklettiği mevkuf rivâyetler olduğu, birinin de Ebû Hüreyre'ye ait mevkûf bir rivâyet olduğu sonucuna ulaşılmıştır." bkz: Zeynep Polat, *Sâlim b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri* (İlâhiyât Yayınları, 2024), 75.

²²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13:257.

²²⁷ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdî'l-Hadis*, 38.

²²⁸ Polat, *Sâlim b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri*, 75.

²²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30:205.

²³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6:116.

²³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *Kesb* (Dimeşk: Abdülhâdî Harsûnî, 1980), 69.

rivâyetlerle ihtiyaçlarını karşıladıkları için Hasan-ı Basrî'nin belirttiği yetmiş sahâbîden hadis almamışlardır.

Talebeler, hadis tahammülünde ihtiyaçları ile yetindikleri için birkaç hoca ihtiyacını karşılayınca başka hocalardan hadis almaya çalışmamışlardır. Bundan dolayı çok hadis bildiği halde hadis rivâyet edecek öğrenci sıkıntısı yaşayan hocalar olmuştur. Nitekim sahâbî Hişâm b. Âmir (ö. ?) komşularına şöyle demiştir: “Sizler Resûlullah’la benim kadar beraber bulunmamış ve hadislerini benden daha iyi anlamamış kimselerin yanına gidiyorsunuz.”²³² Bu rivâyet Hişâm’ın çok hadis bildiği halde kendisine rağbet edilmediğinden dolayı hadis rivâyet edemediğini göstermektedir. Ona göre insanlar, Resûlullah’la daha az bulunmuş bazı kimselere gitmektedir. Bu açıdan o günkü talebelerin her şeyhten hadis almadığını da göstermektedir. Yine Abdullah b. Amr’a bir adam “Sen kıyamet şu şu vakte kadar kopacak mı diyordun?” diye sorunca “Sizlere hiçbir şey rivâyet etmemeye azmettim.” demiştir.²³³ Bu ifade Abdullah b. Amr’ın hadis rivâyet etmeyi istemediğini göstermektedir. Çünkü etrafında bulunan kimseler hadisleri anlayan kimseler değildir. Bu da onun hadislerini anlayacak hadis rivâyetine ehil talebe sıkıntısı çektiğini göstermektedir.²³⁴

Hadisin ulaşmamasının hadis tahammül ve edasıyla ilgili bir diğer durum da hoca-talebe ilişkisi içerisinde kendisini gösterir. Hoca talebe ilişkileri bu dönemde akrabalık, efendi-kölelik, aile içi ilişkilere dayalı oluşuyordu. Bir sahâbî ya da tâbiîn kölesi, aile ferdlerinden biri veya yakın akrabası onun öğrencisi oluyordu. Hatta bu dönemdeki isnâdlar incelendiğinde aile isnâdlarının sonraki dönemlere göre çok daha fazla olduğu ve aile isnâdlarının hadis rivâyetinde etkin durumda olduğu gözükür. Bu durumda bazı rivâyetlerin aile içerisinde kalmasına sebep olmuş olabilir.²³⁵

Hadis rivâyeti açısından sistematik²³⁶ olmadığını söyleyebileceğimiz bu rivâyet yapısı sahâbe dönemi ve tedvîne kadar tâbiîn döneminin genel karakteristik özelliğidir. Rivâyet

²³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26:185.

²³³ Ahmed b. Hanbel, 11:113.

²³⁴ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdî'l-Hadis*, 75.

²³⁵ Aile isnâdları konusunda daha geniş bilgi için bkz: Bekir Kuzudişli, “Hadis Rivayetinde Aile İsnadları” (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2005).

²³⁶ “Sistemli hadis rivâyeti, hadis nakline hasredilen bir mecliste hocanın belli sayıda rivâyeti düzenli olarak ezberinden ya da yazılı bir metin üzerinden öğrencilere nakletmesi olarak tanımlanabilir. Sistemli hadis rivâyetinde hadis râvileri kendi şehrinin yanı sıra diğer beldelerin rivâyetlerini de toplayıp hadis meclislerinde bu rivâyetlerin aktarımını sağlar.” (Tatlı, “Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti”, 252.) Sistemli

öğreniminin sistematik olmaması genel olarak hadislerin ulaşmaması sonucunu doğurduğu gibi özelde de konu bazlı olarak hadisin ulaşmamasında etkili olmuştur. Çünkü hadis naklinde râvinin ihtiyacı, ilgi alanı, algısı rivâyet edilecek hadisin hangisi olacağına rol oynuyordu. Bu durum bazı konularda daha çok hadisin rivâyet edilmesini sağlarken bazı konularda daha az hadisin rivâyet edilmesine neden olmuştur.²³⁷

Tedvinden sonra sistemli hadis rivâyeti zamanla yerleşmiştir. Sistemli hadis rivâyetiyle beraber gerek hoca gerek talebe tarafından ihtiyaç olup olmamasına, rivâyetin talep edilip edilmemesine bakılmaksızın mutlak anlamda hadis rivâyeti yapılmaya başlanmıştır. Sistemli olmayan hadis rivâyetinde genel durum talebenin kendi şehrinin birkaç hocasıyla yetinmekken sistemli hadis rivâyetiyle kendi şehrinin bütün hocalarının yanı sıra diğer beldelerin ulaşabildiği her hocasından mümkün mertebe çok hadis toplayıp hadis meclislerinde rivâyet etmişlerdir. Ayrıca sistemli hadis rivâyetiyle hocalar öğrencilerine topluca hadis rivâyet etmeye yönelmişlerdir.²³⁸

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn döneminde hadislerin ulaşmama zeminini bilmek için dönemin hadis öğretim şekillerini bilmek gerekir. Bu dönemde hadisin ulaşmamasıyla ilgili olarak soruya binâen hadis rivâyeti ve ihtiyaca binâen hadis rivâyetinden bahsedilebilir. Soruya binaen hadis rivâyeti, ilim meclislerinde sahâbe ve tâbiîn kendilerine sorulan sorulara karşılık hadis rivâyet etmesidir. Bu yöntemi benimseyenler bu meclislerde soru sorulmadıkça hadis rivâyet etmemişlerdir. Sorular ise genellikle ihtiyaç duyulan konularda sorulduğu için gündemde olmayan ve pratik ihtiyacı karşılamayan hadisler rivâyet edilmemiştir. Ayrıca bu meclislerin hadis rivâyetine mahsus olmaması da hadis rivâyetini yavaşlatmıştır. İbn Cüreyc'in ifadesinden anlaşıldığına göre bazen bu meclislerde hiç soru sorulmadığı için hiçbir hadis rivâyet edilmemektedir. Sahâbeden Hz. Aîşe ve İbn Abbâs; tâbiînden Urve b. Zübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî bu yöntemi benimsemiş kimselerdendir. Bu

hadis rivâyeti hadis şekli ve amacı açısından çok sayıda hadisin çok sayıda kişiye ulaştırılmasını sağlar. Bu meclisler hadisin anlamı, istidlâli gibi alakalardan bağımsız olarak sadece hadis rivâyetini konu edinir ve rivâyet dışındaki amaçlar birincil amaçlar değildir. "İhtiyaç olmaksızın hadis rivâyetine hasredilen hadis meclislerinin olmaması, ilmî meselelerin anlatımının soru cevap şeklinde yapılıp hadis rivâyetlerinin çoğu kez bu sorulara verilen cevaplarla olması, fetvâ ve hadis rivâyetinin iç içe olup biçimsel olarak birbirinden ayrılmasında, rivâyetlerin özel hikayelerinin başka bir ifadeyle sebebi irâdlarının olması, özellikle akrabalık ve mevlalık ilişkisine bağlı olarak hadis rivâyetinde tek bir hocayla yetinilmesi sistemli rivâyetin yerleşmediğinin göstergelerindendir." (Tatlı, 255-70.)

²³⁷ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 32.

²³⁸ Tatlı, 271-272.

zatlar ilim meclisleri oluşturmuş olmalarına rağmen soru sorulmadıkça hadis rivâyet etmemişlerdir. Öyle ki Urve b. Zübeyr hadis rivâyet etmek istemiş bundan dolayı da insanları kendisine soru sormaya teşvik etmiştir. O hadis rivâyet etmek istemesine rağmen direkt olarak hadis rivâyet etmeyip bunun için soru sorulmasına ihtiyaç duymaktadır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde ihtiyaca binaen hadis rivâyeti ise ilim meclislerinde olmayıp hadisin rivâyetinin bir sebebe bağlı yapıldığı yoldur. Bu tavrı benimseyenler hadis rivâyetini gerektirici pratik bir ihtiyaç olmadıkça hadis rivâyet etmemişlerdir. Bu tavır kendisine daha çok ihtiyaç duyulan konulardaki hadislerin daha hızlı ve erken rivâyet edilmesine sebep olurken, kendisine daha az ihtiyaç duyulan veya ihtiyaç duyulmayan konulardaki hadislerin yavaş ve geç rivâyet edilmesine sebep olmuştur. Böylece bu konulardaki hadislerin bilinebilirliği az olmuştur. Sahâbeden İbn Ömer, Talha b. Ubeydullah bu tavrı benimseyen kimselerdendir. Bu dönemde bazılarınca az hadis rivâyetinin benimsenmesi ve teşvik edilmesi de hadis rivâyetini yavaşlatan bir durumdur. Sahâbeden İbn Ömer; tâbiînden Ebû Kılâbe, Şa‘bî, İbn Hübeyre, Tâvûs b. Keysân bu kimselerdendir. Tâbiînden bazısının ihtiyacı olan konu ve ihtiyacını giderecek kadar hocayla yetinmesi de hadis alışverişi aleyhine bir durum oluşturmuştur. Bunun sonucunda bir tâbiî bir hocadan sadece ihtiyaç duyduğu konulardaki hadisleri alırken aynı zamanda bir hocadan ihtiyacını karşıladığında başka bir hocadan hadis almaya yönelmemiştir. Böylece aynı şehirde oldukları halde birçok tâbiî birçok sahâbîden hadis rivâyet etmeye çalışmamıştır. Bir hocanın yanına gittiğinde de sadece ihtiyaç duyduğu hadisi almıştır. Bu durum sahâbî Hişâm b. Âmir ve Hasan-ı Basrî’nin bildirdiğine göre Bedir ashâbından 70 sahâbî örneğinde olduğu gibi bazı sahâbeye hadis rivâyetinde rağbet edilmemesine yol açmıştır. Sahâbe ve tâbiîn dönemine dair anlatılan bu rivâyet ile ilgili özellikler hadislerin ulaşmamasına sebep olan unsurlardandır. Bunları bilmek hadislerin ulaşmamasının arka planını ve bu olgunun neden var olduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır.

“Hadisin Hadise Muhâlefet Eden Sahâbî ve Tâbiîye Ulaşmamış Olması” başlığı altında muhâlefet sebebi olarak hadisten habersiz olmalarını ele aldık. Sahâbenin ve tâbiînin ileri gelenlerinin bile bazı hadislerden habersiz olduklarını tespit ettik. Ayrıca bazı hadislerden sahâbenin genelinin habersiz olup onlara muhâlefet ettiklerini tespit ettik. Bazı hadislerin ise sahâbe ve tâbiîn döneminde bazı şehirler tarafından bilinmediğini gördük. Onların bazı hadislerden haberdar olmamasının çeşitli sebeplerini tespit ettik. Bunlar hadislerin vürûdunun herkesin her hadisi bilmesine mümkün kılacak şekilde olmaması, sahâbe ve

tâbiîn tarafından hadis tahammül ve edasına yönelik tutumları, sahâbe ve tâbiînin farklı beldelere dağılmış olması, o dönemdeki iletişim imkanlarının özellikle rihlelerin gelişmemişliği, fitne ve siyasi olaylara bağlı olarak gelişen bölgeler arası çekişme, toplumda hadis rivâyetini gerektiren meselelerin azlığı-çokluğu ve bütün bunlardan ortaya çıkan sebeplerdir. Onların dönemindeki bu sebepler bilindiğinde bazı hadislerden habersiz olmaları daha anlaşılır hale gelecektir.

Gelecek başlık altında bir sahâbî ve tâbiîye bir hadis ulaştığı halde onun Hz. Peygamber’e aidiyeti açısından makbûl bulmama sebebiyle amel etmemelerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda onlara göre hangi durumların hadisin makbûliyetine zarar verdiğini açıklayacağız.

1.2.2. Hadisin Makbûl Görülmemesi

Hadisin makbûl görülmemesi, Hz. Peygamber’e isnâd edilmesinin hatalı olduğuna hükmedilip muhtevasıyla amel edilmemesidir. Hadisin makbûl görülmemesinin, sahâbe ve tâbiînin hadise muhâlefet etmelerinde bir sebep olarak doğru bir şekilde işletilebilmesi için sahâbe ve tâbiîn döneminde hadisin makbûliyetini ortadan kaldıracak unsurların doğru tespit edilmesi gerekir. Sonraki dönemin rivâyetin makbûl görülme kriterlerini temel alıp sahâbe ve tâbiînin hadisi makbûl bulup bulmadığını söylemek hatalı sonuçlara götürebilir. Çünkü sonraki dönemlerde hadisin makbûl görülmemesine sebep olan bir durum onların dönemlerinde bulunmuyor olabilir. Sonraki dönemlerde hadisin makbûliyetini yok eden bir unsur sahâbe ve tâbiîn döneminde bulunsaydı bile onların döneminde hadisin makbûl görülmemesine sebep olacak bir unsur olarak kabul edilmiyor olabilir. Bunun en bâriz örneklerinden biri yeri gelince de ele alacağımız gibi irsâldir.²³⁹ Hadis tenkidindeki yeri açısından irsâlin tarihi serüvenine baktığımızda hadis tarihinin ilk dönemlerinde irsâlin hiçbir şekilde sorun görülmeyip mutlak kabul edildiğini, daha sonra bazı râvilerin irsâli hariç irsâllerin kabul edildiğini, sonraki dönemde ancak bazı şartlarla kabul edildiği, daha sonra ise mutlak reddedildiğini görürüz.²⁴⁰ Biz mesela İmam

²³⁹ İleride “İrsal Sebebiyle Güvenilir Bulunmaması” başlığı altında incelenecektir.

²⁴⁰ Mürsel hadisin delil olarak kabul edilmesini tarihsel süreç göz önüne alınarak değerlendirildiğinde bu sonuç elde edilir. Mürsel hadisin delil olmasıyla ilgili tarihsel süreci değerlendirebilmek için bkz: Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler Ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2. bs (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

Şâfî'nin veya müteahhirûn dönemi usulcülerin hadisi kabul ve reddinde bir unsur olarak irsâle bakış açılarını sahâbeye ve tâbiîne dayattığımızda elbette yanlış sonuçlara ulaşırız.

Bunun yanı sıra râvi olarak sahâbenin dinde özel bir konumunun olması da onların rivâyetlerinin diğer râvilerinkinden farklı olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Sahâbe ve tâbiîn döneminin şartları, râvi özellikleri, rivâyet metotları gibi birçok etken bu farklılıklara yol açabilmektedir.

Anlattığımız bu önemli noktadan dolayı zikredeceğimiz hadis tenkit sebeplerinin her birinin sahâbe ve tâbiîn döneminde bir tenkit unsuru olup olmadıklarını tespit edeceğiz. Bu unsurlardan o dönemde bulunanları ve bulunmayanları; bulunanların tenkit sebebi olup olmadığını ve tenkit sebebi olanların ne ölçüde hadisin reddinde etkili olduklarını zikredeceğiz.

Biz hadisin makbûl görülme sebeplerini, isnâd ve metin açısından olmak üzere iki kısma ayırarak ele aldık. İsnad ile ilgili irsâl, râvinin cerhi ve teferrüd olarak üç konuyu inceleyeceğiz. Metin ile ilgili olarak metnin muhtevâ/anlam tenkidi ve tariklerin muâraza edilmesi sebebiyle güvenilir bulunmaması konularını ele alacağız.

1.2.2.1. Hadisin İsnâdına İlişkin Sıhhat Problemleri

Rivâyetin isnâdına ilişkin sıhhat problemini irsâl, râvinin cerhi ve teferrüd olarak üç başlıkta ele alacağız.

1.2.2.1.1. İrsal Sebebiyle İsnâddaki Sıhhat Problemi

Hadis usulü eserlerinde zikredilen sahih hadisin şartlarından biri hadisin senedinin muttasıl olmasıdır. Hadisin senedinin muttasıl olmaması inkıtâ ile ifade edilmiş ve inkıtâ hadisin red sebeplerinden biri kabul edilmiştir.²⁴¹ Sahâbe ve tâbiîn hadisin senedinde inkıtâ yapmaları irsâl terimi ile ifade edilmiştir. İrsal edilen hadislere de mürsel hadis denmiştir.²⁴² Bu noktada, inkıtâ veya irsâl şeklinde seneddeki kopukluğun, sahâbe ve tâbiîn tarafından hadisin reddine gerekçe gösterilip gösterilmediği önem arz etmektedir.

²⁴¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîi Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi Fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Riyâd: Dâru Taybe, t.y.), 1:235-256.

²⁴² Suyûtî, 1:219-222.

Biz de bu başlık altında sahâbe ve tâbiînin, bir sahâbî ya da bir tâbiînin irsâl ettiği hadiste irsâli hadisi kabul etmemek için bir sebep görüp görmediklerini inceleyeceğiz.

Alimler, sahâbe ve tâbiînin mürsel hadislerle yaklaşımı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazı alimler, sahâbe ve tâbiînin mürsel rivâyetleri kabulde icmâ ettiklerini söylemişlerdir.²⁴³ İbn Abdülber'in bildirdiğine göre, Taberî (ö. 310/923), hicrî 200 yılının başlarına kadar tâbiînin ve sonrakilerin, mürseli inkâr etmediğini söyleyip, mürseli kabul konusunda icmâ olduğu iddiasında bulunmuştur. Taberî'ye göre mürseli ilk kez kabul etmeyen İmam Şâfiî'dir.²⁴⁴ İcmâ olduğunu söyleyen bir başka alim de Ebû Dâvud'dur (ö. 275/889). O, İmam Şâfiî'nin mürsel rivâyet hakkındaki görüşüne kadar Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve el-Evzaî (ö. 157/774) gibi alimler başta olmak üzere geçmiş alimlerin mürsel rivâyeti hüccet kabul ettiklerini söylemiştir.²⁴⁵ Bu ifadelere göre mürsel hadisin kabulünde sadece sahâbe ve tâbiîn değil tebe-i tâbiîn de icmâ etmiştir. Dehlevî (ö. 1240/1824) de tebe-i tâbiînin mürsel rivâyetlerle amel ettiğini söylemiştir.²⁴⁶

Onlar bu icmâ iddiasını delillendirmek için sahâbe ve tâbiîn arasında irsâlin yaygın olup kimsenin buna itiraz etmediğini söylemişlerdir.²⁴⁷ Onlar, irsâlin yaygınlığını göstermek için bu konuda bazı sahâbeyi delil olarak zikretmişlerdir.²⁴⁸ Bu bağlamda İbn Abbâs'ın Resûlullah'tan sadece dört hadis dışında semâsı olmadığı halde çokça hadis rivâyet etmiş olup sahâbenin onun rivâyetlerini kabul ettiklerini zikretmişlerdir. Yine İbn Ömer ve Ebû Hüreyre gibi sahâbenin çokça irsâlde bulunduklarını söylemişlerdir.²⁴⁹ Ebû Hüreyre yaklaşık dört yıl Hz. Peygamber'le beraber bulunmuştur. Mükerrerleriyle birlikte beş binden fazla hadis rivâyeti vardır. Bunların çoğunda Resûlullah'tan işittiğini

²⁴³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-Sahafeti'l-Osmânî, 1890), 3:3-4. Polat, *Mürsel Hadisler*, 118-19. Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416), 2:123-124.

²⁴⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 1:4.

²⁴⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Risâle İlâ Ehl-i Mekke* (Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, t.y.), 24.

²⁴⁶ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî Dehlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1:249.

²⁴⁷ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, 3:3-4; Polat, *Mürsel Hadisler*, 118-19; Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:123-124.

²⁴⁸ Sahâbenin hadis rivâyetin de irsal yaptığına dair örnekler ve bunun rivâyet üzerindeki etkisi için bkz: Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 56-61.

²⁴⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 135; Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:123.

söylememiştir. Bu rivâyetlerin büyük bir kısmını diğer sahâbeden almıştır.²⁵⁰ Nu‘mân b. Beşir’in “Bedende bir et parçası vardır, o düzgün olursa...” hadisi dışında Resûlullah’tan semâ ederek rivâyet etmiş olduğu hadis bilinmemektedir. Buna rağmen Resûlullah’tan herhangi bir vasıta zikretmeksizin birçok hadis rivâyet etmiş ve kendisine karşı çıkılmamıştır.²⁵¹

Sahâbenin birbirlerinin irsâlini kabul ettiklerine Berâ b. Azib’in (ö. 71/690 [?]), “Size rivâyet ettiğimiz her hadisi bizzat Resûlullah’tan semâ etmiş değiliz. Bir kısmını Resûlullah’tan semâ ettik, bir kısmını ise diğer sahâbeden işittik. Ama bizler yalan söylemezdik.²⁵² sözünü de delil olarak zikretmişlerdir.²⁵³ Benzer bir ifade de Enes b. Mâlik’ten gelmektedir. Humeyd et-Tavîl’in (ö. 143/760) naklettiğine göre Enes İbn Mâlik Resûlullah’tan bir hadis rivâyet edince bir adam ona “Sen bunu Resûlullah’tan mı duydun?” diye sormuştur. Enes İbn Mâlik buna çok öfkelenip “Allah’a yemin olsun ki size rivâyet ettiğimiz bütün hadisleri bizzat Resûlullah’tan işitmiş değiliz. Fakat bizler birbirimizi ithâm etmezdik.” demiştir.²⁵⁴ Berâ ve Enes’in ifadelerine göre onlar birçok hadisi başka sahâbeden almışlar ama “Resûlullah dedi” diyerek rivâyet etmişlerdir. Kendileri Resûlullah’tan duymadıkları halde direkt olarak ona nispet etmişlerdir. Diğer sahâbe de bu durumun farkındadır. Ama birbirlerine olan güvenden dolayı bir aracı vasıtasıyla aldıkları rivâyetleri direkt Resûlullah’a isnâd ederek rivâyet etmelerini problem olarak görmemişlerdir. Cessâs’ın (ö. 370/981) bildirdiğine göre on küsur hadis dışında sahâbenin hadisleri irsâl etmelerindeki uygulamaları bu şekilde olmuştur. Onlar neredeyse hiçbir hadiste, o hadisi kendilerine rivâyet edeni zikretmemişler, hadisi irsâl etmişlerdir. Bu durumun sahâbenin genelinin mürsel ile müsned hadisi birbirinden ayırmayıp, onların mürsel ve müsnedi kabul edip amel etme noktasında bir fark görmedikleri üzerine icmâ ettiklerini gösterdiği, söylenmiştir.²⁵⁵

Benzer durum ve ifadeler tâbiîn tarafından da vâki olmuştur. Hasan-ı Basrî “Resûlullah’ın ashâbından dört kişiden elde ettiğim hadisi onları zikretmeksizin Resûlullah’a isnâd

²⁵⁰ Salâhuddîn İbn Ahmed İdlîbî, *Menhecü Nakdi’l-Metin İnde Ulemâi’l-Hadis* (Kahire: Ekraü’l-Hayriye, 2013), 124.

²⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl* (Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 3:150.

²⁵² Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu’l-Fâsil*, 235.

²⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135; Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli’l-Ahkâm*, 2:123; Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl*, 3:150.

²⁵⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:21.

²⁵⁵ Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl*, 3:149-150.

ederim.” demiştir. Urve İbn Zübeyr, Ömer b. Abdülaziz’e “Kim ölü bir araziye ihyâ ederse o ona aittir.” hadisini rivâyet edince, Ömer b. Abdülaziz “Resûlullah’ın bunu söylediğine şahitlik eder misin?” diye sormuş, Urve b. Zübeyr de “Evet, şahitlik ederim. Bunu bana razı olunan adil biri haber etti.” deyip haber edenin ismini söylememiştir. Ömer b. Abdülaziz bu cevapla yetinmiş, hadisi kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve başkaları hadisleri irsâl etmiş, hadisin senedi sorulduğunda ise sika kimselere isnâd etmişlerdir.²⁵⁶ A’mes’in şu sözünü buna delil olarak zikretmişlerdir: “İbrâhim en-Nehaî’ye ‘Bana hadis rivâyet ettiğinde isnâdını zikret.’ dedim. Nehaî ‘Falanca bana Abdullah İbn Mes’ûd’dan rivâyet etti dediğimde, o hadisi bana o kişi rivâyet etmiştir. Bana İbn Mes’ûd rivâyet etti, dediğimde ise o hadisi bana İbn Mes’ûd’dan bir grup râvi rivâyet etmiştir.’ dedi.” Hasan-ı Basrî bir hadis rivâyet edip bunun üzerine kendisine hadisi kimden aldığı sorulunca yetmiş tane Bedir ashâbından aldığını söylemiştir. Bu zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Saîd İbnü’l-Müseyyeb, Şa’bî ve daha başka tâbiînin irsâllerinin meşhur olmasının, tâbiînin onların irsâllerini kabul ettiğini gösterdiği, söylenmiştir.²⁵⁷

İcmâ iddiasını desteklemek için diğer bir delil olarak sahâbe ve tâbiînin, kendilerinden isnâd talep edilmesine itiraz etmelerini zikretmişlerdir. Nitekim Saîd İbnü’l-Müseyyeb bir hadis nakletmiş Yezîd b. Ebî Mâlik (ö. 130/747) “Sana bunu kim rivâyet etti.?” diye sorunca Saîd “Ey Şamlı kardeşim. Hadisi alın ve kimden aldığımı sormayın. Çünkü biz ancak sika kimselerden hadis alırız.” demiştir.²⁵⁸ Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) hadis rivâyet edince kaynağını soran kimseye “Biz sefihlerle oturmaz, onlardan hadis almazdık.” demiştir.²⁵⁹ A’mes, bir defasında İbrâhim en-Nehaî’yi hadisin isnâdını zikretmeye zorladıklarını ama onun isnâdı zikretmediğini söylemiştir.²⁶⁰ Habîb İbn Ebî Sâbit (ö. 119, 122/737, 739) şöyle demiştir: “Biz Saîd İbn Cübeyr’in yanındaydık. Bize bir hadis rivâyet etti. Bir adam ‘Sana bunu kim rivâyet etti diye sordu.’ Saîd buna kızdı, bize hadis rivâyet etmedi sonra da kalkıp gitti.”²⁶¹ Ebû Ubeyde el-Kûfî (ö. 82/701) bir hadis zikredince

²⁵⁶ Cessâs, 3:149.

²⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli’l-Ahkâm*, 2:123-124.

²⁵⁸ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1. bs (Hindistan: Dâiretü’l-Meârifî’l-Nizâmîyye, 1326), 4:87.

²⁵⁹ Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî Ebû Zûr’a, *Târîh* (Dımaşk: Mecmeu’l-Lügati’l-Arabiyye, 1973), 441.

²⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1:506.

²⁶¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl Dârimî, *Müsned* (Suûdiyye: Dâru’l-Mügnî, 2000), “Mukaddime”, 37.

hadisi kimden aldığı sorulmuş, o da “Ben bu hadiste yalan söylemedim. Bana Mesrûk (ö. 63/683 [?]) rivâyet etti.” demiştir.²⁶² Süddî (ö. 127/745) bir hadis rivâyet edince Süfyân es-Sevrî kimden aldığını sormuş, Süddî “şundan bundan” diyerek cevap vermiştir.²⁶³ Ali İbn Zeyd (ö. 131/748) şöyle demiştir: “Hasan-ı Basrî bir hadis rivâyet ettiği zaman o hadisi dinler sonra da ‘Kimden aldığını biliyor musun?’ diye sorardım. Hasan da ‘Bilmiyorum. Fakat sika birinden aldım. Şimdi de sana rivâyet ediyorum.’ derdi.”²⁶⁴ A’mes şöyle demiştir: “İyâs İbn Muâviye (ö. 122/740) ile oturup kalkardık. Bana bir hadis rivâyet etti. Ben ‘Sana kim rivâyet etti.’ deyince haricilere vurur gibi bana vurdu...”²⁶⁵ Yukarıda görüldüğü gibi tâbiînden birçok kimse isnâdın sorulmasını hoş karşılamamış veya gereksiz görmüştür. Eğer ittisal hadisin güvenilirliği için bir şart olup irsâl hadisin reddi için bir sebep olsaydı isnâdın sorulmasına karşı çıkmazlardı.

İcmâ iddiasını ayrıca aklî bir çıkarımla da desteklemişlerdir. Sahâbe ve tâbiîn devrinde mürselin delil kabul edildiği, onların -özellikle büyük tâbiîn- rivâyeti irsâl etmelerindeki şu üç ihtimal zikredilerek mantikî istidlâl ile ispata çalışılmıştır:

1. Rivâyeti, adil olmayan bir râviden irsâl etmişlerdir.
2. Rivâyeti, adil bir râviden işittikleri halde, delil olmadığına kanaat getirdiklerinden dolayı irsâl etmişlerdir.
3. Mürselin de müsned gibi delil olduğunu kabul ettiklerinden dolayı irsâl etmişlerdir.

Bu üç ihtimalden başka bir ihtimal yoktur. Birinci ihtimal batıl görülmüştür. Gerekçe olarak adil olmayan bir kişiden, durumunu belirtmeden rivâyette bulunan râvinin, mürsel olsun müsned olsun hiçbir rivâyetinin kabul edilmeyeceği bunun ise tâbiîn hakkında düşünülmeyeceği söylenmiştir. İkinci ihtimal ise, kabul edildiği takdirde, tâbiînin herhangi bir konudaki yegâne delili gizledikleri veya isnâdını vermeyerek işe yaramaz hale getirdikleri kabul edilmiş sayılacağı, bunun ise tâbiîn hakkında düşünülemeyeceği

²⁶² Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, 3:38.

²⁶³ İbn Adî, *Kâmil*, 1:259.

²⁶⁴ İbn Adî, 6:336.

²⁶⁵ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 209.

sebebiyle batıl kabul edilmiştir. Bu durumda geriye sadece mürseli de müsned gibi delil kabul ettikleri ihtimali kalmaktadır ve onu kabul etmek gerekeceği söylenmiştir.²⁶⁶

Bazı alimler yukarıda zikredilen icmâ iddiasına birçok açıdan itiraz etmişlerdir. Öncelikle bu meselenin ictihadi bir mesele olduğunu, icmânın ise kat'î bir delil olması gerektiği ve ictihadi meselelerde icmânın yerinin olmadığını söylemişlerdir.²⁶⁷

Onlar, tâbiînin irsâlde bulunduğu dair zikredilenlerin sadece bazı tâbiînin irsâlde bulunduğu delâlet ettiğini, bunun ise icmâ olmadığını söylemişlerdir.²⁶⁸ İrsal edilmesine karşı sükût edilmesinin ise icmâ konusunda onay anlamına gelmediğini söyleyerek cevap vermişlerdir.²⁶⁹

İcmâ iddiasına karşı çıkanlar sahâbe ve tâbiîn tarafından isnâd sorma ve isnâdı soruşturma yapıldığını da icmânın olmadığına ve mürsel rivâyetin bazı sahâbe ve tâbiîn tarafından reddedildiğine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlar, bu açıdan İbn Abbâs'ın, İbn Ömer'in ve Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerinin isnâd edilene kadar soruşturulduklarını söylemişlerdir.²⁷⁰

İcmâya karşı çıkanlar, bazı sahâbenin ve tâbiînin, bazılarının irsâllerini kabul etmediklerini açıkça belirttiklerini de delil olarak zikretmişlerdir.²⁷¹ Nitekim İbn Sîrîn, “Hasan-ı Basrî ve Ebû'l-Âliye'nin mürsellerini almayız.” demiştir.²⁷² Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) naklettiğine göre bir adam İbn Sîrîn'e hadis rivâyet edince, İbn Sîrîn “Ben seni ve Resûlullah'ın ashâbından şu kimseyi ithâm etmiyorum. Fakat aranızdakini ithâm ediyorum.” demiştir.²⁷³ Zührî kendisine isnâdsız hadis nakledildiğinde “Bize getirdiğiniz sapı-kulpu olmayan bu hadisler de nedir!” dermiş.²⁷⁴ Ebû'l-Âliye şöyle demiştir: “Biz Basra'da bazı kimselerden bazı sahâbenin naklettiği hadisleri işitirdik. Ancak Medîne'ye gidip o sahâbîlerin ağızlarından duymadıkça râzı olmazdık.”²⁷⁵ Rabî'

²⁶⁶ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, 3:3-4; Cessâs, *Fusûl fî'l-Usûl*, 3:150-151.

²⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:125.

²⁶⁸ Âmidî, 2:125; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135.

²⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:125; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135.

²⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:125; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135.

²⁷¹ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:125; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 135.

²⁷² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye Fî İlmi'r-Rivâye*, 1. bs (Haydarâbâd: Cemiyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357), 392.

²⁷³ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, 1:155.

²⁷⁴ İbn Adî, *Kâmil*, 1:138.

²⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7:113.

b. Huseym (ö. 61/681) “Allah’tan başka ilah yoktur. Onun ortağı yoktur. Mülk ve hamd onadır. Yaşatır ve öldürür. O her şeye gücü yetendir.” diyen kimsenin elde edeceği hayırları bildiren bir hadis rivâyet edince Şa‘bî ona, bunu kimin rivâyet ettiğini, sormuş, Râbî’, Amr b. Meymûn (ö. 74/693 [?]) olduğunu söyleyince, Amr b. Meymûn’a gidip ona kimin rivâyet ettiğini sormuş, Amr, sahâbeden Ebû Eyyûb’un rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁷⁶ Bir gün bir adam Eyyûb es-Sahtiyânî’ye bir hadis rivâyet etmiş, Eyyûb kimden aldığını sormuştur. Adam Muhammed b. Vâsi’den (ö. 123/741) aldığını söyleyince güvenilir olduğuna işaret etmiştir. Sonra Muhammed b. Vâsi’in kimden aldığını sormuş, Zeyd b. İyâz’dan (ö. ?) aldığını öğrenince, o hadisi rivâyet etmemesini söylemiştir.²⁷⁷ Bu örneklerde görüldüğü gibi bazı tâbiîn bazılarının irsâllerini kabul etmeyeceğini söylemiştir. Yine bir kısım tâbiîn mürsel rivâyete karşı çıkmışken bir kısmı da kendilerine nakledilen mürsel rivâyetleri hemen kabul etmeyip araştırmışlardır.

İcmâ iddiasını reddedenlerden biri Şevkânî’dir (ö. 1250/1834). O, Taberî’nin icmâ iddiasına İbn Abbâs rivâyetiyle cevap verileceğini söylemiştir. Tâvus’un bildirdiğine göre Büşeyr b. Ka‘b, İbn Abbâs’ın yanına geldi ve hadis rivâyet etmeye başladı. İbn Abbâs şu şu hadisleri tekrar et, dedi. Büşeyr tekrar etti. Daha sonra başka hadisler rivâyet etti. İbn Abbâs şu şu hadisleri tekrar et, dedi ve Büşeyr de tekrar etti. Bunun üzerine Büşeyr, İbn Abbâs’a “Sen benim bütün hadislerimi kabul ediyorsun da bunları mı kabul etmiyorsun; yoksa bütün hadislerimi reddedip bunlarımı kabul ediyorsun?” dedi. İbn Abbâs da ‘Biz Peygamber’den onun adına yalan söylenmediği zamanlarda hadis rivâyet ederdik. Ne zamanki insanlar güvenilir-güvenilmez her şeyi Peygamber’den rivâyet etmeye başladı o zaman biz ondan hadis rivâyet etmeyi terk ettik.” diyerek karşılık verdi.²⁷⁸ Şevkânî’ye göre, İbn Abbâs, sika ve hadisiyle ihticac edilen bir tâbiî olmasına rağmen Büşeyr b. Ka‘b’ın mürsel rivâyetini kabul etmemiştir. Yine o, bu iddiaya İbn Sîrîn’in “Önceleri isnâd sormazlardı. Fitne çıkınca ‘Hadisi aldığınız adamların isimlerini söyleyin.’ denildi. Râvilerin isimlerine bakılır; sünnet ehli olanın rivâyeti alınır, bid’at ehli olanın rivâyeti

²⁷⁶ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 208.

²⁷⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:242.

²⁷⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Mukaddime”, 7.

alınmazdı.”²⁷⁹ sözüyle de cevap verileceğini söylemiştir.²⁸⁰ Beyhakî de “insanların ahlaken değişmesi, bid‘atçı ve yalancılara çıkmasından sonra mürsel rivâyetin zayıf kabul edilmesine delâlet eden deliller babı” altında İbn Abbâs’ın Büşeyr İbn Adiyy ile olan diyalogunu, İbn Sîrîn’in “önceden isnâd sorulmazdı, fitne ortaya çıkıp...” sözünü ve Zührî’nin İbn Ebî Ferve’ye “Kime ait olduğu bilinmeyen zimâmı olmayan develer gibi hadisler rivâyet etme.” sözünü zikretmiştir.²⁸¹ Buradan anlaşılıyor ki Beyhakî de tâbiîn zamanında mürsellerin zayıf kabul edildiği görüşündedir. Tirmizî de, Zührî’nin Ebû Ferve’ye karşı söylediği bu sözü mürselin zayıf kabul edildiği bağlamında zikretmiştir.²⁸²

Hâkim en-Nisâbü’rî (ö. 405/1014), Saîd b. el-Müseyyeb’in ve Zührî’nin mürseli delil kabul etmediğini iddia etmiştir.²⁸³ İbn Hazm da Taberî’nin icmâ iddiasına karşı çıkmıştır. O tâbiîn arasında Zührî gibi mürseli kabul etmeyen ve rivâyeti Resûlullah’a ulaştırana kadar haber veren her bir kimseyi kimden aldığını soruşturanların olduğunu söylemiştir.²⁸⁴

İcmâ iddiasına karşı çıkan Polat, sahâbe ve tâbiînin isnâda önem vermesini, yukarıda zikredilen İbn Abbâs ile Büşeyr arasındaki ve İbn Sîrîn ile İbn Ebî Ferve arasındaki geçen konuşmaların ve İbn Sîrîn’in Hasan ve Ebû’l-Âliye’nin mürsellerini kabul etmediklerine dair sözünün irsâl konusundaki tarihi tatbikatı gösterdiğini söylemiştir. Yine o, büyük tâbiîlerin isnâdsız rivâyetlere karşı gösterdikleri sert tepkilerin icmâ iddiasının gerçeği yansıtmadığını gösterdiği kanaatindedir. Ona göre ilk iki nesil arasında irsâl yaygındır ama bu herkes tarafından kabul edildiğini göstermez.²⁸⁵ Sahâbe mürseli konusunu

²⁷⁹ Müslim, “Mukaddime”, 7; Arif Ulu, “‘Önceleri Isnâd Sormazlardı...’ Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy. 36 (2011): 19-46.

²⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl İla Tahkiki’l-Hak Min İlmi’l-Usûl* (Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1999), 1:179.

²⁸¹ Beyhakî, *Medhal*, 1:386-389.

²⁸² Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1. bs (Zürkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 1:529.

²⁸³ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 1:179.

²⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*, 1:113.

²⁸⁵ Polat, *Mürsel Hadisler*, 120-21. Onun ifadesinin tamamı: “Birtakım târihi vakıalar bu icmâ iddiasının kabulünü imkansızlaştırmaktadır. Sahâbe ve tâbiînin isnâda ne kadar önem verdiklerini gördük. Mesela İbn Abbâs, kâle Resûlullah diye hadis rivâyet eden Büşeyr el-Adevî’yi dinlememiş ve “İnsanlar uysal bineğe de huysuz bineğe de binmeye başlayınca dikkatli davranmaya başladık” demiştir. İbn Sîrîn’in “Fitneye kadar isnâd sormazlardı. Fitneden sonra hadis aldığınız kişilerin isimlerini söyleyin demeye başladılar” şeklindeki beyanı ile, yine aynı zatın “Biz Hasan ve Ebû’l-Âliye’nin mürsellerini kabul etmeyiz. Çünkü onlar hadis aldıkları kişilere dikkat etmezler.” tarzındaki ifadesi, târihi tatbikatı ortaya koyması açısından önemlidir. Kitabımızın daha önceki isnâd bölümünde naklettiğimiz, İbn Sîrîn, Zührî, Şa’bî gibi büyük tâbiîlerin isnâda verdikleri ehemmiyeti gösteren beyanlar ve isnâdsız rivâyetlere karşı göstermiş oldukları

müstakil olarak çalışan Turan da benzer bir yaklaşımla sahâbe ve sonraki dönemlerde mürselin kabulünde icmâ olduğu iddiasına karşı çıkmıştır.²⁸⁶

İcmâ iddiasında bulunanlar, bu itirazlara cevap vermişlerdir. Öncelikle ictihadî meselelerde icmânın gerçekleşmeyeceği iddiasına karşı çıkmışlar ve ictihadî meselelerde katî icmânın olamayacağını ama zannî icmânın olabileceğini söylemişlerdir. Bu meselede ise icmâ sukûtî icmâ olduğu için zanni olduğunu söylemişlerdir.²⁸⁷

Onlar, icmâyı reddedenlerin “Sahâbe ve tâbiînin irsâli inkar etmediklerini ispat edemeyiz.”²⁸⁸ görüşünü ise bir şeyde asıl olanın olmaması olduğunu, böylece aksi olmadığı sürece irsâle karşı herhangi bir inkârın olmadığını kabul etmek gerektiğini söyleyerek cevap vermişlerdir.²⁸⁹

İsnâd sorma ve isnâdı soruşturmanın, mürsel rivâyeti red anlamına geleceğine de itiraz etmişlerdir. Sahâbeden ve tâbiînden bazılarının İbn Abbâs, İbn Ömer ve Ebû Hüreyre gibi sahâbeye isnâd sormasının amacının mürsel rivâyetlerini reddetmek olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre, isnâd sorma ve soruşturmadaki amaçları irsâl ile elde edilemeyen ziyade bir ilim elde etmektir.²⁹⁰ Ayrıca isnâd sorulmasındaki amacın mürsel rivâyeti reddetmek değil, kesin kanaât elde etmek olduğunu söylemişlerdir.²⁹¹

Yukarıda zikredilen tartışmaya baktığımızda tartışmanın mürsel rivâyetin sahâbe ve tâbiîn devrinde delil olarak kullanıldığı konusunda olmayıp; delil olarak kullanıldığı konusunda icmâ ettikleri konusunda olduğunu görmekteyiz. Mürselin yaygın olması ve çoğu defa irsâle karşı çıkılmaması mürsel rivâyetin kabul edildiğini gösterir bir durumdur. Sükûtun onay olmadığını söylemek ise geçersizdir. Çünkü sahâbe ve tâbiînin hadis konusunda tesebbütleri ortadadır. Eğer irsâl, bir rivâyetin reddi için bir problem olsaydı buna karşı çıkarlar ve sessiz kalmazlardı.

sert tepkiler mezkur icmâ iddiasının gerçeğe uygun olmadığını göstermeye kafidir. İlk iki nesil zamanında irsalin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu, mürselin herkes tarafından delil kabul edildiğini göstermez.”

²⁸⁶ Turan, 75-77.

²⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:127.

²⁸⁸ Çünkü irsali inkar etmediklerini söyleyebilmek yokluğu ispattır.

²⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2:127.

²⁹⁰ Âmidî, 2:127.

²⁹¹ Polat, *Mürsel Hadisler*, 120.

Bazı sahâbe ve tâbiînün mürsel rivâyetleri sorgulamasına gelince; bu durumun mürsel rivâyetleri reddetmek manasına geldiği açık değildir. İbn Abbâs'ın Büşeyr b. Adevi'ye isnâdı sormasını delil olarak getirirler de İbn Abbâs'ın çokça irsâle başvurduğu bilinmektedir. Eğer irsâl problem olarak kabul edilseydi kendisi çokça irsâlde bulunmazdı. Yine isnâda en çok önem verenler arasında zikredilen ve isnâd sorgulaması yapan İbn Sîrîn, Şa'bi ve Zührî'nin dahi irsâlde bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda irsâlin mutlak red sebebi olmadığı açığa çıkar. İbn Receb de Hâkim'in Saîd b. el-Müseyyeb'i ve Zührî'yi mürseli huccet kabul etmeyenlerden saymasına, bunların mürseli umûmi olarak tan ettiklerinin sahih olmadığını ancak bazı mürseler için ta'nda bulunduklarını söyleyerek karşı çıkmıştır.²⁹² Zührî'nin Şam ehline karşı söylediği “Bana ne oluyor da sizin ipsiz sapsız hadisler rivâyet ettiğinizi görüyorum.”²⁹³ sözü mürseli kabul etmediği ve amel etmediği anlamına gelmez. O isnâdın önemine yapılan bir uyarıdır. Şevkânî'nin mürseli kabul etmeyenler olarak zikrettiği Zührî ve Saîd b. el-Müseyyeb mürsel rivâyette bulunmuşlar, kabul ve amel etmişlerdir. Onlardan isnâd talebi ile ilgili vârid olanlar, ricâli bilmek, doğruyu araştırmak ve yalandan uzak durmak içindir. Saîd b. el-Müseyyeb'in mürseleri en sahih mürselerden sayılmıştır.²⁹⁴

İrsal sorgulamasında ismi çokça zikredilen ve bu sorgulamaları irsâlin reddine delil olarak zikredilen İbn Abbâs, İbn Sîrîn, İbn Şihâb, Şa'bi gibi kimseler hadisleri irsâl etmelerine rağmen irsâl soruşturması yapmalarının ya da bazı râvilerin irsâllerine karşı çıkmalarının nedeninin açıklanması konunun daha içi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Öncelikle irsâl soruşturmasının sadece rivâyeti red sebebiyle yapıldığını söylemek doğru değildir. Nasıl ki rivâyetin birçok isnâdına sahip olmayı istemek teferrüd edilen isnâdının geçersiz olduğu anlamına gelmiyorsa ya da hadisin âli isnâdını talep etmek nâzil isnâdının geçersiz olduğu anlamına gelmiyorsa, hadisin muttasıl halini sormak da mürsel halini reddetmek anlamına gelmez. Çünkü ilmin kuvvet bakımından dereceleri vardır. Müsned hadisin mürselden daha kuvvetli olduğu açıktır. Müsned halini talep etmek mürselde bulunmayan ziyade kuvveti elde etmeyi sağlar.

²⁹² İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1:532.

²⁹³ İbn Adî, *Kâmil*, 1:138.

²⁹⁴ Abdünnâsir Sâbit, *Fıkhü't-Tâbiîn*, 1. bs (Beyrût: Merkezü Nemâin Li'l-Buhûs Ve'd-Dirâse, 2019), 352.

Yukarıda, irsâle mutlak olarak karşı çıkılmadığını, karşı çıkanların bile irsâlde bulunduklarını söylemiştik. Bu da irsâlin başka bir duruma bağlı olarak sorgulandığını gösterir. Yani mürsel rivâyet haddi zatında irsâl sebebiyle sorgulanmış değildir. Sorun irsâlin kendisi değildir. Biz bunun mürsil râvi ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Eğer mürsil râvi sika ve sika olmayandan hadis rivâyet eden biriye onun irsâllerini kabul etmemişler; eğer mürsil râvi sadece sika kimselerden hadis alan biriye onun mürsellerini kabul etmişlerdir. Kevserî de icmâ iddiasına karşı çıkanların delil olarak “selefin mürseli soruşturmalarını” ileri sürmelerine karşı selefin mürsel rivâyete dair soruşturmalarının mürsil râviye güvenmeme sebebiyle olduğunu söylemiştir. Ona göre de selef tarafından mürsel rivâyetteki problem bizzat irsâl değildir.²⁹⁵

İbn Sirîn’in “Biz, Hasan ve Ebû’l-Âliye’nin mürsellerini kabul etmeyiz. Çünkü onlar hadis aldıkları kişilere dikkat etmezler.” sözü de mürsel rivâyetin kabulünün ve reddinin mürsilin rivâyet aldığı kişilerle ilgili tavrıyla alakalıdır. Mesela İbn Sirîn’in, irsâlini kabul etmediği Hasan-ı Basrî, Ma’bed el-Cühenî’yi cerh ettiği halde ondan rivâyette bulunmuştur.²⁹⁶ Nitekim İbn Receb’in (ö. 795/1393) bildirdiğine göre Yahyâ İbn Saîd el-Kattân (ö. 198/813), herkesten hadis rivâyet ettikleri için Atâ’nın, Ebû İshâk’ın, A’mes’in, Yahyâ İbn Ebî Kesîr’in ve Süleymân et-Teymî’nin mürsellerini zayıf kabul etmiştir.²⁹⁷ Ahmed b. Hanbel de her râviden hadis rivâyet ettikleri için Hasan-ı Basrî’nin ve Atâ b. Ebî Rebâh’in mürsellerinin en zayıf mürseller olduğunu söylemiştir.²⁹⁸

Sonuç olarak sahâbe birbirlerinin rivâyetlerinde irsâli hadisin reddi için bir problem olarak görmemişlerdir. Onların İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre gibi hadiste çokça irsâl yapanların rivâyetlerini kabul etmesi bunu göstermektedir. Onların irsâli problem görmemesi Berâ b. Âzib ve Enes b. Mâlik’in ifadelerinden anlaşıldığına göre hadis rivâyetinde yalan söylememeleri ve birbirlerine olan güvene dayanmaktadır. Tâbiînden birçok kimsenin hadisleri irsâl etmeleri, irsâl ettikleri hadisleri isnâd etme taleplerine karşı itiraz etmeleri irsâli bir problem olarak görmediklerini gösterir bir durumdur. Ancak bazı sahâbe ve tâbiînin isnâd sorma ve soruşturması onların mürsel rivâyetleri kabul

²⁹⁵ Muhammed Zâhid Kevserî, *Fikhü Ehli’l-Irâk Ve Hadîsühüm* (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, t.y.), 33.

²⁹⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1:529.

²⁹⁷ İbn Receb, 1:532-533.

²⁹⁸ İbn Receb, 1:539.

etmediğine delil olarak gösterilmiştir. Biz ise isnâd sorma ve soruşturmanın bizzat irsâli bir red sebebi olarak görmelerinden kaynaklanmadığı kanaatindeyiz. Çünkü bu soruşturmayı yapan kimseler bile irsâlde bulunmuşlardır. Ayrıca daha önce açıkladığımız üzere isnâd soruşturmalarının farklı amaçları olabilmektedir. Bazılarının irsâli kabul etmediklerini söylemesi de bizzat irsâlden değil irsâlde bulunan râvilerin sika olmayanlardan da hadis rivâyet etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı İbn Sîrîn mutlak olarak irsâli kabul etmediğini söylemeyip, Hasan-ı Basrî ve Ebû'l-Âliye'nin mürsellerini kabul etmemekle sınırlandırmıştır. Çünkü onlar sika olmayanlardan da irsâlde bulunmuşlardır.

Bu sonuçlara göre bir sahâbî veya tâbiînin sırf irsâl var diye bir hadise muhâlefet ettiğini söyleyemeyiz. Fakat bir hadise muhâlefet eden sahâbî ya da tâbiînin, sika olmayanlardan irsâlde bulunanların mürsellerini kabul etmediği biliniyorsa, muhâlefet ettiği hadisi de böyle bir râvi mürsel olarak rivâyet etmişse bu durumda hadise muhâlefet sebebinin irsâl olduğu düşünülebilir. Bu, her bir sahâbî ve tâbiînin sika olmayandan irsâlde bulunanların rivâyetini kabul edip etmediğine dair araştırmayı gerektirir. Yine bu durum sika olmayanlardan irsâlde bulunan tâbiîleri tespit etmeyi gerektirir.

1.2.2.1.2. Râvinin Cerh Edilmesi Sebebiyle Rivâyetin Makbûl Görülmemesi

Hadis ıstılahında cerh, fisk ve yalancılık gibi râvinin kendisinde veya muhâlefet gibi rivâyetinde bulunan bir kusurdan dolayı râvinin ve rivâyetinin reddedilmesidir.²⁹⁹

Râvilerin cerhi sahâbe döneminde çok erken bir tarihte başlamıştır. Kaynakların bildirdiğine göre ilk râvi tenkidi yapan kişi Hz. Ebû Bekir'dir.³⁰⁰ İbn Hibban (ö. 354/965), Hz. Ömer'i ve Hz. Ali'yi râvileri ilk araştıran kişi olarak; Zeyd b. Erkam'ı ve İbn Abbâs'ı hadis rivâyetinde dikkatli davranan kişiler olarak zikretmiştir.³⁰¹ Hâkim en-Nîsâbûrî de Ebû Bekir'i, Ömer'i, Ali'yi ve Zeyd b. Sâbit'i sahâbe neslinden râvileri tenkit eden kişiler

²⁹⁹ Emin Aşıkkutlu, “Hadiste Ricâl Tenkidi” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1992), 3.

³⁰⁰ Halil İbrahim Turhan, “Cerh-Ta'dil İliminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri” (Doktora Tezi, İstanbul, 2014), 27.

³⁰¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü (ma'rifeti) 'l-Mecrûhîn Mine 'l-Muhaddissîn Ve'd-Duafâi Ve'l-Metrûkîn*, 1. bs (Riyâd: Dâru's-Samî, 2000), 1:35-39.

olarak zikretmiştir.³⁰² İbn Adî (ö. 365/976) de bu isimlere ilâveten Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Abdullâh b. Selâm (ö. 43/663-64), Hz. Aişe ve Enes b. Mâlik'i zikreder.³⁰³

Tâbiîn neslinde de râvi tenkidi gelişmiş, münekkitlerin sayısı artmış, tenkit yönleri çeşitlenmiş ve bir ilim olarak sistemleşmeye başlamıştır. Bu dönemde birçok şehirde münekkitler ortaya çıkmıştır. Turhan kaynaklarda cerh tâdil faâliyetinde bulunduğu dair bilgi olan veya en az iki değerlendirmesi olan tâbiîn münekkitlerinden şu isimleri tespit etmiştir: Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]), Saîd b. Cübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî, İkrime, Tâvûs b. Keysân, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Mekhûl, Hakem b. Uteybe (ö. 115/733), Atâ b. Ebî Rebâh, Katâde b. Diâme, Amr b. Mürre (ö. 116/734 [?]), Habib b. Ebî Sabî, Seleme b. Küheyl (ö. 121-123/738-741), Zührî, Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]), Ebû İshâk es-Sebiî (ö. 127/745), Eyyûb es-Sahtiyânî, Muğire b. Miksem (ö. 132-134, 136/749-751, 753), Leys b. Ebî Süleym (ö. 138-148/755-765), Süleymân b. Tarhan et-Teymî (ö. 143/761), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve, A‘meş, İbn İshâk (ö. 151/768), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İbn Avn (ö. 151/768).³⁰⁴ Burada zikredilen münekkit tâbiîn alimleri şehirlere göre ayrıldığında Kûfe’de 13, Medine’de 7, Basra’da 6, Mekke’de 2, Yemen’de 1, Şâm’da 1 münekkitin olduğu sonucu çıkar. Ayrıca muhtelif etnik unsurların, birçok fikrî hareketlerin ve yoğun hadis uydurma faaliyetlerinin bulunduğu Irak bölgesinde münekkitler yoğundur.³⁰⁵

Kaynakların işaret ettiği üzere, sahâbe ve tâbiîn zamanında râvi tenkidi mevcuttur. Peki yapılan bu tenkit ve cerhler hadise muhâlefette bir sebep midir? Aşağıda cerhin iki türü olan adâlet cerhi ve zabt cerhi başlıkları altında bu cerhlerin sahâbe ve tâbiîn zamanında rivâyetlerin reddedilmesi ve rivâyetlere muhâlefet edilmesinde bir sebep olup olmadığını ele alacağız.

1.2.2.1.2.1. Râvinin Adâlet Açısından Cerh Edilmesi

Burada sahâbe ve tâbiînin râvinin adâletindeki kusur sebebiyle rivâyetini reddedip reddetmedikleri incelenecektir. Adâlet kusurları genel olarak dinî kusurlar olarak

³⁰² Hâkim en-Nîsâbürrî, *Ma‘rifetü Ulûmi’l-(Uşûli’l-) Hadîs*, 52.

³⁰³ İbn Adî, *Kâmil*, 1:117-124.

³⁰⁴ Turhan, “Cerh-Ta’dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri”, 39.

³⁰⁵ Turhan, 40.

zikredilebilir.³⁰⁶ Temelde râvinin rivâyette doğru sözlü olup olmadığını tespit etmek için kullanılır. Adâlet cerhi sebebiyle rivâyeti reddetmek, râvilerin önce adâlet açısından değerlendirilip rivâyetin kabul edilmeyeceğine hükmetmek sonra da bu râviden gelen bir rivâyeti önceden verilen değerlendirmeye dayalı olarak reddetmektir. Râvinin rivâyetini bir sebebe bağlı reddedip daha sonra kabul edilmeyen rivâyetinden dolayı adâletsizliğine hükmetmek adâlete dayalı rivâyetin reddedilmesi kapsamına girmez. Bu durumda adâlet cerhi yapılmış olur. Ama bu cerh rivâyetin reddedilmesinin sebebi değil sonucu olarak vardır. Bu açıklamayı yapmamızın sebebi sahâbenin birbirleri hakkında kullandıkları kizb ifadesinin varlığıdır. Her ne kadar biz bu ifadenin hata etmek anlamında zabt cerhi olarak kullanıldığı³⁰⁷ kanaatinde olsak da bunu yalan söylemek manasına

³⁰⁶ Geniş bilgi için bkz: Abdullah Aydın, “Adâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 1:344.

³⁰⁷ Burada sahâbenin birbirleri hakkında kullandıkları “kezebe” ifadesine değinmek gerekecektir. Zira bu ifadenin anlamlarından biri yalan söylemektir ve cerh ifadesi olarak kullanılan kezzâb kelimesinin de fiili mâzî şîğasıdır. Bu yüzden sahâbenin birbirleri hakkında kullandıkları bu ifade birbirlerinin adâletlerini Peygamber adına yalan uydurmakla en yüksek derecede bir cerh sebebiyle cerh ettikleri zannına götürebilir. Ancak aşağıda zikredeceğimiz sebeplerden dolayı biz onların birbirleri hakkında kullandıkları “kezebe” ifadesinin adâleti cerhe delâlet etmeyeceğini söylüyoruz. İbn Manzûr kizbi doğrunun zıddı olarak tanımlamıştır. Kizbin bilerek yalan söylemenin yanı sıra vehmetmek anlamında olduğunu da söylemiş ve buna şiiirle istiştahatta bulunmuştur. İbn Manzûr kizbin hata etmek anlamında da kullanıldığını söylemiş ve sahâbenin birçok kullanımında bu mananın olduğuna dair örnekler vermiştir. Kizbin hata manasında kullanılmasının onun aslında doğrunun zıddı manasında olmasından kaynaklandığını söyler. O bir kimsenin fikir ve içtihatlarına karşı kullanılan kizb ifadesinin hata anlamında alınması gerektiğini de söylemiştir. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1:706-710.) İbn Hibbân’ın bildirdiğine göre Hicâzlılar hatayı “kizb” kelimesi ile ifade etmişlerdir. (Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât Mine's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve Etbâi't-Tâbiîn*, 1. bs (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 6:114.) Enbiya Yıldırım, kezebe kelimesinin hata anlamında kullanımına, bu kelimenin Kur’ân’da, Arap şiiirlerinde, merfu hadislerde ve sahâbe kavillerinde hata anlamında kullanılmasıyla delillendirmiştir. Sahâbe de gerek Hz. Peygamber zamanında gerek Peygamber’in vefatından sonra kelimeyi bu manada kullanmıştır. Ayrıca Yıldırım kezebe kelimesinin sadakat göstermemek anlamına geldiğini de zikretmiştir. (Enbiya Yıldırım, “Sahabenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 2018, 604-12.) Muallimî ehl-i sünnet ve cumhura göre kizbin vakıya muhalif olan şey olduğunu ama örfte galib olanın hata ile söylenenin kizb diye isimlendirilmediği hata ile söylenenin hata ve galat olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Ancak söyleyenine ittibâdan nefret ettirmek veya hata ile yalan haberi vereni taksire nispet etmek kastedildiğinde hata ile söylenen kizb olarak isimlendirilir. Peygamber’in ‘Ebû Senâbil yalan (kizb) söyledi.’ sözü buna hamledilir. Muallimî, İbn Abdülber’in naklettiği diğer haberlerin (bkz. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) İbn Abdülber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, 1. bs, c. 2 (Dâru İbn Hazm, 2003), 2:1087-1020.) de buna hamledileceğini söyler. (Ebû Abdillâh Abdurrahmân, b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî (1895-1966) Muallimî, *İrşâdü'l-Âmih İlâ Ma'rifeti'l-Kizb ve Ahkâmihi*, 1. bs (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434), 177-78.) Muallimî başka bir yerde hatâ ile söylenen için örfte hata ve galat kelimelerinin kullanıldığını ama bazı durumlarda hata ile söylenen için yalan (kizb) kelimesinin kullanıldığını söyler. Bu durumları şunlar olarak zikreder: Benzer bir hatada bulunmasın diye hata ile yalan söyleyeni taksire nispet etmek kasti, hata ile yalan söyleyerek verilen haberin batıl olduğu hükmünü tekit kasti, hata ile yalan söyleyene insanların ittibâsını engellemek için düşmanlık izhar etmek kastıyla. (Muallimî, 206.) İbn Hibbân Bürd için “Hata ederdi. Hicâz ehli hata edeni kezzâb diye isimlendirirdi.” demiştir. (İbn Hibbân, *Sikât*, 6:114.) Zehebî, İbn Hibbân’ın Bürd hakkındaki bu ifadelerini Saîd’in Bürd’e “İkrime’nin İbn Abbâs adına yalan söylediği gibi sende benim adıma yalan söyleme.” sözünü açıklamak için söylediğini zikreder. (Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer,

Lisânü'l-Mizân, 1. bs (Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002), 2:269.) Ali b. Âsım el-Vâsıtî hakkında İbn Mâin “Kezzabdır, bir şey değildir.” demiştir. Yakub b. Şeybe, İbn Mâin’e Ali b. Âsım hakkında “Bir şey değildir. Hadisiyle ihticâc edilmez.” hükmünü ve onu reddetmesinin sebebini sormuş İbn Mâin de “Hata ve ğalattır. O hadisi yazılacak kişilerden değildir.” demiştir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 7:347.) Görüldüğü gibi Yahyâ b. Mâin’e Ali b. Âsım’ı tekzîb etmesinin sebebi sorulunca hata ve ğalat demiştir. (Ebû'l-Hasen Mustafâ İbn İsmâil es-Süleymânî Maribî, *Şifâü'l-Alil Bi-Elfâzı Ve Kavâidi'l-Cerh Ve't-Ta'dil*, t.y., 1:378.) Bu durum onun kezzâb ifadesini çokça hata ve galatta bulunan kimse için kullandığını gösterir. Yalan’ın hata anlamına geldiğine dair bir delil de kıyâmet günü şefâat için insanların Peygamberlere başvuracağını ifade eden hadisteki Hz. İbrâhim’in sözlerindeki kizb kelimesinin hadisin bazı tariklerinde hata kelimesi ile ifade edilmesidir. Hadisin farklı tariklerinde bu ifade şu şekillerde geçmektedir: “Hatasını zikrediyor.”, “Yapmış olduğu hatalarını anlatır.”, “Söylemiş olduğu üç yalanı (kizb) anlatır.”, “Ben üç defa yalan (kizb) söyledim.”. Hadislerin mana ile rivâyeti düşünüldüğünde hadisi rivâyet eden râviler kizb ve hata kelimelerini aynı manaya gelecek şekilde kullanmışlardır. (Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Yemânî Muallimî, *et-Tenkîl Limâ Verade (bimâ) Fî Te'nîbi'l-Kevserî Mine'l-Ebâtîl*, 1. bs (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434), 2:391.) Kizb kelimesinin hata manasında da kullanıldığını gösteren delillerden biri de kizb ifadesi kullanılarak birtakım fetvâ ve içtihatların tenkit edilmesidir. Fetvâ ve içtihatlarda ise yalan değil yanlış söz konusudur. Bu şekildeki tenkitlere örnek olarak şunları zikredebiliriz: Bir adam Saîd b. el-Müseyyeb’e günah olan bir şeyi nezrettiğini söyleyince Saîd adağını yerine getirmesini söylemiştir. Adam İkrime’ye gidince İkrime adağını yerine getirmemesini keffâret gerektiğini söylemiştir. İkrime “Bu nezri yerine getirmenin Allah’a itaat olduğunu Saîd’e sor. Eğer itaat derse Allah’a yalan söylemiş (kezebe) olur. Çünkü Allah’a isyan ederek itaat edilmez.” demiştir. İkrime, Saîd’i kizb ifadesiyle ithâm etmektedir. Halbuki fetvâda yalan değil hata söz konusudur. (Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:438.) Saîd’in burada kizb/yalan ile hatayı kastettiği açıktır. Çünkü içtihat hatalı veya isâbetli olarak değerlendirilir. (Turhan, “Cerh-Ta’dil İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri”, 46.) Ebû’d-Derdâ’nın “Sabah namazı vakti girince vitir namazı kılınmaz.” dediği Aîşe’ye ulaşınca Ebû’d-Derdâ yanlış söyledi (كُذِبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ). Peygamber sabah namazı vakti girdiği halde vitir kıları.” demiştir. (Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi’ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1. bs, c. 3 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 11.) Azamî, Aîşe’nin burada kullandığı kizb ifadesinin hata manasında olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre, bu kelimeye burada yalan manası verildiğinde mana yanlış olacaktır. Burada Ebû’d-Derdâ’nın fetvâsı söz konusudur. Fetvâlarda hata olur ama yalan olmaz. (M. Mustafa el-A’zamî, “Sahabenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1996): 16.) Ebû Muhammed, vitir namazının vâcib olduğunu söyleyince Ubâde İbnü’s-Sâmit “Ebû Muhammed hata etti (كُذِبَ أَبُو مُحَمَّدٍ). Ben Resûlullah’ın ‘Allah beş namazı size farz kıldı. Kim güzelce abdest alıp onları vaktinde kılar, rükûsunu ve huşû’nu tam yaparsa Allah’tan kendisini affedeceğine dair söz almış olur. Kimde bunu yapmazsa Allah’tan bir söz almaz. Dilerse affeder, dilerse azap eder.’ dediğine şahitlik ederim.” demiştir.” (Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 9.) İbn Ömer’in yanına bir adam gelip Ebû Hüreyre’nin vitir namazının vâcib olmadığını söylediğini zikretmiş İbn Ömer de Ebû Hüreyre yalan (kizb) söyledi demiştir. (Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, 1. bs (Dâru İbn Hazm, 2003), 2:301.) Saîd b. Cübeyr umrenin vâcib olduğunu söylemiş, kendisine Şa’bî’nin umrenin vâcib olmadığını söylediği zikredildiğinde “Şa’bî yalan (kizb) söyledi.” demiştir. Hasen b. Alî “فِي لَوْحٍ مَخْفُوظٍ” ayetini açıklamış kendisine İbn Ömer ve İbnü’z-Zübeyr’in farklı şekilde açıkladıkları söylenince o ikisi yalan (kizb) söyledi, demiştir. (İbn Abdülber, 301-2.) Bu örneklerde kizb ifadesini kullanarak tenkit eden sahâbiler diğer kişiyi rivâyet etmiş olduğu bir hadise karşı değil verdiği fetvâya karşı kizb ifadesini kullanarak tenkit etmiştir. Fetvâda ise yalan değil hata etmek söz konusudur. İbn Abdülber sahâbe arasında birbirleri hakkında bu tür sözlerin çok olduğunu fakat bunların gazab halinde söylenen ve ilim ehlinin iltifat etmediği sözler olduğunu sahâbenin beşer olup öfke anında bu tür ifadelerin onlardan sadır olduğunu ve birbirleri hakkında gazap halinde değil rızâ halindeki sözlerine iltifat edilmesi gerektiğini söylemiştir. (İbn Abdülber, 2:302.) Yıldırım sahâbenin birbirine karşı kullandığı kizb ifadesinin yalan manasında olmadığını söyledikten sonra bu ifadeyi şu sebeplerle kullandıklarını söylemiştir: 1. Râvinin hadisi yanlış anlaması, 2. Râvinin hadisin mensuh olduğundan habersiz olması, 3. Râvinin özel hüküm ifade eden hadisi umumileştirmesi. (Yıldırım, “Sahabenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu”, 621-22.) Ashâbın birbirlerini tenkit ettiği rivâyetleri inceleyen Özsoy da sahâbiden hiçbirinin diğerini yalanla ithâm etmediğini onların birbirlerinin rivâyetlerine yaptıkları tenkitlerin yanlış anlama, sağlam ezberlememe gibi zabt eksikliklerine dair olduğunu söylemiştir. (Abdulahap Özsoy, “Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkid Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi” (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2011), 187.) Burada onların birbirlerine karşı kullandıkları kizb kelimesinin yalan manasında olmadığını gösteren bir durum daha vardır. Eğer bu kelimeyi yalan anlamında kullansalardı, yalanla tenkit ettikleri

alanlar açısından da sahâbenin bu ifadeyi kullanarak yaptıkları cerhlerin vâki olduğu rivâyetlerin adâlet zabtı sebebiyle reddedilmediğini bildirmek istedik.

Nitekim Hz. Aişe İbn Ömer'i "Ölü ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azap görür." rivâyeti sebebiyle tekzîb etmiştir.³⁰⁸ Aişe, İbn Ömer'e karşı "kezebe" ifadesini kullanmıştır. İster yalan manasına ister hata manasına alalım burada bir cerh olmuş olsa bile Aişe bu cerhe dayalı olarak İbn Ömer'in rivâyetini reddetmiş değildir. Çünkü Hz. Aişe bu rivâyete karşı çıkarken "Size bu konuda Kur'an yeter." diyerek "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez."³⁰⁹ ayetini okumuştur.³¹⁰ Bu ayete göre kişi ancak kendi işlediği günahtan dolayı azap çeker. Ama İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadisin zâhirine göre ölü başkalarının işlediği günah sebebiyle azap çekmektedir. Bu yüzden Aişe, İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadisi bu ayete aykırı bulmuştur. Görüldüğü gibi İbn Ömer'in rivâyetini reddetme sebebi Kur'an'a aykırı olmasıdır. Kur'an'a aykırı olduğu için rivâyetini reddetti ve bunun İbn Ömer'in hatası sonucu meydana geldiğini belirtmek için onu "kezebe" lafzıyla ifade etti. O yüzden bu tür durumlarda adalet veya zabt cerhi sebebiyle rivâyetin reddedildiği söylenemez. Yani bu durumlarda muhteva tenkidıyla rivâyet hatalı bulunup reddediliyor, bu hatanın kaynağının da râvisi olduğu belirtiliyor.

Öncelikle, kaynaklarda sahâbenin hiçbir sahâbî hakkında adâlet sebebiyle rivâyetini reddettiğine rastlanmamıştır. Kaynaklarda sahâbenin hadis rivâyeti açısından birbirlerinin adâletlerini cerh ettikleri tespit edilmemiştir. Onların birbirlerinin rivâyetleri hakkında cerhleri olsa da bunlar zabt ile ilgili cerhlerdir.³¹¹ Genel olarak bir sahâbînin rivâyet ettiği bir hadise başka bir sahâbî itiraz ederken yalan söylemesini ihtimal dışı bir şık olarak görmüş, unutkanlık vs. zabt kusurları sebebiyle hatalı rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Bunun sebebi onların yalan söylemekten uzak durması ve birbirlerine yalan söylemeyeceklerine dair güvenleridir. Bütün bunlara rağmen onların da insan olması

kimseye karşı insanları uyarmış olmaları beklenirdi. Falanca sahâbînin hadis rivâyetinde yalan söylediğini ifşâ eder ve insanları onlardan sakındırırlardı. Ayrıca yetki sahibi kimseler bunlara müeyyide uygulardı. Ancak kizb ile tenkit etmiş oldukları kimseler için bu durumlar olmamış, tam tersine başka rivâyetleri kabul edilmiş hatta bazıları çokça hadis rivâyet etmiştir. Kizb ile tenkit eden sahâbe bile tenkit ettikleri kimselerden hadis rivâyet etmekte hiçbir sorun görmemiştir. Tâbiîn döneminin münekkitleri de bir sahâbî tarafından kizb ile tenkit edilen herhangi bir sahâbînin rivâyetlerini reddetmemişlerdir. Bütün bunlar kizb ifadesinin onlar nezdinde ağır bir tenkit ifadesi olmayıp hılâfî vâki anlamında kullanıldığını göstermektedir.

³⁰⁸ İbn Abdülber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, 2:301-302.

³⁰⁹ Fâtır 35/18

³¹⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 32.

³¹¹ Özsoy, "Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", 186.

sebebiyle bir sahâbînin başka bir sahâbîyi adâlet açısından cerh etmiş olması büsbütün ihtimal dışında bırakılmayabilir. Fitne olayları, Cemel ve Sıffin savaşında karşı karşıya gelmeleri de buna sebep olacak bir ortam oluşturmuş olabilir.

Şu rivâyetler sahâbenin birbirlerine karşı yalan söylemediğini düşündüklerini göstermektedir. Berâ b. Âzib şöyle demektedir: “Bütün hadisleri Resûlullah’tan işitmedik. Biz deve gütmekle meşgul olduğumuz için arkadaşlarımız bize Resûlullah’tan rivâyet ederdi. Ashâb, Peygamber’den işitmediklerini öğrenmek istiyorlar bundan dolayı akranlarından ve kendilerinden daha iyi ezberi olanlardan dinliyorlardı. Kendilerinden hadisi dinleyecekleri kişilere karşı işi sıkı tutuyorlardı.”³¹² Berâ b. Âzib şöyle demiştir: “Hepimiz Resûlullah’ın her hadisini (bizzat kendisinden) işitiyor değildik. Bizlerin meşguliyetleri vardı. Fakat o zamanlar insanlar yalan söylemezdi. Peygamber’in yanında hazır bulunup sözünü dinleyenler Peygamber’in yanında olmayanlara rivâyet ederdi.”³¹³ Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Resûlullah’tan size rivâyet ettiğimiz her şeyi bizzat ondan işitmiş değiliz. Fakat arkadaşlarımız bize rivâyet etti. Bizler birbirlerine yalan söylemeyen bir topluluktuk.”³¹⁴ İmran b. Husayn şöyle demiştir: “Vallahi, istesem iki gün peş peşe Hz. Peygamber’den hadis rivâyet edebilirim. Lakin beni bundan alıkoyan şudur: Hz. Peygamber’in ashâbından bazıları hadisleri benim gibi işittiler, benim gibi olaylara şahit oldular fakat naklettikleri hadisler onların dediği gibi değildir. İşte ben de onlar gibi karıştırmaktan korkuyorum. Yalnız sana şunu söyleyeyim: Onlar hataya düşüyorlardı ama kasıtları yoktu.”³¹⁵ Hasan-ı Basrî de hadisleri isnâdıyla birlikte rivâyet etmesini söyleyen birine “Vallahi biz yalan söylemezdik ve yalanlanmazdık. Beraberimizde 300 sahâbe varken Horasan’da savaşa katılmıştık.”³¹⁶ demiştir. Bu rivâyet tâbiînden olan Hasan-ı Basrî’ye göre sahabeyle iç içe olduğu bir dönemde yalan söylenmediği gibi yalanla suçlamanın olmadığını da göstermektedir. Bütün bu rivâyetlerde ifade edilenlerin büsbütün sahâbenin tamamı için geçerli olduğunu söyleyemesek bile onlara göre genel durum budur.

³¹² Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetü Ulûmi’l-(Uşûli’l-) Hadîs*, 14.

³¹³ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu’l-Fâsıl*, 235.

³¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *El-Kifâye*, 385.

³¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33:212.

³¹⁶ Abdullah Çelik, “Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2017), 93.

Bu meseleye hadis rivâyetinde yalanın söylenmeye başlandığı zamanı ifade eden rivâyetler de açıklık getirir. Tâvus'un bildirdiğine göre Büşeyr b. Ka'b, İbn Abbâs'ın yanına geldi ve hadis rivâyet etmeye başladı. İbn Abbâs şu şu hadisleri tekrar et, dedi. Büşeyr tekrar etti. Daha sonra başka hadisler rivâyet etti. İbn Abbâs şu şu hadisleri tekrar et, dedi ve Büşeyr de tekrar etti. Bunun üzerine Büşeyr, İbn Abbâs'a "Sen benim bütün hadislerimi kabul ediyorsun da yoksa bunları mı kabul etmiyorsun; yoksa bütün hadislerimi reddedip bunları mı kabul ediyorsun?" dedi. İbn Abbâs da "Biz Peygamber'den onun adına yalan söylenmediği zamanlarda hadis rivâyet ederdik. Ne zaman ki insanlar güvenilir-güvenilmez her şeyi Peygamber'den rivâyet etmeye başladı o zaman biz ondan hadis rivâyet etmeyi terk ettik." demiştir.³¹⁷ Bu konuda İbn Sîrîn de şöyle demiştir: "Önceleri isnâd sormazlardı. Fitne vâki olunca 'Seneddeki adamları isimlendirin.' demeye başladılar. Sonuçta sünnet ehli olandan hadis alınır; bid'at ehli olandan hadis alınmazdı."³¹⁸

İbn Abbâs'ın yukarıdaki ifadesine göre Hz. Peygamber adına yalan söylenmeyen bir dönem vardır. İbn Sîrîn'in sözüne göre bu dönem fitneden önceki dönemdir. Burada kastedilen fitne ne olursa olsun, öncesinde rivâyette yalanın olmadığı inancı beraberinde adâlete dayalı rivâyetin reddedilmesini de gündem dışı bırakacaktır. Çünkü adâlet sorgulamalarının temel çıkış noktası râvinin hadis rivâyetinde yalan söyleme ihtimaliyle ilgilidir.

Yukarıdaki İbn Abbâs ve İbn Sîrîn rivâyetlerine göre hadis uydurma ve yalan fâliyetleri fitne ile başlamış ve zamanla artmıştır. Buna bağlı olarak adâlet cerhleri gelişim göstermiştir. Buradaki fitne Osman'ın şehit edilmesi (ö. 35/655), Cemel Vak'ası (36/656) ve Sıffîn Savaşı (37/657) olaylarından hangisi olursa olsun, sonrasında Müslümanlar arasında mezhepleşme ve gruplaşmalar olmuştur. Bu grupların taraftarları kendi görüşlerini desteklemek ve diğer grupların görüşlerini çürütmek için hadis uydurmaya başlamışlardır. Bu durum ise haber kaynaklarını araştırmayı gerektirmiştir.³¹⁹

³¹⁷ Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, "Mukaddime", 7.

³¹⁸ Müslim, "Mukaddime", 7; Ulu, "'Önceleri İsnaddan Sormazlardı...' Rivayetin Senedi Üzerine Bir İnceleme".

³¹⁹ Hadis rivâyetinde isnâdın başlaması ve yukarıda zikredilen fitneden kastın ne olduğu hakkında bkz: Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları - Tarih - Usul - Tenkid - Yorum*, 6. bs (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 11-40.; Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XII, sy. 1 (2012): 119-66.

Turhan'ın da ifade ettiği gibi sonuç olarak fitne sonrasında, daha önce sahâbe döneminde yapılan râvî değerlendirmelerinin içerik ve amacı değişmiştir. Çünkü fitneden sonra râvîler zabt açısından tenkit edilmelerinin yanı sıra adâlet açısından da tenkit edilmişlerdir. Bu değerlendirmeler sadece rivâyete karşı tatmin olmayı değil, sahih olan rivâyetleri sahih olmayanlardan ayırt etmeyi de amaçlamıştır.³²⁰

İbn Abbâs ve İbn Sîrîn'in işaret ettiği zamandan sonraki tarih ise büyük sahâbenin çoğunluğunun vefat edip orta ve küçük sahâbenin olduğu dönemdir. İbn Abbâs'ın yukarıdaki ifadesinden bu vakitten sonra sahâbenin tâbiinden bir kısım kimselerin rivâyetini adâlet sebebiyle reddettiği anlaşılır.

Saîd b. Cübeyr şöyle demiştir: “İbn Abbâs’a ‘Nefv el-Bikâlî (Mûsâ-Hızır kıssasındaki) Mûsâ’nın İsrâîl oğullarındaki Mûsâ olmadığını başka bir Mûsâ olduğunu iddia ediyor.’ dedim. Bunun üzerine İbn Abbâs “Allah’ın düşmanı yalan söyledi.” dedi ve İbn Ebî Ka’b’ın Resûlullah’tan bu konudaki rivâyetini zikretti.”³²¹ İbn Abbâs, Nevf el-Bikâlî’nin Hz. Peygamber’in hadisine muhâlif naklettiği bilgiyi esas alarak onun yalancı olduğunu söylemiştir.³²²

Tâbiîn ise adâlet cerhlerinde bulunmuştur. Turhân’ın tespit ettiğine göre tâbiîn münekkitle râvîleri adâlet açısından şu kriterlere göre değerlendirmişlerdir: Yalancı olmamak, ehl-i bid’atten olmamak, dinin emir ve yasaklarına dikkat etmek.³²³

Aşağıda aktaracağımız nakiller tâbiînin adâlet cerhinde bulunduklarını göstermektedir. İbrâhim en-Nehâî, tâbiinden olan el-Hâris el-A’ver el-Hemedâni’nin (ö. 65/684) müttehem olduğunu söylemiş, Şa’bî ise onu kezzâb lafzıyla cerh etmiştir.³²⁴ Eyyûb es-Sahtiyânî, kendisi aracılığıyla İkrime’nin hadislerini aldığı halde bizzat İkrime’nin kendisinden işittiğini belirterek bu hadisleri rivâyet ettiği için Abdülkerîm b. Ebî Ümeyye’nin (ö. 127/744) sika olmadığını söylemiştir.³²⁵ Şa’bî “Hâris el-A’ver bize rivâyet etti. Allaha yemin olsun ki o yalancıdır.” diyerek onun rivâyetlerine

³²⁰ Turhan, “Cerh-Ta’dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri”, 35.

³²¹ Buhârî, *es-Sahih*, “İlim”, 44.

³²² Özsoy, “Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 90.

³²³ Turhan, “Cerh-Ta’dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri”, 42-43.

³²⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 5:246.

³²⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî Ukaylî, *ed-Đuafâü'l-Kebîr*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 3:62.

güvenilmeyeceğini söylemiştir.³²⁶ İbn Sîrîn’e bir adam bir hadis rivâyet eder o ise kabul etmezdi. Sonra da “Ben seni ya da sana rivâyet edenî ithâm etmiyorum fakat ikiniz arasındakiî ithâm ediyorum.” derdi.³²⁷ Abdullah İbn Ömer’in bir oğluna bir mesele hakkında sorulmuş, o bu konuda herhangi bir şey dememiştir. Soru soran ona “Senin gibi bir hidayet imamının oğlu olmayı büyük görüyoruz. Ama sana bir şey soruyoruz, senin ise o konuda bilgin yok!” deyince o, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şey söylemenin ve sika olmayandan rivâyet etmenin Allah katında daha mesuliyetli bir durum olduğunu söylemiştir.³²⁸ Ebû’l-Âliye şöyle demiştir; “Ben bir adamın hadislerini işitmek için günlerce yolculuk yapardım. O adam hakkında ilk araştırdığım şey namazı olurdu. Eğer namazını ikame ediyorsa onun rivâyetlerini dinlerdim. Eğer namazını zâyî ediyorsa geri döner ve ondan hiçbir rivâyet dinlemezdim. Namazı zayi edenin başka şeyleri daha da zayi edeceğini söylerdim.”³²⁹ Nehaî şöyle demiştir: “Muğîre İbn Sa’d ve Ebû Abdurrahmân’dan sakının. Çünkü onlar yalancıdırlar.”³³⁰

Her ne kadar yukarıda görüldüğü gibi tâbiîn arasında adalet cerhine uğrayanlar olsa da bunların sayısı çok değildir. Zehebî tâbiîn içinde neredeyse bilerek yalan söyleyen hiç kimse olmadığını söylemiştir. O, fahiş hata yapıp teferrüdü çok olan kimselerin ise ilk büyük ve orta yaşlı tâbiîn arasında neredeyse hiç olmadığını, bu tür kimselerin küçük tâbiîn ve sonrasında bulunduğunu söylemiştir.³³¹ Dolayısıyla adalet cerhiyle cerh edilmiş râvi sayısının az olması, adâlet cerhi sebebiyle rivâyete muhâlefetin de az olmasını gerektirmiştir.

Daha önce sahâbenin herhangi bir sahâbînin rivâyetlerini adalet cerhi sebebiyle reddetmediğini söylemiştik. Ancak tâbiînden olan bazı kimseler bazı sahâbenin rivâyetini adâlet cerhi sebebiyle reddettiği vâkidir. Bu tenkitlerin bir kısmı siyasi sâiklerle yapılmıştır. Siyâsi olaylar sonucu oluşan gruplaşmalarda bazı tâbiîler, haksız gördüğü veya kendi siyâsi grubunun yahut yakın gördüğü siyâsî grubun karşısındaki siyâsi tarafların adâletlerine şüphe ile bakabilmiştir. Bu tür tenkitler tâbiî tarafından karşıt siyâsi

³²⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1:352; Beyhakî, *Medhal*, 1:260.

³²⁷ Beyhakî, *Medhal*, 1:259.

³²⁸ Beyhakî, 1:230.

³²⁹ Beyhakî, 1:235.

³³⁰ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Mukaddime”, 7.

³³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *er-Ruvâtü’s-Sikâtü’l-Mütekellümü Fihim Bimâ Lâ Yücibü Raddehüm* (Beyrût: Dâru’l-Beşâiru’l-İslâmiyye, 1992), 25.

grupta yer alan sahâbîye yönelik de vâki olabilmıştır. Aşağıdaki rivâyetler bu duruma örnektir:

Zeyd İbn Erkâm (ö. 68/688) şöyle demiştir: “Ubeydullah İbn Ziyâd (ö. 67/686) bana bir elçi gönderip yanına çağırttı. Yanına gittim, ‘Resûlullah’tan rivâyet ettiğin şu hadisler nedir, onları Allah’ın kitabında bulamıyoruz. Peygamber’in cennette havzı olduğunu rivâyet ediyorsun.’ dedi. Zeyd ‘Onu bize Resûlullah söyledi ve bize vadetti.’ deyince, Ubeydullah ‘Yalan söyledin. Sen bunamış bir ihtiyarsın.’ dedi. Bunun üzerine Zeyd, ‘Resûlullah ‘Kim bana yalan bir şey isnâd ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.’ derken onu iki kulağım işitti ve kalbim anladı. Ben Resûlullah’a yalan isnâd etmedim.’ dedi.”³³²

Ebû Sebre şunu nakletmiştir: “Ubeydullah İbn Ziyâd havzı soruyordu. O, Ebû Berze (ö. 65/685 [?]), Berâ İbn Âzib, Âiz İbn Amr (ö. 61/680-81) ve başka birine daha sorduktan sonra onları yalanladı. Ben ona ‘Sana bu konuda şifâ olacak bir hadis rivâyet edeceğim. Baban benimle beraber Muâviye’ye mal gönderdi. Orada Abdullah İbn Amr ile karşılaştım. Bana Resûlullah’tan işittiği bir hadis rivâyet edip yazdırdı. Onu elimle yazdım. Ne bir harf ekledim ne de bir harf çıkardım. Bana Resûlullah’ın şöyle dediğini rivâyet etti: ‘Sizin buluşma yeriniz benim havzımdır.’³³³ Eni ve boyu aynı uzunlukta, Eyle ile Mekke arası kadardır. Bu mesafe bir aylık yoldur. Yıldızlar gibi ibrikler, vardır. İçeceği gümüşten daha beyazdır. Kim ondan bir defa içerse sonra ebediyyen susamaz.’ Bunun üzerine Ubeydullah ‘Havz hakkında bu hadisten daha sağlam bir hadis işitmedim.’ deyip tasdik etti. Hadisin yazılı olduğu sahifeyi de benden alıp yanında tuttu.”³³⁴ Ubeydullah b. Ziyâd Emevî vâlilerindendir.³³⁵ Görüldüğü gibi ona sahâbeden birçok kişi havz ile ilgili hadisi rivâyet edince kabul etmemiş hatta Zeyd b. Sâbit’e “Yalan söyledin. Sen bunamış bir ihtiyarsın.” şeklinde ağır hakarete bulunmuştur. Ancak o Emevîler’e yakın Abdullah

³³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32:13.

³³³ Âhirette Hz. Muhammed’in ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehir. Bkz: Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16:546-549.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11:63-64.

³³⁵ Ahmet Turan Yüksel, “Ubeydullah B. Ziyâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42:29-30.

b. Amr'ın da bu hadisi rivâyet ettiğini öğrenince kabul etmiştir. Çünkü Abdullah'ın babası Amr b. el-Âs Emevî devletinde görev almış bir sahâbîydi.³³⁶

Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ, İbn Abbâs'dan “Muâviye, Resûlullah'ı saçını okun temreniyle kısaltırken gördüğünü haber etti.” diye rivâyet ettiler. Mücâhid ve Atâ, İbn Abbâs'a “Bu bize sadece Muâviye'den ulaşmıştır.” dediler. Bunun üzerine İbn Abbâs “Muâviye, Resûlullah'a yalan söylemekle ithâm olunan biri olmadı.” dedi.³³⁷ Mekkeli Mücâhid ve Atâ, bu hadisi Muâviye'den başkası rivâyet etmediği için itiraz etmişlerdir. Burada onların bu rivâyete itirazlarının hadisin tek kişi tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle olduğu düşünülebilir. Fakat onlar bu itirazı Muâviye'ye karşı olan güvensizliklerinden yapmışlardır. İbn Abbâs'ın “Muâviye, Resûlullah'a yalan söylemekle ithâm olunan biri olmadı.” sözü itirazın Muâviye'ye güvenmemekle ilgili olduğunu gösterir. Bundan dolayı da İbn Abbâs onun güvenilir olduğuna dair açıklama yapmıştır. Muhtemelen Mücâhid ve Atâ, Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasındaki siyasi çekişmelerden dolayı Muâviye hakkında böyle bir itirazda bulunmuşlardır.

Tâbiîn döneminde sahâbenin bir kısmının adalet açısından cerh edilmesi de itikadi gruplar tarafından olmuştur. Onlar, Hz. Osman'ın şehâdeti, Cemel ve Sıffin savaşları ve Hakem olayında sahâbenin birtakım tutumlarından dolayı onların haktan sapmış olduklarını düşündükleri için adâletlerini cerh etmiş ve rivâyetlerini almamışlardır. Nitekim Câbir'den rivâyet edildiğine göre Aişe'ye “İnsanlar Resûlullah'ın ashâbına sövüyorlar. Öyle ki Ebû Bekir ve Ömer'e de sövüyorlar.” denilmiş Aişe de “Siz buna mı hayret ediyorsunuz. Onların sadece amelleri kesilmiştir. Allah onların ecirlerinin kesilmesini dilememiştir.” demiştir.³³⁸ Tâbiî Saîd İbn Abdurrahmân İbn Ebzâ (ö. 91-100/709-719) babasına Ebû Bekir'e veya Ömer'e söven bir adam hakkında ne dersin diye sorunca küçük sahâbe tabakasından olan babası İbn Ebzâ (ö. 70/689 civarı) “Öldürülür.” demiştir.³³⁹ Görüldüğü gibi daha sahâbenin hayatta olduğu dönemde onlara karşı düşmanca düşünceler içerisine girilmiştir.

³³⁶ Ahmet Önkâl, “Amr b. Âs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3:79-81.

³³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 28:77.

³³⁸ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Dâru'l-Fikr, 1995), 44:387.

³³⁹ İbn Asâkir, 44:387.

Sonuç olarak sahâbenin birbirlerini hadis rivâyetinde yalanla ithâm ettiklerine dair herhangi bir bilgi yoktur. Tam tersine sahâbeden birbirlerine güvendiklerine ve yalan söylemediklerine bundan dolayı da rivâyetteki hataları yalana nispet etmediklerine dair nakiller vardır. Onların herhangi bir sahâbînin adâlet durumunu tespit edip buna dayanarak rivâyetlerini kabul etmediği vaki değildir. Onlar zamanında sahâbeden olan bir râviyi adâlet açısından değerlendirip buna göre rivâyeti hakkında hüküm vermek şeklinde bir uygulama yoktur. Tam tersine rivâyetinden yola çıkılıp râvi hakkında hüküm verilmiştir. Ancak râvi hakkında verilen hükümler zabtıyla ilgili olmuştur. Bu noktada onların birbirleri hakkında “kezebe” ifadesini kullanması önem arz eder. Çünkü bu durum zihinlerde onların birbirlerini yalanla ithâm ettiğine dair düşünceye sevk edebilmektedir. Ancak gerek bu konuda yapılan araştırmalarda gerekse de bizim araştırmamızda bu ifadenin yalan manasında olmadığı açığa çıkmıştır. Bu durum “kezebe” kelimesinin lügat manası, hadislerde kullanımı ve Arap diline ait bazı ifadelerden anlaşılmaktadır. O yüzden bu ifade yalan manasında değil hılâf-i vâki/gerçeğe aykırı olma anlamındadır.

Fitne ile birlikte hadis uydurmacılığının başlamasıyla beraber adâlet açısından kusurlu bulunan râvilerin rivâyetleri alınmamaya başlanmıştır. Bu dönemde sahâbe, sahâbe dışındaki kimselerden gelen rivâyetleri bu sebeple almaması ve muhâlefet etmesi muhtemeldir. Tâbiîn ise râvileri yalancılık, bid’at ehli olma, fisk olmak üzere adâlet açısından cerh edip rivâyetlerini reddetmişlerdir. Bundan dolayı onların adâlet açısından cerh ettikleri kimseler tarafından rivâyet edilen hadislere bu yüzden muhâlefet etmiş olabilmektedirler. Bazı tâbiînin siyasi olaylar sebebiyle bazı sahâbî hakkında olumsuz düşünceleri olması sebebiyle rivâyetini kabul etmeye yanaşmamıştır. Bunlardan birinde İbn Abbâs Hz. Muâviye’ye karşı bu olumsuz düşüncenin yersiz olduğunu söyleyip düzeltmiştir. Ancak o dönemde sahâbeyle karşılaşmış olmakla beraber, onların ilim konusunda talebesi olmayan bazı kimseler tarafından rivâyetleri kabul edilmemiştir. Bunlardan birinde bir sahâbînin Hz. Peygamberle beraberlik konusunda ön plana çıkmaması sebebiyle hürmetsizlikle karşı karşıya kalıp rivâyeti reddedildiği görülmektedir. Yine siyasi olarak sıffin ve cemel savaşlarında farklı taraftaki sahâbeden olan bazı kimseler hakkında olumsuz düşüncede bulunulup rivâyeti kabul edilmeyebilmiştir. Bu dönemde özellikle haricilik ve Şiilik gibi siyâsi ve itikadî fırkalar sebebiyle bazı sahâbîlerin rivâyetlerinin kabul edilmediğini görebilmekteyiz.

1.2.2.1.2.2. Râvinin Zabt Açısından Cerh Edilmesi

Zabt râvinin, hafızasından rivâyet ettiğinde onu ezberlemiş olması, kitabından rivâyet ettiğinde onu her türlü tahriften korumuş olması ve mana ile rivâyet ettiğinde ise manayı bozacak şeyleri bilmesi şeklinde rivâyetinde uyanık olup gafil olmamasıdır.³⁴⁰ Zabt “Râvinin işittiği bir hadisi aradan uzun bir süre geçse de dilediği anda hatırlayıp rivâyet edecek şekilde ezberleyerek her türlü tebdil ve tağyirden koruma yeteneğine sahip olmasıdır.” şeklinde de tarif edilmiştir.³⁴¹ Zabt genel olarak râvinin rivâyetini doğru bir şekilde tahammül edip doğru bir şekilde eda edebilmesidir. Zabt cerhi de râvinin hafıza kusurları sebebiyle kendisinin veya rivâyetinin cerh edilmesidir. Hadisin zabt cerhine dayalı olarak reddedilmesi, bir râvinin bir rivâyetinin, râvinin zabtının yetersiz olduğu şeklinde daha önceden verilen hükme dayalı olarak reddetmektir. Eğer zabttaki eksikliğe dayalı olarak değil de muâraza ve muhteva tenkidi gibi yöntemlerle rivâyet reddedilip daha sonra tesbit edilen hatanın zabt kusurundan kaynaklandığı belirtilirse, bu zabta dayalı rivâyetin reddedilmesi değildir.

Bu başlık altında öncelikle sahâbenin zabt açısından cerhte bulunduklarını ve bu cerhlerin hadislerle muhâlefette etkisi olup olmadığını ele alacağız. Daha sonra tâbiînin zabt cerhi yapıp yapmadıklarını ele alacağız. Tâbiînin zabt açısından cerhte bulunmasını ele alırken sahâbenin ve sahâbe dışındakilerin zabtlarını cerh etmelerini inceleyeceğiz. Tâbiînin zabt açısından cerhte bulunmalarının hadise muhâlefet etmelerindeki etkisini göstereceğiz.

İleriki sayfalarda vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere sahâbe birbirlerini zabt açısından cerh etmiştir. Bu konuyu araştıran Özsoy’un da ifade ettiği gibi kaynaklarda yer alan sahâbenin birbirlerinin rivâyetlerine karşı yaptıkları tenkitlerin hepsi yanlış anlama, iyi ezberleyememe vs. zabt kusurlarına yöneliktir.”³⁴² Çünkü zabt eksiklikleri temelde dinî yaşantıyla ilgili olmayan en müttakî insanlarda dahi gözükebilecek kusurlardır. Bu yüzden bu tür kusurların sahâbede bulunması normaldir.

Çelik, sahâbe dönemi zabt kusuru olarak, hıfz kusuru, idrâc, kalb, ızdırâb, hatalı ref‘, sahâbe mürseli ve sahâbe tedlîsini zikretmiştir.³⁴³ Nitekim Birileri Vâsile b. el-Eska’dan

³⁴⁰ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvi Fî Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, 1:353.

³⁴¹ Aşıkkutlu, “Hadiste Ricâl Tenkidi”, 76.

³⁴² Özsoy, “Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 187.

³⁴³ Çelik, “Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır”, 39-54.

(ö. 85/704 [?]) vehim ve eksikliğin olmadığı bir hadis rivâyet etmesini isteyince o kızdı ve şöyle dedi: “Sizler mushafa bakarak sabah akşam devamlı Kur’ân okuduğunuz halde onda vehmediyor, eksik ve fazla okuyorsunuz.”³⁴⁴ İmrân b. Husayn (ö. 52/672) şöyle demiştir: “İsteseydim art arda iki gün boyunca hiçbir hadisi tekrar söylemeksizin hadis rivâyet edebileceğimi biliyordum. Ancak kendileri gibi hadislerle şahit olduğum ve kendilerinin işittiği gibi hadis işittiğim sahâbeden bazıları dedikleri gibi olmayan hadisler rivâyet ediyorlardı. Onların hayırdan uzak olmayan kimseler olduğunu biliyordum. Benim de onlar gibi hadisleri karıştırmamdan korktum. Bu durum ise hadis rivâyet etmekte çekincemi ve hoşnutsuzluğumu artırdı.”³⁴⁵

Sahâbenin zabt cerhlerinin hadise muhâlefette konumunu tespit etmek için onların nasıl zabt cerhi yaptıklarını belirtmek gerekir. Sahâbe, râvileri zabt açısından cerh etmiştir. Fakat sahâbenin zabt açısından râviyi cerh etmek ile râvinin rivâyetini cerh etmek arasında kurdukları ilişki, cerh-ta’dil ilminin sistemleştiği dönemdeki münekkitletlerin kurduğu ilişkiden farklıdır. Bir sahâbî bir râvinin rivâyetini tarik muârazası yaptıktan veya Kur’ân, sünnet, genel kurallar gibi kriterlere aykırı bulduktan sonra o rivâyetin hatalı olduğunu söylüyordu. Rivâyetteki o hatanın ise râvinin zabtından kaynaklanabileceğini söylüyordu. Bu bir sahâbînin bir başka sahâbînin rivâyetini reddettiğine dâir nakillerden tümevarım yoluyla elde edilen bir çıkarımdır. Yani sahâbenin bir râviyi zabt açısından cerh etmesi o râvinin rivâyetinin red sebebi değil, rivâyetin reddedilmesinin sonucudur. Sahâbeden sonraki dönem alimlerinde ise münekkitletler çeşitli yollarla râvilerin zabtının durumunu incelemiş, râvilerin zabtını kuvvet ve zayıflığına göre mertebelere ayırmışlardır. Daha sonra ise râvinin zabtı hakkında verdikleri hükme göre râvinin rivâyetlerini kabul veya reddetmişlerdir. Bu durumda sahâbeden sonraki dönem münekkitletleri için zabt cerhi rivâyetin reddinin sebebidir. Sahâbede ise zabt cerhi, rivâyetin reddinin sonucudur. Başka bir açıdan bakarsak sahâbe rivâyetin metninden hareket ederek rivâyetin hatalı olduğunu tespit ediyordu. Bu durumda hatalı rivâyetin kaynağını nasıl açıklayacaktı? Yalan ve hadis uydurmacılığı yoktu ve sahâbe ise Hz. Peygamber hakkında yalan söylemezdi. Bu durumda bu hatalı rivâyetin kaynağı olarak geriye tek bir yol kalıyordu: râvinin zabtına bağlı kusurlar. Bu durumda sahâbe, metin ve muhtevası sebebiyle hatalı olan rivâyetlerin kaynağı için bir açıklama olarak zabt cerhine

³⁴⁴ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 542.

³⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 33:122.

başvuruyorlardı. Sahâbeden sonraki dönemlerde ise metin açısından herhangi bir problem oluşturmaya da râvisinin zabtı hakkında daha önceden elde edilen hükme göre rivâyet kabul veya reddedilmiştir. Yani sahâbede, zabt cerhi rivâyetteki hatanın sebebi için açıklayıcı etkiye sahipken, sahâbe sonrası zabt cerhi rivâyetin reddini belirleyici etkiye sahiptir. Sahâbenin birbirlerine karşı hadis tenkitlerini inceleyen Özsoy da onların yaptıkları tenkitlerin kahir ekseriyetini zabt kusurlarına yönelik olduğunu söylemiştir. O, bu tenkitlerin sistemli bir şekilde tek tek râvilerin tetkik edilmesi sonucunda ulaşılmadığını; ilgili râvilerin nakilleri üzerinden hareket edilerek yapıldığını söylemiştir. Bir sahâbîye başka bir sahâbînin naklettiği bir hadis sorulduğunda, o hadisin metninden hareket ederek hadisi rivâyet eden sahâbînin yanlışlığına kanaat getirmiştir. Özsoy bu şekilde gerçekleşen tenkidi metinden hareketle râvi tenkidi olarak adlandırmış, sahâbe döneminde bu tür tenkidin hakim olduğunu ve özellikle Hz. Âişe'nin tenkitlerinde bunun açıkça gözüktüğünü söylemiştir.³⁴⁶ Beşşar Avvâd Ma'ruf ve Şuayb Arnavut da sahâbe döneminden hicrî ikinci asrın ilk yarısının sonuna kadar râvi tenkidinin metin tenkidine bağlı olup, metin tenkidi temelli cerh ve tâdil yapıldığını söylemişlerdir. Onların tespitine göre sahâbe bazen birbirlerinin hadis metinlerini işittiklerinde birbirlerinin rivâyetlerini ve o rivâyetlere bağlı hükümleri reddetmişlerdir.³⁴⁷

Bu anlatılanlardan sahâbe neslinde her rivâyetin aksi ispatlanana kadar makbul olduğu, dolayısıyla rivâyette asıl olanın makbûliyet olduğu açığa çıkar. Sahâbe sonrası ise rivâyet kabul veya reddedileceğine bir delil/karine olmadıkça ne kabul edilir ne de reddedilir. Rivâyet kabul ve red açısından nötrdür. Râvi, isnâd ve metnin taşıdığı özelliklere göre pozitif ve negatif bir hal elde eder. Sahâbede ise rivâyet kabul edilebilirlik açısından pozitifdir. Negatif bir hal almasına sebep olacak metinde yer alan bir arız/hal/sıfat sebebiyle negatif bir hal alır.

Bu durumda sahâbenin hadise muhâlefet etmesinde zabt cerhini temel bir sebep olarak ele alamayız. Ancak temel sebeplere bağlı ve temel sebeplerin dayanağı ve açıklaması olabilecek ikincil bir sebep olarak ele alabiliriz.

³⁴⁶ Özsoy, “Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkîd Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 174.; Özsoy, tezinin ikinci bölümü olan “metinlerle ilgili kriterler” başlığı altındaki tenkitlerle ilgili örneklerin bu tür tenkitlerden oluştuğu söylemiştir. Bkz: Özsoy, 176.

³⁴⁷ Beşşar Avvâd Ma'ruf ve Şuayb Arnavut, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzib* (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1:18.

Yukarıda zikredilen şekilde gerçekleşen zabt cerhine Hz. Ömer'in Fâtıma binti Kays'ın (ö. 54/674 [?]) rivâyetine karşı gösterdiği tavırda görebiliriz. Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays'ın geri dönüşü olmayan boşama ile boşanmış kadının nafakası konusunda rivâyet ettiği hadisi Kur'ân'a aykırı bulduğu için amel etmemiştir. Fâtıma binti Kays'dan şöyle rivâyet edilmiştir: “Kocası onu Peygamber'in döneminde boşamıştı. Ona yetersiz nafaka verdi. Nafakanın yetersiz olduğunu görünce Fâtımâ binti Kays ‘Vallahi bu durumu Peygamber’e bildireceğim. Eğer benim için vâcib nafaka varsa, bu vâcib nafakayı alırım. Eğer benim için vâcib bir nafaka yoksa ondan hiçbir nafaka almam.’ dedi. Fâtıma daha sonra bu durumu Resûlullah’a zikretti. Resûlullah da ona ‘Senin için nafaka da süknâ da yoktur.’ dedi.”³⁴⁸ Fâtımâ binti Kays'ın bu rivâyeti Hz. Ömer'e nakledildiğinde Hz. Ömer bu rivâyete karşı çıkmış ve “Ezberledi mi unuttu mu bilmediğimiz bir kadından dolayı Allah'ın kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini terk edecek değiliz.” demiştir.³⁴⁹ Bu rivâyetin bir başka tarikiinde, Hz. Ömer'in bu rivâyetin devamında “Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıksınlar.”³⁵⁰ ayetini okuduğu zikredilmiştir.³⁵¹ Dârekutnî hadisteki “nebimizin sünneti” ifadesinin mahfuz olmadığını söylemiştir. İbn Hacer de bu ifadenin sahih olması durumunda Hz. Ömer'in bu sözündeki Peygamber sünnetinden kastının özel bir uygulama değil Allah'ın kitabına uymak olduğunu söylemiştir.³⁵² Görüldüğü gibi Ömer, Fâtımâ'nın rivâyetini reddederken onun hakkında “Ezberledi mi unuttu mu bilmediğimiz bir kadından...” ifadesini kullanmıştır. Onun rivâyeti doğru ezberleyip ezberlemediğini bilemeyeceğini söyleyerek zabtı hakkında konuşmuş olsa da rivâyetini reddetmesinin sebebi zabtını cerh etmesi değildir. Ömer'in “...Allah'ın kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini terk edecek değiliz.” ifadesinde de belirttiği gibi Kur'ân'a aykırılık sebebiyle reddetmiştir. Daha sonra ise Kur'ân'a aykırı olduğuna hükmettiği Fâtıma'nın, bu rivâyetindeki problemin onun ezberleyememesi sebebiyle ortaya çıktığını söylemiştir.

Sahâbe zamanı direkt olarak zabt sebebiyle rivâyet tenkidinin yapılmaması şu durumla ilgili olabilir: Sahâbenin adâleti ve zabtının her ne kadar birbirinden farklı olduğunu

³⁴⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Talâk”, 37.

³⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Talâk”, 40.

³⁵⁰ et-Talâk 65/1

³⁵¹ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Talâk”, 46.

³⁵² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Daru'l-Marife, 1379), 9:481.

söylesek bile bu ikisinin arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gerekecektir. Zira sahâbenin takva, sadakat ve dindarlığını ifade eden ve bu ölçülerle belirlenen adâleti onları Resûlullah'ın hadisleri konusunda dikkatli olmaya sevk etmiştir. Yani sahâbenin adâleti sahâbenin zabt hatalarından son derece sakınmalarına sebep olmuş, adâletleri zabtlarını beslemiş, kuvvetlendirmiştir. Bu durum sahâbenin hadis rivâyetinde ihtiyat ve tesebbütü olarak kaynaklarda zikredilmiştir. Onların ihtiyat ve tesebbütü hem hadis tahammülünde hem de hadis edasında kendini göstermiştir.³⁵³ Çelik'in de belirttiği gibi onların hadis rivâyetindeki ihtiyatı ve titizliği daha ziyade sahâbînin zabt açısından bazı kusurlara maruz kalabileceği endişesidir.”³⁵⁴ Sahâbenin bu ihtiyat ve tesebbütü onların hadis rivâyetini azaltmaya, hatta bazılarının tamamen hadis rivâyetini terk etmesine sebep olmuştur. Sahâbenin hadis rivâyetindeki bu durumu sebebiyle zabt açısından zayıf râvi gibi bir durum oluşmamıştır. Çünkü bir nevi zabt konusunda oto kontrol sahibidirler. Bu da onlardan birinin zabtı hakkında genel bir cerh yapıp bu cerhe bağlı rivâyetleri hakkında genel red hükmü vermeye mani olmuştur. Bu yüzden yukarıdaki Fâtıma binti Kays örneğinde olduğu gibi metinden hareketle tek tek bazı rivâyetlere mahsus cerhlerin yapılması ile sınırlı kalmıştır.

Sahâbeden sonraki dönemde zabt cerhlerinde keyfiyet değişmiştir. Bu keyfiyetin farklı olması ise onların dindeki konumlarının yüceliği, hadisin yaygın bir şekilde talep ediliyor olması, farklı coğrafyalarda çok sayıda râvilerin ortaya çıkması ve bu râviler arasında zabt açısından kusurlu râvi sayısının zamanın ilerlemesiyle giderek artması sonucudur. Mevâlî râvilerin Arapçayı bilmemeleri ve mana ile rivâyetin varlığı da bu sebeplere aittir. Cerh-ta'dil ilminin sistemleşmesi sonucu hadis kabulünde isnâd merkezli sistemin oluşması, sahâbe döneminde râvide asıl olan zabt ilkesinin, ileri dönemlerde râvide asıl olan ne zabtı ne de zabtsızlığı, daha sonraki dönemde ise râvide asıl olan zabtsızlığı ilkesine dönmesi de bu sebeplere aittir. Başka bir ifade ile sahâbe döneminde râvide berâati zimme asıl iken ileriki dönemlerde zabtı ispatlanmadıkça rivâyetin kabul edilmemesi esas hale gelmiştir. Bütün bunlar sahâbede başlayan zabt cerhinin keyfiyet

³⁵³ Sahâbenin hadis rivâyetinde tesebbüt ve ihtiyâtı için bkz: Osman Arpaçukuru, “Sahabe Dönemi Hadis Rivâyetinde Tesebbüt, İklal Ve İksar” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2006).

³⁵⁴ Çelik, “Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır”, 38.

açısından tâbiîn dönemi sonuna kadar büyük bir değişime sebep olmasına, buna bağlı olarak da zabt cerhinin rivâyetlere muhâlefete sebep olmadaki durumlarını etkilemiştir.

Tâbiîn alimlerine gelince onlar râvileri zabt açısından değerlendirmiştir. Rivâyet özelinde rivâyetten râviye zabt tenkiti ile yetinmemişlerdir. Onlar birçok farklı yolla râvilerin zabt durumları hakkında hüküm vermişlerdir. Yetersiz bulduklarının ise belirli bir rivâyet özelinde olmaksızın rivâyetlerini kabul etmemişlerdir. Bundan dolayı tâbiîn hadise muhâlefetinde zabt cerhleri önemli bir sebeptir. Sahâbede zabt cerhlerinin yapıldığını, rivâyetlerin tenkidinde birincil sebebin zabt cerhi olmadığını söylemiştik. Onlar rivâyeti metin açısından tenkit ediyor daha sonra metindeki bu yanlışlığın unutmama, yanlış anlama ile ilgili olduğunu söylüyorlardı. Tâbiîn ise rivâyet muhtevâ açısından problemsiz olsa da râvilerin zabtları hakkında verdikleri daha önceki hükümlere dayanarak râvilerin rivâyetlerini kabul etmemişlerdir.

Çelik'in yaptığı çalışma sonucu tâbiîn alimlerinin bir râvinin zabt durumunu "Bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetine mukâyese", "Bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese" ve "Önceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında muâraza" yöntemleriyle tespit etmişlerdir.³⁵⁵

Tâbiîn zabt cerhi sebebiyle râvilerin rivâyetlerini terk etmelerine şu örnekleri zikredebiliriz: Dâvud b. Kays, tâbiî Muhammed İbn Aclân'ın (ö. 148/765) meclisine giden ve ondan hadis ezberleyen birisidir. O, Muhammed İbn Aclân'ın Saîd el-Makburî'nin (ö. 123/740) rivâyetlerinde ihtilat ettiğini söylemiştir.³⁵⁶ Tâbiî Eyyûb es-Sahtiyânî, sahafî olduğu için tâbiî Hallâs'tan (ö. 91/709) hadis rivâyet etmemesi gerektiği konusunda Şu'be'yi (ö. 160/776) uyarmıştır.³⁵⁷ Tâbiî Amr b. Mürre (ö. 118/736) hocası Abdullah b. Seleme'nin (ö. ?) yaşlandığını, rivâyet ettiği hadislerin bazılarını ma'ruf, bazılarını münker gördüklerini söylemiştir.³⁵⁸ O bununla yaşlılığında hafıza sorunu yaşayıp daha önce rivâyet ettiklerine uygun olmayan bazı hatalı rivâyetlerde bulunduğunu söylemiş olmaktadır. Büsr b. Saîd (ö.100/718) ise şöyle demiştir: "Allah'tan sakının ve hadisleri iyi ezberleyin. Biz Ebû Hüreyre'nin yanında otururduk. Bize, Peygamber'den

³⁵⁵ Çelik, 92.

³⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8:50.

³⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, 3:402.

³⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6:116.

ve Ka‘b’den rivâyette bulunurdu. Sonra kalkıp giderdi. Bizimle oturanlardan bazıları Peygamber’in sözünü Ka‘b’a, Ka‘b’ın sözünü Peygamber’e nispet ederdi.³⁵⁹ Şâfiî de şöyle demiştir: “İbn Sîrîn, Nehaî, Tâvûs ve diğer tâbiîn, rivâyet ettiğini bilen ve ezberleyen sîkadan başkasının rivâyetini kabul etmezlerdi. Ehl-i hadisten buna muhâlefet eden hiç kimse bilmiyorum.”³⁶⁰

Tâbiînin zabt cerhlerinin hadise muhâlefetteki etkisi açısından bir noktaya dikkat etmemiz gerekir. Bu hadisin varyantlarının muâraza edilmesi yöntemi sonucu yapılan zabt cerhlerinin hadise muhâlefette sebep sayılmaması gerektiğidir. Tâbiîn alimleri muâraza yöntemini kullanarak sika râvilerin rivâyetlerindeki hataları tespit etmişlerdir. Bunun sonucunda râvinin muârazaya konu olan rivâyeti özelinde zabtını cerh etmişlerdir. Bu tür zabt cerhleri hadise muhâlefet sebebi olarak ele alınmamalıdır. Zira her ne kadar râvinin hatası zabtından kaynaklansa da münekkidin rivâyeti reddetmesinin sebebi hadisin, hadisin diğer tarikine muhâlefet etmesidir. Nitekim Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Abbâs’ın “Peygamber Meymûne ile ihramlıyken evlendi.” hadisinde vehmettiğini söylemiştir.³⁶¹ Bu rivâyetin başka bir tarikinde Saîd’in İbn Abbâs’ın vehmettiğini söyledikten sonra, Meymûne’nin ihramlı değilken evlendiğini rivâyet etmiştir.³⁶² Saîd, İbn Abbâs’ın rivâyetini kendisinde bulunan rivâyete arz ederek reddetmiştir. Bu örnekte Saîd b. el-Müseyyeb her ne kadar İbn Abbâs’ın vehmettiğini söyleyerek onun zabtındaki kusurunu belirttiyse de rivâyetini reddetmesinin sebebi bu değildir. İbnü’l-Müseyyeb bu rivâyeti bir başka tarikiyle muâraza etmiş ve diğer tarike aykırı olduğu için reddetmiştir.

Sonuç olarak sahâbe birbirlerini zabt açısından tenkit etmişlerdir. Ama bu tenkitler belirli rivâyetlerin muhteva açısından daha sağlam bilgilere arz edilip hatalı bulunmasına bağlı olarak yapılmıştır. Bu açıdan belirli bir rivâyet bağlamında zabtları tenkit edilmiştir denilebilir. Ama genel zabt cerhleri yapıp zabtları hakkında hüküm verilip sonra da rivâyetinin reddedilmesi şeklinde bir uygulama yoluna gidilmemiştir. Örneğin Hz. Ömer, Fatımâ binti Kays’ın rivâyetini Kur’ân ve sünnete aykırı bulmuş ardından da bunun Fatıma binti Kays’ın hafızasından kaynaklanabileceğine işaret etmiştir. Tâbiîn döneminde isnâd merkezli hadis tenkidinin yerleşmeye başlaması, Arapçayı iyi bilmeyen

³⁵⁹ Zehebî, *Siyeri A‘lâmü’n-Nübelâ*, 2:606.

³⁶⁰ İbn Abdülber, *Temhîd*, 1:39.

³⁶¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Menâsik”, 39.

³⁶² Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 14:414.

mevâlî râvilerin mana ile rivâyette çokça hata yapması gibi sebepler zabt açısından râvilerin durumlarını tespiti sevk etmiştir. Onlar çeşitli muâraza yollarını kullanarak râvilerin zabtları hakkında hüküm verip buna bağlı rivâyetlerini reddetmişlerdir. Bu da o dönemde zabt cerhi sebebiyle hadislerle muhâlefet edildiğini göstermektedir.

1.2.2.1.3. Teferrüd Sebebiyle Hadisin Makbûl Görülmemesi

Teferrüdü, hadisin tek bir kişi tarafından rivâyet edilmesi olarak tanımlayabiliriz.³⁶³ Teferrüd meselesini ele almamızın sebebi bazı rivâyetlerde sahâbenin kendisine hadis nakleden kişiden şâhit istemesidir. Bu durum onların tek kişiden gelen rivâyetleri kabul etmediği zannına sebep olabilmektedir. Bazı kimseler de buna dayanarak sahâbenin tek kişiden gelen rivâyetleri kabul etmediklerini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı inceleyip, sahâbe ve tâbiînin, râvinin herhangi bir hadiste teferrüd etmesini o hadisla amel etmemek için bir sebep görüp görmediklerini tespit edeceğiz.

Şâfiî'nin, sahâbe ve tâbiînin ferd rivâyetleri kabul ettiğini, savunmacı bir dille yazdığını göz önüne aldığımızda Şâfiî'nin döneminde birilerinin sahâbe ve tâbiînin ferd rivâyetleri kabul etmediklerini iddia ettiklerini söyleyebiliriz.³⁶⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111) bazı kimselerin sahâbenin tek kişilerin haberlerini reddettiklerini iddia ettiklerinden bahsetmektedir. Onlar sahâbenin şâhit istemelerini bu iddialarına delil yapmışlardır.³⁶⁵ Hudarî (ö. 1345/1927) de Ebû Bekir'in ve Ömer'in tek kişiden gelen rivâyetleri kabul etmediklerini söylemiştir. O bunu onların şâhit istemesiyle delillendirmiştir.³⁶⁶ Şerkâvî (ö. 1227/1812) de bunu dile getirip Ömer'in, tek bir kimsenin rivâyet ettiği hadise dayanarak fetvâ vermeyi yasakladığını söylemiştir.³⁶⁷ Ebû Reyve (ö. 1389/1970) de Ebû Bekir ve Ömer hakkında bu iddialarda bulunmuştur.³⁶⁸ Karataş da sahâbenin geneli için bu iddiada bulunmuştur.³⁶⁹

³⁶³ Detaylı bilgi için bkz: Polat, "Ferd", 12:368-369. Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi Fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1:291; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-Nakd Fî Ulûmi'l-Hadîs* (Sûriye: Dâru'l-Fîkr, 1981), 400.

³⁶⁴ Şâfiî, *Risâle*, 401-60.

³⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 122.

³⁶⁶ Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1960), 112.

³⁶⁷ Abdullâh b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî Şerkâvî, *el-Fârûk Ömer İbnü'l-Hattâb* (Kâhire: Müessetü'l-Ehrâm, 1987), 89-90.

³⁶⁸ Mahmûd Ebû Reyve, *Advâ Ale's-Sünnetü'l-Muhammediyye* (Kâhire: Dâru'l-Marife, t.y.), 30-32.

³⁶⁹ Mustafa Karataş, "Hadis Rivayeti Karşısında Sahâbenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi* XXXVI, sy. 1 (2000): 12.; Karataş zikredilen yerde bu konuda şöyle demiştir: "Sahâbe bir haberin doğruluğunu anlamak için iki ya da daha çok râvi tarafından rivâyet edilmiş olmasına dikkat etmişlerdir. Herhangi bir sahâbî hadis naklettiğinde, bununla bir hüküm verilmesi gerekiyorsa o takdirde, haberi rivâyet edenden kendisi gibi bilen

Bu iddia sahiplerinin dayandığı hadislerden örnek olarak bazılarını zikredeceğiz:

Hiz. Ebû Bekir'e bir nine gelmiş ve mirastan payını sormuştur. Ebû Bekir "Allah'ın kitabında ve Resulünün sünnetinde bununla ilgili bir hüküm bilmiyorum. Sen dön ben insanlara sorayım." deyip insanlara sormuştur. Muğîre İbn Şu'be (ö. 50/670) "Ben Resûlullah'ın yanında bulundum, nineye altıda bir pay verdi." demiştir. Ebû Bekir "Seninle beraber bunu bilen başka biri var mı?" diye sorunca Muhammed İbn Mesleme (ö. 43/663) kalkıp Muğîre'nin dediğini demiş, Ebû Bekir de buna göre hükmetmiştir.³⁷⁰ Bu örnekte Ebû Bekir, Muğîre'nin rivâyet ettiğı hadisi ancak Muhammed b. Mesleme de Resûlullah'tan işittiğine dair şahitlik yaptıktan sonra kabul etmiştir.

Hiz. Ömer bir elçi gönderip Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi yanına çağirtmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ömer'in kapısına gidip üç defa selâm verip izin istemiş izin veren olmayınca geri dönmüştür. Ömer daha sonra Ebû Mûsâ'ya çağirdığı halde neden gelmediğini sormuş, Ebû Musâ gelip üç defa selam verip izin istemesine rağmen izin verilmeyince geri döndüğünü söylemiştir. Daha sonra da Resûlullah'ın "Sizden biriniz üç defa izin ister de izin verilmezse geri dönsün." dediğini söylemiştir. Ömer "Ya bunu Resûlullah'ın söylediğine delil getirirsin ya da canını yakarım." demiştir. Daha sonra da Ebû Saîd el-Hudrî gelip şahitlik etmiştir.³⁷¹ Görüldüğü gibi bu rivâyette Ömer, Ebû Mûsâ'nın rivâyetine şahit istemiştir.

Hiz. Ömer karnına vurulması sebebiyle düşük yapan kadın hakkında "Hanginiz bu konuda bir şey duydu?" diye sormuştur. Muğîre İbn Şu'be, Resûlullah'ın "İster köle olsun ister cariye olsun onda diyet olarak gurre vardır." dediğini duyduğunu söyleyince Ömer söylediğı şeyi Resûlullah'tan duyduğuna dair şahit istemiştir. Daha sonra Muhammed İbn Mesleme gelip şahitlik yapmıştır.³⁷² Burada da Ömer, Muğîre'nin rivâyetine karşı şahit istemiştir.

ikinci bir şahit getirmesi istenmiş, eğer şahit getirememiş ise yemin telif edilmiştir. Şayet bunlardan hiçbir yoksa bu durumda rivâyet edilen haber kabul edilmemiştir. Nitekim Hiz. Ebu Bekir, Hiz. Peygamber'in nineye mirastan altıda bir hisse verdiğini bildiren Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) şahit getirmesini istemiş, o da Muhammed b. Mesleme'ye (ö. 43/663) şahitlik yaptırmıştır."

³⁷⁰ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, "Ferâiz", 4.

³⁷¹ Buhârî, *es-Sahîh*, "İsti'zân", 13; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Âdâb", 33-37.

³⁷² Şâfiî, *Risâle*, 457-58.

Biz ise sahâbe ve tâbiînin tek kişinin rivâyetlerini kabul ettiği ve teferrüd, rivâyetin reddi için bir sebep olarak görmedikleri görüşündeyiz. Bu konuda İmam Şâfiî şöyle demiştir: “Eğer insanlardan herhangi biri için ilm-i hâssa³⁷³ hakkında ‘Geçmişte ve zamanımızda Müslümanlar tek bir kimsenin haberinin sâbit olacağı ve ona dayanılacağı konusunda icmâ ettiler. Çünkü Müslüman fakihlerden tek bir kimsenin haberinin sâbit olmayacağını söyleyen hiçbir kimse bilinmedi.’ demesi câiz olsaydı benim bunu demem câiz olurdu. Fakat ben ‘Müslümanların fakihlerinden, tek bir kişinin haberinin sâbit olacağı konusunda ihtilâf eden hiçbir kimse aklımda yok. Tek bir kimsenin haberiyle amel edileceği onların hepsinde mevcuttur.’ diyorum”³⁷⁴ Görüldüğü gibi Şâfiî tek kişi tarafından rivâyet edildiği için reddedilen herhangi bir hadis bilmediğini, bildiği bütün alimlerin tek bir kimsenin rivâyetiyle amel ettiklerini söylemektedir. İbn Hazm’a göre sika tek bir râvinin haberinin kabul edileceği üzerine icmâ vardır ve ilk asırda hiçbir kimsenin bu icmâyâ muhâlif görüşü yoktur. O, ilk asırdan sonra mu‘tezile kelamcılarının bu icmâyâ muhalif görüş bildirdiklerini söylemiştir.³⁷⁵ Hatîb bu konuda şöyle demiştir: “Şu zamanımıza kadar Müslümanların şehirlerinde tâbiînin kâffesi ve onlardan sonraki halef fukahâ tek bir kişinin haberi üzerine amel etmişlerdir. Bize hiçbir kimsenin bu dediğimizi inkar ettiği ve buna itiraz ettiği ulaşmadı. Böylece tek bir kimsenin haberi ile amel etmenin vücûbunun onların hepsinin dini olduğu sâbit olmuştur. Çünkü eğer onlar içerisinde tek bir kimsenin haberi ile amel etmeyi câiz görmeyen olsaydı, bize o kimseden tek bir kişinin haberi hakkındaki görüşü nakledilirdi.”³⁷⁶ Bu alimlerin ifadesine göre teferrüd edilen rivâyetleri reddeden tek bir sahâbî veya tâbiî yoktur. Tam tersine onların bildikleri bütün sahâbe ve tâbiîn tek kişinin rivâyetlerini kabul etmişlerdir.

İmam Şâfiî, sahâbe ve tâbiînden teferrüd edilen rivâyetle amel ettiğini belirlediği şu isimleri zikretmiş:³⁷⁷ “Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Saîd el-Hudrî’nin sarf hakkında teferrüd ettiği rivâyeti kabul etmiştir. Yine o, Ebû Hüreyre ve başkalarından gelen ferd rivâyetlerle amel etmiştir. Urve İbn Zübeyr, Aişe’den, İbn Ömer’den ve Üsâme b. Zeyd’den ve başka

³⁷³ Şâfiî haber-i hâssa ile mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberi değil tek bir kimsenin rivâyeti anlamında ferd hadisi kastetmektedir. Şâfiî haber-i hâssayı “Hz. Peygamber’e veya bir sahâbiye ulaşana kadar tek bir kişinin tek kişiden haberidir.” diye tarif etmektedir. Şâfiî, 369. Şâfiî’nin haber-i hâssayı ferd hadisi anlamında kullandığına dair bkz: Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 349-52.

³⁷⁴ Şâfiî, *Risâle*, 457-58.

³⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*, 1:113-114.

³⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *El-Kifâye*, 31.

³⁷⁷ Şâfiî, *Risâle*, 453-57.

kimselerden birçok ferd rivâyetle amel etmiştir. O, Abdurrahmân İbn Abdülkâri (ö. 80/700) ve Abdurrahmân İbn Hâtıb'ın (ö. 68/687) babası yoluyla Ömer'den gelen ferd rivâyetlerle amel etmiştir. Kâsım İbn Muhammed, Aişe'den, İbn Ömer'den ve başkalarından gelen ferd hadislerle amel etmiştir. O, Hansâ binti Huzâm'ın (ö. ?) ferd rivâyetleriyle amel etmiştir. Ali İbn Hüseyin (ö. 94/712), Amr b. Osman > Üsâme b. Zeyd tarikiyle ferd olarak gelen "Müslüman kâfire vâris olmaz." merfû hadisiyle amel etmiştir. Muhammed İbn Ali İbn Hüseyin, Câbir'den ve Ebû Hüreyre tarikleriyle gelen ferd hadislerle amel etmiştir. Muhammed İbn Cübeyr İbn Mut'im (ö. 100/718), Nâfi' İbn Cübeyr İbn Mut'im (ö. 99/717), Yezîd İbn Talha İbn Rükâne (ö. 105/723), Muhammed İbn Talha İbn Rükâne (ö. 111/729), Nâfi' İbn Uceyr İbn Abdüyezîd (ö. 91/709), Ebû Üsâme İbn Abdurrahmân, Humeyd İbn Abdurrahmân (ö. 95/713), Talha İbn Abdullah İbn Avf (ö. 99/717), Mus'ab İbn Sa'd İbn Ebî Vakkâs (ö. 103/720), İbrâhim İbn Abdurrahmân İbn Avf (ö. 96/714), Hârice İbn Zeyd İbn Sâbit (ö. 100/718-19), Abdurrahmân İbn Ka'b İbn Mâlik (ö. 97-99/715-717), Abdullah İbn Ebî Katâde (ö. 95/713), Süleymân İbn Yesâr (ö. 107/725), Atâ İbn Yesâr (ö. 103/721) ve daha başka birçok Medîne muhaddis, sahâbeden ferd hadisler rivâyet edip bunlarla amel etmişlerdir. Atâ, Tâvûs, Mücâhid, İbn Ebî Muleyke, İkrime İbn Hâlid (ö. 115/733), Ubeydullah İbn Ebî Yezîd (ö. 126/743), Abdullah İbn Bâbâh (ö. 101, 111/720, 730), İbn Ebî Ammâr (ö. 120/738'den sonra) ve Mekkeli muhaddisler, Vehb İbn Münebbih (ö. 114/732), Mekhûl, Abdurrahmân İbn Ğanem (ö. 78/698), Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Esved, Alkame, Şa'bî ve şehirlerdeki bütün muhaddisler ferd hadislerle amel etmişlerdir."³⁷⁸

Şâfiî sahâbe ve tâbiînden onların kabul ettiği teferrüd edilen rivâyetlerine örnekler³⁷⁹ vermiştir:

Hiz. Ömer diyetin âkileye âit olacağını ve kadının kocasının diyetinden hiçbir şeye vâris olamayacağı görüşündeydi. Dahhâk İbn Süfyân, Resûlullah'ın kendisine Eşyem ed-Dabbâi'nin karısını kocasının diyetine vâris kılmasını yazdığını haber edince Ömer görüşünden döndü ve bu habere göre hüküm verdi.³⁸⁰ Görüldüğü gibi Ömer ictihadiyla

³⁷⁸ Şâfiî, 453-57.

³⁷⁹ Şâfiî'nin verdiği tüm örnekler için bkz: Şâfiî, 422-57.

³⁸⁰ Şâfiî, 426.

verdiği bir hükümden bir sahâbînin teferrüd ettiği rivâyetiyle dönmüş ve o rivâyete göre hükmetmiştir.

Haml İbn Mâlik, Hz. Ömer’e câriyelerinden birine vurup cenîni öldürdüğünü, bunun üzerine Resûlullah’ın bir gurre ile diyete hükmettiğini söylemiştir. Ömer “Eğer bunu işitmeseydim başka şekilde hükmedecektim.” demiştir. Ömer, Dahhâk’ın hadisiyle kendi verdiği hükme muhâlif görüşe dönmüştür. Yine o Haml İbn Mâlik’in cenîn rivâyeti hakkında eğer işitmeseydi başka şekilde hükmedeceğini söylemiştir.³⁸¹

Hz. Ömer mecûsiler hakkında nasıl hükmedeceğini bilmediğini söyleyince Abdurrahmân İbn Avf “Ben Resûlullah’ın ‘Mecûsilere Ehl-i kitâbın hükümleriyle hükmedin.’ dediğini işittim.” demiştir. Becâle’nin bildirdiğine göre Ömer, Abdurrahmân İbn Avf ona haber verinceye kadar mecûsilerden cizye almamıştır.³⁸²

Fûray’a binti Mâlik b. Sinân’ın (ö.?) rivâyet ettiğine göre o, eşi ölüp sahibi olduğu bir ev bırakmadığı için Benî Hudra’daki ailesinin yanına dönmeyi istemek için Hz. Peygamber’in yanına gitmiştir. Hz. Peygamber ona izin vermeyip iddet müddeti bitene kadar evinde kalmasını emretmiştir. Fûray’a da dört ay on gün evinde kalmıştır. Osman, hilafeti döneminde ona bu olayı sormuş ve verdiği habere göre hükmetmiştir. Osman imâmetteki ve ilimdeki konumuyla beraber ensâr ve muhâcir arasında tek bir kadının verdiği bu haberle hükmetmiştir.³⁸³

İbn Abbâs, Ubey b. Ka’b’ın Hızır’ın arkadaşı Mûsâ’nın Mûsâ peygamber olduğuna dair merfû rivâyetini kabul etmiştir.³⁸⁴

Tâvûs, İbn Abbâs’a ikindiden sonraki iki rek‘at hakkında sormuş, İbn Abbâs o iki rek‘atı kılmaktan nehyetmiştir. Tâvûs “O iki rek‘atı terk etmeyeceğim.” deyince, İbn Abbâs “Allah ve Resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah’ın ve Resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.”³⁸⁵ ayetini okumuştur. İbn Abbâs sadece kendi rivâyet

³⁸¹ Şâfiî, 427-28.

³⁸² Şâfiî, 430-31.

³⁸³ Şâfiî, 438-39.

³⁸⁴ Şâfiî, 442.

³⁸⁵ el-Ahzâb 33/36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

ettiği hadise göre Tâvûs'un amel etmesi gerektiğine hükmetmiştir. Onun okuduğu ayet, o konuda hadis rivâyet etmesinden dolayı Tâvûs'un bu konuda tercih hakkı olmadığını kanaatinde olduğuna delâlet eder.³⁸⁶

Muâviye b. Ebî Süfyân altından bir sūrahiyi ağırlığından daha fazla altın vererek satın almıştır. Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) Resûlullah'tan bunu yasakladığını duyduğunu söylemiş, Muâviye ise "Ben bunda bir sakınca görmüyorum." demiştir. Bunun üzerine Ebû'd-Derdâ "Kim bana karşı Muâviye'yi mâzur görebilir! Ben ona Resûlullah'tan haber ediyorum; o bana reyinden haber ediyor. Onunla aynı belde asla durmayacağım." demiştir. Ebû'd-Derdâ, Muâviye, sadece kendisinin rivâyet ettiği hadisle amel etmeyince ona karşı böyle bir tavır almıştır. Eğer o tek kişinin haberinin ameli gerektirdiğini düşünmeseydi bu şekilde bir tavırda bulunmazdı.³⁸⁷

Sa'd İbn İbrâhim bir adam aleyhine Rebîa İbn Ebî Abdurrahmân'ın görüşüyle hüküm vermiş. İbn Ebî Zi'b ona o konuda hükmettiğinin hilâfına hadis rivâyet etmiştir. Sa'd, Rebîa'ya "Bu İbn Ebî Zi'b bana göre sika biridir. Görüşünün aksine hadis rivâyet etti." demiştir. Buna karşılık Rebîa "Ben ictihad ettim. Sen de hükmünü verdin." demiştir. Sa'd "Yazık Sa'd'ın hükmünü uygulayıp, Resûlullah'ın hükmünü reddedeceğim öyle mi! Bilakis Resûlullah'ın hükmünü uygulayıp, Sa'd'ın hükmünü reddedeceğim." demiş, ardından hükmün yazılı olduğu kâğıdı parçalayıp hadise göre hükmetmiştir.³⁸⁸

Onların tek kişiden rivâyetleri kabul ettiğine dair zikredilen bu rivâyetler, teferrüdü, red sebebi kabul etmediklerini göstermektedir. Hatta onlar verdiği ictihadlardan tek bir kimsenin rivâyeti sebebiyle dönmüşlerdir. Ancak bazı rivâyetlerde ikinci bir kimsenin de rivâyeti duyduğuna şahitlik istemeleri bazı soru işaretleri oluşturmaktadır.

Konuyu Hz. Ömer özelinde ele alan İmam Şâfiî, Hz. Ömer'in tek kişi haber ettiğinde başka birinin daha haber etmesini istemesinin üç amacı olduğunu söyler. Birincisi, ihtiyatlı davranmaktır. Her ne kadar tek kişinin haberiyle hüccet sâbit olsa bile iki kişinin haberi haberin kuvvetini artırır. İkincisi, haber edeni tanımadığı için tanıdığı başka biri haber edene kadar tevakkuf ediyordur. Üçüncüsü ise haber eden sözüne güvenilmeyecek

³⁸⁶ Şâfiî, *Risâle*, 443.

³⁸⁷ Şâfiî, 446.

³⁸⁸ Şâfiî, 450.

biridir. Bundan dolayı rivâyetini reddeder ve güvenilir başka birinin haber etmesini ister.³⁸⁹ Mesela, Şâfiî'ye göre Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin haberinde ikinci bir kimseyi istemesi ihtiyat sebebiyledir. Çünkü o Ebû Mûsâ'ya "Ben seni ithâm etmiyorum. Fakat insanların diline gelenleri Resûlullah'a nispet etmesinden endişe ediyorum." demiştir.³⁹⁰

İbn Hacer de Ömer'in tek kişinin haberini kabul ettiğini söylemiştir. O, Ömer'in bazı haberler karşısında tevakkuf etmesinin, bazı durumlarda vâki olan şüphesi sebebiyle olduğunu söylemiştir.³⁹¹ Yani Ömer bu rivâyetlerde haberi tek kişi rivâyet ettiği için tevakkuf etmiş değildir. Rivâyette onu şüphelendiren başka bir durum vardır. Teferrüd edilen bir rivâyette şüpheye sebep olacak olan başka bir karine olunca tevakkuf etmiştir.

Gazzâlî de onların bazı rivâyetler karşısında tevakkuf etmesini çeşitli sebeplerle açıklamıştır. O, Ebû Bekir'in ninenin mîrası konusunda Muğîre'nin hadisinde tevakkuf etmesinde tevakkufu gerektiren bir yönün olabileceğini söylemiş ve şu ihtimalleri zikretmiştir: 1. Rivâyet hakkında başkalarının bilmediği bir şeye muttali olması, 2. Bunun yürürlükte olan bir hüküm mü yoksa mensuh mu olduğunu öğrenmek istemesi, 3. Hükümün teyit edilmesi veya muhalif bir hüküm bulup bu hadisi reddetmek için başkasında da bunun gibi bir rivâyetin olup olmadığını bilmek istemesi, 4. Ziyade bilginin açığa çıkmasını beklemek için tevakkuf edip, eğer ziyade bilgi yoksa kesin bir şekilde buna hükmetmek, 5. İnsanların hadis rivâyetine gevşek bir şekilde atılmasını önlemek. Onun, Osman'ın Hakem İbn Ebî'l-Âs hakkındaki rivâyetini reddetmesine gelince Gazâlî şu ihtimalleri zikretmiştir: 1. Bu bir şahsa ait hakkı isbât hakkında bir haberdur. Bu haber şahitlik konumundadır. Tek bir kimsenin şahitliğiyle bu hak elde edilemez. 2. Osman'ın Hakem'e olan yakınlığı sebebiyle tevakkuf etti. Çünkü bazıları Osman'ın bu rivâyeti Hakem'e yakınlığı sebebiyle söylediğini düşünebilirdi. Bu düşüncüyü önleyerek Osman'ın itibarını korumak için başka birinin de şahitliğini istedi. 3. Akrabaların birbirine şahitliğinde insanlar tevakkufu bir yol edinsinler hemen şahitliği kabul etmesinler diye tevakkuf etti. Ebû Mûsâ'nın izin istemekle ilgili haberine gelince, Gazâlî bunu öyle açıklamıştır: Ebû Mûsâ Ömer'in kapısını üç defa çaldıktan sonra kapısında

³⁸⁹ Şâfiî, 433-34.

³⁹⁰ Şâfiî, 434-35.

³⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1379, 1:306.

beklemeyip geri döndüğünde Ömer'in kendisi hakkında kapısında beklemeyi küçük gören biri gibi olumsuz düşünmesini def etmek için bu hadisi rivâyet etmeye ihtiyaç duydu. Ömer de insanların bazı amaçlarını/ihtiyaçlarını elde etmek için hadis rivâyet etmesi konusunda Ebû Mûsâ'nın bu tavrının kötü bir yola sebep olacağından endişe etti. Buna sebebiyet vermemesi için ikinci şahit istedi. Çünkü Ömer, Ebû Mûsâ şahit bulup geri dönünce "Seni ithâm etmiyorum. Fakat insanların gevşekçe Resûlullah'a hadis nispet etmesinden endişe ediyorum." demiştir. Gazâli, Ali'nin Eşceî'nin haberini reddetmesinin sebebini Ali'nin "Ökçelerine bevleden bir bedevînin sözünü nasıl kabul ederiz." sözünden hareketle Eşceî'nin adâlet ve zabtını bilmemesi olarak açıklamıştır. Gazâli, Ömer'in Fatımâ binti Kays'ın süknâ hadisi ile ilgili "Doğru söyleyip söylemediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah'ın kitabını ve Peygamber'in sözünü terk edecek değiliz." demesinin de râviyi tanımamaya delâlet ettiğini söylemiştir. Gazâli bu örnekleri verdikten sonra sahâbenin tevakkuf ettiği diğer haberler hakkında da yukarıdakilere benzer açıklamaların geçerli olduğunu söylemiştir.³⁹²

Konuyu Hz. Ömer özelinde ele alan ve tek kişi tarafından ona rivâyet edilen hadisleri inceleyen Sifil ise Hz. Ömer'in tek bir kişinin rivâyetini kabul etmediği iddiasını ele almış ve konuyla ilgili tespit ettiği 20 rivâyet üzerinden meseleyi incelemiştir. Tek bir kişinin kendisine hadis aktardığı durumda Hz. Ömer'in tavrını gösterecek bu 20 rivâyetin 14 tanesini Hz. Ömer herhangi bir araştırma yapmaksızın, şahit istemeksizin ve yemin ettirmeksizin kabul etmiştir. Ancak bunlardan 6 tanesinde şahit istemiştir. Sifil kaynaklarda Hz. Ömer'in şahit istediğine dair zikrettiği 6 rivâyetten başka bir rivâyete rastlamadığını söylemektedir.³⁹³

Sahâbenin şahit istemesi sebebiyle teferrüd edilen hadisle amel etmediklerini söyleyenlerin delil olarak zikrettiği bu altı rivâyet hakkında Sifil'in ulaştığı sonuçları kısaca şu maddelerle zikredebiliriz:

³⁹² Gazzâli, *el-Mustasfâ*, 122-23.

³⁹³ Sifil, "Hz. Ömer'in Sünet Anlayışı", 84.

1. Bu altı rivâyetten iki tanesi zayıf rivâyettir. Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin "Hanımlarınıza verdikleriniz sadakadır." hadisi³⁹⁴ ve Übey b. Ka'b'ın Dâvud peygamber ile ilgili hadisi³⁹⁵ ile Ömer'in şahitlik istediğine dair rivâyetler güvenilirmezdir.³⁹⁶

2. Ebû Mûsâ el-Eşârî hadisine gelince³⁹⁷, o, Medîne'ye Hayber'in fethinden sonra gelmiş kısa bir süre sonra Hz. Peygamber onu zekât âmili olarak Yemen taraflarına göndermiştir. Medîne'ye bir daha Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelebilmiştir. Kısa bir süre sonra Şam fetihlerine katılmış sonra da Ömer tarafından Basra'ya vâlî tayin edilmiştir. Ömer'in günlük hayatta çok sık tekrarlanan izin isteme ile ilgili bir hadisi ilk kez Medîne'de fazla bulunmayan birinden işitince tevakkuf etmesi tabîdir. Ömer halife olduğu için kapısına her gün birçok kimse gelmektedir. Ama onların hiçbirinden böyle bir şeyle karşılaşmamıştır. Ayrıca Ebû Mûsâ, Basra valisidir. Kapsına kadar gelip geri dönmesi sıradan bir olay değildir.³⁹⁸

3. Muğîre b. Şu'be'nin düşük yapma ile ilgili hadisi³⁹⁹, Fâtıma binti Kays'ın boşanmış kadının süknâ hakkı ile ilgili hadisi⁴⁰⁰ ve Zeyd b. Sâbit'in inzal olmadıkça gusül gerekmediği hadisi⁴⁰¹ ile ilgili Ömer'in tevakkuf edip şahit istemesinin sebebi bunların aksini bildiren ayet ve hadislerin olmasıdır.⁴⁰²

Ömer'in daha önce verdiğimiz örneklerde açığa çıktığı gibi bazı kimselerin tek başlarına yaptıkları rivâyetleri kabul etmesi tek kişinin rivâyetine güvenmemek gibi bir tavır olmadığını gösterir. Ömer'in devlet başkanı ve sorumluluk sahibi bir muallim olduğu için hassas davranması tabîdir. Sahâbe tarafından kasıtsız olarak eksik veya yanlış bilgilerin, mensuh ahkâmın yayılmasını ve bunların Hz. Peygamber'e isnâd edilerek sünnet olarak kabul edilmesini engellemek onun görevlerindendir.⁴⁰³ Ömer'in şahit istediğini gösteren

³⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8:323; Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 95-96.

³⁹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4:21-22; Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 92-94.

³⁹⁶ Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 96.

³⁹⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, "İsti'zân", 13; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Âdâb", 33-37.

³⁹⁸ Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 84-85.

³⁹⁹ Şâfiî, *Risâle*, 457-58; Değerlendirmeler için bkz: Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 85-92.

⁴⁰⁰ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Talâk", 37; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Talâk", 40; Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 94.

⁴⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:189; Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 94-95.

⁴⁰² Sifil, "Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı", 97.

⁴⁰³ Sifil, 97.

rivâyetler bazı özel durumlara mahsus ve istisnaidir. Bunlardan teferrüdü hadis reddi için bir sebep kabul ettiklerine dair kâide çıkarılamaz.

Sonuç olarak teferrüd edilen bazı rivâyetler karşısında sahâbe tarafından tevakkuf edilmesi bizzat teferrüdün kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bu tevakkufun sebebi, teferrüd edilen hadiste teferrüdün yanı sıra şüphe verici başka bir durumun varlığı olduğunu söyleyebiliriz. Teferrüdle beraber bulunan bu şüphe verici şey birlikte olunca tevakkufa sebep olmaktadır. Eğer sadece teferrüd etmiş ama şüpheyeye sebep bir durum yoksa kabul etmişlerdir. Teferrüdle beraber bulunduğu şüpheyeye sebep olacak olan bir durum, teferrüd etmeyen bir rivâyette bulunsa yine sorun olmayacaktı. Zehebî de Ömer'in bu rivâyetlerde tevakkufunu "Tek kişinin haberinde şüpheyeye düştüğü zaman tevakkuf ederdi." diyerek açıklamıştır.⁴⁰⁴

1.2.2.2. Hadisin Muhtevâ Tenkidi

Metnin muhtevâ tenkidini, rivâyet edilen hadis metninin anlamının delil olarak daha güçlü olan bazı kıstaslara aykırı olması sebebiyle Hz. Peygamber tarafından söylenmeyeceğine hükmederek rivâyeti reddetmek olarak tanımlayabiliriz.⁴⁰⁵ Biz sahâbe ve tâbiînin metin tenkidi için başvurdukları kriterlerin şunlar olduğunu tespit ettik: Kur'ân'a aykırılık, sünnete veya başka bir hadise aykırılık, küllî kâideye aykırılık, kıyasa aykırılık, tarihi vak'aya aykırılık, sahâbî râvinin amelinin rivâyetine aykırı olması, râvinin rivâyetini inkarı, geneli ilgilendiren konuda haberin tek kişi tarafından rivâyeti.

Sahâbe ve tâbiîn hadislerde muhtevâ tenkidi yapmışlardır. Hatta onlar sened tenkidinden ziyade muhtevâ tenkidi yapmışlardır.⁴⁰⁶ Onlar Kur'ân, hadis ve diğer bilgileriyle çelişik gördükleri rivâyetlere itiraz etmişlerdir. Sahâbe dönemi muhtevâ tenkidi spontan olarak gelişen tenkitlerdir. Onlar kendilerine zikredilen rivâyetleri tek tek birtakım kıstaslara arz etmemişlerdir. Her hadis Kur'ân'a vs. arz edilecek diye bir kural da koymamışlardır.

⁴⁰⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1:11.

⁴⁰⁵ Tezimize uygun olarak böyle bir tanım yaptık. Diğer tanımlar için bkz: İmâdüddin er-Reşîd, "Mefhûmu Nakdi'l-Metn Beyne'n-Nezari'l-Fıkhî ve'n-Nazari'l-Hadîs", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 10, sy. 39 (2005): 75-102.

⁴⁰⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 4. bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 98.

Fakat zihinlerinde var olan bilgiye aykırı olduğunu düşündükleri rivâyeti tenkit etmişlerdir.

Sahâbenin ve tâbiînin muhtevâ tenkidinde rivâyeti nelere arz ettiği konusunda ihtilâf edilmiştir. Bu konuda çalışma yapan kaynaklarda bu kriterler farklı zikredilmiştir. Hatta bazılarınca sahâbeden hiç kimsenin kitap ve sünnet dışında bir şeye dayanarak yaptığı bir istidrâki bulunmadığı ifade edilmiştir.⁴⁰⁷ Birilerinin kriter olarak zikrettiğini başkaları kriter olarak zikretmemiş olabilmektedir. Belirli bir rivâyette dahi hangi kriterle tenkit edildiğinde ihtilâf edilebilmiştir. Biz ise onların metin tenkidinde kıtas olarak kullandıkları kriterleri yukarıda zikrettiklerimiz olarak belirledik.

1.2.2.2.1. Kur'ân'a Aykırılık

Kur'ân'a aykırılık, hadisin, ayetin delâletinin aslına veya delâletinin kapsamına muhâlefet etmesi durumunu ifade eder. Başka bir ifadeyle hadisin, ayetin hükmüne küllî veya cüzî bir şekilde aykırılığıdır. Kur'ân'a aykırılıktan kastımız belirli bir ayetin hükmüne aykırılıktır. Burada maksat, belirli bir ayete ait olmayan ama bazı ayetlerden tümevarım gibi yollarla ortaya konan genel hükümler ve kaideler değildir. Kur'ân'dan tümevarım yoluyla elde edilen genel hüküm ve küllî kaidelere aykırılığın bir kriter olup olmadığı genel kaidelere/usule aykırılık başlığı altında incelenecektir.

Aşağıda zikredilecek örneklerde görüleceği gibi sahâbe ve tâbiîn Kur'ân'a arz ederek bazı rivâyetlerle amel etmemişlerdir. Ancak bazı hususlara dikkat çekmek gerekir. Bunlardan biri rivâyetin kendisine dayanılarak reddedildiği deliller arasında ayetin yer alması, her zaman onun Kur'âna arz edilerek reddedildiğini göstermez. Çünkü bazen rivâyet hadislere dayanılarak reddedilmiş olup, bu durum Kur'ân'dan desteklenmiştir.

Ayet bazen küllî kaide veya birçok delilin birlikte değerlendirilmesi sonucu ulaşılan hükme atıf için de kullanılabilir. Bu bakış açısından dolayı -üzerinde tartışılmakla beraber- Melibârî, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *İcâbe*⁴⁰⁸ adlı eserinde Hz. Aişe'nin Kur'ân'a

⁴⁰⁷ Yâsir Şemâî, “Nakdü'l-Metin İnde's-Sahâbe Dirâseten Fî İstidrâkâtî's-Seyyideti Âişe Nümûzecen” (Sahâbe ve es-Sünnetü'n-Nebeviyye, Ürdün: Câmiatü'l-Ülûmî'l-İslâmiyye, 2012), 26.

⁴⁰⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *El-İcâbe Li- İrâdi Mâ İstedrakethu Âişe Ale's-Sahâbe* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004).

aykırı olarak tenkit ettiği hiçbir örneğin olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁹ Aslında bu bakış açısı Kur'an-sünnet bütünlüğünü, istinbat metotlarını ve şer'î delilleri birlikte ele alan bakıştır. Çünkü birçok ayet haddi zatında o ayetten elde edilen hükümü tek başına sağlamaz. Tek başına sağlamadığı zaman ise ortaya çıkan hüküm sadece o ayete değil aynı zamanda hüküm ortaya çıkarken kullanılan diğer unsurlarla beraber kurulan ortaklığa aittir.

Bilinmesi gereken bir diğer konu sahâbenin arz metodunu genel bir metot olarak her rivâyette uygulamış olmamalarıdır. Ancak onlar bazı özel durumlar ve diğer tenkit metotlarıyla birlikte uygulamışlardır. Kur'an'a arz uygulaması şahsi tutum olarak kalmıştır. Kur'an'a arz edilen rivâyetlere bakıldığında bu rivâyetlerin, çoğunluğun bilmediği yaygın olmayan rivâyetler olduğu ortaya çıkar.⁴¹⁰ Dümeynî de Kur'an'a aykırılığın sahâbede, rivâyetin reddi için ilk ve yeterli bir ölçüt olduğunu söylemiştir. Bu tür hadisler râvisinin hatasına hamledilir.⁴¹¹ Benzer bir durum tâbiîn hakkında da düşünülebilir.

Sahâbe tek tek bütün hadisleri ayetlere arz etmemişler, kendilerince maruf olmayan yahut Kur'an'a aykırılığının zihinlerine geldiği rivâyetlerde buna başvurmuşlardır. Sahâbenin hadisleri Kur'an'a aykırı bulması, edindikleri her hadisi tek tek Kur'an'a arz etmelerinin bir sonucu değildir. Bu, özel bir arz çabası olmaksızın, elde ettikleri hadisin zihinlerinde Kur'an'a muhâlif olduğunun belirmesiyle oluşan bir sonuçtur.

Diğer bir konu, hadisin ayete muhâlefetinin ya bizzat ayetin aslına ya da ayetin âmm ve mutlak ifadesine olmasıdır. Âmm veya mutlak durumda tahsis ve takyide gidilip amel edilebileceği gibi, rivâyetin tahsis ve takyid edebilecek güçte olmaması sebebiyle rivâyetle amel edilmeyebilir de. Çünkü reddedilen rivâyetlerle ilgili başka durumlar da olabilir. Özellikle ayeti tahsis, takyid imkanları varken veya hadisi ayete göre tevil etme imkanı varken hadisin reddedilmesinin sebebi sadece ayetin umumuna, mutlakına ve zâhirine aykırılık değildir. Çünkü bu durumda birçok hadis reddedilmek yerine tahsis,

⁴⁰⁹ Hamza Abdullah Melibârî, *Nazarâtün Cedîdetün Fî Ulûmi'l-Hadis*, 2. bs (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003), 84.

⁴¹⁰ Kâmil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (1993): 246.

⁴¹¹ Müsfîr b. Ğurmullah Dümeynî, *Makâyisü Nakdi Mütûnu's-Sünne* (Riyâd, 1984), 61.

takyid ve tevil yollarına gidilerek kabul edilmektedir. Bu bize aslında ayete aykırılığın ötesinde başka durumların da olduğunu göstermektedir.

Örnekler:

1. Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays'ın geri dönüşü olmayan boşama ile boşanmış kadının nafakası konusunda rivâyet ettiği hadisle, onu Kur'ân'a aykırı bulduğu için amel etmemiştir. Fâtıma binti Kays'tan şöyle rivâyet edilmiştir: “Kocası onu Peygamber'in döneminde boşamıştı. Ona yetersiz nafaka verdi. Nafakanın yetersiz olduğunu görünce Fâtımâ binti Kays ‘Vallahi bu durumu Peygamber’e bildireceğim. Eğer benim için vâcib nafaka varsa, bu vâcib nafakayı alırım. Eğer benim için vâcib bir nafaka yoksa ondan hiçbir nafaka almam.’ dedi. Fâtıma daha sonra bu durumu Resûlullah’a zikretti. Resûlullah da ona ‘Senin için nafaka da süknâ da yoktur.’ dedi.”⁴¹² Fâtımâ b. Kays'ın bu rivâyeti Hz. Ömer'e nakledildiğinde Hz. Ömer bu rivâyete karşı çıkmış ve “Ezberledi mi unuttu mu bilmediğimiz bir kadından dolayı Allah'ın kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini terk edecek değiliz.” demiştir.⁴¹³ Bu rivâyetin bir başka tarikinde Hz. Ömer'in bu rivâyetin devamında “Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkasınlar.”⁴¹⁴ ayetini okuduğu zikredilmiştir.⁴¹⁵ Bu ayete göre boşanan kadın iddet süresince evini terk etmez ve kocası da onu evden çıkaramaz. Bu, iddet süresi içerisinde süknâ hakkı olduğunu göstermektedir. Dârekutnî bu rivâyetteki “nebimizin sünneti” ifadesinin mahfuz olmadığını söylemiştir. İbn Hacer de bu ifadenin sahih olması durumunda Hz. Ömer'in bu sözündeki Peygamber sünnetinden kastının özel bir uygulama değil Allah'ın kitabına uymak olduğunu söylemiştir.⁴¹⁶ Görüldüğü gibi Ömer, Fâtımâ'nın hadisini, içeriğinin Kur'ân'da zikredilen ayetin içeriğine aykırı olması sebebiyle reddetmiştir. Çünkü Kur'ân'da boşanmış kadının iddet süresi boyunca kocanın evinde kalacağı söylenmiştir. Fâtımâ'nın rivâyetinde ise bu durumda kocasının evinden başka bir evde kalacağı bildirilmektedir. Bu ise ayete aykırıdır.

Bu rivâyetle ilgili dikkat çekmemiz gereken bir durum vardır. Hz. Ömer'in bu rivâyeti tenkit ederken kullandığı ifadelere bakarsak Hz. Ömer'in Fatıma bt. Kays'ın hıfzını

⁴¹² Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Talâk”, 37.

⁴¹³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Talâk”, 40.

⁴¹⁴ et-Talâk 65/1

⁴¹⁵ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Talâk”, 46.

⁴¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1379, 9:481.

meçhul olarak nitelediğini görürüz. Aynı zamanda teferrüd eden bir rivâyettir. Cehâlet ve teferrüdle beraber Kur'ân'a aykırı olduğu için reddedildiğini söyleyebiliriz. Belki bu rivâyet Ebû Bekir veya Hz. Ali gibi ileri gelen sahâbeden birinden gelseydi Hz. Ömer reddetme yoluna değil de tahsis yoluna gidecekti.

2. Hz. Aişe ölüye ağlanmasının ölüye azap sebebi olduğunu bildiren hadise, Kur'ân'a aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmiştir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği “Ölü, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azap görür.” hadisi Hz. Aişe'ye bildirilince bu rivâyete karşı çıkmış ve size bu konuda Kur'ân yeter diyerek “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”⁴¹⁷ ayetini okumuştur.⁴¹⁸ Zira bu hadiste ölünün kendi işlemediği bir günah sebebiyle azap göreceği söylenmiştir ki bu da ayetin anlamına aykırıdır.

3. İbn Abbâs ehlî eşek etinin haramlığını bildiren hadisin mutlak ifadesini Kur'ân'a aykırı bulduğu için onunla amel etmemiştir. Bundan dolayı o hadisin mutlak ifadesine muhâlefet edip, hükmünü mukayyed bir duruma hamletmiştir. Birçok sahâbe Hz. Peygamber'in Hayber günü ehlî eşek etini yemeyi yasakladığını nakletmiştir.⁴¹⁹ İbn Abbâs bu konuda “Peygamber Hayber günü ehlî eşek etini yemeyi, onlar yük taşınmasında kullandıkları için yasakladı.” demiş ardından da “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.”⁴²⁰ ayetini okumuştur.⁴²¹

Nevevî, sahâbe ve tâbiînün cumhurunun ehlî eşek etinin haram olduğu görüşünde olduğunu İbn Abbâs'ın ise haram olmadığı görüşünde olduğunu söylemiştir.⁴²² Aynî, İbn Abbâs, Hz. Aişe ve tâbiî Şa'bî dışında beldelerin alimlerinin ehlî eşek etinin haram olduğunda icmâ ettiklerini, onların ise mübah gördüklerini söylemiştir. Aynî'ye göre İbn Abbâs'ın bunu mübah görmesinin sebebi ayete aykırı olmasıdır. Çünkü ayette sadece Allah'ın kitabında yasaklananların haram olduğu bildirilmiştir. Ehlî eşek etinin haramlığı

⁴¹⁷ Fâtır 35/18

⁴¹⁸ Buhârî, *es-Sahih*, “Cenâiz”, 32.

⁴¹⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 4 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 523-24.

⁴²⁰ el-En'âm 6/145

⁴²¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:525.

⁴²² Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 13:91.

Kur'ân-ı Kerim'de geçmediği için haram olmaz. İbâha-i asliye kuralına göre ibâha üzere devam eder.⁴²³ İbn Rüşd (ö. 595/1198) de İbn Abbâs'ın, Aişe'nin ve Şa'bî'nin ehlî eşek etinin mübah olduğunu söylemelerinin sebebinin ayetin bu konudaki hadislerle muarız olması olduğunu zikretmiştir.⁴²⁴ İbn Abbâs ehlî eşek etinin haramlığını Kur'ân'a aykırı bulmuş ancak rivâyeti reddetmeyip tevil ederek geçici bir duruma hamletmiştir. Sonuç olarak hem Hayber günü yasaklığın bir illete hamledilmesinin imkanıyla beraber ilgili ayet İbn Abbâs'ı bu sonuca götürmüştür. Görüldüğü hem sahâbeden hem de tâbiînden bu hadisi Kur'ân'a aykırı bulanlar olmuştur. Yine görüldüğü gibi Hz. Aişe ve tâbiî Şa'bî de Kur'ân'a aykırılığı sebebiyle söz konusu hadisle amel etmemişlerdir.

4. Tâbiînden İbrâhim en-Nehaî beş veskin aşağısındaki zirâi ürünlerde zekâtın gerekmediği hadisiyle, onu Kur'ân'a muhâlif bulduğu için amel etmemiştir. Şâfiî şöyle demiştir: “Ebû Saîd el-Hudrî Hz. Peygamber'den ‘Beş veskin aşağısında olan zirâi ürün için zekât yoktur.’ hadisinde tek kalmıştır. Biz, sen ve çoğu fetvâ veren alim bu konuda Ebû Saîd'in bu hadisiyle fetvâ verdik. Senin arkadaşının ve İbrâhim en-Nehaî'nin ‘Yeryüzünün yetiştirdiği/bitirdiği az çok her şeyde zekât vardır.’ görüşünü terk ettik. Senin arkadaşın ve İbrâhim en-Nehaî zekât miktarı için az veya çok herhangi bir kayıt zikretmeyen Allah'ın ‘Hasat günü de hakkını verin.’⁴²⁵ ayeti ve Peygamber'in ‘Semâdan gelen su ile sulananda onda bir, kova ile sulananda yirmide bir zekât vardır.’⁴²⁶ hadisiyle bu görüşlerine bir dayanak bulmuşlardır.⁴²⁷

Şâfiî, Nehaî'nin bu konuda ayetin ve hadisin mutlak ifadelerini aldığını Ebû Saîd el-Hudrî hadisiyle onları takyid etmediğini söylemiştir. Burada ayeti hadisle takyid etme imkanı olduğu halde takyid etmemesi bu hadisi ayet ve diğer hadisin mutlak ifadesini takyid edecek kadar güçlü görmemesi sebebiyledir. Çünkü bu hadis sadece Ebû Saîd tarafından rivâyet edilmiştir. Muhtemelen o tek kişinin rivâyetini ayet ve hadisin ortaya koyduğu mutlak hükmü takyid edecek güçte görmemiştir. Eğer bu rivâyet tek bir kanaldan

⁴²³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 21:131.

⁴²⁴ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3:22.

⁴²⁵ el-En'âm 6/141

⁴²⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 6:223.

⁴²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm*, 2. bs (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 3:218.

gelmeseydi ya da bu rivâyetin karşısında bu ayet ve hadisin mutlak hükmü yer almasaydı muhtemelen Nehaî bu rivâyetle amel edecekti.

5. Kur'ân'ın nüzul sürecinde bazı sahâbe kendileri için şahsi mushaflar oluşturmuşlardır. Hz. Peygamber'in farklı okumaya dair ruhsatı, Arap yazısının o günkü durumu vd. sebeplerle sahâbenin mushaflarında farklılıklar olabilmekteydi. Hz. Osman'ın Kureyş lehçesini esas alarak çoğaltmasıyla mushaf oluşturmuştur. Bu mushafa aykırı ve bazı sahâbeye ait okuyuşlar şaz olarak kabul edilmiştir.⁴²⁸ Bu farklılıklar bazı fikhî ihtilâflara da yol açabilmişlerdir. Hatta aşağıda zikredeceğimiz rivâyette görüleceği üzere hadisin şaz bir kıraate aykırılığı sebebiyle amel edilmediğini de görmekteyiz.

İbn Cüreyc'in naklettiğine göre Atâ şöyle demiştir: “Bir hacı aKâbe cemresinden sonra ifâza⁴²⁹ yapsa sonra Kâbe'yi tavaf edip sa'y yapmasa ardından da eşiyile birlikte olsa onun üzerine ne hac ne de umre hiçbir şey gerekmez. Çünkü İbn Mes'ûd'un mushafındaki kıraatte ‘Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindendir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf *etmemesinde* kendisi için bir günah yoktur.’⁴³⁰ şeklinde geçiyor. Bunun üzerine ben (İbn Cüreyc), Atâ'ya döndüm ve Resûlullah'ın sünnetini terk ettin, dedim. Bunun üzerine Atâ, Allah'ın ‘Kim tavâf ederse daha hayırlıdır.’⁴³¹ dediğini işitmez misin? Bu ayetle kişinin üzerine bir şey gerekmediğini belirtmiştir, dedi.”⁴³² Burada İbn Cüreyc'e göre Atâ Hz. Peygamber'in sünnetini terk etmektedir. Atâ ise bunun sebebinin İbn Mes'ûd kıraati olduğunu söylemektedir. Şâz kıraatten dolayı bu muhâlefet gerçekleşmiştir.

Burada sahâbenin Kur'ân'a arz yapmadığına dair Melîbârî'nin görüşlerine yer vereceğiz. Melîbârî hadisin sıhhatini Kur'ân' arz etmeyi bir metot olarak ileri sürenlerin bir kısmının

⁴²⁸ Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022), 25:425-432.

⁴²⁹ İfâza, hacıların kalabalık gruplar halinde Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdelife'den Mina'ya akın etmeleri ve Mina'dan Mekke'ye dönmeleri demektir. Bkz: Ahmet Önkâl, “İfâza”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21:505-506.

⁴³⁰ el-Bakara 2/158; Elimizdeki mushaflarda bu ayet “Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindendir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.” şeklinde yer almaktadır. (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا) Bu ayette yer alan أَنْ ifadesi İbn Mes'ûd kıraatinde لَا يَطُوفُ şeklinde nefy edatı olan lâ harfî ile yer almaktadır.

⁴³¹ el-Bakara 2/184

فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

⁴³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye Ve't-Turâs, t.y.), 3:243.

Zerkeşî'nin “el-İcâbe li-Îrâdi mâ İstidrakethü Âişe alâ's-Sahâbe” adlı eserine dayandıklarını söylemiştir. Ona göre bu kitapta zikredilen bu istidraklerin bir kısmı sened açısından sabit değilken bir kısmı ise sahâbenin o konudaki hadisleri bilmemesinden dolayı hadislere muhâlefet ettiği fetvâlarıdır. Âişe onların bu tür fetvâlarını tashih etmiştir. Bu iki elemenden sonra (bu risâlede zikredilenlerden) sahâbenin rivâyet ettiği birkaç hadis kalmıştır. Âişe bunları reddetmiştir. Melîbârî'ye göre Âişe bu rivâyetleri Kur'ân'a aykırı olduğu için değil, o konularda bildiği diğer rivâyetlere aykırı olduğu için reddetmiştir.⁴³³ Sonuçta Melîbârî sahâbeden hiçbir kimsenin hadislerin doğrusu ve yalanını bilmek amaçlı hadisleri Kur'ân'a arz metodunu edinmediklerini söylemiştir. Ona göre bu konuda tarihin sahâbeden bizim için kaydettiği şeylerin hepsi, onların kendileri yanında mahfûz ve ma'ruf olan rivâyetlere muhâlif olan rivâyetleri reddettikleridir.⁴³⁴ Bütün bu ifadelerine rağmen söylediklerinden istisnâ olarak Melîbârî de sahâbeden Hz. Ömer'in Fatımâ binti Kays rivâyetini Kur'ân'a aykırı olduğu için reddettiğini söylemiştir.⁴³⁵

⁴³³ Melîbârî, *Nazarâtün Cedîdetün Fî Ulûmi'l-Hadis*, 81. Melîbârî, Âişe'nin İbn Ömer'in rivâyet ettiği “Ölü ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle kabrinde azap görür.” merfu rivâyeti Kur'ân'a muhâlefet etmesi sebebiyle değil bu konuyla ilgili Resûlullah'tan ezberlediğine muhâlefet etmesi sebebiyle reddettiğini söylemiştir. Çünkü Hz. Âişe, İbn Ömer'in bu rivâyetini duyunca “Allah Ebû Abdurrahman'a rahmet etsin. Bir şey işitti ama iyi ezberlemedi. Resûlullah bir yahûdî cenazesine uğramıştı. Cenâzedekiler ölen Yahudi'ye ağlıyorlardı. Bunun üzerine Peygamber, o ölü azap görüyor siz ağlıyorsunuz, dedi.” demiştir. Başka bir rivâyette ise Âişe “İbn Ömer hata etti. Peygamber ancak, ‘Ölü günahları sebebiyle azap görürken, onlar ona ağlıyorlar.’ dedi.” demiştir. Yine İbn Abbâs'ın Hz. Ömer öldüğünde Âişe'ye Ömer'in “Ailesinin bazı ağlamaları sebebiyle ölü azap çeker.” dediğini söyleyince Âişe şöyle demiştir: “Allah Ömer'e rahmet etsin. Resûlullah herhangi birinin ağlaması sebebiyle müminin azap göreceğini söylemedi. Fakat Resûlullah, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle Allah kâfirin azabını artırır, dedi. Size bu konuda Allah'ın “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.” (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ) (Fâtır 35/18) ayeti yeter.” demiştir. Melîbârî burada da Âişe'nin Kur'ân'a arzda bulunmadığını, bildiği rivâyete aykırı olduğu için hatalı bulduğunu söylemiştir. Ona göre Âişe, Ömer'in bu rivâyeti hatalı anladığını tekid etmek için Kur'ân'ın sarîh ayetine başvurmuştur. Melîbârî'nin bu bağlamda zikrettiği bir başka örnekte ölümlerin işiteceğine dair hadise yapılan tenkitle ilgilidir. İbn Ömer şöyle rivâyet etmiştir: “Peygamber bedir günü müşriklerden öldürülenlerin atıldığı çukurlara gelip “Siz Rabbinizin size vadettiği şeyin hak olduğunu gördünüz mü? dedi. Ardından “Muhakkak onlar şimdi onlara dediğim şeyi işitiyorlar dedi” İbn Ömer bunu Âişe'ye rivâyet ettiğinde Âişe “İbn Ömer hata etti. Resûlullah ‘Onlar şimdi benim onlara dediğim şeyin hak olduğunu biliyorlar.’ dedi.” demiştir. Ardından da “Bil ki sen ölümlere işittiremezsin.” (فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ) (er-Rûm 30/52) ayetini okumuştur. Bkz: Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1930), 4:110. Bu ayete göre, ölümler hayattakilerin konuşmalarını duyamazlar. Ama İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadis bu ayetin aksine ölümlerin duyabileceği anlamına gelmektedir. Melîbârî, Âişe'nin Resûlullah'ın hitabını kendi ezberlediği ve anladığının hilâfına ezberlemesi sebebiyle İbn Ömer'in rivâyetini reddettiğini söylemiştir. Âişe kendi rivâyetinin sahih olduğu görüşündedir. Daha sonra da Âişe bunu tekid etmek için “Bil ki sen ölümlere işittiremezsin.” (er-Rûm 30/52) ayetini okumuştur. Siyâktan Âişe'nin İbn Ömer'in rivâyetini Kur'ân'a aykırı olduğu sebebiyle reddettiği anlaşılmaz. Bkz: Melîbârî, *Nazarâtün Cedîdetün Fî Ulûmi'l-Hadis*, 81-83.

⁴³⁴ Melîbârî, *Nazarâtün Cedîdetün Fî Ulûmi'l-Hadis*, 84.

⁴³⁵ Melîbârî, 79. Melîbârî şöyle demiştir: “Fâtıma binti Kays'ın bâin talakla boşanmış kadına nafaka ve süknânın olmayacağına dâir zikrettiği hadiste Ömer'in yaptığı şey budur. O ‘Unuttuğunu ve ezberlediğini

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn gerek ayetin aslına gerekse de âmm veya mutlak hükmüne aykırılık şeklinde olsun bazı hadislerle Kur'ân'a aykırılığı sebebiyle amel etmemişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aişe, Hz. Ömer ve İbn Abbâs; tâbiînden Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın Kur'ân'a aykırılık sebebiyle bazı hadislerle amel etmedikleri görülmektedir. Hz. Ömer, İbn Ömer, Fâtımâ binti Kays, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbenin rivâyetleri Kur'ân'a aykırılık sebebiyle reddedilmiştir. Bazen ise hadis ile Kur'ân arasındaki tearuzun giderilme imkanı olduğu halde hadisle amel edilmemiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir haberin Kur'ân'a aykırı olması gerekçesiyle İbrâhim en-Nehaî amel etmemiştir. Başkaları bu hadisle Kur'ân'ın mutlak ifadesini takyid ederek amel edip tearuzu gidermişlerdir. Ama Nehaî bu yönleme başvurmamıştır. Böyle bir yönleme başvurmamasının sebebi Kur'ân'a aykırılıkla beraber Ebû Saîd el-Hudrî'nin bu rivâyetinde tek kalması olduğu söylenebilir. Hz. Aişe'nin yaptığı gibi hadisin Kur'ân'a aykırı olması sebebiyle o haliyle amel edilmemiş, hadis Kur'ân'a uygun bir şekilde inşâ edilmeye çalışılmıştır. Atâ b. Ebî Rebâh ise şaz kıraate aykırı olduğu için hadise muhâlefet etmiş ve şâz kıraate uygun hüküm vermiştir.

1.2.2.2.2. Sünnete veya Başka Bir Hadise Aykırılık

Hadise aykırılık ile bir rivâyetin başka bir fiilî, kavli ya da takrîrî merfû hadise aykırı olması sebebiyle reddedilmesini kastetmekteyiz. Bir rivâyetin muhtevâsı bir sahâbî veya tâbiînin yanında bulunan ilgili konu hakkındaki başka bir hadisin muhtevâsına aykırı olabilmektedir. Bu durumda sahâbî veya tâbiî kendisinin yanında bulunan ve emin olduğu rivâyete aykırı olan rivâyetin hatalı olduğuna kanaat getirip, bunun sonucunda da rivâyeti reddedebilmiştir. Bunun nesihten farkı, neshedildiğine hükmedilen rivâyetin hatalı olduğuna hükmedilmemesidir. Onun sahih olduğuna fakat hükmünün değiştirildiğine hükmedilmektedir.⁴³⁶ Yani nesihte neshedilenin muhtevâ açısından Resûlullah'a ait olduğu reddedilmemektedir. Bunda ise muhtevâ uygun bulunmamaktadır.

bilmediğimiz bir kadının hadisiyle Allah'ın kitabını reddedecek değiliz.' demiştir. Bu rivâyette Ömer'in Fâtımâ'nın hadisini Kur'ân'a açık bir şekilde muhâlefet etmesinden dolayı Resûlullah'tan genel bir hüküm olarak sâdır olmasını uygun görmemesi sebebiyle reddettiği açıkça gözüktür. Râvilerden hadisleri kabul etmede Ömer'in çekimser kaldığı/ihtiyat ettiği/duraksadığı rivâyetleri incelediğimizde O'nun Kur'ân'a arz yöntemini bu Fâtıma rivâyeti dışında kullanmadığını görmekteyiz. Bu rivâyette bu yöntemi kullanması ise bu rivâyetin garâbet ve şâzlığından dolayıdır. Bunun dışında kalanları ise Ömer arz etmeden kabul etmiştir." Bkz. Melibârî, 79.

⁴³⁶ Hadisin neshedilmesi sebebiyle reddi ileride başka bir başlık altında ele alınacaktır. Orada neshedildiğine dair sahâbenin açık ifadelerinin yer aldığı örneklerle değinilecektir.

Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere sahâbe ve tâbiîn kendi yanında bulunan güvenilir hadislerle amel etmiş, bu hadislerle muhâlif olarak gördükleri hadislerle ise muhâlefet edebilmişlerdir.

Örnekler:

1. Hz. Aîşe, Ebû Hüreyre'nin naklettiği “Namazı kadın, eşek ve köpek bozar.”⁴³⁷ hadisine kendi bildiği başka bir hadise aykırı olduğu için karşı çıkıp muhâlefet etmiştir. Urve İbn Zübeyr şöyle demiştir: “Hz. Aîşe ‘Namazı ne keser?’ dedi. Biz ‘Kadın ve eşek.’ dedik. Bunun üzerine ‘Kadın kötü bir hayvan mı! Ben kendimin, cenâzenin insanların önünde uzanması gibi Resûlullah namaz kılıyorken onun önünde uzandığımı biliyorum.’ dedi.”⁴³⁸ Hz. Aîşe nakledilen bu hadise kendisinin bizzat yaşadığı takirî bir hadisle karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber namaz kılarken, Hz. Aîşe onun önünde uzandığı halde Hz. Peygamber onu engellememiştir. Bu ise ona göre namaz kılanın önünde bulunan kadının namazı bozmayacağını göstermektedir. Ebû Hüreyre'nin rivâyeti ise onun bildiği bu hadise aykırıdır. Bundan dolayı ona muhâlefet etmiştir.

2. Hz. Aîşe, Hz. Ömer'in rivâyet ettiği “Resûlullah sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikinci namazından sonra güneş batana kadar namaz kılmayı yasakladı.”⁴³⁹ hadisine, kendinde bulunan başka bir hadise aykırı olduğu için muhâlefet etmiştir. Hz. Aîşe şöyle demiştir: “Ömer vehmetti. Resûlullah namazınızın güneşin doğuşuna ve güneşin batışına denk getirilmesini yasakladı.”⁴⁴⁰ Bir başka rivâyette de Hz. Aîşe şöyle demiştir: “Resûlullah yasaklamada bulunup ‘Namazınızı güneşin doğuşuna ve batışına denk getirmeyin. Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasında doğar.’ dedi.”⁴⁴¹ Görüldüğü gibi Aîşe, Resûlullah'ın namazı güneşin doğuşuna ve batışına denk getirilmesini yasakladığını öğrenmiştir. Bu hadise aykırı olarak rivâyet edilen Hz. Ömer'in hadisini ise reddetmiş ve râvisinin vehmettiğini söylemiştir.

3. Hz. Peygamber'in Meymûne (ö. 51/671) ile evliliğinin ihramlıyken mi yoksa ihramlı değilken mi olduğuna dair rivâyetlerden herkes kendinde bulunan rivâyete aykırı diğer

⁴³⁷ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Salât”, 266.

⁴³⁸ Müslim, “Salât”, 269.

⁴³⁹ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrîhâ*, 286.

⁴⁴⁰ Müslim, *“Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrîhâ”*, 295.

⁴⁴¹ Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, “Mevâkîf”, 35.

rivâyeti reddetmiştir. Tâbiî Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Abbâs'ın "Peygamber Meymûne ile ihramlıyken evlendi." hadisinde vehmettiğini söylemiştir.⁴⁴² Bu rivâyetin başka bir tarikinde Saîd'in İbn Abbâs'ın vehmettiğini söyledikten sonra, Meymûne'nin ihramlı değilken evlendiğini rivâyet etmiştir.⁴⁴³ Saîd, İbn Abbâs'ın rivâyetini, kendisinde bulunan rivâyete arz ederek reddetmiştir. Yine tâbiî İbn Şihâb ez-Zührî de İbn Abbâs'ın bu rivâyetini, Yezîd b. el-Esamm'dan (ö. 103/721) rivâyet ettiği "Resûlullah Meymûne ile ihramlı değilken evlendi." rivâyetine arz ederek reddetmiştir.⁴⁴⁴ Saîd el-Müseyyeb ve İbn Şihâb'ın, bu rivâyeti İbn Abbâs rivâyetine tercih etmesinin sebebi muhtemelen rivâyetin râvisi olan Yezîd b. el-Esamm'ın Meymûne'nin kardeşinin oğlu olmasıdır.⁴⁴⁵ Bir diğer tâbiî olan Amr b. Dinâr da İbn Şihâb'ın "Resûlullah ihramlı değilken Meymûne ile evlendi." rivâyetini İbn Abbâs rivâyetine arz etmiş, İbn Şihâb ve Saîd b. el-Müseyyeb'den farklı olarak İbn Abbâs rivâyetini tercih etmiştir. Amr b. Dînâr, İbn Şihâb'a "İbn Abbâs'ın hafızasını, paçalarına bevleden bir bedevînin (Yezîd b. el-Esamm) hafızası gibi mi görüyorsun!" diyerek İbn Abbâs'ın rivâyetini onu hafıza açısından daha üstün gördüğü için tercih etmiştir.⁴⁴⁶ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in Meymûne ile evlenmesinin ihramlıyken mi yoksa ihramlı değilken mi olduğu konusunda farklı rivâyetler vardır. Herkes kendisinin tercih ettiği rivâyete aykırı olan rivâyete muhâlefet etmiştir.

4. İbrâhim en-Nehaî kaza namazının kılınmayacağı vakti bildiren hadise, başka bir hadise muhalif olduğu için muhâlefet etmiştir. İbrâhim en-Nehaî "Kim uyuyakaldığı veya unuttuğundan dolayı bir namazı kaçırırsa ister güneşin doğuşu olsun ister güneşin batışı olsun ne zaman hatırlarsa o zaman kılsın." demiş ve ardından "Beni hatırında tutmak için namazı kıl."⁴⁴⁷ ayetini okumuştur. Ancak Hz. Peygamber "İkindi namazından sonra güneş batana kadar; sabah namazından sonra güneş doğana kadar hiçbir namaz yoktur."⁴⁴⁸ buyurmuşlardır. Bu durumda İbrâhim en-Nehaî güneş doğduğu sırada ya da battığı sırada kaza namazının kılınacağını söyleyerek bu hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Nehaî'nin bu ifadesinin bir benzerini Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen şu hadiste görmekteyiz:

⁴⁴² Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 39.

⁴⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 14:414.

⁴⁴⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 3:158.

⁴⁴⁵ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2:183.

⁴⁴⁶ İbn Abdülber, *Temhîd*, 3:158.

⁴⁴⁷ Tâhâ 20/14.

⁴⁴⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrîhâ", 288.

“Peygamber ‘Kim uyuduğu ya da unuttuğundan dolayı bir namazı kaçırırsa hatırladığında kılsın.’ dedi ve ardından ‘Beni hatırında tutmak için namazı kıl.’⁴⁴⁹ ayetini okudu.”⁴⁵⁰ Burada rivâyetlerin birine göre kaza namazı her vakitte kılınabilirken, diğerine göre ise ikindiden sonra güneş batana kadar ve sabah namazından sonra güneş doğana kadar hiçbir namaz kılınamayacağı zikredilmiştir. Muhtemelen Nehaî, kaza namazlarının kılınabileceği vakit konusunda bu rivâyetine aykırı olduğu için “İkinci namazından sonra güneş batana kadar; sabah namazından sonra güneş doğana kadar hiçbir namaz yoktur.”⁴⁵¹ rivâyetiyle amel etmemiş ve bu ikinci rivâyeti nafîle namazlara tahsis etmiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bir hadisle başka bir hadisin muhtevasına aykırılık sebebiyle amel etmemişlerdir. Verdiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aîşe; tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dinâr ve İbrâhim en-Nehaî’nin bir hadisi başka bir hadisin muhtevasına aykırı olması sebebiyle reddettiklerini görmekteyiz. Bu örneklerde kavli hadisle takrîrî hadisin; kavli hadisle kavli hadisin; fiilî hadisle fiilî hadisin muhtevasına aykırılık sebebiyle amel edilmemiştir. Bu sebeple rivâyetiyle amel edilmeyenler arasında Ebû Hüreyre, Hz. Ömer, İbn Abbâs, Yezîd b. el-Esamm’ı görmekteyiz. Bu şekilde muhtevâ tenkidi yaparken onlar çeşitli tercih karinelerinden de yararlanmışlardır. Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dinâr’ın Hz. Peygamber’in Meymûne’le evlenmesiyle ilgili rivâyette yaptıkları değerlendirmelerde görüldüğü gibi ezberin daha iyi olması, hadisin ilgili olduğu kimseyle akrabalık bağı olması gibi tercih karinelerinden yararlanmışlardır. Nehaî ise ayete uygunluğu, hadisler arası bir tercih kriteri olarak kullanmıştır.

1.2.2.2.3. Küllî Kâideye Aykırılık

Sahâbe ve tâbiîn hadisin muhtevâsını tenkit edip, hadisi reddettiği kriterlerden biri de küllî kâidelerdir. Dümeynî küllî kâideleri, genel asıllar olarak zikretmiştir. O genel asılları, dinin ruhuna ve genel maksatlarına uygun olan ve şer’î naslardan elde edilmiş olan küllî kâideler olarak tarif etmiştir.⁴⁵² Genel kâideler Kur’ân ve sünnete dayansa da aralarında fark vardır. şer’î nas, özel bir hüküm veya muayyen bir olay hakkında vârid

⁴⁴⁹ Tâhâ 20/14.

⁴⁵⁰ Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat* (Kâhire: Dâru’l-Haremeyn, 1995), 6:182.

⁴⁵¹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, "Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasrîhâ", 288.

⁴⁵² Dümeynî, *Makâyisü Nakdi Mütûnu’s-Sünne*, 457.

olabilir. Fakat fakihler, bu özel hüküm ve belirli olay hakkında vârid olan bu manayı tekid için küllî bir bakışla şeriatın hükümlerine bakarak şeriattan elde edilen hükmü, o hükmün bulunduğu naslardan daha fazla ferd ve kaziyyeden birçoğuna şamil olsun diye genel bir asıl kılarlar.⁴⁵³ Ortaya çıkan bu genel kâide veya asıl, bir ayet ve hadis değildir. Ama birçok ayet veya hadisten çıkarılan ortak manadır. Sahâbe ve tâbiîn de -sonraki dönemlerdeki gibi sistematik olduğunu iddia etmesek bile- bazı ilkeler tespit etmişlerdir. Bu tespit ettikleri ilkelere aykırı olarak gördükleri rivâyetleri tenkit edip onlarla amel etmeyebilmişlerdir.

Örnekler:

1. Hz. Aîşe kedi sebebiyle bir mümine azap edildiğine dair hadise küllî kaideye aykırı bulması sebebiyle muhâlefet etmiştir. Hz. Aîşe, Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği “Bir kadın, bağlayıp, yemek vermediği ve haşerattan yemesi için de serbest bırakmadığı bir kedi sebebiyle cehenneme girdi.”⁴⁵⁴ hadisine karşı çıkmıştır. Alkame şöyle anlatmıştır: “Biz Aîşe'nin yanında oturuyorduk. Ebû Hüreyre geldi. Aîşe ona ‘Bir kadın bağlayıp yemek yedirmedeği, su içirmedeği bir kedi sebebiyle cehenneme girdi.’ hadisini nakleden sen misin? dedi. Ebû Hüreyre ‘Evet, ben onu Resûlullah’tan duydum.’ dedi. Bunun üzerine Aîşe ‘Kadın bu şeyi yaparken kâfirdi. Mümin Allah katında bir kediden dolayı azap görmeyecek kadar saygındır. Resûlullah’tan bir şey rivâyet ettiğin zaman nasıl rivâyet ettiğine bak!’ dedi.”⁴⁵⁵

Aîşe, müminlere basit sebeplerden dolayı çok büyük azapların edilmeyeceği şeklinde bir ilke tespit etmiştir. O, Ebû Hüreyre'nin rivâyetinin muhtevâsını bu prensibe aykırı bulmuştur. Bundan dolayı hadisin kâfir için söylenmiş olduğunu ve Ebû Hüreyre'nin hata ettiğini söylemiştir.

2. Hasan-ı Basrî ve Saîd b. el-Müseyyeb, Hz. Peygamber'in şehide gusûl abdesti aldırmadığını bildiren bir hadise küllî kaideye aykırı olması sebebiyle muhâlif olarak fetvâ vermişlerdir. Hasan-ı Basrî ve Saîd el-Müseyyeb şöyle demişlerdir: “Şehide gusûl abdesti aldırılır. Çünkü her ölen cünüptür.”⁴⁵⁶ Onlar bu konuda Câbir'den nakledilen Hz.

⁴⁵³ Dümeynî, 457.

⁴⁵⁴ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Tevbe”, 25.

⁴⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16:424.

⁴⁵⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:404.

Peygamber'in Uhud günü şehîd olanları yıkamadığı rivâyetine⁴⁵⁷ aykırı hüküm vermişlerdir. Onların bu şekilde hüküm vermeleri Aynî'nin de işaret ettiği gibi⁴⁵⁸ her ölenin cünûp olduğuna dair genel kaidelerinden kaynaklanmaktadır. Şehîd de ölü kapsamına girdiğine göre o da bu hükmün içerisine girecektir.

3. Sahâbe ve tâbiînden bazıları süt emzirmede tek kadının şahitliğinin câiz olduğunu gösteren hadise küllî kâideye aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. Ukbe İbn Hâris (ö. 50/670'den sonra) Hz. Peygamber zamanında bir kadınla evlenmiştir. Daha sonra siyahi bir kadın gelip Ukbe'yi ve evlendiği kadını emzirdiğini iddia etmiştir. Ukbe bu durumu Hz. Peygamber'e haber edince Hz. Peygamber, "Kadın ikinizi emzirdiğini iddia ettiği halde nasıl olacak!" deyip Ukbe'yi o kadınla evlilikten nehyedip ayrılmasını söylemiştir.⁴⁵⁹

Bu rivâyet süt emzirme ve süt kardeşliği konusunda tek bir kadının şahitliğinin câiz olduğunu göstermektedir. Sahâbeden Hz. Osman ve İbn Abbâs; tâbiînden Hasan-ı Basrî, Zührî, Tâvus b. Keysân ve Şa'bî bu rivâyetle amel edip süt emzirme konusunda tek kadının şahitliğini câiz görmüşlerdir.⁴⁶⁰

Hz. Ömer, tâbiînden İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Atâ b. Ebî Rebâh ve Katâde b. Diâme süt emzirmede tek kadının şahitliğini câiz görmemişlerdir.⁴⁶¹ Atâ b. Ebî Rebâh ve Katâde kadınlar şahitlik edeceği zaman dört kadından az sayıda kadın şahidin şahitliğinin geçerli olamayacağını söylemişlerdir.⁴⁶² Onların bu ifadelerinde anlaşılmaktadır ki onlar dinde şehâdet konusunda aslî bir kural olan en az iki erkek ya da bir erkek iki kadının şahitliğinin geçerli olmasına dayanmışlar ve en az iki şahitlikten yola çıkarak iki kadının da bir erkeğe denk olması sebebiyle en az dört kadının şahitliğini geçerli görmüşlerdir. Yani onlar bu hadisi dinde aslî bir kural olarak gördükleri bir ilkeye aykırı gördükleri için onunla amel etmemişlerdir.⁴⁶³

⁴⁵⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 71.

⁴⁵⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8:158.

⁴⁵⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:481.

⁴⁶⁰ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 7:482-83.

⁴⁶¹ Abdürrezzak, 7:482-84.

⁴⁶² Abdürrezzak, 7:482-83.

⁴⁶³ Sâbit, *Fıkhu't-Tâbiîn*, 320-22.

4. Bazı tâbiîn, ölen anne ve babanın yerine haccın yapılabileceğini ifade eden hadise küllî kâideye aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre Cüheyne kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e gelip "Annem hac yapmayı adadı. Ama adağını yerine getiremeden öldü. Onun yerine hac yapabilir miyim?" dedi. Hz. Peygamber ona "Evet, onun yerine hac yap. Annenin borcu olsaydı görüşün ne olurdu. Sen o borcu öder miydin?" deyince kadın "Evet, yâ Resûlullah ödemiş olurdum." diye cevap verdi. Bunun üzerine Resûlullah "Allah'ın borcunu ödeyin. Allah, borcuna vefâ gösterilmeye en layık olandır." dedi.⁴⁶⁴ Yine İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e gelip "Babam, üzerinde hac borcu olduğu halde öldü. Onun yerine hac edebilir miyim?" diye sordu. Hz. Peygamber "Baban geriye borç bırakarak ölseydi onu öder miydin?" dedi.⁴⁶⁵ Bu hadiste oğulun babasının ölümünden sonra – babasından vasiyet ve adak vaki olmasa da – onun yerine hac yapmasının câiz olduğuna delil vardır.⁴⁶⁶

Bu rivâyetlere göre ölen kişi vasiyet etsin ya da etmesin onun yerine hac yapılabilir. Hatta bunun borç gibi olup ölen kişinin bütün malından karşılanarak yapılması gerektiği söylenmiştir. Ancak tâbiî Şa'bî ve tâbiî Nehaî, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe o kişinin yerine haccın yapılmayacağını, eğer vasiyet ederse terekesinin üçte birinden yapılacağını söylemişlerdir. Çünkü hac bedenî bir ibâdettir ve bedenî ibâdetler namazda olduğu gibi ölümle düşer. Onlar bu kâideden dolayı bu rivâyetin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.⁴⁶⁷

5. İbn Abbâs ve tâbiî İkrime, ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest almanın gerekliği konusunda sahâbe ve tâbiîn arasında meydana gelen ihtilâfta küllî kâideye aykırı olduğunu düşündükleri hadise muhâlefet etmişlerdir. Hz. Peygamber "Ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest alınız." buyurmuştur. Bir kısım sahâbe ve tâbiîn bu hadis sebebiyle ateşin değdiği şey sebebiyle abdestin bozulacağı ve namaz için yeniden abdest almak gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁶⁸ Sahâbeden Ebû Bekir, Aişe, İbn Ömer, Câbir İbn Abdullah, İbn Abbâs, Ümmü Seleme, Süveyd İbn Nu'mân (ö. ?), Ebû Râfi' (ö. 40/660

⁴⁶⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, "Ebvâbü'l-Umre", 33.

⁴⁶⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 5 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 366.

⁴⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahbâr* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993), 4:340.

⁴⁶⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3. bs (Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 5:38.

⁴⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:112-116.

[?]), Amr b. Ümeyye (ö. 60/680 öncesi), Abdullah İbn Yezîd (ö. 69/688-89), Muğîre İbn Şu‘be; tâbiinden İbrâhim en-Nehaî, Alkame b. Yezîd, Esved b. Yezîd, İkrime, Ümmü Hakîm Bintü’z-Zübeyr (ö. ?), Ebû’s-Süvvâr el-Adevî (ö. 101/720), Şa‘bî, İbnü’l-Hanefiyye (ö. 81/700), İbn Sîrîn ve Abîde es-Selmânî ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdestin bozulmayacağını ve bu sebeple namaz için yeniden abdest almak gerekmediğini söylemişlerdir.⁴⁶⁹

İbn Abbâs ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest almanın gerekliliğini bildiren rivâyetlere karşı “Abdest vücuttan çıkan şeyden dolayıdır. Vücûda giren şeyden dolayı değildir.” demiştir.⁴⁷⁰ Tâbiî İkrime de bu rivâyetlere karşı aynı sözü söylemiştir.⁴⁷¹ İbn Abbâs ve İkrime muhtemelen abdesti bozan durumlardaki ortak manayı alıp bunu genel bir kural haline getirmiştir. Bu genel kural, abdestin vücuttan çıkan şeylerle bozulmasıdır. Abdestin bozulacağını bildiren durumlarda bu mana ortaktır. Ateşte pişen şeyin yenilmesinde ise vücûda girme söz konusudur. İbn Abbâs ve İkrime bu rivâyete genel kuralı zikrederek karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn tespit ettikleri bazı genel kaidelere aykırı olarak gördükleri hadislerle amel etmemişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aîşe, Hz. Ömer ve İbn Abbâs; tâbiinden Hasan-ı Basrî, Saîd el-Müseyyeb, Atâ b. Ebî Rebâh, Katâde b. Diâme, Şa‘bî, İbrâhim en-Nehaî ve İkrime el-Berberî’nin bu sebeple bazı hadislerle muhâlefet ettikleri görülmektedir. Bu örneklerde Hz. Aîşe “Müminlere basit sebeplerden dolayı çok büyük azap edilmez.”, Hasan-ı Basrî ve Saîd el-Müseyyeb “Her ölen cünüptür.”, Atâ b. Ebî Rebâh ve Katâde “Şahitlik en az iki erkek veya bir erkek iki kadın olduğunda geçerli olur.”, Şa‘bî ve Nehaî “Bedeni ibâdetler kişinin ölmesiyle başkası tarafından onun yerine yapılamaz.”, İbn Abbâs ve İkrime el-Berberî “Abdest vücuttan çıkan şeyden dolayıdır. Vücûda giren şeyden dolayı değildir.” şeklinde ifade edilebilecek olan küllî kâideler tespit edip bunları bazı hadislerin sıhhati için kıstas olarak kullanmışlardır.

⁴⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, 2:106-112.

⁴⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, 2:109.

⁴⁷¹ İbn Ebî Şeybe, 2:110.

1.2.2.2.4. Kıyasa Aykırılık

Kıyas, aralarındaki ortak illetten dolayı fer'in hükmünü aslın hükmüne dahil etmektir.⁴⁷² Sahâbe ve tâbiîn dönemi kıyası ile bu manayı da içerisine alabilecek şekilde genel olarak ictihadta bulunmayı kastetmekteyiz. Sahâbe ve tâbiîn döneminde haberin kıyasa takdim edildiğine dair icmâ olduğu söylenmiştir. Bu icmâ iddiasını çeşitli şekillerde delillendirmişlerdir. Bunlardan biri sahâbenin kıyas ile elde ettikleri hükümleri, o konudaki hadisi öğrendiklerinde kıyası terk edip hadisle amel etmeleridir.⁴⁷³ Nitekim Hz. Ömer, Haml İbn Mâlik'in rivâyetinden dolayı cenîn konusunda kıyasla hüküm vermekten vazgeçmiş ve "Eğer bu hadis olmasaydı bu konuda reyimizle hükmederdik." demiştir. Hz. Ömer "Her bir parmak için on deve diyet vardır." hadisinden dolayı, parmakların menfaatlerine kıyasla belirlediği parmakların farklı miktardaki diyeti hükmünden vazgeçmiştir. Yine Hz. Ömer, kadının kocasının diyetinde miras hakkı olmadığı hükmünden hadis ile vazgeçmiştir. Ayrıca Âmidî (ö. 631/1233) sahâbe arasında meşhur olduğunu söylediği "Hadislerin ezberlenmeleri insanları yorunca onlar da reyleriyle hükmetti böylece saptılar ve sapıttılar." sözüyle de hadisin kıyasa takdim edildiğini delillendirmiştir. O hiçbir kimsenin bu sözü inkâr etmediğini söyleyip bunun ise hadisin kıyasa takdim edilmesinde icmâ olduğunu gösterdiğini söylemiştir.⁴⁷⁴

Serahsî (ö. 571/1176) de, sahâbe ve sahâbeden sonraki selefin haber-i vâhid ile kıyası terk ettiklerinin meşhur olduğunu ve bunu inkârın mümkün olmadığını söylemiştir. Bu konuda Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen Haml b. Mâlik rivâyetiyle yaptığı kıyastan dönmesi gibi örnekleri delil olarak getirmiştir.⁴⁷⁵ Serahsî, İbn Ömer'in rivâyet ettiği "Râfî' b. Hadîc bize Peygamber'in tarlaları kiraya vermeyi yasakladığını haber edene kadar biz muhâberede⁴⁷⁶ bulunur ve bunda bir sıkıntı görmezdik." hadisini de buna delil olarak zikretmiştir.⁴⁷⁷ Çünkü Râfî'nin bu rivâyeti kıyasa aykırı bir hüküm ihtiva ettiği halde bununla yapmış oldukları amelden dönmüşlerdir.

⁴⁷² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîd Fi Usûli'l-Fıkıh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 3:335.

⁴⁷³ Âmidî, *el-İhkâm Fi Uşûli'l-Ahkâm*, 2:119.

⁴⁷⁴ Âmidî, 2:119.

⁴⁷⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü Serahsî* (Beyrût: Daru'l-Marife, t.y.), 1:339.

⁴⁷⁶ Muhâbere: Tarlayı, çıkan mahsûlün üçte iki veya yarısına karşılık işçiye kiraya vermek.

⁴⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1:339.

Yine kıyasın zemmi konusunda tâbiînden birçok söz nakledilmiştir. Mesrûk “Hiçbir şeyi hiçbir şeye kıyas yapmam.” demiştir. Sebebi sorulunca “Ayağımın kaymasından korkarım.” demiştir. İbn Sîrîn şöyle demiştir: “İlk kıyas yapan İblistir. Güneşe ve aya ancak kıyas sonucunda ibâdet edilmiştir.” Şa‘bî de “Eğer kıyas yaparsanız helali haram kılar; haramı da helal kılarırsınız.” demiştir. Ebû Vâil (ö. 82/701) ashabını “eraeyte ashâbıyla”⁴⁷⁸ oturmaktan nehyetmiştir. Şa‘bî’nin en çok kızdığı şeyin “eraeyte” olduğu ve kıyas yapmadığı söylenmiştir.⁴⁷⁹

Cessâs kıyasa karşı çıkanların da kıyas yaptıklarını ancak nas ve hadis varken kıyasa başvurmadıklarını ve kıyas yapanlara dair zem ifade eden sözlerin kıyası haberi vahidlere takdim edenlere yönelik olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁰ Buradan anlaşılıyor ki o dönemde bir kısım fakih kıyası haberi vahide takdim etmektedirler.

Ancak bu söylenenlere rağmen birtakım hadislerle sahâbe ve tâbiîn tarafından kıyas ile muhâlefet ettiğine dair bazı örnekler tespit ettik:

1. Sahâbe ve tâbiînden bazıları, alışverişte aldanan kimseye hacr koyulmayacağını ifade eden bir hadise, ayete kıyas yapılarak elde edilen hükme aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. İbn Ömer şunu rivâyet etmiştir: “Peygamber’e bir adam gelip ben alışverişte aldanıyorum, dedi. Peygamber de ona, alışveriş yaptığın zaman aldatma yok de, dedi. Bundan sonra o adam alışveriş yaparken bunu söylüyordu.”⁴⁸¹

Yukarıdaki rivâyete dayanarak İbn Sîrîn, Nehâî ve Ebû Hanife akıl sahibi büyüklere hacr konulamayacağını söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber alışverişinde aldanan bu adama hacr koymamıştır.⁴⁸² Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, İbn Zübeyr, Medîneliler, İmam Mâlik ve Iraklılardan çok kimse, akıl sahibi büyüklere sefihlikleri sabit olduğu zaman hacr konulabileceğini söylemişlerdir. Onlar bu görüşünü “Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akıllı ermezler vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel

⁴⁷⁸ Eraeyte, görüşün nedir anlamına gelir. Eraeyte ashâbından kasıt çokça kıyas yapan, şahsi görüşlerini bildiren, reye başvuranlardır.

⁴⁷⁹ Dârimî, *Müsned*, “Mukaddime”, 22.

⁴⁸⁰ Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl*, 4:64-68.

⁴⁸¹ Buhârî, *es-Sahîh*, “el-İstikrâz ve Edâü’d-Duyûn ve’l-Hacri ve’t-Teflîs”, 19.

⁴⁸² Aynî, *Umdetü’l-Kârî Fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 12:247.

söz söyleyin.”⁴⁸³ ayetine dayandırmışlardır.⁴⁸⁴ İbn Rüşd hacr konulacağını söyleyenlerin görüşlerini yukarıda zikredilen ayete nasıl dayandırdıkları açıklamıştır. İbn Rüşd “Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin.”⁴⁸⁵ ayetinin yetimlerin malına hacr koymak hakkında olduğunu, onlara hacr koyma sebebinin ise sefihlik olduğunu söylemiştir. Büyüklere hacr konulabileceğini söyleyenler bu ayete kıyas yaparak aynı illetin büyüklere de bulunmasıyla büyüklere hacr konulabileceği görüşünde olduklarını söylemiştir.⁴⁸⁶

Yukarıda kıyas sebebiyle bu hadise aykırı fetvâ vermelerinde onların kıyasa aykırı olması sebebiyle hadisi zayıf görüp reddettikleri anlamı çıkmaz. Çünkü amel etmemek reddetmeyi gerektirmez. Amel edilmeyen hadis fakihin kendi sistemi içerisinde tevil uygunsa tevil yoluna da gidebilir. İbn Battâl (ö. 449/1057) bu rivâyetin büyüklere hacr konulmayacağına delil olmayıp mahcurun akdinin muteber olduğuna delâlet ettiği şeklinde ve Hz. Peygamber’in ondaki aldanmaya karşı başka rivâyetlere dayanarak üç günlük muhayyerlik hakkı vererek bu sorunu çözdüğü, aksi halde hacr koyabileceği şeklinde yapılan yorumları zikretmiştir.⁴⁸⁷ Sonuç olarak bu hadise muhalif hükmün dayanağı kıyastır ama bu hadisle amel etmeme sebebi kıyasın muhâlif olmasıyla birlikte hadisin tevil edilebilir olmasıdır diyebiliriz.

2. Bazı sahâbe ve tâbiîn, hacca yürüyerek gitmeyi adayıp sonra binitli giden kimseler üzerine herhangi bir ceza gerekmediğini ifade eden hadise, kıyasa aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. Ukbe İbn Âmir el-Cühenî şöyle rivâyet etmiştir: “Kız kardeşim Kâbe’ye kadar yürümeyi adadı. Benden bunu Resûlullah’a sormamı istedi. Ben de Resûlullah’a sordum. Resûlullah, yürüsün ve binerek gitsin dedi.”⁴⁸⁸ Enes b. Mâlik şöyle rivâyet etmiştir: “Resûlullah iki oğlu arasında onlara tutunmuş olarak yürüyen bir adam

⁴⁸³ en-Nisâ 4/5

⁴⁸⁴ Aynî, *Umdetü’l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 12:247; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 4:62.

⁴⁸⁵ en-Nisâ 4/5,6

⁴⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 4:62.

⁴⁸⁷ Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 6:530.

⁴⁸⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:451.

gördü. Bunun neyi var diye sordu. Onlar (Kâbe'ye) yürümeyi adadı, dedi. Resûlullah, Allah bu kişinin kendisine azap etmesine ihtiyaç duymaz deyip binitli olarak gitmesini emretti.⁴⁸⁹

Bu rivâyetlerde Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi adayıp aciz kalan kimselere Hz. Peygamber'in binitli olarak gitmeleri gerektiğini söylediğini görmekteyiz. Buna ilaveten ise Hz. Peygamber bunlara yürümek yerine binitli gidecekleri için Kâbe'ye hedy⁴⁹⁰ göndermelerini yahut bedene⁴⁹¹ kesmelerini söylememektedir.

Birçok sahâbe ve tâbiîn alimi ise bu kişilerin üzerine bir şey gerektiğini söylemiş ve bunun hedy mi bedene mi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Hz. Peygamber herhangi bir şey gerektiğini söylemediği halde bu alimlerin hedy ya da bedene gerektiğini söylemesi bu rivâyetlere muhâlif bir durumdur.

Bu durumda olan kimse için İbn Ömer “tasadduk et ya da kes” demiştir. Hasan-ı Basrî “kan akıt”, demiştir. Katâde ve Mücâhid hedy gerektiğini; İbn Abbâs, Hz. Ali ve İbrâhim en-Nehaî bedene gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁹²

İbn Abdülber yukarıda zikredilen rivâyetlerin, Allah'a kurbet sağlayan şeylerde meşakkati defetmeye delâlet ettiğini söyler. O, bu hadislerde Hz. Peygamber'in binitli olarak gidecek olana hedyi emretmediğini ve o kişileri yapmaya gücünün yetmediği şeye zorlamayıp bunu onlar için bağlayıcı kılmadığını söylemektedir.⁴⁹³

İbn Rüşd yukarıdaki ihtilâfın sebebini şöyle açıklamıştır: “Onların ihtilâfının sebebi bu meselede kıyas yaptıkları asılların çatışması ve eserin bu asıllara muhâlefet etmesidir. İkinci kez yürüyerek giden âcizi temettu' ve kırân haccı yapana benzetmeleri sebebiyledir. Çünkü kırân haccı yapan kimse iki yolculukta yapacağı şeyi tek yolculukta yapar. Bu âciz kimse ise tek yolculukta yapacağını iki yolculukta yapar. Bundan dolayı da ona kırân veya temettu' haccı yapmanın hedyi gerekir. Âcizin bu yaptığını, hacda yerine kan dökmenin

⁴⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdiş ve'l-Âşâr*, 8:109.

⁴⁹⁰ Hac ve umre yapan kimselerin Harem sınırları içinde kestikleri kurbân. bkz: Salim Ögüt, “Hedy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17:156.

⁴⁹¹ Hac ve umre yapan kimselerin kestikleri deve ve sığır cinsinden kurbânlar için kullanılan bir terim. Bkz: Abdülaziz Bayındır, “Bedene”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 5:302.

⁴⁹² Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 8:448-53.

⁴⁹³ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:176-177.

bedel sayıldığı diğer fiillere benzetenler ise bu durumda kanın gerektiğini söylemiştir. Bu meselede, bu konudaki hadislerle amel edenler ise âcize hiçbir şey gerekmeyeceğini söylemişlerdir.”⁴⁹⁴ İbn Rüşd’ün ifade ettiği gibi yukarıdaki hadise muhâlefet edenlerden bazıları Kâbe’ye yürüyerek gitmeyi adayıp aciz kalan kimseyi temettu’ ve kırân haccı yapan kimseye kıyas etmişlerdir. Bunun sonucunda da temettu’ ve kırân haccı yapan kimseye gereken hedyi, Kâbe’ye yürüyerek gitmeyi adayıp aciz kalan kimseye de gerekli görmüşlerdir. Âcizin bu yaptığını, hacda yerine kan dökmenin bedel sayıldığı diğer fiillere benzetenler ise bu durumda, kanın gerektiğini söylemiştir.

3. Şu rivâyette hadis ile kıyasın çatışmasına dair bir diyalogu görmekteyiz. Şa‘bî şöyle demiştir: “Şüreyh’le beraberdim. Bir adam gelip ‘Parmakların diyeti nedir?’ diye sordu. Şüreyh, onar onar, dedi. Adam ‘SübhaneAllah! bu ikisi eşit mi?’ dedi ve baş parmağıyla yüzük parmağını birleştirdi. Bunun üzerine Şüreyh ‘SübhaneAllah! kulakla el eşit mi? Kulağı saç, sarık örter. Kulakta yarım diyet vardır. Elde de yarım diyet vardır. Yazık sana. Sünnet sizin kıyasınızı geçti. Sünnete tâbi ol, bid‘atçı olma. Sen eserle hüküm verdiğin sürece sapıtmazsın.’ dedi.” Bunun üzerine Şa‘bî, bu olayı Şa‘bî’den nakleden Ebû Bekir el-Hüzeli’ye (ö. 158/775) “Sizin en yaşlınız ve beşikteki bebek, öldürülürse diyetleri eşit midir?” diye sormuş o da “evet eşittir” deyince Şa‘bî ‘Kıyas nerede?’ demiştir.⁴⁹⁵ Burada Şüreyh’in hükmüne karşı çıkan şahıs kıyasa göre hükmetmiş bundan dolayı parmakların diyetlerinin farklı olacağını söylemiştir. Şüreyh ise ona hadis varken kıyası terk etmesini söylemiştir.

4. Hz. Ali kıyasa, muhtelif hadisler arasında bir tercih sebebi veya destekleyici olarak başvurmuştur. Sünnet yerlerinin birbirine girmesi halinde meni gelmediğinde guslün gerekip gerekmediği ile ilgili tartışmada bazıları “Su ancak sudan dolaydır.” derken diğer bir kısmı “Sünnet yeri sünnet yerine girince gusül gerekir.” diyordu. Ali b. Ebî Tâlib onlara “Bir adam sünnet yerini kadının fercine sokup çıkarsa had cezası gerekir mi?” diye sorup “Haddi gerektiren bir şey bir avuç suyu mu (gusül almayı) gerektirmeyecek!” demiştir.⁴⁹⁶ Her iki görüş sahibi de kendilerinde bulunan hadisle amel etmişlerdir. Ali

⁴⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 2:187-188.

⁴⁹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, c. 1 (Suûdiyye: Dâru’l-Müğnî, 2000), 83.

⁴⁹⁶ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:249.

burada suyun sadece sudan geldiğine dair rivâyete karşı, delil olarak kullandığı rivâyetini yaptığı kıyasla desteklemiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin hadislere muhâlefetinde kıyasa aykırılık bir etkindir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, İbn Zübeyr, İbn Ömer; tâbiînden Hasan-ı Basrî, Katâde, Mücâhid, İbrâhim en-Nehaî'nin hadise muhâlefet etmelerinde kıyas aykırılığın bir sebep olduğu görülmüştür. Sahâbe ve tâbiînde esas olan hadisin kıyasa tercihidir. Bir kıyas bir hadise aykırı ise o kıyastan vazgeçip, hadisle amel etmişlerdir. Tâbiîn tarafından kıyas aleyhine söylenen sözler de hadise aykırı kıyasların reddedileceğini göstermektedir. Esas yaklaşım bu olmakla beraber bazen kıyasa aykırılık sebebiyle bazı hadislerle amel etmedikleri görülmüştür. Bu durumda onları bu esas yaklaşımdan çıkmaya götüren bir sebep olmalıdır. Verdiğimiz örneklerden birincisinde kıyasa aykırı olan hadis tevil imkanına sahiptir. Tevil edilince kıyasa uygun hale gelebilmektedir. Bu durumda tevil edilerek kıyasa uygun olan manası, zâhirî olan ama kıyasa aykırı olan manasına tercih edilmiştir. Yani kıyas hadisin zâhirine muhâlefet edilmesine yol açmış ama hadis bütünüyle reddedilmemiştir. İkinci örnek olan hacca yürüyerek gitmeyi adayıp sonra binitli giden kimseler üzerine herhangi bir ceza gerekmediğini ifade eden hadiste Hz. Peygamber bu kişi üzerine bir şey gerekip gerekmediği konusunda susmuştur. Herhangi bir hüküm söylememiştir. Hz. Peygamber'in sükût ettiği konuda kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Üçüncü örnekte de kıyas sebebiyle sarîh bir şekilde hadise muhâlefet edildiği gözükme de kıyas ve hadisin çatışması ve bunun etrafında dönen bir diyalog zikredilmiştir. Belki de kıyasla, hadise dayanan hükme muhâlefet eden o hükmün hadise dayandığını bilmediği için kıyasa başvurmuştur. Dördüncü örnekte görüldüğü gibi kıyas bazen hadisler arası ihtilâfta tercih sebebi olmuş ve kıyasa uygun olan tercih edilmiştir. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib, meni çıkmadığı sürece cinsî birleşme olsa bile gusûl gerekmediğini söyleyenlere “Bir adam sünnet yerini kadının fercine sokup çıkarsa had cezası gerekir mi?” şeklinde kıyas yaparak karşılık vermiş ve bu kıyasa uygun olan duhul olmasının guslün vücûbu için yeterli olduğunu bildiren rivâyeti tercih etmiştir. Bütün bu örneklerde bir açıdan da olsa kıyasa aykırılık hadise muhâlefette bir şekilde etkili olmuştur.

1.2.2.2.5. Tarihi Vakaya Aykırılık

Târihî vakıaya aykırılığı, rivâyette zikredilen bir bilgi, olay, yer, zaman ile ilgili bir unsurun tarihsel olarak o rivâyette yer almasının yanlışlığı veya târihî birtakım gerçeklere aykırılığı sebebiyle rivâyetin hatalı olduğuna hükmetmek olarak zikredebiliriz.

Bu konuda sadece sahâbeden Hz. Aişe'nin bir rivâyeti tarihî vakaya aykırılık sebebiyle tenkit ettiğine dair örnek bulduk. Hz. Aişe, İbn Ömer'in rivâyet ettiği “Resûlullah Receb ayında umre yaptı.” hadisini tarihi bilgilere aykırılığı sebebiyle reddetmiştir. İbn Ömer “Resûlullah dört defa umre yaptı. Birincisi Receb ayındaydı.” deyince bunu duyan Aişe “Allah Ebû Abdurrahmân'a rahmet etsin. Peygamber'in yaptığı her umrede o da Hz. Peygamber'le beraberdi. Peygamber asla Receb ayında umre yapmadı.” demiştir.⁴⁹⁷ Enes b. Mâlik de bu konuda Hz. Aişe'ye muvâfakat etmiştir. O şöyle demiştir: “Resûlullah dört defa umre yaptı. Hac ibâdetinde yaptığı umre hariç hepsi zilkade ayındadır: Hudeybiye zamanı zilkade ayında yapılan umre, (Hudeybiye anlaşmasına göre) gelecek yıl zilkade ayında yapılan umre, Huneyn ganimetlerinin taksim edildiği yer olan Ci'râne'den zilkade ayında yapılan umre, haccı ile birlikte yaptığı umre.⁴⁹⁸

Sonuç olarak hadislerde tarihsel olarak yanlışlanacak durumlar söz konusu olduğunda o hadise karşı çıkmıştır. Bu konuda çok örnek tespit edemesek de bu tür hatalardan dolayı sahâbe ve tâbiînin hadisi reddedilip muhâlefet etmesi muhtemel bir durumdur.

1.2.2.2.6. Sahâbî Râvinin Amelinin Rivâyetine Aykırı Olması

Hadisi rivâyet eden sahâbî râvinin amelinin rivâyetine aykırı olması, rivâyetin amele uygun olması konusunda şüphe uyandırmıştır. Bunun altında yatan sebep sahâbenin Resûlullah'ın sünnetine ittibâsına olan güvendir. Eğer hadis amel edilebilir olsaydı sahâbî zaten amel ederdi. Çünkü onlar Resûlullah'ın yoluna sıkı sıkıya bağlıdırlar. Rivâyet ettiği hadise aykırı fetvâ verdiyse bu hevâ ve hevesten kaynaklanamaz. Sahâbî çeşitli sebeplerle bu rivâyetiyle amel etmemiş olabilir. Sahâbî âmm hadisi tahsis, mutlakı takyîd etmiş olabilir, hadisin neshine kail olabilir, hadis farklı manalara muhtemel olup sahâbî

⁴⁹⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, “Umre”, 3; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 219.

⁴⁹⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, “Meğâzî”, 33; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 217.

bunlardan birine hamletmiş olabilir.⁴⁹⁹ Onların dini hükümleri daha iyi bildiği düşünülünce de fetvâları rivâyetlerine tercih edilmiştir.

Bu konudaki örneklerden biri süt haramlığı ile ilgilidir. Aîşe'nin bildirdiğine göre "Ebû'l-Kuays'ın (ö. ?) kardeşi Eflah (ö. ?) gelip Aîşe'nin yanına girmek için izin isteyip 'Ben onun amcasıyım.' demiştir. Aîşe ona izin vermemiştir. Hz. Peygamber gelince ona bunu anlatmıştır. Hz. Peygamber 'Amcana izin verseydin.' demiştir. Aîşe 'Ya Resûlullah beni kadın emzirdi, adam emzirmedi.' deyince Resûlullah 'Ona izin ver. O senin amcandır.' demiştir." Râvi Urve şöyle demiştir: "Ebû'l-Kuays, Aîşe'yi emziren kadının kocasının erkek kardeşidir."⁵⁰⁰

Abdürrezzak'ın (ö. 211/826-27) nakline göre Câbir İbn Abdullah, Nehaî ve Tâvûs lebenü'l-fahlin⁵⁰¹ haram kılmadığı görüşündedirler.⁵⁰² İbn Abdülber bu isimlere ilâveten Saîd İbnü'l-Müseyyeb, Sâlim İbn Abdullah, Ebû Seleme İbn Abdurrahmân, Süleymân İbn Yesâr, Atâ İbn Yesâr, Mekhûl, Şa'bî, Hasan-ı Basrî (bir kavle göre), Kâsım İbn Muhammed (bir kavle göre), Ebû Kılâbe ve İyâs İbn Muâviye'nin lebenü'l-fahlin haram kılmayacağı görüşünde olduklarını söylemiştir. İbn Abdülber bu zatların yukarıda zikredilen Aîşe hadisine muhâlefet etme sebebinin hadisin râvisi Aîşe'nin, rivâyet ettiği hadisin hılâfına hüküm vermesi olduğunu söylemiştir. İbn Abdülber bu zatların yukarıda zikredilen Aîşe hadisine muhâlefet etme sebebini şu şekilde açıklamıştır: "Onların delili, hadisin râvisi Aîşe'nin, hadisin hılâfına hüküm vermesidir. Bazı alimler sahâbî rivâyetine muhâlefet ettiğinde rivâyetine değil sahâbînin ameline/re'yine itibar etmişlerdir."⁵⁰³ Zürcânî (ö. 1122/1710) de bunun bazılarınca kabul edilen "Sahâbî, rivâyetine muhâlefet ettiğinde rivâyetine değil sahâbînin ameline/re'yine itibar edilir." şeklindeki görüşten kaynaklandığını söylemiştir.⁵⁰⁴ Aîşe'nin bu hadise muhâlefetine gelince Kâsım İbn Muhammed şunu haber etmiştir: "Aîşe'nin yanına kız kardeşlerinin ve erkek kardeşinin kızlarının emzirdiği erkekler girebiliyordu; erkek kardeşlerinin hanımlarının emzirdiği

⁴⁹⁹ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîd Fî Usûli'l-Fıkh*, 6:287.

⁵⁰⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:473.

⁵⁰¹ Lebenü'l-fahl: Kocanın ilişkiye girmesi sonucu kadında oluşan süt demektir. Lebenü'l-fahlin haram kılması ise bir çocuğun, süt emdiği kadından cinsel ilişki sebebiyle o sütün gelmesini sağlayan kocası arasında süt haramlığı olması demektir. Yani süt yoluyla babası olması demektir.

⁵⁰² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:471-74.

⁵⁰³ İbn Abdülber, *Temhîd*, 8:243-244.

⁵⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 1. bs (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003), 3:367.

erkekler giremiyordu.”⁵⁰⁵ Görüldüğü gibi sahâbe ve tâbiînden birçok kimse zikredilen rivâyetle amel etmemişlerdir. Alimler de onların bu rivâyetle amel etmeme sebebinin hadisin râvisi olan Hz. Aişe’nin amelinin rivâyetine muhalif olmasıyla açıklamışlardır.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn hadisi rivâyet eden sahâbî o hadisle amel etmediğinde, hadisi delil olarak kullanmayabilmişlerdir. Bunun sebebi “Eğer rivâyet ettiği hadis delil olacak olsaydı o amel ederdi. Amel etmediğine göre o hadisle amel edilmesine mani olan mensuh olma, takyîd ve tahsise uğrama, hadisin farklı bir manada olması gibi bir durum vardır.” şeklindeki düşüncedir. Zikrettiğimiz örnekte sahâbeden Câbir İbn Abdullah; tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Tâvûs, Saîd İbnü’l-Müseyyeb, Sâlim İbn Abdullah, Ebû Seleme İbn Abdurrahmân, Süleymân İbn Yesâr, Atâ İbn Yesâr, Mekhûl, Şa‘bî, Hasan-ı Basrî (bir kavle göre), Kâsım İbn Muhammed (bir kavle göre), Ebû Kılâbe ve İyâs İbn Muâviye hadisi rivâyet eden Hz. Aişe’nin amelinin hadise aykırı olması sebebiyle o hadisle amel etmeyip muhâlefet etmişlerdir.

1.2.2.2.7. Râvinin Rivâyetini İnkârı

Hadisi rivâyet eden râvinin, hadisi rivâyet etmediğini söylemesi, olayın içerisinde bulunan râvinin olayı hatırlamaması veya kendisine nispet edilen fiili yapmadığını söylemesi gibi rivâyetin râvisinin böyle bir rivâyeti olduğunu inkar etmesi o rivâyetin sübûtu konusunda şüpheyi götürüp amel edilmemesine sebep olmuştur.

Örnek:

1. Bazı sahâbe cünûp kimsenin su bulamaması durumunda teyemmüm yapabileceğini ifade eden İbn Ammâr b. Yâsir’in rivâyet ettiği hadisle, hadisteki olayın içindeki kişi ve diğer bir râvisi konumunda bulunan Hz. Ömer’in inkar etmesi sebebiyle amel etmemişlerdir. İbn Ebzâ şöyle rivâyet etmiştir: “Bir adam Hz. Ömer’e gelip ‘Ben cünûp oldum ama su bulamadım.’ deyince Hz. Ömer ‘Namaz kılma.’ dedi. Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ‘Ey müminlerin emîri hatırlamıyor musun? Ben ve sen bir seriyyedeydik. Cünûp olmuştuk ama su bulamamıştık. Sen namaz kılmadın. Ben ise toprakta yuvarlanarak kendimi toprağa bulayıp namaz kıldım. Bunun üzerine Peygamber ‘Böyle bir durumda iki eline toprağa vurup çırpıttıktan sonra yüzünü ve kollarını mesh etmen yeter.’ dedi.

⁵⁰⁵ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Radâ”, 9.

Bunun üzerine Ömer ‘Allah’tan kork ey Ammâr!’ dedi. Ammâr ‘Eğer istersen bunu rivâyet etmeyeyim.’ dedi. Ömer ‘Üstlendiğin şeyi sana yüklüyorum.’ demiştir.”⁵⁰⁶

Şakîk İbn Vâil şöyle demiştir: “İbn Mes‘ûd ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile birlikte oturuyordum. Ebû Mûsâ ‘Ey Abdurrahmân, adam cünûp olup su bulamazsa namaz kılabilir mi?’ diye sordu. İbn Mes‘ûd, kılamaz, deyince, Ebû Mûsâ ‘Ammâr’ın Ömer’e söylediğini duymadın mı? dedi. (Ebû Mûsâ, devamında yukarıda geçen Ammâr rivâyetini zikretmiştir.) İbn Mes‘ûd ‘Ben Ömer’in Ammâr’ın rivâyetine iknâ olduğunu görmedim.’ dedi.”⁵⁰⁷ Bu rivâyete göre İbn Mes‘ûd, Ömer’in hazır bulunduğu bir kıssayı Ömer’in hatırlamaması sebebiyle o rivâyeti delil olarak almamıştır. Çünkü rivâyetin râvisinin, rivâyetini inkarı, rivâyete güvenilmemesine yol açmıştır.

1.2.2.2.8. Geneli İlgilendiren Konuda Haberin Tek Kişi Tarafından Rivâyeti

Dinde bazı hükümler insanlar arasında sıkça câri olan meseleler ile ilgilidir. Bu tür meselelerle sık sık karşılaşılmasından dolayı da bu konulardaki rivâyetlerin yaygınlaşması düşünülür. Eğer bir rivâyet geneli ilgilendiren ve sık sık karşılaşılan bir konu ile alakalı olduğu halde sadece tek bir kişiden rivâyet edilmişse şüpheye düşülebilir. Sahâbe ve tâbiîni de birtakım meselelerde kendilerine gelen rivâyetlerle amel etmemeye götüren temel sâiklerden biri bu durum olmuştur.

Örnekler:

1. Hz. Mûaviye geneli ilgilendirdiği için yaygın olup kendisinin de bilmesi gerektiğini düşündüğü için sadece Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654) tarafından rivâyet edilen hadisle amel etmemiştir. Ebû'l-Eş‘as (ö. 85/704) şöyle rivâyet etmiştir: “Biz birtakım gazvelere çıktık. İnsanların başında halife olarak Muâviye vardır. Bu gazvelerde çok ganimetler elde ettik. Ganimet olarak aldığımız şeylerden biri gümüş bir su kabıydı. Muâviye insanların maaş ödemeleri için bir adama o gümüş kabı satmasını emretti. İnsanlar o gümüş kabı satın almak için birbirlerine karşı gayret içine girdiler. Bu durum Ubâde b. es-Sâmit’e ulaştı. ‘Ben Resûlullah’ın eşit ve peşin olmak dışında altını altın, gümüşü gümüş, buğdayı buğday, arpayı arpa, hurmayı hurma ve tuzu tuz karşılığında satmaktan

⁵⁰⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hayz”, 112.

⁵⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30:278-279.

nehyettiğini duydum. Kim artırırsa fâiz işlemi yapmış olur.’ dedi. İnsanlar da bu şekilde satın aldıkları ganimet mallarını iade ettiler. Bu durum Muâviye’ye ulaşınca insanlara hitâp etmek için kalkıp ‘Birtakım insanlara ne oluyor da Resûlullah’tan birtakım hadisler rivâyet ediyorlar. Biz de Resûlullah’a şâhit oluyor ve onunla bulunuyorduk. Ama biz Resûlullah’tan bunu işitmedik.’ dedi. Sonra Ubâde kalkıp hadisi tekrar rivâyet edip ‘Muâviye hoş görmese de veya Muâviye’ye rağmen Resûlullah’tan duyduğumuz bu şeyi rivâyet edeceğiz.’ dedi.”⁵⁰⁸

Bu rivâyette Hz. Muâviye, Ubâde b. es-Sâmit’in rivâyetine “Biz de Resûlullah’a şâhit oluyor ve onunla birlikte bulunuyorduk. Ama biz Resûlullah’tan bunu işitmedik.” diyerek karşı çıkmıştır. Anlaşıldığına göre Hz. Muâviye bu rivâyeti ilk kez Ubâde’den duymuştur. Resûlullah’la beraber bulunan kendisi ve diğer hiçbir kimse duymadığı halde sadece Ubâde’nin duyması ona göre garipsenecek bir durumdur. Hz. Muâviye’nin bu rivâyeti garipseмесinin sebebi sadece tek bir kişiden gelmesi değildir. Hz. Muâviye bu rivâyeti Hz. Peygamber’in sadece Ubâde’ye söylemiş olma ihtimalini eleştirmiştir. Çünkü bu herkesi ilgilendiren faizle ilgili bir konudur. Hz. Peygamber bu tür konuları genele tebliğ etmektedir. Bütün bu durumlar “Resûlullah söyleseydi bizde işitirdik.” yargısını vermeye götürmüştür. Resûlullah’ın vefatı ile kendi hilâfeti arasında uzun bir zaman geçmiştir. Hem fâiz hem de alışveriş ile ilgili bir konuda bu kadar uzun bir süre geçmesine rağmen bu hadisi ilk kez duymuştur. Ayrıca halife olması ve öncesinde Şam valisi olması sebebiyle ganimetlerle ilgili, ticâretle ilgili çok defa tasarrufta bulunmuştur. Etrafında çok alim vardır. Böyle bir rivâyetin birçok kişiden bilinebileceğini ve kendisinin de haberdar olacağını düşünmüş olabilir.

2. İbrâhim en-Nehaî’nin namazda Resûlullah’ın ellerini kaldırdığını bildiren hadisle, İbn Mes‘ûd ve ashâbının böyle bir şeyi yapmamaları sebebiyle amel etmemesi de bu gerekçeye dayanan bir muhâlefettir. Amr İbn Mürre, Alkame b. Vâil’den naklettiği “Vâil İbn Hucr, Resûlullah ile beraber namaz kıldı. Vâil, Resûlullah’ın iftitah tekbiri getirdiğinde, rükûya gittiğinde ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını gördü.” şeklindeki rivâyeti İbrâhim en-Nehaî’ye anlattığında o şöyle demiştir: “Bilmiyorum belki de Vâil İbn Hucr (ö. 51/671 [?], Resûlullah’ı sadece o gün namaz kılarken görüp ondan

⁵⁰⁸ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Müsâkât”, 80.

bunu elde etti. İbn Mes'ûd ve ashâbı böyle bir şey bilmediler. Ben onların hiçbirinden bunu işitmedim. Onlar namazda ellerini ancak iftitah tekbirinde kaldırırlardı.”⁵⁰⁹

Nehaî, Alkame b. Vâil'in (ö. 91/709) babasından rivâyet ettiği raf'u'l-yedeyn hadisinin umumu belvâda vârid olan tek kişinin haberi olması sebebiyle amel etmemiştir. Çünkü namazda elleri kaldırmak sürekli karşılaşılan ve çok kimse tarafından bilinmesi umulan bir meseledir. Halbuki İbn Mes'ûd ve daha başka Hz. Peygamber'e mülâzemeti olan sahâbeden rivâyet edilmemiştir.⁵¹⁰

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn arasında hadisin muhtevasının geneli ilgilendiren ve bu yüzden yaygın olması düşünülen bir konu olması durumunda, o rivâyetin tek bir kimse tarafından rivâyet edilip yaygın olmamasını normal bir durum olarak görmeyenler vardır. Onlar, böyle bir rivâyet olması durumunda çok kişi tarafından bilinmesi gerektiği düşüncesindedirler. Bu yüzden bu şekilde olan bazı hadislerle amel etmemişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Muâviye; tâbiînden İbrâhim en-Nehaî'nin bu sebeple bazı hadislerle amel etmedikleri görülmektedir. Hz. Muâviye'nin “Birtakım insanlara ne oluyor da Resûlullah'tan birtakım hadisler rivâyet ediyorlar. Biz de Resûlullah'a şahit oluyor ve onunla bulunuyorduk. Ama biz Resûlullah'tan bunu işitmedik.” ifadesi bunu gösterir. O bu sözüyle böyle bir hadis olsaydı kendisinin de bilebileceğini çünkü kendisinin de ve diğer ashâbın da Resûlullah'la beraber bulunduğunu ifade etmektedir. İbrâhim en-Nehaî'nin “Bilmiyorum belki de Vâil İbn Hucr, Resûlullah'ı sadece o gün namaz kılarken görüp ondan bunu elde etti. İbn Mes'ûd ve ashâbı böyle bir şey bilmediler. Ben onların hiçbirinden bunu işitmedim. Onlar namazda ellerini ancak iftitah tekbirinde kaldırırlardı.” ifadesi de bu sebebe işaret etmektedir. Nehaî bu sözüyle eğer böyle bir hadis olsaydı bunu İbn Mes'ûd ve ashâbının da bileceğini çünkü namazın sürekli yapılan bir ibâdet olduğunu, onların bunu bilmediğinden yola çıkarak bunun en azından üzerinde amelin devam etmediği bir hadis olacağını ifade etmiştir.

⁵⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Muvatta*, 2. bs (el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 58.

⁵¹⁰ Sâbit, *Fikhu't-Tâbiîn*, 341.

1.2.2.3. Hadisin Tariklerinin Teâruzu

Hadise muhâlefet etme sebeplerinden biri de hadisin, şekilsel olarak yanlışlığının tespit edilmesidir. Bir hadis metni birçok râvi tarafından rivâyet edilebilir. Râviler o hadisi şekilsel olarak farklı metinlerle rivâyet etmiş olabilir. Bir münekkit bu farklı metinlerden birini, diğerlerine şekilsel açıdan aykırı olmasından dolayı yanlış olduğuna kanaat getirip reddedebilir. Bunun sonucunda yanlış olduğuna kanaat ettiği hadisle amel etmeyecektir. Burada hadisin muhtevası dikkate alınmaz. Muhtevadan bağımsız olarak hadisin asıl metnini tespit etmeye yönelik bir gayret vardır. Başka bir ifadeyle aynı hadisin farklı tariklerinin birbirlerine arz edilip doğru tarik ve metni tespit edilir. Bu doğru tarik ve metne aykırı olduğu düşünülen tarik ve metinler reddedilir. Sonuç olarak reddedilen tarik ve metne muhâlefet edilmiş olunur. Burada bu arz işlemini yapan kimseler bu tariklerden doğru olanı tespit etmede ihtilâf edebilirler. Birinin doğru metin olarak tespit ettiğini diğeri yanlış metin olarak tespit etmiş olabilir. Bu durumda şahıslara nispetle de hadise muhâlefetten bahsedilebilir.

Sahâbe bir hadisin doğru tarikini tespit işlemi için tariklerini birbirine arz etmişlerdir.

Örnekler:

1. Hz. Aişe Ramazan'da imsak vakti için ezan okunması ile ilgili hadisin bir tarikini, doğru bulduğu diğer tarikine aykırı olduğu için reddetmiştir. İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre Resûlullah "Bilâl gece ezan okuyor. İbn Ümmi Mektûm (ö. 15/636) nidâ edene kadar yiyiniz içiniz." buyurmuştur. Devamında İbn Ömer "İbn Ümmi Mektum amâ biriydi. Sabah oldu denilene kadar nidâ etmezdi." demiştir.⁵¹¹ Aişe'nin rivâyetine göre Resûlullah "İbn Ümmi Mektûm amâ biridir. O ezan okuduğunda, Bilâl okuyana kadar yiyiniz, içiniz." buyurmuştur. Aişe devamında "Bilâl fecri görebiliyordu. İbn Ömer hata etti." demiştir.⁵¹² Görüldüğü gibi Aişe, İbn Ömer'den gelen rivâyeti, o rivâyetin kendisinde bulunan şekline aykırı bulduğu için reddetmiştir.

2. Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre cennete en son girenin alacağı mükafat ile ilgili bir hadisin farklı tariklerini birbirine arz edip her biri bu tariklerden bir diğerini reddetmiştir.

⁵¹¹ Buhârî, *es-Sahîh*, "Ezân", 11.

⁵¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3:79.

Ebû Hüreyre, Allah'ın kıyamet günü kullar arasında hükmettiği ve sonunda cennette en son girecek kimsenin kıssasının yer aldığı hadisi rivâyet etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî de onu dinlemiştir. Hadisin son cümlesini Ebû Hüreyre "...bu ve bunun bir katı kadarı sana verdim." şeklinde rivâyet etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî ben de bu hadisi Resûlullah'tan dinledim. Ama Resûlullah hadisin sonunda "... bu ve bunun on katı kadarını sana verdim." şeklinde zikretti, demiştir.⁵¹³ Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî aynı hadisi bizzat Hz. Peygamber'den dinlemişlerdir. Ancak ikisinin rivâyetinde farklılık vardır. Biri cennete girecek son kimseye dünya ve onun bir katı kadar daha verileceğini rivâyet ederken, diğeri dünyanın on katı kadar daha verileceğini rivâyet etmiştir. Herkes kendi tarikini almış diğerini kabul etmemiştir.

Tâbiîn de bu arz işlemini yapmışlardır. Nitekim tâbiî Hişâm b. Urve (ö. 146/763), babası Urve İbnü'z-Zübeyr'in "Yazdığın hadisleri birbiriyle mukayese ettin mi?" diye sorusuna "Mukayese etmedim." diye cevap verince Urve "O zaman yazmış sayılmazsın." demiştir.⁵¹⁴ Tâbiî Yahyâ İbn Ebî Kesîr (ö. 129/747) de hadis yazıp da tariklerini mukayese etmeyen kimseleri heladan çıkıp istincâ etmeyen kimselere benzetmiştir.⁵¹⁵

Çelik, yaptığı çalışma sonucunda tâbiîn alimlerinin "Bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetine mukâyese", "Bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese" ve "Önceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında muâraza" olmak üzere çeşitli tarik mukayesesi yaptıklarını tespit etmiştir.⁵¹⁶ Bu konudaki örnekler:

1. İbn Abbâs'ın öğrencileri hocalarından aldıkları rivâyetleri birbirlerine arz edip yanlış olanı reddetmişlerdir. Eyyûb es-Sahtiyânî naklettiğine göre, Saîd b. Cübeyr'in, Tâvûs'un ve Atâ'nın da içinde yer aldığı İbn Abbâs'ın bazı talebeleri İkrime'nin İbn Abbâs'tan aldığı rivâyetleri kontrol etmek amacıyla İkrime'nin de bulunduğu bir ortamda bir araya gelirler. İkrime'den İbn Abbâs'tan aldığı hadisleri rivâyet etmesini isterler. İkrime'nin

⁵¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16:529.

⁵¹⁴ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 544.

⁵¹⁵ Râmhürmüzî, 544.

⁵¹⁶ Çelik, "Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır", 92.; Münekkitler tarafından yapılan muâraza yöntemleri çok daha fazla olmakla beraber biz bunlar arasından sadece tâbiîn'in kullandıklarını zikrettik. Münekkitler tarafından yapılan muâraza çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 1. bs (İstanbul: İfav, 2019), 75-102.

rivâyet ettiği her hadisten sonra Saîd b. Cübeyr, rivâyette hata olmadığını belirtmek için işaret parmağının üzerine baş parmağını koyar. Fakat İkrime, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yaptığı yolculukla ilgili rivâyeti naklettiğinde hata yaptığını söyler.⁵¹⁷ Bu rivâyetten tâbiîn alimlerinin tarik mukayesesi yapmak için meclis kurdukları da anlaşılmaktadır. Aynı hocanın talebeleri hocadan aldıkları rivâyetleri birbirleriyle mukâyese edip hatalı olanları tashih yoluna gitmişlerdir.⁵¹⁸

2. Hişâm b. Abdülmelik'in Zührî'nin aynı hadislerinin önceki rivâyetlerini sonraki rivâyetlerine arz etmesi de bu yöntemle hadislerin doğruluğunu tespiti yönelik bir yaklaşımdır. Böylece hatalı çıkan rivâyetlerle amel etmeyecektir. Müslim İbn Saîd'in (ö.?) rivâyet ettiğine göre Hişâm İbn Abdülmelik (ö. 125/743), Zührî'den çocuklarından biri için hadis yazdırmasını istemiştir. Hişâm bir kâtip çağırıp Zührî'ye 400 hadis yazdırmıştır. Hişâm bir ay bekledikten sonra Zührî'ye (Hadisleri zabtını kontrol için) 'Bize imlâ ettirdiğin kitap kayboldu.' deyince Zührî sıkıntı olmadığını, bir kâtip çağırmasını söyleyip 400 hadisi tekrar yazdırmış. Hişâm bunları ilk yazdırdığı kitap ile karşılaştırdığında tek bir harf bile eksiklik yapmadığını görmüştür.⁵¹⁹

3. İbn Ebî Müleyke, Kâsım İbn Muhammed'in ve Urve'nin Aişe'den yaptıkları rivâyetleri karşılaştırmıştır. Kâsım, Aişe'nin "Hac için ihrama girdim." dediğini; Urve ise "Umre için ihrama girdim." dediğini nakletmiştir. İbn Ebî Müleyke bu iki rivâyetteki teâruzu Eyyûb es-Sahtiyânî'ye zikredip taaccüp etmiştir.⁵²⁰

4. Hz. Peygamber'in ihramlıyken evlenip evlenmemesi konusundaki fiilini bildiren rivâyetler tearuz etmiştir. Bu tearuz sebebiyle farklı kimseler fiilin farklı tarikiyle amel edip diğerine muhâlefet etmiştir. Osman b. Affân'ın rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber "İhramlı kişi evlenemez ve evlendiremez." demiştir.⁵²¹ Bu rivâyeti delil alan sahâbeden Ömer, Ali, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, Süleymân b. Yesâr ihramlıyken evlenmenin batıl olacağını söylemişlerdir.⁵²²

⁵¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, 3:369-379.

⁵¹⁸ Çelik, "Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır", 92.

⁵¹⁹ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 55:332.

⁵²⁰ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, 2:389.

⁵²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1:508.

⁵²² İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4:508; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Nühabü'l-Efkâr Fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr Fî Şerhi Meânî'l-Âsâr* (Katar: Vizâratü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2008), 10:302.

Bir kısım sahâbe ve tâbiîn bu görüşe muhâlefet etmişlerdir. İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Kâsım b. Muhammed, Nehaî, Atâ b. Ebî Rebah, Hakem İbn Uteybe, İkrime, Mesrûk el-Ecda’, Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) ihramlıyken evlenilebileceğini söylemişlerdir. Onlar bu konuda İbn Abbâs’ın “Peygamber Meymûne’yle kendisi ihramlıyken evlendi.”⁵²³ hadisini delil olarak almışlardır.⁵²⁴

Görüldüğü gibi ihramlıyken evliliğin câiz olduğunu söyleyenler Hz. Peygamber’in fiilini delil olarak almışlardır. Ancak ihramlıyken evliliğin câiz olmadığını söyleyenler bu rivâyetin dolayısıyla Hz. Peygamber fiilinin bu şekilde olmadığını söylemişlerdir. Onlar İbn Abbâs’ın rivâyeti yerine aynı fiilî hadisi rivâyet eden Zeyd b. Esam’m rivâyetini tercih etmişlerdir. Meymûne’nin kız kardeşinin oğlu Yezîd b. Esam bu hadisi “Peygamber Meymûne’yle ihramlı değilken evlendi.” şeklinde rivâyet etmiştir.⁵²⁵ Saîd b. el-Müseyyeb İbn Abbâs’ın bu rivâyetinde vehmettiğini, Hz. Peygamber’in Meymûne’yle ihramlı değilken evlendiğini söylemiştir.⁵²⁶ İbn Sihâb ez-Zührî de Zeyd b. Esamm rivâyetini tercih etmiştir. Nitekim Amr b. Dînâr, İbn Şihâb ez-Zührî’ye İbn Abbâs’ın “Peygamber Meymûne’yle ihramlıyken evlendi.” hadisini rivâyet edince İbn Şihâb “Zeyd b. Esâm, Peygamber’in Meymûne’yle ihramlı değilken evlendiğini rivâyet etti. Meymûne Zeyd’in teyzesidir.” diyerek karşılık vermiştir.⁵²⁷

Ancak ihramlıyken evliliği câiz görenler İbn Abbâs rivâyetini Zeyd b. Esam rivâyetine tercih etmişlerdir. Nitekim yukarıda zikredilen Amr b. Dînâr ile Zührî’nin konuşmasının devamında Amr, Zührî’ye “Topuklarına işeyen bir bedeviyi İbn Abbâs’a denk mi tutuyorsun! Ayrıca Meymûne, İbn Abbâs’ın da teyzesidir.” demiştir.⁵²⁸

Sonuç olarak, ortada tek bir Hz. Peygamber fiili vardır. Ancak bu olayı nakleden râviler Hz. Peygamber fiilini birbirine zıt olacak şekilde niteleyerek nakletmişlerdir. İhramlıyken evlenmenin câiz olup olmamasında ihtilâf eden iki grup aynı hadisin farklı tarikleri arasında tercih yapmışlardır. Bu da onların söz konusu meseledeki fikhî yaklaşımlarını etkilediği gibi diğer tariklerle gelen rivâyete de muhâlefet etmeleri sonucunu doğurmuştur.

⁵²³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Menâsik”, 48.

⁵²⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 4:509; Aynî, *Nühab*, 10:302-303.

⁵²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 14:411.

⁵²⁶ Beyhakî, 14:414.

⁵²⁷ Beyhakî, 9:497.

⁵²⁸ Beyhakî, 9:497.

5. İbn Ömer'in bedeninin hangi tarafını damgaladığını tespitte talebeleri arasında ihtilâf çıkmış, bu konudaki fiili hakkında farklı rivâyetlerde bulunulmuştur. Bundan dolayı da yanlış olduğu düşünülen rivâyet reddedilmiştir. Tâbiî Ebû Bekir İbn Hafs (ö. h. 111-120), Sâlim b. Abdullah'a "İbn Ömer bedene'nin hangi tarafını damgalardı?" diye sorunca Sâlim "Sağ tarafını." demiştir. Ebû Bekir b. Hafs daha sonra Nâfi'ye gidip aynı soruyu sorup Sâlim'in cevabını da söylemiştir. Bunun üzerine Nâfi "Sâlim vehmetti. Birbirine bağlı iki küçük bedene İbn Ömer'e getirildi. O aralarına girdi. Birinin sağ tarafını diğerinin sol tarafını damgaladı." dedi. Bunun üzerine Ebû Bekir b. Hafs tekrar Sâlim'in yanına gidip Nâfi'nin cevabını iletmiş Sâlim de "Nâfi doğru söylemiştir. Onun dediği alın. O İbn Ömer'in hadisi en iyi bilendir." demiştir.⁵²⁹ Muhtemelen Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtır olması açısından İbn Ömer'in hayvanın hangi tarafını damgaladığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Sâlim ve Nâfi'den her biri İbn Ömer'in damgalamasına şahit olmuştur. Ancak İbn Ömer'in hayvanın neresini damgaladığı konusunda farklı rivâyetlerde bulunmuşlardır. Diğer bir tâbiî Ebû Bekir b. Hafs da muhtelif bu iki rivâyetten hangisinin doğruyu gösterdiği konusunda araştırma yapmaya başlamıştır. Sonuç olarak Nâfi kendi rivâyetinden emindir ve detaylarıyla İbn Ömer'in fiilini bilmektedir. O, Sâlim'in rivâyetini doğru bulmamıştır. Sâlim de Nâfi'nin, İbn Ömer'in rivâyetlerini en iyi bilen kimse olması sebebiyle onun rivâyetinin kendi rivâyetine tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Sonuç olarak İbn Ömer'in fiilinin rivâyetinde farklı tariklerin ihtilâf etmesi sebebiyle tariklerden biriyle amel edilirken diğerine muhâlefet edilmiştir.

6. Hammâd b. Seleme bir hadisin tariklerini muâraza edip yanlış olduğuna kanaat ettiği tarihi reddetmiştir. Hammâd İbn Seleme vasiyyet konusunda Abdülmelik İbn Mervân'ın (ö. 86/705) hadisini, Katâde tarikiyle Amr b. Dînâr'dan rivâyet etmiştir. Daha sonra Hammâd bizzat Amr b. Dînâr'la görüşünce bu hadisi ondan dinlemiştir. Ancak Amr b. Dînâr, Katâde'nin rivâyet ettiğinden farklı manaya gelecek şekilde bu hadisi rivâyet edince Hammâd bu durumu sormuş Amr da "Katâde'ye rivâyet ettiğimde hatalı rivâyet etmişim." demiştir.⁵³⁰ Burada da vasiyyet konusunda Abdülmelik b. Mervân rivâyetinin Katâde > Amr b. Dînâr ile bizzat Amr b. Dînâr tarafından rivâyet edilen tarikleri arasında

⁵²⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Temyîz* (Suûdiyye: Mektebetü'l-Kevser, 1410), 176.

⁵³⁰ Râmhürmüzî, *El-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 389.

manayı değiştiren farklılık ortaya çıkmıştır. Bu durum Amr b. Dînâr'a bildirildiğinde Katâde tarikinin yanlış olduğunu       kendisinin Katâde'ye hatalı rivâyetle bulunduğunu söylemiştir. Sonuç olarak Katâde tarikine muhâlefet edilmiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadisleri o hadisin diğer tariklerinden gelen şekline aykırı olduğu için kabul etmemişlerdir. Onlar bu işlemi yaparken hadisin anlamı ve muhtevasına ait özelliklerden hareket etmeyip tamamen hadisin şekilsel olarak doğru metnini tespiti çalışmışlardır. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aişe, Eb   Hüreyre, Eb   Saîd el-Hudrî; t  bi  nden Yahyâ İbn Eb   Kesîr, Urve İbnü'z-Zübeyr, Saîd b. Cübeyr, İbn Eb   Müleyke, Eb   Bekir b. Hafs, Nâfi, Hammâd İbn Seleme ve Amr b. Dînâr'ın hadisin farklı metinlerini muâraza edip merc  h olanı reddettikleri görülmektedir. Böylece onlar hadisin merc  h şekline muhâlefet etmiş olmaktadırlar. T  bi  nde bu işlem daha sistematik yapılmaya başlanmıştır. Onlar "Bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetine mukâyese", "Bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese" ve "  nceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında muâraza" gibi yöntemlerle hadis metninin doğru şeklini tespit etmeye çalışmışlardır. Mesela zikrettiğimiz örneklerden Hammâd b. Seleme'nin, Amr b. Dînâr'ın rivâyetini mu  razası "  nceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında muâraza"; Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'ın talebelerinden olan İkrime'nin hadisini İbn Abbâs'ın diğer talebelerinin rivâyetlerine arz etmesi "Bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese"; Eb   Bekir İbn Hafs'ın Salim İbn Abdullah ile Nâfi'nin rivâyetini mukayesesi "Bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetine mukâyese" yöntemine örnektir.

"Hadisin Makbul Görülmemesi" başlığı altında sahâbe ve tâbiîn döneminde bir hadisin makbul görülmediği ve bundan dolayı da amel edilmediği durumları tespit etmeye çalıştık. Bu durumları hadisin isnâdına ilişkin sıhhat problemi, hadisin muhteva tenkidi ve hadisin tariklerinin muk  yeseesi olmak üzere üç başlık altında ele aldık. Hadisin isnâdına ilişkin sıhhat problemi başlığı altında ilk olarak irsâlin onların dönemlerinde hadislerle amel etmeme sebebi olup olmadığını inceledik. Sahâbe'nin birbirlerinden irsâlde bir sıkıntı gördüklerine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Aksine onların birbirlerinden irsâlde sakınca görmediklerine dair birçok bilgiye ulaştık. Genç sahâbeden bazılarının ise fitne olaylarından sonraki hadis uydurma hareketlerinin bir sonucu olarak

tâbiünden bazı kimselerden ilk kez duydukları hadislerde irsâl yapıldığında ihtiyatla yaklaşp tevakkuf etmiş olabilecekleri sonucuna ulaştık. Ancak bu mutlak olarak onların irsâli reddi anlamına gelmemektedir. Bunun, daha önce bilmedikleri, tek kişiden gelen ve herkesten rivâyet alıp nakleden kimselerin rivâyetlerine karşı takınılan bir tavır olduğu kanaatindeyiz. Tâbiîn mutlak olarak irsâle karşı çıkmamaktadır. Ancak bazı tâbiîn sika olan ve olmayan herkesten rivâyet naklettiklerini düşündükleri bazı kimselerin irsâllerini kabul etmemişlerdir. İkinci olarak hadisi rivâyet eden kimselerin adâlet ve zabtlarındaki kusurun onlar döneminde hadisin reddi için bir sebep olup olmadığını ele aldık. Sahâbenin, birbirlerinin adaletlerini cerh ettiklerine dair herhangi bir bilgi bulamadık. Aksine bu açıdan birbirlerine güvendiklerine ve rivâyetlerini bu açıdan tenkit etmediklerine dair birçok bilgi bulduk. Onların özellikle fitne olaylarından sonra sahâbeden olamayanlara karşı adalet sebebiyle rivâyetlerini kabul etmemelerinin muhtemel olduğu sonucuna ulaştık. Tâbiünden bazıları ise fitne olaylarından dolayı -nadir olsa bile- bazı sahâbeye karşı olumsuz bir ön yargıya sahip olsa da diğer sahabe tarafından bu ön yargı düzeltilmiştir. Ama tâbiîn döneminde bazı siyasilerin -nadir olsa bile- bazı sahâbenin bazı rivâyetlerine itimad etmediklerine dair örneklere ulaştık. Tâbiîn döneminin hicri ikinci asrın üçüncü çeyreğine kadar devam ettiğini göz önünde aldığımızda zamanın ilerlemesiyle cerh tadil ilminin gelişmesine paralel adalet kusuru sebebiyle hadis reddetmelerinin de arttığını söylemek mümkündür. Sahâbe birbirlerinin zabtlarını cerh etmiştir. Ama zabtlarını cerh etmeleri rivâyetlerinin tenkit etmelerinin sebebi değil sonucudur. Bu açıdan baktığımızda zabt cerhine bağlı olarak hadisleri reddettiklerini söyleyemeyiz. Tâbiîn döneminde ise zabt cerhine dayalı olarak rivâyetin reddedildiği vakidir. Üçüncü olarak rivâyetin teferrüd etmesinin onların döneminde hadisin makbul görülmemesi için bir sebep olup olmadığını inceledik. Sahâbe ve tâbiîn hadisi sırf teferrüd ettiği için reddetmediklerini tespit ettik. Onların bazı teferrüd edilen hadisleri kabul etmemeleri ya da tevakkuf etmeleri teferrüdle beraber hadiste bulunan başka bir şüpheli durumun veya bir problemin olduğunu gösteren karinenin bulunmasından dolayıdır.

Hadisin muhteva tenkidi başlığı altında sahâbe ve tâbiîn bazı hadisleri muhtevalarının daha güçlü olarak gördükleri bilgilere aykırı olması sebebiyle amel etmediklerini tespit ettik. Tespit ettiğimize göre onlar Kurân'a, başka bir hadise, küllî kaideye, kıyasa, tarihi vakaya, sahâbî râvisinin ameline aykırı olması; râvinin rivâyetini inkar etmesi ve geneli

ilgilendiren konuda tek kişinin rivâyet etmesi durumunda bazı hadisleri tenkit edip amel etmeyebilmişlerdir.

Hadisin tariklerinin tearuzu başlığı altında sahâbe ve tâbiînin bir hadisin farklı kimselerdeki formunu karşılaştırıp doğru metnini tespit edip yanlış görülen metniyle amel etmediklerini gördük.

Gelecek başlık altında haddi zatında hadisin Hz. Peygamber'e isnâdında herhangi bir problem olmayıp sahih görülse bile hadisi amel dışı bırakan bazı durumlardan dolayı ümmetin ameline konu olmamasını inceleyeceğiz.

1.2.3. Hadisin Amel Konusu Olmaması

Bu başlık altında hadis sahih olsa ve hüküm içerse de mükellefler için amele konu olamayacağı durumlar zikredilecektir. Bu başlık altında hadisteki hükmün bir tek kişiye mahsus kılınması veya istisnâî hüküm ifade etmesi, hükmün Hz. Peygamber'e mahsus kabul edilmesi ve hükmün mensuh olduğunun kabul edilmesi durumları yer alacaktır. Bütün bu durumlarda hadis sened ve metin açısından sahihtir. Bir hüküm de ifade etmektedir. Ama bu hükmün mükellefler için geçerli olup amele konu olmasına engel vardır. Sahâbe veya tâbiînden biri bir hadisla karşılaşır o hadisin sadece bir kişiye veya Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna hükmetmesi durumunda kendisi ve ümmetin diğer ferdleri için o hadisle amel etmek gerekmeyecektir. Yine hadisin o konudaki hükümden istisnâî olarak verilip, kendisi veya başkaları için genel hükmün geçerli olduğuna kanaat ettiğinde de o hadisle amel etmeyecektir. Ayrıca hadisin mensuh olup, ondaki hükmün artık geçerli olmadığına kanaat getirdiğinde de hadisle amel etmeyecektir. Bu yollardan biriyle hadisin kendisi veya başkası için amel konusu olamadığını söyleyen sahâbî veya tâbiî o hadisle amel etmeyerek ona muhâlefet etmiş olacaktır.

1.2.3.1. Hadisteki Hükmün Belirli Bir Kişiye Mahsus Olduğuna Hükmetmeleri

Hz. Peygamber'in bazı hadisleri o konudaki genel hükümden istisnâ'i olarak bazı şahıslara has hüküm ifade etmektedir. Bu istisnâî hüküm ise o şahıs dışında dinde delil olarak ele alınmamıştır. Sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerin bu şekilde istisnâî hüküm bildirdiklerine hükmettiklerinden dolayı onları o şahıs haricinde delil olarak kullanmamışlar ve kendileri için farklı hükümler vermişlerdir. Böylece hadise muhâlefet

ortaya çıkmıştır. Çünkü o konuda genel hüküm bildiren başka bir nas vardır. Hüküm bu nassa göredir. Ancak falan kişiye mahsus olmak üzere genel hükümden istisnâ edilerek hadis vârid olmuştur.

Örnekler:

1. Sahâbe ve tâbiünden çoğu kimse, bulûğa eren kimsenin süt emzirmeyle mahrem olacağını bildiren bir hadise sadece belirli bir kimseye mahsus hüküm bildirdiğine hükmetmeleri sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. Urve b. Zübeyr şunu nakletmiştir: “Ebû Huzeyfe, Sâlim’i evlatlık edinmişti. Peygamber de Zeyd b. Hârise’yi (ö. 8/629) evlatlık edinmişti. Ebû Huzeyfe, Sâlim’i oğlu gibi görüyordu. Onu, kardeşi Velid’in kızıyla evlendirmişti. Allah, Zeyd b. Hârise hakkında ‘Evlâtlıklarınızı babalarının soyadlarıyla anın. Bu Allah katında adalete daha uygun bir davranıştır. Eğer onların babalarını bilmiyorsanız o zaman kendileri sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır.’⁵³¹ ayetini indirince evlatlıklar babalarına nispet edilmeye başlandı. Bunun akabinde Ebû Huzeyfe’nin hanımı Sehle binti Süheyl (ö.?), Resûlullah’a ‘Biz Sâlim’i çocuğumuz gibi görürdük. Bizim yanımıza girip çıkardı. Bizim sadece bir evimiz var ve biz bazen iş elbiseleri içerisinde dağınık olabiliyoruz. Sâlim hakkında nasıl davranmamızı istersiniz.’ dedi. Resûlullah ona ‘Sâlim’i beş kez emzir. Böylece aranızda süt mahremiyeti doğar ve o süt oğlun olur.’ dedi. Daha sonraları Hz. Aişe, yanına girmesini istediği kimseler hakkında bu hadisle amel etti. O yanına girmesini istediği kimselerin emzirilmesini kardeşi Ümmü Külsûm (ö. 58/678’den sonra) ve erkek kardeşinin kızlarından ricâ ederdi. Hz. Peygamber’in diğer hanımları ise böyle süt emzirme yoluyla birilerinin, yanlarına girip çıkmasını kabul etmiyor ve ‘Hayır! Resûlullah’ın Sehle’ye emrettiği şey yalnızca Sâlim’in emzirilmesine özel bir ruhsattı. Böyle süt emme yoluyla hiç kimse bizim yanımıza giremez.’ diyorlardı.⁵³²

⁵³¹ el-Ahzâb 33/5

⁵³² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795) İmam Mâlik, *Muvatta* (Beyrût: Dâru İhyâi’-d-Türâsi’l-Arabî, 1985), “Radâ”, 12; Bu rivâyet ile ilgili daha geniş değerlendirme için bkz: İshak Emin Aktepe, “Salim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009): 251-66.

Tâbiînden Atâ b. Ebî Rebâh'ın ve Urve b. Zübeyr'in Hz. Aişe gibi bu hadisle amel ederek büyüğün emzirmesiyle süt haramlığının gerçekleştiği yönünde fetvâ verdikleri söylenmiştir.⁵³³

Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr⁵³⁴ hülâsa Tirmizî'nin bildirdiğine göre sahabe ve diğer nesillerin çoğunluğu büyüğün süt emmesinin mahremiyet sebebi olmadığını söylemişlerdir.⁵³⁵

Yukarıda geçen rivâyette Hz. Peygamber hanımlarından Hz. Aişe dışındakiler neden bu rivâyetle amel etmediklerini açıklamışlardır. Onlar Resûlullah'ın Sehle'ye emrettiği şeyin yalnızca Sâlim'in emzirilmesine özel bir ruhsat olduğunu söyleyerek⁵³⁶ bu hükmün şahsa mahsus istisnâî bir hüküm olduğunu söylemişlerdir. Kâdı İyâz da, bu hadisle amel etmeyerek büyüğün emmesinin haramlık oluşturmayacağını söyleyenlerin bu rivâyetteki hükmü Sâlim ve Sehle hakkında hasâisden bir hüküm olarak kabul ettiklerini söylemiştir.⁵³⁷

2. Bazı sahâbe ve tâbiîn, Kur'ân'dan sûre bilmenin evlilikte mehir sayıldığını gösteren bir hadisin hükmünün belirli bir kimseye mahsûs olduğuna hükmederek o hadisle amel etmemişlerdir. Sehl b. Sa'd es-Sâidî şöyle rivâyet etmiştir: “Bir kadın Resûlullah'a gelip ‘Kendimi sana hibe ettim.’ dedi. Kadın uzun bir süre ayakta bekledikten sonra bir adam ayağa kalkıp ‘Ya Resûlullah! Eğer senin o kadınla evlenmeye ihtiyacın yoksa beni o kadınla evlendir.’ dedi. Resûlullah adama ‘Senin o kadına mehir olarak verebileceğin bir şeyin var mı?’ diye sordu. Adam ‘Benim bu izârımdan başka bir şeyim yok.’ dedi. Resûlullah ‘Eğer sen bunu verirsen izârsız oturur kalırsın! Başka bir şey bul.’ dedi. Adam ‘Hiçbir şey bulamadım.’ deyince, Peygamber ‘Demirden bile olsa bir yüzük bul.’ dedi. Adam aradı ama yine hiçbir şey bulamadı. Bunu üzerine Resûlullah adama ‘Senin Kur'ân'dan ezberin var mı?’ dedi. Adam ‘Şu şu sûreleri biliyorum.’ deyince, Peygamber ‘Seni sende bulunan Kur'ân karşılığında onunla evlendirdim.’ dedi.”⁵³⁸

⁵³³ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 6:372.

⁵³⁴ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Radâ”, 6-14.

⁵³⁵ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Radâ”, 25.

⁵³⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795) İmam Mâlik, *Muvatta* (Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1985), “Radâ”, 12.

⁵³⁷ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdı İyâz, *İkmâlû'l-Mü'lim bi-Fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 4:640.

⁵³⁸ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Nikâh”, 8.

Bu rivâyette Kur'ân'ın mehir olarak kabul edildiği ya da herhangi mehir verilmediği konusunda ihtilâf edilmişse de maddî bir mehir verilmediği gözükmetedir. Bundan dolayı evlenirken maddî bir mehir verilmemesinin câiz olup olmadığı konusunda tartışma konusu oluşturmıştır.

Bu rivâyetin mehrin maddî alt sınırı olmadığına delâlet ettiği söylenmiştir. “Eğer mehrin alt sınırı olsaydı Peygamber bunu beyân ederdi. Çünkü beyanı, ihtiyaç vaktinden sonraya tehir etmek câiz değildir.” denilmiştir.⁵³⁹ Sahâbeden Hz. Ali mehrin on dirhemden az olamayacağını söylemiştir. Tâbiînden İbrâhim en-Nehaî ise “Mehr in fahişelerin ücreti gibi olmasını kerih görüyorum. Fakat on ya da yirmi dirhem olabilir.” demiştir.⁵⁴⁰ Mehrin maddî bir ücret olmasını söyleyenler bu rivâyetin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.

İbn Rüşd, mehir için maddî alt sınır belirleyenlerin, bu rivâyetle amel etmemelerinin bu rivâyetteki maddî mehirsiz nikahın sadece rivâyette zikredilen şahsa mahsus bir hüküm olma ihtimalinden dolayı olduğunu söylemektedir.⁵⁴¹ Onlar mehir için maddî alt sınır belirlerken bunu hırsızlıkta el kesme cezasındaki nisab miktarına kıyas ederek belirlemişlerdir.⁵⁴² Bu hükmü de o şahsa mahsus kılmışlardır.

Mehrin mal olması gerektiği de söylenmiştir. Mal olması gerektiğini söyleyenler “Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı.”⁵⁴³ ve “İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir.”⁵⁴⁴ ayetlerini delil olarak getirmişlerdir. Ayette güç olarak meali verilen “tavlen” (طَوْلًا) kelimesi mal demektir.⁵⁴⁵

Kur'ân'ın mehir olmasını câiz görmeyen tâbiî Mekhûl de⁵⁴⁶ Zürkânî'nin bildirdiğine göre bu rivâyette mehirsiz evlendirmenin Resûlullah'a mahsus bir durum olduğunu

⁵³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:46.

⁵⁴⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 6 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 179.

⁵⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:46.

⁵⁴² İbn Rüşd, 3:46.

⁵⁴³ en-Nisâ 4/24

⁵⁴⁴ en-Nisâ 4/25

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

⁵⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10:104.

⁵⁴⁶ İbn Kudâme, 10:103.

söylemiştir.⁵⁴⁷ Yani sonuç olarak Mekhûl'e göre de burada genel hükümden istisnâ olarak o şahsa mahsûs bir uygulama olmuştur.

Sonuç olarak bu rivâyete aykırı hüküm verenler hükümlerini mehrin maddî olması gerektiği istidlâlini yaptıkları ayet ile mehrin alt sınırını belirlerken hırsızlık cezası nisabına yaptıkları kıyasa göre belirlemişlerdir. Bu hadisle amel etmemeyi ise hadisin şahsa mahsûs istisnâi bir hüküm olması ile açıklamışlardır.

3. Hz. Peygamber'in özel izin vermesinin söz konusu olduğu bir diğer kimse Seleme b. Ekvâ'dır. Seleme b. Ekvâ' (ö. 74/693), Hz. Osmân'ın şehadetinden sonra Medine'yi terk ederek Rebeze'ye yerleşmiştir. Vefatından birkaç gece önce Medîne'ye gelmiştir. Medîne'de Haccâc'ın yanına gidince Haccâc ona "Ökçelerin üzere geri dönüp vatanına giderek hicretinden irtidât ettin, bedevî oldun." deyince Seleme "Hayır hicretimden irtidât etmedim. Fakat Resûlullah bana badiyeye yerleşmem konusunda izin verdi." demiştir.⁵⁴⁸

Bu örnekte Haccâc'ın (ö. 95/714), Seleme'nin Hz. Peygamber'in şu hadisine muhâlefet ettiğini, kastettiği söylenmiştir:⁵⁴⁹ "Hicret ettikten sonra bedeviliğe geri dönen kıyamet günü Muhammed'in dili üzere lanetlidir."⁵⁵⁰ Seleme ise Hz. Peygamber'in kendisine izin verdiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in verdiği izinden kastının şu rivâyette zikredilen durum olduğu söylenmiştir: Seleme b. Ekvâ, Medîne'ye geldiğinde Büreyde b. el-Hadîb onunla karşılaşınca "Hicretinden döndün." demiştir. Seleme ise hicretinden dönmediğini Resûlullah'ın bu konuda kendisine izin verdiğini söyledikten sonra şunu nakletmiştir: "Resûlullah 'Ey Eslem ve Ebû Berze kabileleri badiyeye gidiniz.' deyince onlar 'Badiyeye dönmenin hicretimize zarar vereceğinden korkuyoruz.' demişlerdir. Resûlullah da onlara 'Siz nerede olursanız olun muhacirsiniz.' demiştir."⁵⁵¹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerdeki hükümleri istisnâi veya belirli kişi veya kişilere özel hüküm olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı o hadislerle amel etmeyip, o hadislerin hüküm belirttiği konularda başka delillere göre hüküm verebilmişlerdir. Bazen de bir sahâbînin bazı hadislere muhâlefet ettiği sonucuna ulaşılabilir. Bunun sebebi ise o

⁵⁴⁷ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 3:195.

⁵⁴⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, "Fiten", 14.

⁵⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1379, 13:41.

⁵⁵⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:144.

⁵⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1379, 13:41.

konuda Resûlullah'ın kendisine verdiği özel izin bildiren hükümdür. Zikrettiğimiz örneklerden Sâlim'e süt emzirilmesi hadisini sahâbeden Hz. Peygamber hanımları, Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer; tâbiînden Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Tirmizî'nin ifadesine göre sahabe ve diğer nesillerin çoğunluğu Sâlim'e özel bir hüküm olarak kabul edip amel etmemişlerdir. Diğer örneklerde de sahâbeden Hz. Ali ve Seleme b. Ekva'; tâbiînden İbrâhim en-Nehaî ve Mekhûl, hadisin şahsa özel olduğu kanaatinden yola çıkarak bazı hadislere muhâlefet etmişlerdir. Onlar bazen söz konusu hadisteki ifadelerden yola çıkarak bazen de hadis dışındaki başka delillerden yola çıkarak hükmün belirli şahıs ya da şahıslara özel olduğuna kanaat etmişlerdir. Hükmün belirli bir şahsa özel olduğu “falana özel bir ruhsat”, “falandan başkası için geçerli olmayacak” gibi manalara gelen sözlerle ifade edilmiştir.

1.2.3.2. Hadisteki Hükmün Hz. Peygamber'e Mahsûs Olduğuna Hükmetmeleri

Dindeki bazı hükümler Hz. Peygamber'e has olarak meşrû kılınmıştır. Hz. Peygamber'in hadislerinde bildirilen bazı hükümlerin de sadece Hz. Peygamber'e ait olması söz konusudur. Hz. Peygamber'e mahsus olan hükümler çeşitli kategorilerde bulunabilir. Hz. Peygamber'e mahsus mübahlar, vacipler, haramlar vardır. Bir fiilin mübahlığı Hz. Peygamber'e mahsusken o fiil ümmet için haram olabilir. Bir fiil Hz. Peygamber için haramken ümmet için mübah olabilir. Hz. Peygamber için vacipken ümmet için mübah olabilir. Hz. Peygamber için vacip olan bir şey ümmet için müstehab olabilir. Başka bir ifadeyle bazı ameller Hz. Peygamber için meşrûyken ümmet için değildir. Bazıları ümmet için meşrudur, Hz. Peygamber için değildir. Bazı ameller de hem Hz. Peygamber hem de ümmet için meşrudur ama meşrûiyetin derecesi farklıdır. Bu meşruiyet derecesi vücûb, nedb ve ibâha arasında değişebilmektedir. Bu durumun farkında olan sahâbe ve tâbiîn Hz. Peygamber'e has hüküm bildiren hadislerde o hadislere muhalif gözüken hükümler vermiş veya uygulamalarda bulunmuştur. Çünkü muhâlefet edilen hadiste söz konusu hükmün Hz. Peygamber'e has olduğuna hükmetmişlerdir. Aşağıdaki örneklerde belirteceğimiz üzere bazen hadiste geçen birtakım ifadelerden bazen de hadis dışında elde ettikleri bazı delillerden ve karinelere yola çıkarak hükmün/fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna hükmetmişlerdir.

Örnekler:

1. Bazı sahâbe Hz. Peygamber'in visâl orucu tutmasının ona mahsûs bir amel olduğuna hükmedip bu konuda ona ittibâ etmemişlerdir. Hz. Peygamber'in visâl orucunu tutması kimi sahâbe tarafından Hz. Peygamber'e mahsus bir amel olarak anlaşılmış ve visâl orucu tutmayı câiz görmemişlerdir. Hz. Peygamber'in visâl orucu tuttuğuna dâir Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Peygamber visâl orucu tuttu. Bundan insanların haberi oldu. Onlar da visâl orucu tuttular. Peygamber insanları bundan nehyedip 'Ben sizden biri gibi değilim. Rabbim beni yedirir, içirir.' dedi."⁵⁵² Bu rivâyete göre Hz. Peygamber visâl orucunu tuttuğu halde sahâbeyi bundan nehyetmiştir. O, bu konuda "Ben sizden biri gibi değilim." demiştir. Bunlardan dolayı olsa gerek sahâbeden bir kısmı visâl orucunu tutmaya karşı çıkmışlar ve Hz. Peygamber'in bu fiiliyle amel etmemişlerdir. İbn Ebî Leylâ, sahâbenin Resûlullah'ın kendilerini visal orucundan nehyettiklerini söylediğini, nakletmiştir.⁵⁵³ Ebû Hüreyre, asla visâl orucu tutmam, demiştir. Hz. Ali de oruçta visâlin câiz olmadığını söylemiştir.⁵⁵⁴ İbn Abdülber visâl orucuna karşı çıkanların gerekçesinin visâl orucunu Hz. Peygamber'in hasâisinden görmeleri olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁵ Görüldüğü gibi sahâbeden bir kısmı Hz. Peygamber'in fiilini ona mahsûs kılmışlardır. Bundan dolayı da amel etmemişlerdir.⁵⁵⁶

2. Sahâbî Ebû Şüreyh el-Huzâî (ö. 68/688), Mekke haremünde Hz. Peygamber'e kan dökmek için izin verildiği hükmünün Hz. Peygamber'e mahsûs olduğuna hükmetmiştir. Ebû Şurayh el-Huzâî, Mekke fethinin ertesi günü Hz. Peygamber'in Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra şöyle dediğini nakletmiştir: "İnsanlar Mekke'yi haram kılmadığı halde Allah onu haram kıldı. Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir kimse için orada kan dökmesi ve ağacını koparması helal değildir. Herhangi biri Hz. Peygamber'in orada savaşmasını orada savaşmak için ruhsat olarak görürse ona 'Allah, Peygamber'ine orada savaşmak için izin verdi. Sizin için böyle bir izin vermedi.' deyin. Allah bana orada

⁵⁵² İbn Hacer, "İtisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 5.

⁵⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 6:80.

⁵⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, 6:81.

⁵⁵⁵ İbn Abdülber, *Temhîd*, 9:253.

⁵⁵⁶ Hadiste Hz. Peygamber'in visâl orucundan nehyetmesi sebebiyle sahâbenin hadisle amel ettiği muhâlefet etmediği söylenerek bu örneğe karşı çıkılabilir. Ancak Peygamber'in yaptığı bir ibadet vardır. Sahâbeden bir kısmı bu ibadetle amel etmemiştir. Bundan dolayı fiiline muhalif olmuşlardır. Hadisteki nehiy ise visal orucunun caiz olmadığını gösterme konusunda açık değildir. Sahâbe ve tâbûndan bir kısmı bundan dolayı bu nehyi tevil edip zahirine muhâlefet etmişlerdir. Buradaki nehyin yasaklığa delâleti konusundaki farklı yaklaşımlar "1.4.1. Nehiy Lafızlarını Zahirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri" başlığında 4. örnek altında zikredilecektir.

savaşmam için gündüzün bir vakti için izin verdi. Sonra da bugün daha önceki günde olduğu gibi haramlık hükmü geri döndü. Bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin.”⁵⁵⁷

Sahâbî Ebû Şüreyh el-Huzâî, tâbiî Amr b. Saîd (ö. 69/689) Mekke’ye İbnü’z-Zübeyr ile savaşmak için ordu gönderdiğinde onunla konuşmuş ve ona bu rivâyeti nakletmiştir. Amr b. Saîd, Ebû Şüreyh’e “Ey Şeyh biz Mekke’nin hürmetini senden daha iyi biliyoruz. Onun haramlığı kan akıtanı, ayıbı engelleyen ve itaatten çıkanı engellemez.” demiştir.⁵⁵⁸ Sahâbî Ebû Şüreyh, bu rivâyetten Mekke’de savaşmanın sadece Hz. Peygamber’e Mekke fethinde bir süre helal kılınıp başka hiç kimseye helal kılınmadığını anlamıştır. Ona göre bu helallik sadece Hz. Peygamber’e mahsûs bir hükümdür. Ancak tâbiî Amr b. Saîd ise bazı zorunlu durumlarda Mekke’de savaşın câiz olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, devlete karşı ayaklanıp hilafetini ilan eden İbnü’z-Zübeyr asilik etmiştir. Mekke’ye sığınması ise ona karşı savaşmaya mani olmaz.

Bu rivâyette Ebû Şüreyh’in Hz. Peygamber’e mahsus hükümlerin olabileceği düşüncesine sahip olduğunu görebiliriz. Ayrıca Amr b. Saîd örneğinde olduğu gibi bu rivâyeti Hz. Peygamber’e mahsûs bir hüküm görmeyenler de vardır. Bu kimseler belki de nasıl ki Hz. Peygamber Mekke’yi fethetme gibi meşrû bir sebeple Mekke’de savaşırsa yine meşrû sebeple Mekke’de savaşılabilirliği kanaatinde olup bunu Hz. Peygamber’e mahsus kılmamışlardır. Bu yüzden bu şekilde anlayanlara nispetle Ebû Şüreyh’in bu rivâyeti hasâisten görüp muhâlefet ettiğini söyleyebiliriz.

3. Bazı sahâbe, bir hadiste bildirilen Hz. Peygamber’in ikindiden sonra iki rek‘at namaz kılmasının, ona mahsûs bir amel olduğuna hükmettikleri için o rivâyetle amel etmemişlerdir. Hz. Aişe “Peygamber benim evimde ikindiden sonra iki rek‘at namazı asla terk etmedi.” demiştir.⁵⁵⁹ Eş’as İbn Ebî’ş-Şa’sâ (ö. 125/742) şöyle demiştir: “Babam, Amr İbn Meymûn (ö. 74/693 [?]), Esved b. Yezîd ve Ebû Vâil ile yolculuk yaptım. Onlar ikindiden sonra iki rek‘at namaz kılıyorlardı.” Yine Zübeyr İbn Avvâm ve Abdullah İbnü’z-Zübeyr de ikindiden sonra iki rek‘at namazı kılmışlardır.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, “İlim”, 37.

⁵⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 2:260.

⁵⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 5:72.

⁵⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, 5:74.

Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “İbnü’z-Zübeyr’in ikindiden sonra iki rek‘at namaz kıldığını gördüm. Ona ‘Bu nedir?’ diye sordum. İbnü’z-Zübeyr ‘Aişe bana Resûlullah’ın ikindiden sonra iki rek‘at namaz kıldığını haber etti.’ dedi. Aişe’ye gidip İbnü’z-Zübeyr’in dediğini sordum. Aişe ‘İbnü’z-Zübeyr doğru söyledi.’ dedi. Bunun üzerine ben ‘Ben Resûlullah’ın ‘Güneş batana kadar ikindi namazından sonra, güneş doğana kadar da sabah namazından sonra namaz yoktur.’ dediğini duydum. Resûlullah kendisine emredileni yapar; biz bize emredileni yaparız.’ dedim.”⁵⁶¹

Yukarıda zikredildiği gibi Aişe’nin rivâyet ettiği hadise göre sahâbe ve tâbiinden birçok kimse amel etmişlerdir. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî bununla amel edilmeyeceği görüşündedir. Rivâyette zikredildiği gibi Aişe, Hz. Peygamber’in ikindiden sonra namaz kıldığını rivâyet edince Ebû Saîd “Peygamber kendisine emredileni yaptı. Biz ise kendimize emredileni yaparız.” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁶² Kasânî’nin (ö. 587/1191) de ifâde ettiği gibi Ebû Saîd bu sözüyle ikindiden sonraki namazın Hz. Peygamber’e mahsus olduğunu ve bu mahsus fiilde Hz. Peygamber’e ortak olunmayacağına işaret etmiştir.⁵⁶³ Muhtemelen Ebû Saîd bunun Hz. Peygamber’e mahsus olduğuna, ikindiden sonra namaz kılınmayacağını bildiren bir emir sebebiyle hükmetmiştir. Çünkü Ebû Saîd, biz, bize emredileni yaparız, demiştir. Harici bir karineden yola çıkarak o, bu hükmü vermiştir.

4. Bazı tâbiîn, bir hadiste bildirilen mev’hûbe kadınla mehirsiz evliliğin, Hz. Peygamber’e mahsûs olmasına hükmetmeleri sebebiyle o hadisle amel etmemişlerdir. Sehl b. Sa’d es-Sâidî (ö. 91/710) şöyle rivâyet etmiştir: “Bir kadın Resûlullah’a gelip ‘Kendimi sana hibe ettim.’ dedi. Kadın uzun bir süre ayakta bekledikten sonra bir adam ayağa kalkıp ‘Ya Resûlullah! Eğer senin o kadınla evlenmeye ihtiyacın yoksa beni o kadınla evlendir.’ dedi. Resûlullah adama ‘Senin o kadına mehir olarak verebileceğin bir şeyin var mı?’ diye sordu. Adam ‘Benim bu izârimdan başka bir şeyim yok.’ dedi. Resûlullah ‘Eğer sen bunu verirsen izârsız oturur kalırsın! Başka bir şey bul.’ dedi. Adam hiçbir şey bulamadım deyince, Peygamber ‘Demirden bile olsa bir yüzük bul.’ dedi. Adam aradı ama yine hiçbir şey bulamadı. Bunu üzerine Resûlullah adama ‘Senin Kur’ân’dan ezberin var mı?’ dedi.

⁵⁶¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:428.

⁵⁶² Abdürrezzak, 2:428.

⁵⁶³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-San’ânî Fî Tertîbi’s-Şerâi’*, 1. bs (Mısır: Matbaatü’l-Âlemiyye, 1368), 1:296.

Adam ‘Şu şu sûreleri biliyorum.’ deyince Peygamber “Seni sende bulunan Kur’ân karşılığında onunla evlendirdim.’ dedi.”⁵⁶⁴

Bu rivâyet Resûlullah’ın kadının bu teklifine karşı çıkmayıp sükût etmesi sebebiyle kadının kendisini Hz. Peygamber’e hibe etmesinin ve bu şekilde nikâhın câiz olduğuna delâlet eder.⁵⁶⁵ Ancak tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb, Mekhûl ve İbn Şihâb Hz. Peygamber haricinde hiçbir kimse için kendini hibe eden mevhûbe kadınla mehirsiz evlenmenin câiz olmadığını söylemişlerdir.⁵⁶⁶ Onlar bu hükmü Hz. Peygamber’e mahsûs kıldıklarından dolayı ümmet için bu hadisin hükmünü geçerli kılmamışlardır.

Bu rivâyetin “Ayrıca mümin bir kadın kendini Peygamber’e mehirsiz olarak bağışlar, Peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık.”⁵⁶⁷ ayetinin tefsiri mahiyetinde olduğu ve bu ayetle mevhûbenin Hz. Peygamber’e mahsus kılındığı söylenmiştir.⁵⁶⁸ İsmi zikredilen tâbiîn de hadiste geçen mevhûbenin helalliğini, bu ayete dayanarak Resûlullah’a mahsus olduğunu söylemiş olabilir. Bunun sonucunda da hadisteki bu hükmün ümmet için geçerli bir hüküm olmadığını söylemişlerdir.

5. Tâbiî Atâ b. Ebî Rebâh, bir hadiste bildirilen Hz. Peygamber’in namazda isim vererek dua etmesinin ona mahsûs bir hüküm olduğuna hükmedip amel etmemiştir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber sabah namazının ikinci rek’atında rükûdan başını kaldırıncı “Allahümme rabbenâ leke’l-hamd. Allahım! Velid b. el-Velîd’i, Seleme b. Hişâm’ı, Ayyâş b. Ebî Rabîa’yı ve Mekke’deki mustaz’af müminleri kurtar. Allah’ım! Mudar üzerindeki baskını şiddetlendir ve onlara Yusuf’un yedi kıtlık seneleri gibi kıtlık seneleri ver.” diye dua etti. Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Hz. Peygamber bir ay sabah namazında kunut yaptı ve hepsinde Süleym oğullarından olan Arap kabilelerinden Usayya, Zekvân, Ri’l ve Lihyân’a beddua etti.”⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Nikâh”, 8.

⁵⁶⁵ Ebü’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakîkul’id, *İhkâmü’l-Ahkâm Şerhu Umdetü’l-Ahkâm* (Matbatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, t.y.), 2:183.

⁵⁶⁶ İbn Abdülber, *Temhîd*, 5:408.

⁵⁶⁷ el-Ahzâb 33/50

⁵⁶⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 5:408; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 3:194.

⁵⁶⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:445-46.

İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Atâ’ya ‘Farz namazda bir adamın ismini vererek beddua ettim.’ deyince ‘Namazın bozuldu.’ dedi. Ben ‘Hz. Peygamber Ayyâş b. Rabîa’ya dua edip rûkûya vardı. Rûkûdan başını kaldırınca ayaktayken ‘Allah’ım Ayyâş b. Rabîa’yı, Velid b. el-Velîd’i, Seleme b. Hişâm’ı ve mustaz’af kullarını kurtar.’ diye dua etti. Bu duada isimlerini saydı.’ deyince, Atâ ‘Bunu nafilede mi farz da mı yaptığını bilmiyorum.’ karşılığını verdi. Ben ‘Peki, Hz. Peygamber farz namazda dua ettiyse durum ne olur?’ diye sorunca ‘Bilmiyorum. Belki kendisine böyle yapması emredildi. Biz onun gibi değiliz.’ cevabını verdi. Atâ ‘Sadece onlara dua etti. Daha sonra başkaları için dua ettiğini duymadım.’ demiştir.⁵⁷⁰ Görüldüğü gibi Atâ Hz. Peygamber’in isim vererek dua etmesinin ona mahsûs olabileceğini bundan dolayı da başka bir kimse isim vererek dua ettiğinde namazının bozulacağını söylemiştir. Bundan dolayı da yukarıda zikredilen hadisle amel etmemiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerdeki hükümlerin Hz. Peygamber’e özel olduğuna kanaat getirip o hadisle amel etmeyerek ona muhâlefet etmişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Şüreyh el-Huzâî; tâbiînden İbn Ebî Leylâ, Saîd b. el-Müseyyeb, Mekhûl, İbn Şihâb ve Atâ b. Ebî Rebâh’ın bazı hadislerdeki hükümlerin Hz. Peygamber’e özel olmasına hükmedip o hadisle amel etmedikleri görülmektedir. Atâ b. Ebî Rebâh’ın “Belki kendisine böyle yapması emredildi. Biz onun gibi değiliz.” sözü Hz. Peygamber’e özel hükümlerin olmasının temelinde Hz. Peygamber’in peygamber olmayandan farklı olması düşüncesine dayandığı açıkça görülmektedir. Örneklerden birinde Hz. Peygamber’in ibâdet alanında bir fiili vardır. Sahâbeden Hz. Ali, Ebû Hüreyre, tâbiînden İbn Ebî Leylâ Hz. Peygamber’in ibâdet alanındaki fiili olan visâl orucunu Hz. Peygamber’e özel bir amel kabul edip tutulmaması gerektiğini söylemişlerdir. Bazen de sahâbî Peygamber’in sözü ile fiili tearuz ettiği zaman fiilinin ona özel hüküm olduğuna hamletmiş kendilerinin ise Hz. Peygamber’in sözüne göre amel edeceklerini söylemiştir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin ikindiden sonra Hz. Peygamber’in namaz kılmasını kendilerinin kılmasının câizliği için delil olarak kullanmamasında bu şekilde düşünmüştür. Onun “Resûlullah kendisine emredileni yapar; biz bize emredileni yaparız.” sözü bu düşüncede olduğunu gösterir.

⁵⁷⁰ Abdürrezzak, 2:447.

1.2.3.3. Hadisin Mensûh Olduğuna Hükmetmeleri

Nesh, şer'î hükmün daha sonra gelen bir başka şer'î hüküm ile kaldırılması demektir.⁵⁷¹ Önceki hükümle amel kaldırılmıştır ve delil olma özelliğini kaybetmiştir. Dinin teşrî sürecinde meşru kılınan birçok hüküm daha sonra yine şâri tarafından kaldırılmıştır. Hadiste bildirilen hüküm sünnetle nesh edildiği gibi Kur'ân'la da nesh edilebilmiştir. Sahâbe ve tâbiîn de neshten haberdardır⁵⁷² ve yukarıda tarifi verilen anlamı da içerisine alacak şekilde geniş anlamda nesh ifadesini kullanmıştır.⁵⁷³ Nitekim Hz. Ali bir kıssacıya uğrayıp ona “Sen nâsih ve mensûhu biliyor musun?” diye sormuş, kıssacının “Bilmiyorum.” demesi üzerine “Helak oldun ve helak ettin.” demiştir.⁵⁷⁴ Zührî şöyle demiştir: “Fakihleri en yoran ve aciz bırakan şey hadisin nâsihini mensûhundan ayırt etmektir.”⁵⁷⁵ Abbâd İbn Kesîr şöyle demiştir: “Tâbiîn arasında hadisin nâsihini

⁵⁷¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî Şâtibî, *Muvâfakât*, 1. bs (Dâru İbn Affân, 1997), 3:344.

⁵⁷² Tâbiînden birçok zat nâsih ve mensûh ile ilgili kitap telif etmişlerdir. Katade b. Diame es-Sedûsî'nin (ö. 117/736) “Kitabu'n-Nâsih ve'l- Mensuh Fî Kitabillâh” adında; İbn. Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/752) “en-Nâsih ve'l-Mensuh” adında; Atâ b. Müslim ve Ebu'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Bişr el-Belhî'nin (ö. 150/767) ise ismi bilinmeyen eserlerinin olduğu söylenmiştir. Detaylı bilgi için bkz: Ömer Dinç, “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014, Sakarya*, 2014, s. 203-219, 211-12.

⁵⁷³ Şâtibî, *Muvâfakât*, 3:344. Sahâbe ve tâbiînin nesh kavramı ile kadı hakkında Şâtibî şöyle demiştir: Mütেকaddimunun kelâmında nesihle isimlendirme usulcülerin kelimündakinden daha geniştir. Onlar sonra gelen şer'î bir delille önce gelen şer'î bir hükmü kaldırmayı nesh olarak isimlendirdikleri gibi mutlakın takyidini, muttasıl veya munfasıl bir delille umurun tahsisini, mübhemin ve mücmelin beyanını da nesh olarak isimlendirirler. Çünkü bunların hepsi tek bir manada müsterekler. O mana da neshin müteahhir ıstılahta, mütেকaddim emrin teklifte murâd edilmeyip sonra gelen emrin kastedilmesini gerekli kılmasıdır. Mütেকaddim emirle amel edilmez. Müteahhir olanla amel edilir. Bu mana mutlakın takyidinde vardır. Çünkü takyidle beraber mutlağın zahiri terkedilmiştir. İtlâkı üzere amel edilmez. Amel edilecek olan mukayyed halidir. Sanki mutlak mukayyed haline göre hiçbir şey ifade etmez. Bu durumda nâsih ve mensûh gibi olurlar. Hâs hükme karşı âmm hükümde böyledir. Çünkü âmm, hükmün lafzın ele aldığı bütün ferdleri kapsamasını gerektirir. Hâs olarak gelen, âmmın zahiri hükmünü itibara alınmaktan çıkarır. Böylece sanki nâsih ve mensûh gibi olurlar. Bununla beraber âmm lafzın bütün medlûlü ihmâl edilmez. Sadece hâss lafzın delâlet ettiği ihmâl edilir gerisi ilk hüküm üzere kalır. Mübheme karşı mübeyyen de mukayyede karşı mutlak gibidir. Bütün bu şeyleri başlangıçta nesh ile isimlendirmek tek bir manaya rucûlarından dolayısıdır. (Şâtibî, 3:344-345.) Bu konuda İbn Kayyîm el-Cevziyye de şöyle demiştir: Selefîn genelinin nesihle kastı bazen hükmün tamamen kaldırılmasıdır - ki bu müteahhirunun ıstılahıdır-, bazen ise tahsis, takyid, mutlakı mukayyede hamletmek, tefsir ve tebyin gibi yollara âmm, mutlak ve zahir lafızların delâletini kaldırmaktır. Öyle ki onlar istisnâ, şart ve sıfatı da zahirin delâletini kaldırmayı içerdiğinden dolayı nesh olarak isimlendirmişlerdir. Onlara göre ve onların dilinde nesh, lafzın gayrisıyla haricî bir bilgiyle kastedileni açıklamaktır. (Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyîm, *İ'lâmü'l-Muvakkîin An Rabbi'l-Âlemîn*, 1. bs (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1:29.) Bu dönemde nesh ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Ömer Dinç, age.

⁵⁷⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:220.

⁵⁷⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Nâsihu'l-Hadis Ve Mensûhuhû* (Zürkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988), 36.

mensûhundan en iyi ayırt edip bilen kişi İbrâhim en-Nehaî'ydi."⁵⁷⁶ Tâbiînden Ebî'l-Alâ İbnü's-Şihhîr (ö. 108) şöyle demiştir: "Kur'ân'ın bazı ayetleri bazısını neshettiği gibi Resûlullah'ın hadisleri de bir kısmı bir kısmını nesheder."⁵⁷⁷ Katâde de "Allah'ın kelamı birbirini nesheder. İnsanların kelamında neshin olduğunu söylemek ise daha uygundur."⁵⁷⁸ Tâbiînden Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (141) şöyle demiştir: "Biz nâsihi Ebû Bekir ve Ömer'in ameline göre belirlerdik."⁵⁷⁹

Hadisin nesh edildiğine hükmeden sahâbe ve tâbiîn o konuda başka bir hüküm verebiliyor veya uygulamada bulunabiliyordu. Bu durum ise neshine hükmedilen merfu rivâyete muhâlefet olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Örnekler:

1. Tâbiînden Zührî, baskın sırasında yanlışlıkla öldürülen müşrik kadın ve çocuklarla ilgili bir hadisin nesh edildiğine hükmetmiştir. es-Sa'b İbn Cüsâme şöyle rivâyet etmiştir: "Peygamber'e müşriklerin ev ahalisinden olup gece baskına uğrayıp da baskın hengamesinde öldürülen kadın ve çocuklar hakkında soruldu. Peygamber 'Onlar da müşriklerdendir.' dedi." Zührî Hz. Peygamber'in daha sonra bunu nehyettiğini söylemiştir.⁵⁸⁰ Zührî bu hadisi rivâyet ettiği zaman "Bu hadis mensûhtur." diyormuş.⁵⁸¹ Zührî Hz. Peygamber'in daha sonra yasaklamasıyla müşriklerin kadın ve çocuklarının öldürülmesi ile ilgili verdiği hadisin nesh edildiğine hükmederek bu hadisle amel edilmeyeceğini söylemiştir.

2. İbn Sîrîn, Hz. Peygamber'in yol kesicilik yapan Uranîlere yaptığı müsle uygulamasının nesh edildiğini söylemiştir. İbn Sîrîn şöyle demiştir: "Allah'a ve Peygamber'ine karşı savaşılan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı

⁵⁷⁶ İbn Şâhin, 36.

⁵⁷⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh*, 2. bs (Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421), 331.

⁵⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, 332.

⁵⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, 438.

⁵⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 26:351.

⁵⁸¹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *İ'lâmu'l-Âlim Ba'de Rusûhihi Bi Nâsihi'l-Hadis Ve Mensûhihi* (Beyrût: İbn Hazm, 2002), 400-401.

cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”⁵⁸² ayeti Hz. Peygamber’in, gözlerini yarmak, müsle yapmak sonra da ölünceye kadar sıcak çölde bırakmak şeklindeki Uranîlere yaptığı fiilini neshetti. Resûlullah bu ayetten sonra hiçbir kimseye müsle yapmadı.”⁵⁸³ İbn Sîrîn yol kesicilere uygulanacak cezayı bildiren ayete dayanarak Hz. Peygamber’in yol kesicilere müsle uygulamasının neshedildiğine hükmedip amel edilmeyeceğini söylemiştir.

3. Katâde, bir hadiste Hz. Peygamber’in Müslüman olmayanın cenaze namazını kılması ve onlara af dilemesi şeklindeki amelinin ayetle neshedildiğine hükmedip amel edilmeyeceğini belirtmiştir. Katâde şöyle demiştir: “Abdullah İbn Übeyy İbn Selûl (ö. 9/631) hastayken, Peygamber’e birini gönderip çağırttı. Peygamber onun yanına girince ‘Yahudilere olan sevgin seni helak etti!’ dedi. Abdullah İbn Übeyy ‘Ey Allah’ın Resulü bana istiğfar etmen için seni çağırdım, beni ayıplaman için değil.’ dedi. Sonra, Peygamber’den kefenlenmek için gömleğini vermesini istedi. Peygamber verdi. Ona dua etti ve ölünce de cenaze namazını kıldı. Bunun üzerine Allah ‘Ve onların arasından ölen hiç kimsenin namazını kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler.’⁵⁸⁴ ayetini indirdi.”⁵⁸⁵ Görüldüğü gibi Katâde neshettiğini söylediği ayet ile Hz. Peygamber’in münafık biri için cenâze namazı kılmasını uygulamasının delil olmayacağına hükmederek muhâlefet etmiştir.

4. Sahâbe ve tâbiînden bazılarının ateşin değdiği yemekten dolayı abdestin bozulacağını bildiren hadisin neshedildiğine hükmederek amel etmemişlerdir. Ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest almanın gerekliliği konusunda sahâbe ve tâbiîn arasında ihtilâf meydana gelmiştir. Hz. Peygamber “Ateşin değdiği şeyi yemekten dolayı abdest alınız.” buyurmuştur. Bir kısım sahâbe ve tâbiîn bu hadisten dolayı ateşin değdiği şey sebebiyle abdestin bozulacağını ve namaz için yeniden abdest almak gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁸⁶ Sahâbeden Ebû Bekir, Aişe, İbn Ömer, Câbir İbn Abdullah, İbn Abbâs, Ümmü Seleme, Süveyd İbn Nu‘mân (ö.?), Ebû Râfi‘, Amr b. Ümeyye ve Muğîre İbn Şu‘be; tâbiînden

⁵⁸² el-Mâide 5/33

⁵⁸³ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî İbn Ebî Tâlib, *el-İzâh Li-Nâsihu'l-Kur'ân Ve Mensûhuhû Ve Ma'rifeti Usûlühû Ve İhtilâfi'n-Nâsi Fîfi*, 1. bs (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986), 270.

⁵⁸⁴ et-Tevbe 9/84

⁵⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 14:410.

⁵⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:112-116.

İbrâhim en-Nehaî, Alkame b. Yezîd, Esved b. Yezîd, İkrime, Ümmü Hakîm bintü'z-Zübeyr, Ebû's-Süvvâr el-Adevî, Şa'bî, İbnü'l-Hanefiyye, İbn Sîrîn, Abîde es-Selmânî ve Abdullah İbn Yezîd abdestin değdiği şeyi yemekten dolayı abdestin bozulmayacağını ve bu sebeple namaz için yeniden abdest almak gerekmediğini söylemişlerdir.⁵⁸⁷ Onlar bu görüşleriyle Hz. Peygamber'den vârid olan bu hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Bu rivâyete muhâlefet sebeplerinden biri bu rivâyetin nesh edildiği görüşüdür. Câbir b. Abdullah neshi açıkça belirtmiş ve “İki hükmün sonuncusu, Peygamber'in ateşin değdiği şeyden dolayı abdest almayı terk etmek oldu.”⁵⁸⁸ demiştir. Böylece o son hükmün ilk hükmü kaldırdığını söylemiştir.

Tâbiî İbn Şihâb da ateşin değdiği şeyden dolayı abdestin gerektiğini de gerekmediğini de ifade eden hadisleri bilmekteydi. Bu meseledeki müteâriz iki hadisi de rivâyet etti. O, ateşte pişen şeyden dolayı abdest alınması gerektiği hadisinin diğerini neshettiği görüşündeydi.⁵⁸⁹

5. Sahâbe ve tâbiînden çoğu kimse, guslû sadece meninin çıkmasının gerektireceğini ifade eden hadisin neshedildiğine hükmetmeleri sebebiyle o hadisle amel etmemişlerdir. Guslün gerekmesi için meninin çıkmasının gerekli olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber “Su ancak sudan dolaydır.” buyurmuşlardır.⁵⁹⁰ Bu rivâyete göre guslû ancak meninin çıkmasıyla gerekir.

Sahâbeden Ebû Bekir, Ömer, Osman, Aişe, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve İbn Abbâs; tâbiînden Alkame, Mesrûk, Şüreyh, Abîde es-Selmânî bu rivâyete muhâlefet ederek cinsel organların birleşmesiyle guslün vacip olduğunu meninin çıkmasının şart olmadığını söylemişlerdir. Örneğin Hz. Aişe, sünnet yerleri birbirlerine girince guslû gerekir, demiştir. Hz. Ali de “Haddi gerektiren, bir kova suyu (onunla guslû almayı) gerektirmez mi?” demiştir.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, 2:112-116.

⁵⁸⁸ Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, “Tahâret”, 129.

⁵⁸⁹ İbn Abdülber, *Temhîd*, 3:90.

⁵⁹⁰ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hayz”, 80.

⁵⁹¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:245-48.

Onların bu rivâyete muhâlefet etmelerinin sebebi “Sünnet yeri sünnet yerine girdiğinde gusûl gerekir.”⁵⁹² hadisinin hükmünün “Su ancak sudan dolaydır.”⁵⁹³ hadisinin hükmünü nesh ettiği görüşünde olmalarıdır. Sehl b. Sa’d “Ensârın guslün ancak meni gelmesiyle gerektiği görüşü İslam’ın ilk zamanlarında olan bir ruhsattı. Daha sonra biz sünnet yerlerinin birbirlerine girmesiyle guslün gerektiği hükmünü aldık.”⁵⁹⁴ demiştir. Übeyy İbn Ka’b şöyle demiştir: “Suyun sadece sudan olması (guslün sadece meninin çıkmasıyla gerekmesi) İslam’ın ilk başlarında olan bir ruhsattı. Sonra bu hükümden vazgeçildi.”⁵⁹⁵ Görüldüğü gibi guslün ancak meninin çıkmasıyla gerektiğini ifade eden hadisin hükmünün nesh edildiği kanaatinde oldukları için bu hadisle amel etmemişlerdir.

Mensûh rivâyetin amelde delil olmamasına rağmen, bazen mensûh olduğu bilinmeden hala yürürlükte olduğu düşüncesiyle mensûh bir hadisin veya hükmün rivâyeti devam edebilmiştir. Bu durum ise mensûh rivâyete göre fetvâ verenlerle nâsih rivâyete göre fetvâ verenler arasında tartışmaya sebep olmuştur.

Mensûh rivâyetler geç dönemde sahâbe olup da hadisleri toplayan Ebû Hüreyre gibi bazı sahâbe tarafından rivâyetinin devam etmesi sonucunda da nâsih hadislerle karşı karşıya gelmişler ve ortaya muhâlefet durumu çıkmıştır. Mensûh hadislerin nâsih hadislerle karşı muhâlefet oluşturmalarının bir başka sebebi de rivâyet olarak var olan veriyi toplayıp rivâyet eden bunu yaparken de yer yer rivâyetin fıkından ve sebab-i rivâyetten tecerrüt eden râvilerdir. Amele uygun olup olmadığı araştırılmadan hadis rivâyeti, beraberinde mensûh hadislerin de rivâyetini getirmiştir.

Bu durumda sahâbe ve tâbiinden nâsih hükmü bilenler ise ona göre verdikleri hükümle mensûh hadisle amel edenler karşısında hadise muhâlefet ediyor gözükebilmişlerdir. Bu mesele tersten de ele alınabilir. Mensûh hadise göre hüküm verenler, nâsih hadisler kendilerine ulaşmadığı için nâsih hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Ancak buradaki sebep nasihin onlara ulaşmamasıdır. Bu konu ise rivâyetin ulaşmaması başlığı altında ele alınmıştır.

⁵⁹² Abdürrezzak, 1:245.

⁵⁹³ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hayz”, 80.

⁵⁹⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:248.

⁵⁹⁵ “Tahâret”, 80 Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerdeki hükümlerin neshedilip yürürlüğünün sona erdiğine kanaat edip amel etmemişlerdir. Onlar sonraki dönemlerin kullandığı ıstılahî anlamı kapsayacak şekilde nesh kelimesini kullanmışlardır. Bazen de nesh yerine ruhsat kelimesini kullanmışlardır. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden İbn Mes‘ûd, Câbir b. Abdullah, Sehl b. Sa‘d, Übeyy İbn Ka‘b; tâbiînden Zührî, İbn Sîrîn, Katâde, İbn Şihâb’ın bazı hadislerin neshedildiğini ifade edip hadislere muhâlefet ettikleri gösterilmiştir. Onlar bazen Zührî’nin savaşta müşriklerin kadın ve çocuklarının öldürülmesi örneğinde olduğu gibi rivâyetler arasındaki zamansal sıralamadan hareketle yola çıkarak neshe hükmettikleri gibi bazen de tâbiî Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ’nın “Biz nâsihi Ebû Bekir ve Ömer’in ameline göre belirlerdik.” sözünde görüldüğü gibi sahâbenin ileri gelenlerinin ameline göre neshi tespit etmişlerdir. Onlar Câbir b. Abdullah’ın ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest almak gerektiğinin neshi örneğinde olduğu gibi hadisin hadisle; İbn Sîrîn’in müslenin neshi hakkında sözlerinde görüldüğü gibi hadisin ayetle neshine hükmetmişlerdir.

“Hadisin Amel Konusu Olmaması” başlığı altında sahâbe ve tâbiînin makbul olduğu halde ya neshe uğrayıp amelden kaldırıldığı ya da hükmün Hz. Peygamber ya da başka birine mahsus olmasıyla ümmetin diğer ferdleri için amel konusu olmadığı gerekçesiyle bazı hadislerle amel etmemelerini inceledik. Onlar istisnâî hükümlerin olabileceğinin ve bazı hükümlerin neshedildiğinin farkındadırlar. Özellikle kendilerindeki dinî bilgiye aykırı olan bazı hadisler geldiğinde o hadislerle ameli bu sebeplerden dolayı terk edebilmişlerdir.

1.2.4. Hadisin Zâhirinin Tevili

Bizim teville kastımız hadisi zâhirî manasından muhtemel başka bir manaya döndürmektir.⁵⁹⁶ Bu durumda hadisin zâhirî anlamı hüküm için dayanak olmayacak ve tevil ile elde edilen yeni anlam dayanak olacaktır. Müevvel⁵⁹⁷ anlamı ile amel edilerek zâhirî anlama muhâlefet meydana gelecektir. Bazı sahâbenin ve tâbiînin fetvâları ve

⁵⁹⁶ Tevil ıstılahi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak bu tanımların ortak manası ve özü kelâmın zahiri manasının terk edilip muhtemel başka bir manaya dönmektir. Bizim de sahâbe ve tâbiînin hadise muhâlefet sebebi olarak zikrettiğimiz tevil bu manadadır. Tevilin diğer ıstılahî tanımları tezimize katkısı olmadığı için bu tanımlara değinmemeyi uygun gördük. Cumhûrun, Hanefilerin ve günümüz usulcülerinin tevili tanımları için bkz: Abdülbaki Deniz, “Fikih Usulünde Te’vil Ve Fikhî Uygulamaları” (Doktora Tezi, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi, 2018), 45-54.

⁵⁹⁷ Tevil sonucu lafzın aldığı anlam.

amelleri bazı merfu rivâyetlere muhâlif gözükmetedir. Ancak bu muhâlefet hadisin her anlamına değil zâhirî anlamınadır. Sahâbe ve tâbiîn hadisi bir sebeple tevil etmiş olduklarından dolayı onlar haddi zatında hadise muhâlefet etmiş sayılmazlar. Ancak bizzat merfu hadisi tevili gerektiren sebeplerden mücerred olarak ele aldığımızda hadisin zâhirî anlamına muhâlefet söz konusudur.

Bütün bu durumlarda hadisin aslına değil zâhirine muhâlefet vardır. Lafızları anlamada zâhirî anlamın insan zihnine öncelikli olarak gelmesinden dolayı biri bir hadisi zâhiri dışında diğer anlamlarından birine göre anlayıp amel ettiğinde hadisin aslına muhâlefet etmiş olarak başka bir ifadeyle hadisla hiç amel etmemiş olarak algılanmaktadır. Tevil çeşitli durumlarda söz konusu olabilmektedir. Aşağıda tevilin söz konusu olduğu durumları başlıklar halinde ayrıntılı olarak zikredeceğiz.

1.2.4.1. Nehiy Lafızlarını Zâhirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri

Hz. Peygamber'in nehyettiği⁵⁹⁸ bir fiili sahâbenin veya tâbiînin yaptığını görebiliriz. Hz. Peygamber'in nehyettiği bir fiil hakkında sahâbenin veya tâbiînin haramlık dışında başka bir hüküm verdiğini hatta mübah dediğini hatta müstehab dediğini de görebiliriz. Bütün

⁵⁹⁸ Nehiy ıstılahta isti'lâ ciheti üzere bir fiilden el çekmeyi istemeye delâlet eden inşâî sözdür. (Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1:278.) Nehye delâlet eden birçok siğa vardır: 1. Doğrudan yasaklamak anlamına gelen nehâ نهي fiilini kullanılması 2. nehy-i hazır kalıbı 3. Nehy-i gâib kalıbı 4. İsim fiiller 5. Anlam itibari ile bırakmak, sakınmak, terketmek, kaçınmak gibi fiillerin emir kalıbında kullanılması 6. Herhangi bir eylemin yapılmasının helal olmadığını bildiren ifadeler. 7. Herhangi bir eylemin yapılmasının haram olduğunu bildiren ifadeler 8. Haber kipindeki olumsuz isim cümleleri 9. Hoşlanmak ve razı olmak anlamlarına gelen “radiye” رضي ve “ehabbe” أحب fiillerinin başına “lâ” لا harfinin getirilmesiyle oluşan ve hoşlanmama râzı olmama anlamları taşıyan fiiller. (Nehiy siğaları hakkında detaylı bilgi için bkz: Ali İhsan Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2003), 81-85.) Nehiy siğası çoğu defa bir şeyin kesinlikle yapılmamasını istemek için kullanılır. Bununla beraber tahrim, kerâhat, tahzîr, irşâd, edeb manaları için de kullanılmıştır. Nehy siğasının kârine olmadan hakikî manada neye delâlet ettiği usulcüler ve dilciler tarafından tartışılmıştır. (Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Hasan Ali Görgülü, “Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (Şubat 2010): 73-104.) Söz konusu dilsel bir tartışma olduğundan bu konuda sonraki usulcüler arasında mevcut olan yönelimlerin sahâbede ve tâbiinde de olması muhtemeldir. Nehy siğasının birçok manaya delâlet etmesinden dolayı bir nasta geçen bu siğayla hangi mananın kastedildiği sorunu ortaya çıkmıştır. Nehiy siğasının neye delâlet ettiğine dâir karine olduğunda delâleti daha açık olmaktadır. Ama burada karine olarak zikredilenin karine olarak kabul edilmesi ve delâleti, nehyin delâleti konusunda belirleyici olabilmektedir. Kimi bir şeyi karine olarak alırken başka bir kimse aynı şeyi karine olarak almamaktadır. Karine olarak alanlar da karineyi delâlet açısından farklı değerlendirebilmektedir. Nehyin delâletinin asıl olarak yasaklama manasında anlaşılması veya algılanması sebebiyle, nehy ifade eden bir hadis yasaklık dışında anlaşıldığında o hadisin zahirine muhâlefet olarak algılanabilir. Sahâbe ve tâbiîn nehy ifadesi ile gelen birçok hadisi kesin yasaklama olarak ele almamıştır. Bu tür hadisleri kerâhet, irşâd, tavsiye şeklinde anlayabilmişlerdir. Hatta onlar nehyin kesin yasaklama/haramlık ifade etmediğini bazı kalıp ifadelerle belirtmişlerdir. . Örneğin, “Ve lem yu'zam aley'nâ” (Buhârî, *es-Sahîh*, “Cenâiz”, 29.), “Leyse bi azîmet” (Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 4:259.) ifadeleri onların nehyi zahiri dışında anladıklarında kullandığı ifadelerdendir.

bunlar sahâbenin nehy siğasını haramlık ifade edecek anlamın ve hükmün dışında anlamaları sebebiyle olabilmektedir.

Tezimizin konusu itibariyle sahâbe ve tâbiînin nehiy siğasına dair yaklaşımlarını geniş bir cihetle incelememekle beraber bazı örneklerle onların bu siğayı ele alışlarının hadise muhâlefetteki konumunu göstereceğiz.

Örnekler:

1. Zeyd b. Sâbit ve Kûfeli fakihler, olgunlaşmamış meyve satışının nehyedildiğini bildiren bir hadisdeki nehyi tevil ederek zâhirine muhalif fetvâ vermişlerdir. Birçok sahâbe tarafından “Peygamber, elverişliliği ortaya çıkmadıkça meyve satışından nehyetti.” hadisi rivâyet edilmiştir.⁵⁹⁹

Zeyd İbn Sâbit şöyle demiştir: “Resûlullah zamanında insanlar hurma dallarındaki meyveleri satın alırlardı. İnsanlar hurma meyvelerini ağaçtan kopardıklarında ve satıcılardan bunu istediklerinde, alıcı ‘Meyveye, onu bozan hastalıklar bulaşmış.’ deyip tartışırlardı. Resûlullah, bu konuda gelen davalar çoğalınca ‘Eğer siz bu tartışmalarınızı sonlandırmayacaksanız meyvenin olgunlaştığı gözükeneye kadar satın almayın.’ dedi. Bunu husumetlerin çokluğundan dolayı yol gösterme amaçlı söyledi.”⁶⁰⁰ Yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber nehiy siğası kullanarak bu alışverişten nehyetmiştir. Ancak Zeyd b. Sâbit bu nehyin sadece yol gösterme/tavsiye amaçlı olduğunu söylemiştir. Ona göre bu, haramlık ifade eden bir nehiy değildir. Zeyd b. Sâbit’i buradaki nehyi irşad manasında anlamaya götüren sebep hadisin vürûd sebebi olarak zikrettiği olaydır. O bu olayı, nehyi haramlığa delâletten irşâda delâlete döndüren bir karine olarak ele almıştır.

Kûfeli fukahâ da olgunlaşmadan önce hurma satışını mutlak olarak câiz görerek söz konusu hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. İbn Rüşd, Kûfeli fukahânın Zeyd b. Sâbit hadisinden dolayı, Hz. Peygamber’in olgunlaştığı görülmeden önce hurma satışına dair nehyini haramlık olarak ele almadıklarını söylemiştir.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 12:177-181.

⁶⁰⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, “Buyû”, 85.

⁶⁰¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 3:169.

2. Zeyd İbn Sâbit, arazileri kiraya vermeyi yasaklayan bir hadisteki nehyi tevil ederek zâhirine muhâlefet etmiştir. Râfi b. Hadîc, Hz. Peygamber'in çıkacak ürünün üçte biri, dörtte biri gibi bir oranda almak karşılığında tarlaları kiraya vermeyi yasakladığını rivâyet etmiştir.⁶⁰² Zeyd İbn Sâbit bu hadisin zâhirine muhâlefet etmiştir. Nitekim o şöyle demiştir: “Allah Râfi‘ İbn Hadîc’i affetsin. Onun rivâyet ettiği hadis böyle değildir. Bir adam bir adama toprağını kiraladı. Birbirlerine karşı hile iddiası sebebiyle karşılıklı hakaret ederek kavga ettiler. Bunun üzerine Peygamber “Eğer böyle yapıyorsanız arazileri kiralamayın.” dedi. Râfi‘ ise bu hadisin sonunu duydu baş tarafını duymadı.”⁶⁰³ Zeyd İbn Sâbit hadisi harama değil de tavsiyeye hamletmiştir. Bunun sebebi de Râfi‘ İbn Hadîc’in bilmediğini iddia ettiği hadisin baş kısmıdır. Çünkü hadisin baş kısmı “Eğer böyle yapıyorsanız...” ifadesidir. Zeyd bu ifadeden yola çıkarak nehyin tavsiye amaçlı olduğu kanaatine varmıştır.

3. Sahâbe ve tâbiînden bazıları, kadınların cenâzeyi takip etmesinin nehyedildiğini ifade eden hadisteki nehyi tahrimden başka manaya tevil ederek zâhirine muhâlefet etmiştir. Ümmü Atiyye (ö. 70/689-90 [?]) şöyle demiştir: “Biz (kadınlar) cenâzeyi takip etmekten nehyolunduk. Ama bu bize kesin bir yasaklama şeklinde olmadı.”⁶⁰⁴ Ümmü Atiyye cenâzeyi takiple ilgili nehyin kesin yasaklama ifade eden bir yasak olmadığını söylemiştir. Görüldüğü gibi Ümmü Atiyye cenazeyi takiple ilgili nehyi zâhirî manası olan yasaklık dışında anlayarak zâhirî manaya muhâlefet etmiştir.

İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]) şöyle demiştir: “İbn Mes‘ûd, İbn Ömer, Ebû Ümâme ve Aişe kadınların cenâzeyi takip etmelerini mekruh görmüştür. Mesrûk, Nehaî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn de mekruh görmüştür. İbn Abbâs, Kâsım İbn Muhammed, Sâlim İbn Abdullah, Zührî, Rabîa‘tü'r-Rey ve Ebû'z-Zinâd kadınların cenâzeyi takip etmelerini câiz görmüşlerdir. Bunu mekruh görenler Ümmü Atiyye'nin hadisiyle ihticâc etmişlerdir.”⁶⁰⁵ İbn Battâl, kadınların cenâzeyi takip etmelerini câiz görenlerin de Ümmü Atiyye hadisiyle ihticac ettiklerini söylemiştir.⁶⁰⁶ Aynî şöyle demiştir: “Ve lem yu'zem ifadesi, üzerimize vâcib kılınmadı, farz kılınmadı, başka yasaklarda olduğu gibi bundan alıkoymada vurgu

⁶⁰² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:96.

⁶⁰³ Abdürrezzak, 8:96.

⁶⁰⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, “Cenâiz”, 29.

⁶⁰⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3:367-368.

⁶⁰⁶ İbn Battal, 3:367-368.

yapılmadı anlamlarına gelir. Böylece Ümmü Atiyye'nin sözü "Haram kılınmaksızın cenâzeyi takip etmek bize kerih görüldü." anlamına gelir. Kurtubî de Ümmü Atiyye hadisinin zâhirinin tenzihen kerahet ifade ettiği söylemiştir. İbnü'l-Münzir sahâbeden İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Aişe ve Ebû Ümâme'nin; tâbiînden de İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Mesrûk ve İbn Sîrîn'in kadınların cenâzeyi takip etmelerini tenzihen kerih gördüklerini söylemiştir.⁶⁰⁷

Mühelleb (ö. 435/1044) bu hadis hakkında şunu demiştir: "Bu hadis Peygamber nehiyelerinin derece derece olduğuna delâlet eder. Bunlar içerisinde tahrim, kerâhet ve tenzih için olan nehiyeler vardır. Ümmü Atiyye 'bu bize kesin olmadı' ifadesini, Peygamber'in bu nehiyle câhiliye kadınının hezeyân, yalan, kötü söz ve bazı fiiller zaman izafe etmek gibi sözlerini terk etmeyi kastettiğini anladığı için söylemiştir. Câhiliye toplumu bunları terk edip, bunları yapmak yerine ölüye dua ve rahmet dilemeyi adet edindiklerinde bu nehiy hafifledi. Bu, emirlerin -ve nehiyelerin- neye delâlet ettiklerini tespit için sahâbenin onları nasıl telakkî ettiğini bilmeye ve bunu araştırmaya ihtiyaç olduğuna delâlet eder."⁶⁰⁸

4. Bazı sahâbe ve tâbiîn, visal orucunun nehyedildiğini bildiren hadisteki nehyi tevil ederek zâhirine muhalif fetvâ vermişlerdir. Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Peygamber visâl orucu tuttu. Bundan insanların haberi oldu. Onlar da visâl orucu tuttular. Peygamber insanları bundan nehyedip 'Ben sizden biri gibi değilim. Rabbim beni yedirir, içirir.' dedi."⁶⁰⁹

Sahâbe ve tâbiînden bazı kimseler visâl orucu tutarak yukarıdaki hadise muhâlefet etmişlerdir. Ebû Hüreyre'nin bildirdiğine göre sahâbeden bazısı Hz. Peygamber'in bu nehyinin akabinde onun huzurunda visal orucu tutmaya devam etmiştir.⁶¹⁰ Sahâbeden Abdullah İbn Zübeyr on beş gün boyunca visâl orucu tutmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî'nin kız kardeşi Fûray'a binti Mâlik el-Hudrî de bunu câiz görmüştür. Tâbiînden Abdurrahmân İbn Ebî Nuaym (ö. 101/720), Âmir İbn Abdullah İbni'z-Zübeyr (ö. 124/742), İbrâhim İbn Yezîd et-Teymî (ö. 92, 95/711, 714) ve Ebû'l-Cevzâ visâl orucunun câiz olduğu

⁶⁰⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8:64.

⁶⁰⁸ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3:367-368.

⁶⁰⁹ Buhârî, *es-Sahîh*, "İtisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 5.

⁶¹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:267.

görüştüğüdür.⁶¹¹ Ebû'l-Âliye de visâl orucu tutmanın câiz olduğunu söylemiştir.⁶¹² Onların hadise muhalif amel etmelerinin sebebi Hz. Peygamber'in nehyini haramlık olarak almamalarıdır. Nitekim Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in sahâbeyi visâl orucundan nehyetmesi hakkında “Peygamber onlara merhamet ettiği için visalden nehyetti.” demiştir.⁶¹³ Bazı alimler Hz. Aişe'nin bu sözüyle visalin haram olmadığını sadece merhametten kaynaklı tavsiye nitelikli bir nehiy olduğunu kastettiğini söylemişlerdir.⁶¹⁴ Semüre b. Cündeb de şöyle demiştir: “Resûlullah visâl orucundan nehyetti. Ama bu nehiy kesin kılınmadı.”⁶¹⁵ Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'in nehyi haramlık olarak anlaşılmamıştır. Bundan dolayı daha faziletli olacağını düşünceleri sebebiyle Hz. Peygamber'in yaptığı gibi visal orucu tutmuşlardır.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiinde nehy ifade eden bazı hadislerle yasaklama hükmü vermek şeklinde amel edilmediğini görmekteyiz. Bunun sebebi onların nehiy ifadelerini zâhirî manasının dışında bir manaya tevil etmeleridir. Böylece görünüşte o hadisin zâhirine muhâlefet meydana gelmiştir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aişe, Zeyd İbn Sâbit, Ümmü Atiyye, İbn Abbâs, Abdullah İbn Zübeyr, Furay'a binti Mâlik el-Hudrî, Semüre b. Cündeb; tâbiinden Kâsım İbn Muhammed, Sâlim İbn Abdullah, Zührî, Rabîa'tü'r-Rey, Abdurrahmân İbn Ebî Nuaym, Âmir İbn Abdullah İbni'z-Zübeyr, İbrâhim İbn Yezîd et-Teymî, Ebû'l-Cevzâ ve Ebû'z-Zinâd'ın nehy siğasını tevil ederek bazı hadislerin zâhirine muhâlefet ettikleri görülmüştür. Onlar nehyi tevil ederek dalındaki hurma ağacı hadisinde irşâd manasına, arazilerin kiraya verilmesinin yasaklanması hadisinde tavsiye manasına, cenâzeyi takip etmenin yasaklığı hadisinde tenzihî kerâhete, visal orucunun yasaklığı hadisinde merhamet ve tavsiyeye hamletmişlerdir. Bu şekilde tevil ederlerken bazı karinelere yararlanmışlardır. Zeyd İbn Sâbit arazileri kiraya vermeyi ve dalındaki hurmaları satmayı yasaklayan hadisleri sebebi vürudundan yararlanarak tevil etmiş ve zâhirine muhâlefet etmiştir.

⁶¹¹ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 4:259.

⁶¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 6:82.

⁶¹³ Buhârî, *es-Sahîh*, “Savm”, 47.

⁶¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4:437.

⁶¹⁵ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 4:259.

1.2.4.2. Emir Lafızlarını Zâhirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri

Emir, isti'lâ veçhi üzere söz ile fiilin yapılmasını istemektir. Bir başka tanım olarak, emredilen kimsenin emredilen şeye itaat etmesini gerektiren sözdür.⁶¹⁶ Emre delâlet eden birçok siğa vardır.⁶¹⁷ Bu emir siğaları birçok farklı manaya delâlet etmektedir. Naslarda geçen emir siğaları delâlet ettiği manalara göre farklı hükümleri ifade eder.⁶¹⁸ Arap dilinde emr siğası bir şeyi zorunlu bir şekilde yapmak manasında kullanıldığı gibi, bir şeye teşvik etme ve bir şeyi yapıp yapmamada serbest bırakma anlamlarında da kullanılmıştır. Emir siğası Arap dilinde bunların dışında zikredilen pek çok anlama delâlet için de kullanılmıştır. Ancak fikhî konularda vârid olan hadisler açısından zikrettiğimiz bu anlamları daha çok kullanılmakta ve ihtilâfa yol açmaktadır.⁶¹⁹

Emir siğasının Arap dilinde farklı anlamlara gelmesi emr siğalarıyla vârid olan nasların hükmü konusunda ihtilâfa yol açmıştır. Bazı sahâbe ve tâbiînün bazı emr siğasıyla vârid olan hadislerle mutâbık amel etmediklerini veya fetvâ vermediklerini görmekteyiz. Bunun sebebi emr siğasının muhtemel delâlette olan kullanımıdır. Çünkü Hz. Peygamber emr siğasıyla zikrettiği her hadis, yapılması gerekli yahut istenilen bir davranış gibi algılanmamıştır. Emir siğasının zâhirde vücûba delâlet etmesi yahut bu şekilde algılanması sebebiyle sahâbe ve tâbiîn emir siğasının geçtiği herhangi bir hadisi vücûb olarak ele almadıklarından zâhirde o hadise muhâlefet ediyor gözükebilmektedirler.

Örnekler:

⁶¹⁶ Ebû Muhammed Muvaffakkuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzır Ve Cünnetü'l-Münâzır* (Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1:542.

⁶¹⁷ 1. Doğrudan emretmek anlamına gelen “emera” أمر fiilinin kullanılması. 2. Emr-i hazır kalıbı. Bu kalıp hangi fiilde olursa olsun emir için konulmuştur. 3. Emr-i ğâib kalıbı. Bu da emr-i hazır kalıbı gibidir. 4. Emir anlamındaki masdarlar. 5. Emir anlamındaki isim fiiller. 6. Emir anlamındaki haber cümleleri 7. Alâ harf-i cerrinin li veya hakk kelimeleri ile kullanılması 8. Yazmak ve farz kılmak anlamına gelen ketebe ve feraza fiillerinin alâ harf-i cerri ile kullanılması. 9. Vasiyyet kelimesinin if'âl manasında kullanılması 10. Herhangi bir eylemin yapılmasına sevabın vadedilmesi, övülmesi; terketmenin tehdit edilmesi, yerilmesi. Bu siğalar ve detayları için bkz: Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir Ve Nehyin Yorumu”, 77-81.

⁶¹⁸ Emir siğasının delâleti hakkında yapılan tartışmalar için bkz: Hasan Ali Görgülü, “İslâm Hukukçularının Şer'î Emirlerin Delaleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (Şubat 2005): 107-38.

⁶¹⁹ Emir siğasının anlamları en geniş olarak şu şekilde zikredebiliriz: Vücûb, nedb, ibâha, irşâd, te'dîb, tehdîd, imtinân, ikrâm ceza, v'ad, izin, inzâr, tahsîr, teshîr, ta'cîz, ifhâm, ihâne, tahkir, tesviye, dua, temennî, tekvin, haber, tefviz, teslim, tezkib, meşvere, ibret alma, taaccüb, tahyîr, vaîd, iltimâs, tasabbur, tahzîr. Bu kavramlar ve emir siğasının delâletleri hakkında geniş bilgi için bkz: Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir Ve Nehyin Yorumu”, 85-94.

1. Bazı sahâbe ve tâbiîn, cuma guslünü emreden hadisteki emri tevil ederek zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Hz. Peygamber “Kim cuma namazına giderse gusül alsın.” demiştir.⁶²⁰ Bu hadisinde emir siğası ile guslün alınmasını emretmiştir. Hatta o “Cumâ günü gusül almak ihtilam görecektir yaşı gelen herkes için vâciptir.”⁶²¹ hadisiyle bunun zorunlu olduğunu açıkça belirtmiştir. İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi bu ifadelerin zâhiri cuma günü gusül almanın vücûbunu gerektirir.⁶²²

Sahâbe ve tâbiînden bazıları yukarıdaki hadislerin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Nehaî, öncekilerin cuma günü guslünü vacip görmediklerini, müstehab gördüklerini söylemiştir.⁶²³ İbn Mes‘ûd cuma günü guslünün sünnet olduğunu söylemiştir.⁶²⁴ İbrâhîm et-Teymî tâbiînden olan babası Yezîd b. Şerîk et-Teymî’den cuma günü guslünün müstahab kabul edildiğini nakletmiştir.⁶²⁵ Amr b. Mürre de bunun sünnet olmadığını müstehab olduğunu söylemiştir.⁶²⁶ Bu zatlar bir sebepten yukarıdaki hadisteki gusül emrinin vücûba değil nedbe delâlet ettiği kanaatinde idirler.

Hz. Aîşe ise bu konuda şöyle demiştir: “İnsanlar kendi işlerini yapıyorlar ve çalıştıkları halleriyle giydikleri elbiselerle cumaya gidiyorlardı. Bundan dolayı onlara ‘Yıkanmış olsanız ne güzel olurdu.’ denildi.”⁶²⁷ İbn Rüşd Hz. Aîşe’nin bu sözünün cuma guslünün bir illete bağlı yapıldığına ve onun bir ibâdet olmadığına delâlet ettiğini söylemektedir.⁶²⁸ Kurtubî de Hz. Aîşe’nin bu sözünün guslün bir illet sebebiyle emredildiğine ve illetin kaybolmasıyla gusül emrinin de kaybolduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.⁶²⁹ Yani Aîşe’ye göre cuma guslü vacip, sünnet ya da müstehab değildir. Sadece kötü kokuyu giderme amaçlı bir istektir. Aîşe Resûlullah’ın emrini o günkü şartlarla illetlendirdiği için bu sonuca ulaşmıştır. Görüldüğü gibi cuma günü gusül emri sahâbe ve tâbiîn tarafından sünnet, müstehab ve illete bağlı dini olmayan bir fiil olmak üzere hakîkî anlamı dışında

⁶²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 4:69.

⁶²¹ İbn Ebî Şeybe, 4:67.

⁶²² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1:175.

⁶²³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 3:198.

⁶²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 4:75.

⁶²⁵ İbn Ebî Şeybe, 4:75.

⁶²⁶ İbn Ebî Şeybe, 4:73.

⁶²⁷ İbn Ebî Şeybe, 4:72.

⁶²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1:175.

⁶²⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, 2:477.

üç farklı şekilde anlaşılmıştır. Bunun sonucunda da cuma guslü emrinin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.

2. Bazı sahâbe, Hz. Peygamber'in ihramdan çıkınca cinsel ilişkiye girme emrini bildiren hadisindeki emri tevil edip zâhirine muhalif hükmetmiştir. Câbir İbn Abdullah şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber'in ashâbı umre olmaksızın hac için ihrâma girdik. Peygamber zilhiccenin dördüncü gününün sabahında geldi. Biz geldiğimizde Peygamber bize ihramdan çıkmamızı emredip ‘İhramdan çıkınız, kadınlarınızla ilişkiye giriniz.’ dedi. Peygamber bunu kesin bir emir kılmadı, fakat cinsel ilişkiyi helal kıldı. Bizim ‘Henüz eşlerimizden ayrılıp Arafat’a gelmemiz arasında beş gün bile olmadığı halde mi eşlerimizle cinsel ilişkiye gireceğiz. Biz Arafat’a cinsel organlarımızdan mezi damlayarak mı geleceğiz.’ dediğimiz Peygamber’e ulaştı. Bunun üzerine Peygamber kalktı ve ‘Sizler benim en takvalınız, en doğru sözlünüz ve en iyi olanınız olduğumu biliyorsunuz. Eğer kurbânımı götürmem gerekmeseydi ben de sizin gibi ihramdan çıkardım. Eğer şimdi bildiğim şeyi daha önce bilseydim yanımda kurbân getirmezdim.’ dedi. Bunun üzerine ihramdan çıktık, işittik ve itaat ettik.”⁶³⁰

Erul, sahâbeden bir kısmının buradaki emri zâhirî manada anlamış olabileceğini bundan dolayı da bu şekilde nasıl Arafat’a çıkarız dediklerini söyler.⁶³¹ Eğer yapılması zorunlu bir emir olarak algılamasalar rivâyette zikredilen endişeyi dile getirmelerine gerek kalmazdı. Ancak Aynî'nin de dediği gibi Câbir, buradaki emri vücûb bildiren emir olarak değil ibâha emri şeklinde anlamıştır.⁶³² Bu şekilde anlaşılması muhtemelen “mübah olan bir şeyin yasaklığından sonra emredilmesinin ibâhaya delâleti” düşüncesidir.

4. Sahâbeden birçok kimse Hudeybiye sulhundan sonra Hz. Peygamber'in kurbân kesme emrinin zâhirine, emir ifadesini tevil etmeleri sebebiyle muhâlefet etmişlerdir. Resûlullah, Hudeybiye sulhundan sonra sahâbeye “Kalkın, kurbânlarınızı kesin ve tıraş olun.” diye emretmiştir. Onlardan hiçbiri kalkmayınca, Peygamber, Ümmü Seleme'nin yanına girdi ve sahâbenin yaptığı bu davranışı anlattı. Ümmü Seleme “Ya Resûlullah eğer sen onların bunu yapmasını istiyorsan onların yanına git, onlarla hiçbir şey konuşmadan kendi

⁶³⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, "İtisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 6.

⁶³¹ Bünyamin Erul, “Sahabenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X, sy. 1-2-3 (1997): 66.

⁶³² Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 25:77.

kurbânını kes. Seni tıraş edecek olanı çağır ve saçını tıraş etsin.” dedi. Peygamber de çıktı ve onlarla hiçbir şey konuşmadan bunları yaptı, kurbânını kesti ve saçını tıraş ettirdi. Sahâbe bunu görünce kalktılar, kurbânlarını kesip saçlarını tıraş ettiler.⁶³³

Sahâbenin, Hz. Peygamber’in emrini yerine getirmemelerinin sebebi olarak onların bu emri ruhsat olarak değerlendirdikleri Hz. Peygamber’in ise azîmet ile amele yöneldiği ve kendilerinin de azîmetle amel edebileceklerini göstermek istedikleri söylenmiştir. Yine bu emri, vücûb olarak değerlendirseler bile bu vücûbun fevriyyet üzere olmayıp geciktirmeli olarak yapılabileceğini düşündükleri ihtimalinden bahsedilmiştir. Diğer bir ihtimal ise emri vücûb olarak değil nedb olarak anladıkları söylenmiştir.⁶³⁴

Bu mesele de sahâbenin Hz. Peygamber emrini yerine getirmemelerinin sebebi olarak bu ihtimaller zikredilmiştir. Bu ihtimallerden hangisi ya da hangilerinin gerçek sebep olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ama sonuç olarak bu sebeplerden hangisi olursa olsun onların muhâlefet etmelerinde emrin delâleti ile ilgili bir durumun etkili olduğu gözükmektedir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiinde emir ifade eden bazı hadislerle amel edilmediğini görmekteyiz. Bunun sebebi onların, emir ifadelerini zâhirî manasının dışında bir manaya tevîl etmeleridir. Böylece görünüşte o hadisin zâhirine muhâlefet meydana gelmiştir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aîşe, İbn Mes‘ûd ve Câbir İbn Abdullah; tâbiinden İbrâhim en-Nehaî, Amr b. Mürre ve Yezîd b. Şerîk et-Teymî’nin bazı hadislerdeki emir ifadelerini zâhirî manasından başkasına tevîl ettikleri görülmüştür. Onlar emri çeşitli manalara hamletmişlerdir. Onlar emir ifadesini, cuma günü gusül hadisinde olduğu gibi istihâb, nedb ve ibâdet olmayan bir isteğe; ihramdan çıkınca cinsel ilişkiye girme hadisinde olduğu gibi ibâhaya hamletmişlerdir. Onlar emir ifadesini zâhirinden başka manaya tevîl ederken bazı karineler kullanmışlardır. Hz. Aîşe cuma günü guslû emrini ibâdet olmayan geçici bir sebebe bağlı bir isteğe hamlederken hadisin sebep-i vürudundan hareket etmiştir. Câbir İbn Abdullah’ın ihramdan çıkınca cinsel ilişkiye girme emrini ibâhaya hamlederken “mübah olan bir şeyin yasaklığından sonra emredilmesinin ibâhaya delâleti” fikrinden hareket etmiş olması muhtemeldir.

⁶³³ Buhârî, *es-Sahîh*, “Şurû’”, 15.

⁶³⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1379, 5:347.

1.2.4.3. Hadisi Gâî Yorumlayarak Lafzın Zâhiriyle Amel Etmemeleri

Gâî yorumda hadisin lafzına değil kastına, hadisten amaçlanana bakılır. Amaçlanan anlam, hükümde esas alınır. Amaçlanan anlam hükümde esas alındığı için lafzın zâhirî anlamına aykırı amel ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda hadisin zâhirine muhâlefet söz konusu olabilmektedir. Sahâbe ve tâbiîn de hadisleri anlarlarken sadece lafzın delâletine bakmamışlar, hadiste söylenenden neyin amaçlandığına da bakarak hüküm vermişlerdir. Bundan dolayı da hadisin zâhirî ifadesinden farklı yönde hükümler verebilmişlerdir.

Örnekler:

1. Sahâbeden bir kısmı, Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'ya ulaşmadan namaz kılınmaması emrine dair hadisi, zâhirinin ifade ettiği manadan farklı bir amacın kastedildiğine tevîl ederek lafzının zâhirî anlamına muhâlefet etmişlerdir. İbn Ömer şöyle rivâyet etmiştir: “Peygamber Ahzâb'dan döndüğünde bize ‘Hiç kimse ikindi namazını Benî Kurayza dışında kılmasın.’ dedi. Bazısı ikindi namazına yolda ulaştı. Bunlardan bir kısmı ‘Ancak Benî Kurayza'ya gidince kılarız.’ dedi. Diğer bir kısmı da ‘Biz kılacağız, bizden istenen namazı vakti çıkmasına rağmen Benî Kurayza'da kılmamız değildir.’ dedi. Bu olay Peygamber'e anlatılınca Hz. Peygamber onlardan hiçbirine kızmadı.”⁶³⁵

Nevevî sahâbenin bu ihtilâfı hakkında şöyle demiştir: “Sahâbenin namaz vaktinin darlığı halinde namazı hemen kılmak ve geciktirmek konusundaki ihtilâfına gelince bunun sebebi şer'î delillerin onlara göre teâruz etmesidir. Namazı vaktinde kılmak emredilmiştir. Hz. Peygamber'in ‘Sizden biri ikindi namazını ancak Benî Kurayza'da kılsın.’ sözünden anlaşılan ise hemen Benî Kurayza'ya gitmek ve oraya gitmekten alıkoyacak hiçbir şeyle meşgul olmamaktır. Namazı geciktirmek haddi zatında kastedilmemiştir. Sahâbenin bir kısmı lafza değil manaya bakarak bu mefhumu aldı. Namazın kaçmasından korktuklarında namazlarını kıldılar. Diğer bir kısmı ise lafzın zâhirini ve hakîkî manasını alıp namazı geciktirdiler.”⁶³⁶ İbnü'l-Münîr şöyle demiştir: “Emredilen aciliyet ya bazı sahâbede olduğu gibi namazın kendisini terk etmeyi ya da diğer bazısında olduğu gibi namazı binek hayvanı üzerinde kılmayı gerektirdi. Çünkü hayvandan inmek bir an önce

⁶³⁵ Buhârî, *es-Sahîh*, "Ebvâbü Salâti'l-Havf", 5; Ayşegül Yılmaz, “Lafızcı ve Gayeci Yorumlar Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 14 (2022): 89-116.

⁶³⁶ Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şaḥîhi Müslim B. El-Haccâc*, 12:98.

Benî Kurayza'ya ulaşma amacına aykırıydı. Birinciler bir an önce gitme özel emrine muâriz olduğu için inmenin günah olduğu üzere hareket ettiler. Diğerleri ise bu özel emir ve namazı vaktinde kılmanın vücûbu arasını cem edip namazı hayvan üzerinde kıldılar. Eğer onların inerek namaz kıldıklarını varsayarsak bu hemen gitme emrine zıt olur. Onlar hakkında ise Resûlullah'ın emrine muhâlefet düşünülmez.⁶³⁷

Sonuç olarak sahâbeden bir grup Hz. Peygamber'in emrini zâhiri itibariyle alıp amel etmişlerdir. Onlar namaz vaktinin çıkması tehlikesine rağmen Benî Kurayza yurduna gitmeden namaz kılmadılar. Bir grup ise zâhirine muhâlefet etmişler ve Benî Kurayza yurduna gitmeden namaz kılmışlardır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in bu emrini lafzın zâhirî delâletine değil de emrin gayesine bakarak anlamışlardır. Amaç vakit kaybetmeden bir an önce Benî Kurayza yurduna gitmektir. Namazı terk etmek amaç değildir.

2. Bazı sahâbe, Hz. Peygamber'in Hacda remel yapmasını bir gayeye tevil ederek ittibâ edilmesi gerekli olan bir Hac ibâdeti olarak kabul etmeyip muhâlefet etmişlerdir. İbn Abbâs şöyle demiştir: “Peygamber ve ashâbı Mekke'ye geldi. Müşrikler, ‘Medîne’nin sıcaklığı onları zayıf düşürmüş.’ dediler. Bunun üzerine Peygamber ashâbına ilk üç şavtta remel yapmalarını ve iki rûkun arasını yürümelerini emretti. Bütün şavtlarda remel yapmayı, bunun onlar üzerinde devamlı bir amel olmasın diye emretmedi.”⁶³⁸ Yine İbn Abbâs şöyle demiştir: “Peygamber Kâbe’de ve Safâ ile Merve arasında müşrikler onların kuvvetini görsünler diye sa’y yaptı/koştı.”⁶³⁹ Hz. Ömer şöyle demiştir: “Bizim remelle ne işimiz var. Biz müşriklere karşı gösteriş yapmak için remel yaptık. Allah ise onları helak etti. Sonra şöyle dedi: O Resûlullah'ın yaptığı bir şeydir. Onun yaptığı şeyi terk etmeyi sevmeyiz.”⁶⁴⁰ Görüldüğü gibi İbn Abbâs ve Ömer Hz. Peygamber'in fiilinin bir gayeye yönelik yapıldığı görüşündedirler. Ömer her ne kadar Hz. Peygamber yaptı diye terk etmeyeceğini söylemiş olsa da İbn Abbâs bunun hac ibâdetinden olmadığını ifade etmiştir.

⁶³⁷ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 3:385.

⁶³⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, “Hac”, 54.

⁶³⁹ Buhârî, “Hac”, 79.

⁶⁴⁰ Buhârî, “Hac”, 54.

3. Bazı sahâbe, Hz. Peygamber'in hacda tahsîb⁶⁴¹ yapmasını bir gayeye tevîl ederek ittibâsı gerekli olan bir ibâdet olarak kabul etmeyip muhâlefet etmişlerdir. İbn Ömer şöyle demiştir: “Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer Ebtah'ta konaklardı.”⁶⁴² Nâfi' şöyle demiştir: “İbn Ömer tahsîbi sünnet olarak görürdü. O, Mina'dan ayrılma gününde öğle namazını Ebtah'da kıldı. Resûlullah ve hulefâ-i râşidîn tahsîb yaptı.”⁶⁴³

Hz. Aişe, Ebtah'da konaklamamıştır.⁶⁴⁴ O şöyle demiştir: “Ebtah'da konaklamak sünnet değildir. Peygamber oradan gideceği zaman gidişini kolaylaştırmak/istirahat etmek için bunu yaptı.”⁶⁴⁵ İbn Abbâs “Tahsîb hiçbir şey değildir. Peygamber'in sadece konakladığı bir yerdir.” demiştir⁶⁴⁶ Aişe ve İbn Abbâs bunun dini bir şey olmadığını söylemişlerdir. Hz. Aişe bunun dinlenme gayesiyle, İbn Abbâs da konaklama gayesiyle yapıldığını söylemiştir.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerde zâhirinin ifade ettiği anlam değil de onun ötesinde bir gayenin kastedildiğine kanaat etmişlerdir. Hadisten gayenin kastedilmesi sonucu elde edilen anlam, zâhirinin ifade ettiği anlamdan farklı olabilmektedir. Bu durumda hadisin gayesine göre anlamı belirleyip amel edenler hadisin zâhirî anlamına muhâlefet etmiş olmaktadır.

Sahâbeden bir grup Hz. Peygamber'in Benî Kurayza yurduna gitmeden namazı kılmayın sözünü lafzın zâhirî manasına göre anlamamışlardır. Onlar buradaki sözden bir an önce Benî Kurayza yurduna gidin, oyalanmayın, şeklinde bir amacın kastedildiğini anlamışlardır. Bundan dolayı da namazı Benî Kurayza yurduna gitmeden kılmışlardır. Onlar hadise bu şekilde amaçsal bir anlam verirken namazın vakti içerisinde kılınmasının farziyyetini bir karine olarak ele almışlardır. Bu karineye göre hadise zâhirî anlam vermek doğru olmayacaktır. Bir diğer örnek olan Hz. Peygamber'in remel yapmasında ise İbn Abbâs ve Hz. Ömer o gün müşrikler karşısında güçlü görünme amaçlı olarak bu fiilin yapıldığını düşünmüşlerdir. Böyle bir amaçla yapıldığını düşündükleri için bunu bir ibâdet veya ibâdetin bir parçası olarak görmemişlerdir. Ama Hz. Peygamber'in ibâdetle

⁶⁴¹ Minâ'dan dönerken Ebtah denilen yerde konaklayıp öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını orada kılmaya tahsîb denir.

⁶⁴² Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 337.

⁶⁴³ Müslim, “Hac”, 337.

⁶⁴⁴ Müslim, “Hac”, 337.

⁶⁴⁵ Müslim, “Hac”, 337.

⁶⁴⁶ Müslim, “Hac”, 341.

ilgili fiillerinde zâhir olanın o fiilin ibâdetin bir parçası olması ve ittibânın gerekli olmasıdır. Ancak bu fiilin bir amaçla yapıldığını düşünenler ibâdet olmadığına kanaat getirmişlerdir. Hz. Peygamber'in Ebtah'da konaklama fiilini bazı sahâbe hac ibâdetinin içinde yapıldığı için bir ibâdet olarak almış ve amel etmişlerdir. Ama Hz. Aişe ve İbn Abbâs bu fiilin bir ibâdet olarak değil, dinlenme amaçlı olduğuna kanaat ettiklerinden dolayı ibâdet olarak görmemişler ve Hz. Peygamber'in bu fiiline ittibâ etmeyerek muhâlefet etmişlerdir.

1.2.4.4. Tahsis Etmeleri Sebebiyle Hadisin Âmm Lafzına Muhâlefet Etmeleri

Âmm lafız tek bir vaz ile anlamının uygun olduğu bütün ferdlerini kapsayan lafızdır.⁶⁴⁷ Yani âmm lafız, lafzın anlamına uygun olan her şeyi kapsar. Kapsanan şeyler o âmm lafzın ferdleridir. Bir yerde âmm lafız kullanıldığında, o lafzın anlamını taşıyan her şey kastedilmiş olur. Böylece âmm lafızla verilen hüküm, o lafzın manasını taşıyan her şey için geçerli olmuş olur. Tahsis ise âmm lafzın kapsamına giren bazı şeyleri kapsamından çıkarmaktır. Çıkarılan bu şeyler âmm lafzın bazı ferdleri, nev'ileri ya da sınıfları olabilir.⁶⁴⁸ Tahsiste âmmın ferdlerinden bir kısmı hükmün dışında bırakılır. Tahsisten sonra dışarıda kalan ferdler için hüküm geçerli olmaz.

Âmm hüküm ifade edecek şekilde vârid olan bazı hadislerle muhâlif olan sahâbe ve tâbiîn fiil ve fetvâları olabilmektedir. Bunun sebebi onların o hadisteki âmm hükmü bir muhassısla tahsis etmeleri olabilmektedir. Tahsis edildikten sonra âmm hüküm ifade eden hadisin hükmü, tahsis edilenin dışında geçerli olamayacaktır. Bu da hükmün dışında kalan alanda bu hükme uymamayı/muhâlefet etmeyi uygun hale getirir. Sahâbe ve tâbiîn âmm hükmü, hadis, kıyas, maslahat gibi tahsis edicilerle tahsis etmişlerdir.

Tâbiîn de âmm hükümleri tahsis etmişlerdir. Nitekim Hasan-ı Basrî "Kim bir kötülük işlerse karşılığını görür."⁶⁴⁹ ayetinde bahsedilenlerin nankörler olduğunu söylemiştir. Sonra da "Biz sadece nankörlük edenleri cezalandırırız"⁶⁵⁰ ayetini okumuştur.⁶⁵¹ O, "Kim

⁶⁴⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl* (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2:309.

⁶⁴⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1:350-352.

⁶⁴⁹ en-Nisâ 4/23

⁶⁵⁰ Sebe' 34/17

⁶⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 9:337.

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

وَهُلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ

bir kötülük işlerse karşılığını görür.” ayetindeki “kim” diye tercüme edilen “men” (من) ism-i mevsûlû ile ifade edilen âmm hükmü “Biz sadece nankörlük edenleri cezalandırırız” ayetiyle tahsis etmiştir

Örnekler:

1. Sahâbe ve tâbiînden bazıları, oruçluyken misvak kullanmayı tavsiye eden hadisin genel/âmm hükmünü bir zamanla sınırlandırarak zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Hz. Peygamber “Oruçlunun en hayırlı hasletlerinden biri dişini misvaklamaktır.” buyurmuştur.⁶⁵² Âmir İbn Rabîa’ babasından şöyle rivâyet etmiştir: “Sayamayacağım kadar çok kez Peygamber’i oruçluyken misvak kullanırken gördüm.”⁶⁵³

Hz. Ömer şöyle demiştir: “Oruçlu imsak ile öğle vakti arası misvaklanır. Zevalden sonra ise misvaklanmaz. Çünkü misvaklamak sadece ağız kokusunu gidermek için müstehab olmuştur. Resûlullah ise “Oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha güzeldir” buyurmuştur.⁶⁵⁴ Tâbiînden Meymûn İbn Mihrân ve Mücâhid oruçlunun gündüzün son kısmında misvak kullanmasını mekruh görmüştür.⁶⁵⁵ Atâ b. Ebî Rebâh “Oruçluyken gündüzün başında misvak kullan, gündüzün sonunda kullanma.” demiştir. Kendisine gündüzün sonunda misvak kullanmamanın sebebi sorulunca “Çünkü oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha güzeldir.” demiştir.⁶⁵⁶ Hakem (ö.?) şöyle demiştir: “Gündüzün sonunda ağızda koku oluşmasından sonra oruçlunun misvaklanması mekruhtur. Bu kokunun içinde kalması müstehab olur.”⁶⁵⁷

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in oruçluyken misvak kullanmaya yönelik hadisinde günün herhangi bir kısmıyla sınırlandırma yoktur. O hadise göre oruç tuttuğu sürece misvak kullanımı teşvik edilmiştir. Ancak ismi zikredilen kimseler “öğleden sonra”, “gündüzün son kısmında” mekrûh olacağını söyleyerek hadise muhâlefet etmişlerdir. Onların muhâlefet etmeleri o hadisi, “Oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha güzeldir” hadisiyle tahsis etmelerinden dolayıdır. Çünkü bu hadisle

⁶⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 1. bs (Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Sıyâm”, 17.

⁶⁵³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:200.

⁶⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1:138-139.

⁶⁵⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:202-3.

⁶⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 2:295.

⁶⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, 2:295.

amel edebilmeleri için ağızlarında koku oluşması lazımdır. Misvak kullanmak ise bu kokuyu yok edecektir. Hz. Peygamber bu kokuyu övdüğü halde misvak kullanmayı istemişse bu kokuyu gidermeyecek şekilde istemiş olmalıdır. Bu yüzden de bu hadisle diğerini tahsis etmişlerdir. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in oruçluken misvak kullanmayı tavsiye ettiği hadisin zâhiri genel bir ifadedir. Günün bir kısmıyla sınırlama yapılmamıştır. Sahâbe ve tâbiînden bazıları ise günün sonunda bunun yapılmayacağını söyleyerek hadisin zâhirî manasına muhâlefet etmişlerdir. Çünkü hadise göre günün sonunda da misvaklamak tavsiye edilmiştir. Onların hadisin zâhirine muhâlefet etmelerine sebep olan şey ise başka bir hadise dayanarak tevil yoluna gidip misvaklamayı tavsiye eden hadisin hükmünü tahsis etmeleridir.

2. Tâbiînden bazıları, Mekke hareminin dikeninin koparılmasını yasaklayan hadisteki “diken” lafzının ifade ettiği genellik/umûmiyet anlamının tahsis yoluyla tevil edilmesiyle hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Hz. Peygamber “Mekke hareminin dikenini koparılmaz.” demiştir.⁶⁵⁸ Bu rivâyet zarar verici olsun zarar verici olmasın dikenli her bitkinin koparılmasını yasaklamıştır.

Atâ ve Mücâhid tabiatı itibariyle zarar verici olan dikenli bitkilerin Mekke hareminde koparılmasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Onlar bu cevâzı bu tür dikenli zararlı hayvanlara kıyas yaparak vermişlerdir. Cumhur ise kesilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁵⁹

Nevevî şöyle demiştir: “Dikenini koparılmaz.” ifadesi dikenini zarar versin veya vermesin haremde her ağaç, ot ve bitkisinin koparılmasının haramlığına delâlet eder. Ashâbımızın cumhuru ise dikenini koparılmasını diken eziyet verici olduğu için haram görmemişlerdir. Onlar dikenini hadiste bildirilen beş zarar verici hayvanlara benzetmişlerdir. Bunun sonucunda da ‘Mekke hareminin dikenini koparılmaz.’⁶⁶⁰ hadisini kıyas ile tahsis etmişlerdir.”⁶⁶¹ Zarar verici beş hayvan hadisi şudur: Hz. Peygamber “Beş haşerat vardır ki ihramlıya onları öldürmede herhangi bir günah yoktur: Karga, çaylak, akreb, fare ve başı boş köpek.” dedi.⁶⁶² Görüldüğü gibi Mekke hareminin dikenini koparmayı

⁶⁵⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:139; Buhârî, *es-Sahih*, "Ebvâbü'l-Cizye ve'l-Müvâdia", 21; Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, "Hac", 447-448.

⁶⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1379, 4:44; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 10:189.

⁶⁶⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:139; Buhârî, *es-Sahih*, "Ebvâbü'l-Cizye ve'l-Müvâdia", 21; Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, "Hac", 447-448.

⁶⁶¹ Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 9:126.

⁶⁶² İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, "Hac", 88.

yasaklayan hadiste zarar veren - zarar vermeyen şeklinde bir ayrıma gitmeyip her türlü dikenin koparılması yasaklanmıştır. Çünkü hadiste diken lafzı genel anlamda bütün dikenleri kapsayacak şekilde gelmiştir. Ancak Atâ ve Mücâhid zarar verici olanların koparılmasının câiz olduğunu söyleyerek bu genel anlama muhâlefet etmişlerdir. Çünkü onlar başka hadislerle kıyas yaparak hadisteki dikenleri, tabiatı itibariyle zarar verici olanların dışındakilerle sınırlamışlardır.

3. Bazı tâbiîn, yöneticilere rüşvet vermeyi yasaklayan hadisin genel hükmünü tahsis ederek tevil edip zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Hz. Peygamber “Yöneticilere hediye vermek hıyanettir/aldatmadır.” buyurmuşlardır.⁶⁶³ Başka bir hadiste de Hz. Peygamber “Allah’ın laneti rüşvet veren ve rüşvet alan üzerindedir.” buyurmuşlardır.⁶⁶⁴ Yine Hz. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kimi bir göreve getirir ve onun rızkını verirsek, bundan sonra aldığı her şey hıyanettir/aldatmadır.”⁶⁶⁵ Bu rivâyetlerin zâhiri her türlü rüşvetin hangi amaçla olursa olsun verilmesini haram kılmıştır.

İbrâhim en-Nehaî ve Hasan-ı Basrî “Malını ve canını zalimin zulmünden korumak için malından verdiği rüşvet için sana ecir vardır.” demiştir.⁶⁶⁶ Bu kişiler hadise muhâlefet ederek zalimden korunmak için rüşvet vermeyi iyi bir amel olarak kabul etmişlerdir. Câbir İbn Zeyd de şöyle demiştir: “Ziyâd zamanında insanlar için rüşvet vermekten daha faydalı bir şey yoktu.”⁶⁶⁷ Câbir de muhtemelen Ziyâd tarafından yapılan zulümlerden korunmak için verilen rüşvetler için bunu demiştir.

İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Câbir İbn Zeyd hadiste rüşvet genel bir ifadeyle haram kılındığı halde zulmü engelleme ve canını, malını koruma amacıyla câiz olduğu söylemişlerdir. Onlar bu fetvâlarıyla rüşveti yasaklayan hadisin zâhirî anlamına muhâlefet etmişlerdir. Çünkü rivâyetlerin zâhirinde rüşvetin haramlığı âmm bir ifadeyle belirtilmiştir. Buna göre her türlü rüşvet haramdır. Ancak maslahat ile zulmü engelleme amaçlı rüşvetin câiz olduğunu söyleyerek tahsis yapmışlardır.⁶⁶⁸

⁶⁶³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:148.

⁶⁶⁴ Abdürrezzak, 8:148.

⁶⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre", 10.

⁶⁶⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:148.

⁶⁶⁷ Abdürrezzak, 8:149.

⁶⁶⁸ Şevkânî burada yapılan işlemin tahsis olduğunu bildirmiş ve şöyle demiştir: “Mansûr Billah, Ebû Ca’fer ve bazı Şâfiler “Eğer rüşvet vermekle kendine ait bir hakkını istiyorsa câizdir.” dediler. Mezhepteki zâhir görüş ise rüşveti yasaklayan haberlerin umûm ifadelerinden dolayı böyle bir durumda rüşvetin câiz

4. Hz. Peygamber ihtikârî (tekelcilik) yasakladığı halde sahâbî Ma‘mer el-Adevî bazı mallarda ihtikâr yaparak ihtikârî yasaklayan hadise muhâlefet etmiştir. Yahyâ İbn Saîd şöyle demiştir: “Saîd İbnü’l-Müseyyeb, sahâbî Ma‘mer el-Adevî’den Resûlullah’ın ‘Kim ihtikâr yaparsa hatalıdır.’ dediğini rivâyet etmiştir. Saîd’e ‘Sen de ihtikâr yapıyorsun.’ denilince, Saîd ‘Bu hadisi rivâyet eden Ma‘mer de ihtikâr yapıyordu.’ demiştir.”⁶⁶⁹ Görüldüğü gibi hadisin sahâbî râvisi Ma‘mer el-Adevî ihtikâr yaparak bu hadise muhâlefet etmiştir.

Ma‘mer el-Adevî’nin ihtikâr etme sebebine baktığımızda onun ihtikârî yasaklayan hadisi tahsis ederek tevil ettiğini böylece bütün yiyecek maddelerini kapsayacak şekilde anlamadığını görmekteyiz. Nitekim Mâzerî, ihtikârın yasaklığına dair hadisi rivâyet ettiği halde ihtikâr yapanların, ihtikâr edildiğinde insanlara zarar vermeyecek şeyleri ihtikâr yaptıklarını ve Resûlullah’ın ihtikârın yasaklığına dair hadisini ihtikâr edilmesinin insanlara zararlı olduğu şeylere hamlettiklerini söylemiştir.⁶⁷⁰ İbn Abdülber de Ma‘mer’in ihtikârî yasaklayan hadisi ihtiyaç anında yiyecek maddesinin ihtikârına hamlettiğini söylemiştir.⁶⁷¹ İbn Battâl Ma‘mer’in yaptığıının, ihtikârın zorluk ve ihtiyaç zamanlarında yasaklandığına delâlet ettiğini söylemiştir.⁶⁷²

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki sahâbî Ma‘mer ihtikâr yasaklığını, yasaklanma illeti olan insanların ihtiyaçlarını elde edememe ile tahsis etmiştir. Böylece Ma‘mer hadisin zâhirini tahsis ile tevil edip zâhirine muhâlefet etmiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerin umum ifade eden manasına muhâlefet etmişlerdir. Onlar zâhiri itibariyle genele delâlet eden lafızlarla gelen bazı hadislerin hükmünün o genel anlam içerisine giren bir kısım ferdlerinde geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Böylece onlar o genel ifadelere muhâlefet etmişlerdir. Bunun sebebi onların o genel ifadeleri daha özel olan anlama tevil etmeleridir. Bu durum tahsis ile ifade edilmiştir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Ömer ve Ma‘mer el-Adevî; tâbiînden

olmadığıdır. Rüşvet vermenin cevâzını hakkını talep etmek isteyenle tahsis etmeye gelince herhangi bir tahsis edici bilmiyorum. Doğru olan rüşveti haram kılan haberlerin umumu manası sebebiyle mutlak olarak haram olmasıdır. Kim herhangi bir şekilde câiz olduğunu iddia ederse, eğer makbul bir delil getirirse iddiası kabul olunur. Aksi halde tahsisi reddedilir.” Bkz: Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 8:308.

⁶⁶⁹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Müsâkât”, 129.

⁶⁷⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlû’l-Mü’lim bi-Fevâidi Müslim*, 5:309.

⁶⁷¹ Kâdî İyâz, 4:310.

⁶⁷² İbn Battâl, *Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, 6:258-259.

Meymûn İbn Mihrân, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh, Hakem, Mücâhid, İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Câbir İbn Zeyd âmm hadisi tevil ile bazı ferdlerine tahsis ederek hadisin zâhirî manası olan umûmiyete muhâlefet etmişlerdir. Onlar bu durumda hadisin delâlet ettiği bazı ferdlerinde hadisle amel etmemişlerdir. Onlar çeşitli şekillerde hadisleri tahsis etmişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerden oruçluyken misvaklanmakla ilgili hadiste olduğu gibi başka bir hadisle; Mekke haremının dikeninin koparılmaması hadisinde olduğu gibi kıyas ile; yöneticilere hediye vermek hadisini ise maslahat ile; ihtikârın yasaklanması hadisinde illet ile tahsis etmişlerdir.

1.2.4.5. Takyid Etmeleri Sebebiyle Hadisin Mutlak Lafzına Muhâlefet Etmeleri

Mutlak ve mukayyed, lafzın delâletinin vasıf, şart, zaman, mekan gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir. Mutlak için “gayri muayyen bir ferdi veya ferdleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız” şeklinde bir tanım verilebilir.⁶⁷³ Mutlak lafız herhangi bir kayıt olmaksızın kendisi olması haysiyetiyle mâhiyete delâlet eden lafızdır.⁶⁷⁴ Aynî bir ferd olarak değil de cinsine şâmil hakîkati itibariyle tek bir şeyi ele alan lafızdır. Allahü Teâlâ’nın “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” sözü gibi, mutlak lafız emir siyakında nekradır.⁶⁷⁵

Mukayyed için de “gayri muayyen bir ferdi veya ferdleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız” şeklinde bir tanım verilebilir.⁶⁷⁶ Mukayyed lafız, hakîkati üzerine ilave bir şeyle vasıflanan muayyen veya muayyen olmayan bir şeyi içeren lafızdır.⁶⁷⁷ Mukayyed lafız, kayıtlarından herhangi bir kayıt ile mahiyetine delâlet eden veya kayıtlarından bir kayıt üzerine delâleti olan lafızdır.⁶⁷⁸

⁶⁷³ Ferhat Koca, “Mutlak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31:402-405.

⁶⁷⁴ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîd Fî Usûli’l-Fıkh*, 5:5.

⁶⁷⁵ İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzır Ve Cünnetü’l-Münâzır*, 2:101.

⁶⁷⁶ Koca, “Mutlak”.

⁶⁷⁷ İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzır Ve Cünnetü’l-Münâzır*, 2:102.

⁶⁷⁸ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2:6.

Lafzın bir nasta mutlak iken başka bir nasta mukayyed olarak bulunması ihtimali vardır ki bu durumda mukayyedten çıkan anlamın esas alınmasına “mutlakın mukayyede hamli” denir.⁶⁷⁹

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı gibi mutlak lafız delâleti herhangi bir sıfat, şart, zaman ve mekan gibi kayıtlarla kayıtlanmamış olan lafızlardır. Mutlak lafızlar zâhirleri itibari ile ferdlerinin hepsine delâlet eder. Mutlak lafızların sıfat, şart, zaman ve mekan gibi şartlarla kayıtlanması işlemine ise takyid denilir. Takyid edilmiş lafza/hükme mukayyed denilir. Bir nasta mutlak olarak gelen bir lafızdan mukayyed bir hüküm elde edilmesi tevildir.

Sahâbe ve tâbiînin fetvâ ve amellerinde mutlak hüküm ifade eden bir hadise muhâlefetle karşılaşılabilir. Bu durumun sebebi mutlak hüküm ifade eden hadisin takyid edici bir delille mukayyed olarak anlaşılmış olması olabilir. Yani sahâbe ve tâbiîn o hadisteki mutlak hükmü bir kayıtla kayıtlamış ve o hadisteki hüküm, kayıtlandığı kayıtla sınırlanmıştır. Artık sahâbenin ve tâbiînin mutlak ifadenin o kaydın dışındaki ferdlerinde, hadisteki hükme aykırı amel etmeleri haddi zatında hadise muhâlefet sayılmaz. Sadece mutlak ifadenin zâhirine muhâlefettir. Sahâbe veya tâbiîn mutlak ifadeyi takyid ettiklerinde mutlak ifadedeki hüküm sadece kayıtlanmış olan ferdlerle sınırlanmış olacağı için mutlak ifadenin diğer ferlerinde bu hüküm geçersiz olacaktır. Bu durumda mutlak hüküm ifade eden hadis mukayyed hükmü dışında bağlayıcı olmayacaktır.

Örnek:

Bazı tâbiîn, mutlak bir ifadeyle fitır sadakasının kimlerden dolayı verileceğini bildiren hadisi takyid ederek zâhirine muhâlefet etmişlerdir. İbn Abbâs’tan şöyle rivâyet edilmiştir: “Resûlullah her hür, köle, küçük, büyük, kadın ve erkek üzerine hurmadan bir sa‘, arpadan bir sa‘, buğdaydan yarım sa‘ olmak üzere fitır sadakasını farz kıldı.”⁶⁸⁰ Abdullah b. Sa‘leb (ö. ?) şöyle demiştir: “Resûlullah Ramazan Bayramı’ndan iki gün önce bize hutbe îrâd edip ‘Her küçük, büyük, hür ve köle üzerine farz olmak üzere buğdaydan

⁶⁷⁹ Koca, “Mutlak”. Bir nasta bir lafzın mutlak olarak gelmesi başka bir nasta aynı lafzın mukayyed olarak gelmesi durumunda ne yapılacağı ile ilgili tartışma ve görüşler için bkz: Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîd Fî Usûli’l-Fıkh*, 5:8-34.

⁶⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 6:284.

bir sa'yı iki kişi arasında paylaştırarak, hurmadan bir sa', arpadan bir sa' veriniz.' buyurdu."⁶⁸¹

Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber kişinin velâyeti altında bulunan kimseler için fitır sadakasının verileceğini söylerken mutlak bir ifade kullanmış ve bu kimselerin Müslüman olması şartını zikretmemiştir. Bundan dolayı sahâbe ve tâbiünden birçok kimse Müslüman olmayan kölelerinden dolayı fitır sadakası vermişlerdir. Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Atâ, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Ömer İbn Abdülaziz ve Nehaî kâfirden dolayı fitır sadakası verileceği görüşündedirler.⁶⁸² Onların delili fitır sadakasının kim için verileceğini bildiren Müslümanlar kaydıyla kayıtlanmayan bu mutlak hadislerdir.⁶⁸³

Saîd b. el-Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî Müslüman olmayandan dolayı fitır sadakası verilmeyeceği görüşündedir.⁶⁸⁴ Böylece onlar yukarıdaki hadisin mutlak ifadesine muhâlefet etmişlerdir. Onların delili İbn Ömer hadisindeki "Müslümanlar" kaydıdır.⁶⁸⁵ İbn Ömer'den şöyle rivâyet edilmiştir: "Resûlullah Ramazan'dan fitır zekâtını hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' olmak üzere Müslümanlardan kadın olsun erkek olsun her hür veya köle kimse üzerine farz kıldı."⁶⁸⁶

Bu durumda bazı hadislerde "Müslümanlardan olması" kaydı olmaksızın gelirken bazı hadislerde "Müslümanlardan" ifadesi gelmiştir. Bir kısım alim bu iki hadisle de amel etmiştir. Çünkü Müslümanların yerine fitır sadakası vermek Müslüman olmayanlar yerine fitır sadakası vermekle çelişmez. Ancak bazı alimler mutlak lafızla gelen hadisi mukayyed lafızla gelen hadise hamletmişler ve sadece Müslümanlardan dolayı fitır sadakasının verileceğini söylemişlerdir. Böylece onlar kendisinden dolayı fitır sadakasının verileceği kimsenin Müslüman olmasının şart koşulmadığı hadise muhâlefet etmişlerdir. Söz konusu hadiste bu kişiler mutlak bir ifadeyle belirtilmiştir. Ancak onlar hadisin zâhirinin ifade ettiği mutlak hükmü başka bir hadisle takyid ederek tevil edip muhâlefet etmişlerdir.

⁶⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39:67.

⁶⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 6:294-295.

⁶⁸³ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:259.

⁶⁸⁴ İbn Abdülber, 3:258.

⁶⁸⁵ İbn Abdülber, 3:258; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 6:321.

⁶⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9:343.

Sonuç olarak tâbiînin hadise muhâlefet etmelerinde mutlak lafızları tevil edip onunla mukayyed bir mananın kastedildiğine hükmetmelerinin bir sebep olduğu görülmüştür. Zâhirî anlamı mutlak olan bir lafzı bazı sıfat, şart, zaman ve mekan gibi şeylerle takyid etmek o lafzın zâhirine muhâlefet etmektir. Tâbiîn de böyle yaparak bazı hadislerle muhâlefet etmişlerdir.⁶⁸⁷ Zikrettiğimiz örnekte tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî bir hadisin mutlak ifadesine muhâlefet etmişlerdir. Onların bu muhâlefeti yaparken başka bir hadisle istidlal ederek mutlak lafızdan mukayyed bir mananın kastedildiğine hükmetmeleriyle gerçekleşmiştir.

1.2.4.6. Hadiste Çok Anlamlı Kelime ve Lafızların Mevcudiyeti

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de bazı kelimeler birden çok anlama sahiptirler. Kelimenin birden çok manaya gelmesi, kelimenin farklı manalarda müşterek olması, manalarından bazısında hakikat bazısında mecâz olması veya yakın ve uzak manalarının olması sebebiyledir. Farklı manalara gelme ihtimali olan kelimelerin bulunduğu bir hadis bu manalarından birine göre anlaşılabilir. Fakihler bu tür naslarla karşılaştıklarında çeşitli yollarla bu kelimelerin anlamlarını tespit etmeye çalışırlar. Müctehitlerin bu kelimeler için seçtiği anlamlar birbirinden farklı olabilir. Bu durumda birinin seçtiği anlama göre elde ettiği hadisin manasına, diğeri farklı bir anlam seçtiği için muhalif olmuştur. Bu durumda bunlardan her biri diğeri göre o hadise muhalif gözükebilmektedir. Özellikle kelimenin hakîkî manası yerine mecaz manasını, yakın manası yerine uzak manasını tercih eden kimse hadise muhâlefet ediyor şeklinde algılanabilmektedir. Sahâbe ve tâbiîn de bir hadisteki muhtemel manalı bir kelimenin muhtemel manalarından birini tercih ederek diğeri muhtemel manaya muhâlif duruma düşmüşlerdir. Diğerlerinin seçtiği manaya göre fetvâ ve amelde bulunmayarak o manayı seçenlere göre hadise muhâlefet ediyor durumuna düşmüşlerdir. Burada zâhirî anlama muhâlefet söz konusu olmaktadır. Örneğin “Boşanan kadınlar kendi başlarına üç kur’ süresince beklerler.”⁶⁸⁸ ayetinde kur’ kelimesinin anlamında ihtilâf edilmiştir. Bazıları bu kelimenin temizlik dönemi anlamında kullanıldığını, bazıları ise hayız zamanları anlamında kullanıldığını söylemişlerdir. İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Aîşe temizlik dönemi olduğunu

⁶⁸⁷ Bu konuda sahâbe ile ilgili bir örnek tespit edemedik.

⁶⁸⁸ el-Bakara 2/228

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

söylemişlerdir. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes‘ûd ve Ebû Musâ el-Eş’ârî ise hayız zamanları anlamında kullanıldığını söylemişlerdir. Burada bu kimselerin ihtilâf etme sebebi kur’ kelimesinin Arap dilinde temizlik ve hayız dönemleri anlamında eşit bir şekilde müsterek bir isim olmasıdır. Her grup kendi delillerine göre bu manalardan birini tercih etmiştir.⁶⁸⁹ Bu durumda bu kelimenin manalarından birini tercih edenler diğer manayı tercih edene zâhirde muhâlefet etmiş görünmektedir. Çünkü onun seçtiği anlama göre ortaya farklı anlamda bir hadis çıkmıştır ki diğer manayı tercih eden bu hadisle amel etmemiş olur. Bir başka örnek olarak Saîd b. Cübeyr “...nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır.”⁶⁹⁰ ayetinde kastedilenin eş olduğunu; Mücâhid ve Tâvus ise velî olduğunu söylemişlerdir.⁶⁹¹

Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere sahâbe ve tâbiîn hadiste bulunan çok anlamlı bir kelimeyi zâhirî anlamından başka bir anlama tevîl ettiğinde hadisin zâhirine muhâlefet etmiş olmaktadır.

Örnekler:

1. Hz. Ömer ve tâbiînden Atâ ve Mücâhid, Hz. Peygamber’in “Mekke’nin avı kaçırılmaz (lâ yünefferu).”⁶⁹² hadisindeki “kaçırılmaz” (lâ yünefferu) kelimesini zâhirî anlamı dışında kinevî anlama tevîl ederek hadisin zâhirî hükmüne muhâlefet etmişlerdir. Bu hadisin zâhirî manasına göre “avı kaçırılmaz (lâ yünefferu)” ifadesi kaçırmanın haramlığını açıkça gösterir. Yünefferu fiilinin masdarı olan tenfir, kovmak ve yerinden uzaklaştırmak demektir. Eğer kişi Mekke’de av hayvanını kovarsa telef olsun ya da olmasın günahkâr olur. Ancak kaçma esnasında telef olursa kaçırılan/kovan tazmin eder. Alimler, Hz. Peygamber’in hayvanı kaçırarak ile telef etmeye karşı uyardığını söylemişlerdir. Çünkü kaçırarak haramsa telef etmek evveliyetle haram olur.⁶⁹³

Atâ ve Mücâhid ölmesine yol açmadıkça av hayvanını kovmakta/yerinden kaçırarakta bir sakınca yok demişlerdir. Rivâyet edildiğine göre bir güvercin Kâbe üzerindeydi. Hz. Ömer’in eline pisledi. Hz. Ömer eliyle kuşu kaçırttı ve kuş Mekke evlerinden birine

⁶⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:109.

⁶⁹⁰ el-Bakara 2/237

⁶⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 5:155-156.

⁶⁹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:139; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 447-448; Buhârî, *es-Sahîh*, “Ebvâbu'l-Cizye ve'l-Müvâde’a”, 21.

⁶⁹³ Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 9:126.

kondur. Yılan geldi ve onu yedi. Bunun üzerine Ömer kendini bir koyun kesmekle yükümlü tuttu.⁶⁹⁴ Hz. Ömer de avı kaçırtmakta sakınca görmediği için olsa gerek eliyle kaçırtmıştır. Ama kaçırtmasının sonucu yılan onu yiyince keffâret ödemiştir. Görüldüğü gibi Hz. Ömer, Atâ ve Mücâhid yukarıda zikredilen hadisin zâhirine muhâlefet etmiş olmaktadır. Bunun sebebi onların hadisteki “yüneffuru” ifadesini kaçırtmak anlamında değil, avlamak manasında almış olmalarıdır. Çünkü bu hadisteki “avı kaçırtılmaz” ifadesi avlamaktan kinâye olarak da kullanılan bir kelimedir.⁶⁹⁵

2. Tâbiî İbrâhim en-Nehaî, Hz. Peygamber’in “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkça muhayyerdirler.”⁶⁹⁶ hadisindeki “ayrılmadıkça” (lem yeteferrakâ) kelimesini zâhirî anlamı dışında başka bir anlama tevil ederek hadisin zâhirî hükmüne muhâlefet etmişlerdir. Hadisteki ayrılmak ifadesinin zâhirî anlamı bedenlen ayrılmaktır. Bu hadisten dolayı İbn Ömer bir şey satın aldığında bu muhayyerliği ortadan kaldırmak için az bir süre yürüyüp satıcıdan ayrılır sonra geri dönermiş.⁶⁹⁷ İbn Ömer alışverişin bağlayıcı olması için hadisin zâhirî ifadesiyle amel etmiştir.⁶⁹⁸

İbrâhim en-Nehaî ise alışveriş yapıldığında alıcı ve satıcı bedenlen birbirlerinden ayrılmaya bile söz ile alışverişini geçerli kabul etmiştir.⁶⁹⁹ Muhammed Şeybânî (ö. 189/805) yukarıdaki hadis hakkında şöyle demiştir: “Biz bu hadisle amel ederiz. Bunun bize göre tefsiri İbrâhim en-Nehaî’den gelen açıklamadır. O buradaki ayrılmanın alışverişin gerçekleştiği sözlerden -icab ve kabul- ayrılmak olduğunu söylemiştir. Satıcı ‘Sana sattım.’ dediğinde alıcı ‘Satın aldım.’ demeden vazgeçme hakkına sahiptir. Müşteri ‘Şu fiyata satın aldım.’ dediğinde alıcı ‘Sattım.’ demediği sürece almaktan vazgeçme hakkına sahiptir.”⁷⁰⁰ Yukarıdaki hadisin zâhirine göre alıcı ve satıcı bedenlen ayrılmadıkça muhayyerlerdir. Muhayyerlik bedenlen ayrılınca kalkar. Nehaî’ye göre ise bedenlen ayrılmaya bile icab ve kabul tamamlanınca muhayyerlik biter. Bu durumda Nehaî’nin bu görüşü hadisin zâhirî manasına aykırıdır. Onun bu şekilde muhalif fetvâ vermesinin sebebi ise hadisteki “ayrılmadıkça” (lem yeteferragâ) kelimesini bedenlen ayrılma

⁶⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 8:8.

⁶⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1379, 4:46.

⁶⁹⁶ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 8:50.

⁶⁹⁷ Abdürrezzak, 8:52.

⁶⁹⁸ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *İcmâlü’l-İsâbe Fi Akvâli’s-Sahâbe* (Kuveyt: Cemiyeti İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1407), 88-89.

⁶⁹⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 8:52.

⁷⁰⁰ Şeybânî, *el-Muvatta*, 278.

anlamındaki zâhirî anlamından farklı olarak icab ve kabulün tamamlanması anlamında tevil etmesidir. Böylece bu tevil sonucu zâhirî anlama muhâlefet meydana gelmiştir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerde geçen çok anlamlı kelimeleri, ilk akla gelen ve zâhirî manasından diğer bir manaya tevil ederek o hadisin zâhirî anlamına muhâlefet etmişlerdir. Bilindiği gibi dilde bazı kelimeler birçok anlama delâlet eder. Onların birçok anlama delâlet etmesi farklı manalarda ortak olması şeklinde olduğu gibi, mecaz veya kinâye yoluyla da olabilmıştır. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Ömer; tâbiînden Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid ve İbrâhim en-Nehaî hadiste geçen kelimeyi zâhirî manasından başka bir manaya tevil ederek hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Bu, “Mekke’nin avı kaçırılmaz.” hadisinde hadisten neyin kastedildiği göz önüne alınıp kinâye yoluyla başka bir mana verilerek yapılmıştır. Buradaki “kaçırılmaz” kelimesi “telef edilmez” şeklinde tevil edilmiştir. Alışverişte muhayyerlikle ilgili hadisteki “ayrılmadıkça” kelimesi zâhiren “akdın yapıldığı mekandan bedenî ayrılmayı” ifade etse de “icâb ve kabûlün tamamlanması” şeklinde tevil edilmiştir.

“Hadisin Zâhirinin Tevili” başlığı altında sahâbe ve tâbiîn hadisin zâhirine çeşitli açılardan muhâlefet etmesini inceledik. Onlar bu tür muhâlefette hadisle ameli tamamen terk etmiş değillerdir. Fakat hadisin zâhirî ifadesine muhâlefet etmişlerdir. Onlar hadisteki bir kelimeye muhtemel başka bir anlam vererek, umûm ifadesini tahsis, mutlak ifadesini takyid ederek, emir siğasını vucuptan; nehiy siğasını tahrinden başka bir manaya hamlederek, hadisten bir amacın kastedilip lafzın değil amacın esas olduğunu söyleyerek zâhirinden başka bir manaya tevil etmişlerdir. Onlar her zaman lafzı literal olarak anlamamışlardır. Literal anlamın dışına çıkılacağına bir delil veya karine olduğunda dışına çıkmışlardır.

Gelecek başlık altında hadisteki hükmün vârid olduğu meselede hükmün değişmesinden dolayı hadise muhâlefet etmeleri konusu ele alınacaktır.

1.2.5. Hadisteki Ahkâmın Değiştiğine Hükmetmeleri

Sahâbe ve tâbiîn bir hadise muhâlefet sebeplerinden biri de hadisteki hükmün değiştiğine kanaat etmeleridir. Böylece hadiste bildirilenden farklı şekilde fetvâ vermiş veya amel etmiş olmaktadır. Onlar fesâdü’z-zaman, kötülüğe giden yolu kapatmak,

hadisteki hükmün illetinin değişmesi veya kaybolması, hadisın hükmüne alternatif bir hükmün olması ve örf'e göre varid olan hadisteki hükmün örfün değişmesiyle değişmesi sebeplerinden dolayı bir hadisla verilen hükmün yerine başka bir koyup ahkâmı değiştirebilmişlerdir. Böylece hadise muhâlefet etmişlerdir.

1.2.5.1. Fesâdü'z-Zaman Sebebiyle Hadise Amel Etmemek

Fesâdü'z-zaman, kötülüğün galebe geldiği, günahların çoğalıp alışıldığı ve insanlar tarafından sıradan bir şekilde işlendiği ve böylece tabiatlarının, edeplerinin çoğunun bozulup ölçülerinin ve kurallarının ihlal edildiği çöküş zamanlarıdır.⁷⁰¹ Fesâdü'z-zamanı siyâset-i şer'iyeye bağlamında ele alan Apaydın da onu şöyle tanımlamaktadır: “Bu kavram ağırlıklı olarak, dindarlığın hukukî süreçlerin işlemlerini ve sonuca bağlanmasını kolaylaştırdığı dönemlerin geride kaldığını ve dindarlık aşınması sebebiyle insanların adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesi yerine kendilerinin veya yakınlarının çıkarlarını tercih etme meyillerinin arttığını ifade etmektedir.”⁷⁰²

Dinî hassasiyetin azalması, dinî gayretin ve himmetin zayıflaması sonucu, toplumda artan olumsuz tablolar büyüdükçe fesâdü'z-zaman algısı daha da güçlenmiştir. Güçlenen bu algı, fakihlerin zihninde şâri'in maksadına göre meselelerin yeniden ele alınması sonucunu doğurmuştur.⁷⁰³ Mevcut bozulmanın daha da artmaması için engelleyici hükümler verme yoluna gidilmiştir. Burada yoğun bir ahlâkî kaygı vardır.⁷⁰⁴ Salâhtan, hakkaniyetten ve doğruluktan uzaklaşılmasıyla toplumda dini hassasiyetin azaldığına dair oluşan algının etkisiyle, yeni duruma uygun olarak, illetin ve şartın oluşmaması sebebiyle istinbat edilen bazı hükümlerin değişmesi gerekmiştir.⁷⁰⁵ Bilindiği gibi hükümlerin değişmesinin sebeplerinden biri illettir. Fesâdü'z-zamana dayanarak yapılan değişikliklerde bu illet ahlak olmaktadır.⁷⁰⁶ Fesâdü'z-zaman bazı durumlarda şartın oluşmamasına istinaden hükmün de yokluğuna alâmet kılınmış, fesâdın zıddı olan salâh

⁷⁰¹ Alî İbn Nâyif Nâyif, *el-Vakt ve Ehemmiyetühü Fî Hayâti'l-Müslim*, c. 2, t.y., 80.

⁷⁰² Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer'iyeye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37:299-304.

⁷⁰³ Yunus Keleş, “Fesâdü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2013), 328.

⁷⁰⁴ Vejdi Bilgin, “İslam Geleneğindeki ‘Fesad-ı Zaman’ Algısı ve Molla Hüsrev'in Fıkhi Yaklaşımına Etkisi”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 2013, 360.

⁷⁰⁵ Keleş, “Fesâdü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi”, 29.

⁷⁰⁶ İsmâil Köksâl, *Teğayyüru'l-Ahkâm Fî's-Şer'iatî'l-İslâmiyye*, 1. bs (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 101.

halinin olması şart yerine konarak, fesâdü’z-zaman bu şartın oluşmamasının alâmeti olmuştur.⁷⁰⁷

Sahâbe ve tâbiîn de fesâdü’z-zamana dikkat çekmişler ve ondan yakınmışlardır. Nitekim Hz. Aişe’nin, Lebîd’in zamanın bozulması ile ilgili beytini okuduktan sonra “Vah Lebîd! Şu zamanı görse ne derdi.” diye sitem ettiğini rivâyet eden Urve bin Zübeyr “Aişe bu zamanı görse ne derdi!” diye yakınmış, Hişam da aynı sözü babası Urve için söylemiştir. Râvi bu sözün zincirleme olarak zamanına kadar geldiğini belirtir.⁷⁰⁸ Abdurrahmân İbn Avf (ö. 32/652) şöyle rivâyet etmiştir: “Bir adam gelip, ‘Falan adamın ‘müminlerin emiri ölünce falancaya bey‘at edeceğiz.’ dediğini’ aktardığında halife Ömer’i görseydin! Ömer ‘Yatsıyı kıldırıktan sonra bu topluluğu uyaracağım.’ deyince, ‘Böyle yapma zira bu dönemde senin meclisinde cahil insanlar olur. Onlar senin sözlerini doğru anlamayıp, başka tarafa çekerler. Hicret ve sünnet yurdu Medine’ye dönene kadar bu konuda açıklama yapmayı geciktir. Medine’de ensar ve muhacirle, ashâbla baş başa kalırsın, onlar sözlerini doğru anlarlar.’ dedim. Bunun üzerine ‘Medine’ye gittiğimde ilk fırsatta bunu söyleyeceğim’ dedi.”⁷⁰⁹ Ebû’d-Derdâ da Hz. Peygamber zamanında insanların namazları cemaat halinde kıldıklarını dile getirerek kendi zamanında insanların dini hassasiyetlerinin azaldığına işaret etmiştir.⁷¹⁰ Tâvus b. Keysân’a neden evde çok oturuyorsun diye sorulduğunda “Emirlerin zulmü ve insanların fesâdı sebebiyle” demiştir.⁷¹¹

Onlar mahkeme kararlarında fesâdü’z-zamanın yeni kararların çıkmasına sebep olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ömer İbn Abdülazîz “İnsanların ortaya çıkardıkları yeni kötü

⁷⁰⁷ Keleş, “Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi”, 337.

⁷⁰⁸ Zehebî, *Siyeri A ‘lâmü’n-Nübelâ*, 2:197-198.

Lebîd’in beyti:

ذَهَبَ الدِّينُ يُعَاشُ فِي أَكْثَافِهِمْ
وَيَبْقَى فِي خَلْفِ كَجَلَدِ الْأَجْرَبِ
يَتَاكُلُونَ مَغَالَةَ وَمَلَاذَةً
وَيَعَابُ قَاتِلُهُمْ وَإِنْ لَمْ يَشْغَبْ

Etraflarında dönülüp dolaşılan insanlar gittiler
Artlarından döküntüler arasında kaldım
Fesad ve hıyânetle birbirlerini yiyorlar
Fitne fesad yapmasalar bile sözleriyle yettiler

Beytin tercümesi için bkz. Keleş, “Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi”, 113.

⁷⁰⁹ Buhârî, *es-Sahih*, “İtisam bi’l-Kitâb ve’s-Sünne”, 16.

⁷¹⁰ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-Müşkil Min Hadisi’s-Sahihâyn* (Riyâd: Dâru’l-Vatan, t.y.), 2:162.

⁷¹¹ İbn Abdülber, *Temhîd*, 17:443.

ameller kadar yeni yargı hükümleri ortaya çıkar.” demiştir.⁷¹² Ebû'l-Bahterî, Kâdı Şüreyh'e, muhâkemedede yaptığı yenilikleri sorunca Şüreyh “İnsanlar yeni şeyler çıkarınca bende muhakeme konusunda yeni şeyler çıkardım demiştir.”⁷¹³

Sahâbenin ve tâbiînin birçok merfu hadise muhâlefet etmelerinde fesâdü'z-zamanın etkisini görmekteyiz. Onlar bazı hükümlerin normal olan salâh hali üzere verildiğini düşünmüşler, bu halin yerini fesâd halinin almasıyla o hükümlerin de değişeceğine kanaat getirmişlerdir. Böylece salâh hali üzere vârid olduğunu düşündükleri hadislere muhâlefet etmişlerdir.

Örnekler:

1. Hz. Osman, bâtinî mallardaki⁷¹⁴ zekâtı toplamayarak Hz. Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmiştir. Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer zamanlarında zâhirî ve bâtinî malların zekâtlarını yöneticiler toplarken, Hz. Osman, zalim yöneticilerin haksızlık yapmalarını önlemek için bâtinî mallarda zekât verme işini mal sahiplerine bırakmıştır.⁷¹⁵ Görüldüğü gibi Hz. Osman Hz. Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmiştir. Çünkü kendi zamanında bazı zalim yöneticilerin insanların bâtinî mallarından zekât alırken onlara zulmettiğini bilmiştir. Bunun önüne geçmek için yöneticilerin bâtinî mallarından zekât almasını yasaklamıştır. Çünkü Hz. Peygamber bâtinî mallardan zekâtı toplamayı yöneticilere yaptırırken adâlet zemini vardı. Zulüm edilmiyordu. Ama zaman değişti. Artık Hz. Peygamber'in uygulamasının illeti/şartı sayılabilecek olan adâlet zemini yok olup zulüm zemini aldı. Bundan dolayı da Hz. Osman artık bâtinî mallardan zekât toplamayı terk etmiş ve zekât konusundaki tasarrufu bu malların sahiplerine bırakmıştır.

2. Bazı sahâbe ve tâbiîn, Hz. Peygamber'in kadınların mescide gitmelerine izin vermesine muhâlefet ederek kadınların mescide gitmelerini yasaklamışlardır. Sâlim İbn Abdullah şöyle rivâyet etmiştir: “Abdullah İbn Ömer, Hz. Peygamber'in ‘Kadınlarınız mescidlere gitmek için sizden izin istediklerinde onları men etmeyiniz.’ dediğini duydum, dedi.

⁷¹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî Şâtıbî, *İtisam* (Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008), 1:53.

⁷¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6:133.

⁷¹⁴ Zahirî mallar, ekinler, meyve ağaçları, hayvanlar, madenler gibi açıkta olan mallardır. Bâtinî mallar ise altın, gümüş, ticâret malları gibi gizli olan mallardır. Bunlar gizli olduğu için zekât memuru bunları ancak sahibinin bildirmesi gibi durumlarda tespit edebilir.

⁷¹⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 1. bs (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1314), 1:282.

Bunun üzerine oğlu Bilâl (ö. 60-69/680-689) ‘Vallahi! Onları mescidlere gitmekten alıkoyacağız.’ dedi. İbn Ömer ona yöneldi ve benzerini ondan daha önce hiç duymadığım şekilde ona ağır sözler söyledi. Ardından ‘Ben sana Hz. Peygamber’in hadisini bildiriyorum sen ise, Vallahi! men edeceğiz diyorsun!’ dedi.”⁷¹⁶ Bilâl, Hz. Peygamber’in hadisine rağmen neden kadınları men edeceğinin sebebini açıklamamaktadır. Sanki Bilâl bazı kadınların gece vaktinde yaptığı fesâd ve uygunsuz işleri gördü bu yüzden de men edeceğini söylemiştir.⁷¹⁷ İbn Hacer, Bilâl’in, kadınları men etme sebebini fesâdü’z-zamana bağlı olarak, kadınların amacının mescide çıkmak değil başka şeyler olduğunu ve bunu engellemek istediğini belirtmiş olması durumunda İbn Ömer’in muhtemelen bu şekilde olumsuz cevap vermeyeceğini, söylemiştir.⁷¹⁸ Başka bir rivâyette İbn Ömer Hz. Peygamber’in “Geceleyin kadınlarınızın mescidlere gitmelere gitmeleri için izin verin.” demekte buna karşılık Vâkıd denilen bir oğlu babası İbn Ömer’e “Kadınlara mescidlere gitmelerine izin verirsek o zaman bunu kötü amaçları için fırsat edindirler” demektedir.⁷¹⁹ Bu rivâyette men etme sebebi açıkça bildirilmektedir. O da kadınların fitne ve fesâd için mescidlere gitmeyi bir vesile edinmeleridir.

Kadınların mescide gitmeleriyle ilgili benzer bir yaklaşım Aişe’den de gelmiştir. Amra binti Abdurrahmân şöyle demiştir: “Aişe’nin ‘Eğer Hz. Peygamber kadınların ne ihdâs ettiğini bilseydi İsrâîl oğullarının kadınlarının men edildiği gibi onları mescidlere gitmekten men ederdi.’ dediğini duydum.”⁷²⁰ Aişe, Hz. Peygamber’in kendi döneminde kadınların mescidlere gitmesine izin verdiğini ama ondan sonra kadınlar arasında ahlakın bozulması sebebiyle oluşacak kötü sonuçları engellemek için mescide gitmelerini yasaklayacağını söylemiştir. Aişe’nin bu sözü onun da kendi devrinde kadınların mescide gitmesini câiz görmediğine delâlet eder. Böylece Hz. Peygamber’in hükmüne muhâlef etmiş olmaktadır.

Hz. Ömer de kadınların dışarı çıkarken zinet takmaları, süslü elbiseler giymeleri ve güzel kokular sürmeleri sebebiyle onları mescidlere gitmekten alıkoymuştur.⁷²¹ Yine tâbiünden

⁷¹⁶ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Salât”, 135.

⁷¹⁷ Ebü’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî Şerhu Câmi’i-Tirmizî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 130.

⁷¹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1379, 2:349.

⁷¹⁹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Salât”, 135.

⁷²⁰ Müslim, “Salât”, 144.

⁷²¹ Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, 1:140.

Urve İbn Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî zamanının değişip fesâdın artması ve böylece kadınlarla erkeklerin karışması durumunda fitneden korkulduğu için kadınların bayram namazlarına gitmekten men edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁷²²

3. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in kayıp develerin alınmaması gerektiğini bildiren hadisine muhalif olarak kayıp develerin alınmasını emretmiştir. Bir adam Hz. Peygamber'e gelip kayıp develer hakkında ne yapacaklarını sormuş Hz. Peygamber de "Kayıp deve için yapacağın bir şey yok! İçeceği suyu ve yürüyeceği ayakları var. Sahibi onunla karşılaşp buluncaya kadar suyunu içer ve ağaçlardan yer." demiş⁷²³ ve kayıp develerin başkaları tarafından sahibine teslim edilmek için alınmasını yasaklamıştır. Ancak Hz. Osman halifeliği zamanında kayıp develerin alınıp, ilan edilip satılması (satımdan elde edilen paranın beytülmale koyulması) eğer sahibi gelirse de parasının verilmesini emretmiştir.⁷²⁴ Hz. Osman güvenilirliğin bozulması sebebiyle kayıp develer hakkında bu şekilde muamelede bulunmanın insanların mallarını korumak için en uygun yol olduğundan hareketle böyle yapmıştır.⁷²⁵ Hz. Osman'ın bu muhâlefetinin arkasında onun Hz. Peygamber'in kayıp develerin alınmasını o zamanki güvenilir toplumsal zemine bağlı olarak yasakladığını düşünmesidir. Bu güvenilirlik zemini bozulunca insanların develeri zayi olmasın diye hükümde değişikliğe gitmiştir.

Karadâvî de Osman'ın yitik develer hakkındaki uygulamayı değiştirmesinde toplumdaki ahlakın bozulmasına dikkat çekmiştir. Ona göre de insanların ahlakı bozulup, hak anlayışı zayıflayıp, harama el uzattıkları bir ortamda yitik develeri kendi hallerine bırakmak onların zayi olmasına ve sahiplerinin onları bir daha elde edememesine sebep olacaktır. Bu ise Hz. Peygamber'in yitik develeri kendi hallerine bırakmakla kastetmediği bir şeydir. Osman da bu emrin maksadını gözeterek böyle bir uygulama yapmıştır.⁷²⁶

4. Bazı tâbiîn, piyasada fiyatlara sınır getirmeyi (narh) yasaklayan hadise muhâlefet ederek fiyatlara sınır getirmenin câiz olduğunu söylemişlerdir. Enes İbn Mâlik şöyle rivâyet etmiştir: "Hz. Peygamber zamanında fiyatlarda pahalılık meydana geldi. Bunun

⁷²² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî Heytemî, *el-Fetavâ-i'l-Fikhiyyetü'l-Kübrâ* (el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.), 1:202.

⁷²³ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Lukata", 1.

⁷²⁴ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, "Ekziye", 51.

⁷²⁵ Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 4:101.

⁷²⁶ Yûsuf Karadâvî, "Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Gözönünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî'nin Metodları", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* I, sy. 1 (1986): 42.

üzerine Hz. Peygamber’e ‘Ya Resûlullah! Fiyatlarda belirleme yapsan.’ (Fiyatlara sınırlama getirsen) dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Fiyatları belirleyen Allah’tır. O daraltır, genişletir ve rızık verir. Şüphesiz ben sizden hiçbir kimsenin mal ve can hususunda benden talep edeceği bir haksızlığım olmadan Rabbime kavuşmayı ümit etmekteyim.’ demiştir.⁷²⁷ Ancak tâbiînden olan Saîd b. Müseyyeb, Rabîa‘ b. Abdurrahmân ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ise Müslümanların pazarlarının ifsat olmasından korkulduğunda fiyat sınırlaması getirilmesinin câiz olduğunu söylemektedirler.⁷²⁸ Onlar Hz. Peygamber’in fiyatlara sınır getirmeyi, tacirlerin dürüst olduğu, karaborsacıların, piyasayı bozan vurguncuların olmadığı bir toplumsal zemine bağlı olarak yasakladığını düşünmüş olmalıdırlar. Yani onlara göre Hz. Peygamber bu yasaklamayı salâh hali üzere olan bir durumda zikretmiş, bu hal değişip fesâd artınca ise bu hüküm değişmiştir.

Yusuf el-Karadâvi (ö. 1444/2022), Resûlullah’ın bu hadisiyle malların azalması sebebiyle fiyatların yükselmesinin piyasayla oynayan vurguncu ve karaborsacıların tesiriyle değil de Allah’ın takdir ve iradesiyle olduğunu; muamelelerinde sade esaslara riayet eden, ahlak ve yaşayışta ideal bir toplumda böyle olduğunu söylemiştir. Ona göre insanların bozulduğu, piyasayla oynayan vurguncu ve tekellerin bulunduğu bir toplum için bu hadiste fiyat tahdidinin yasaklığına dair bir şey yoktur. Böyle bir toplumda fiyat tahdidi yapmak Resûlullah’ın korktuğu haksızlıkla ilgisi yoktur. Tam tersine böyle bir toplumda fiyat tahdidi yapmamak haksızlıklara sebep olur.⁷²⁹

5. Bazı sahâbe ve tâbiîn, emânet malın telef olması durumunda tazmin gerekmeyeceğini bildiren hadise, bunların tazmin edileceğini söyleyerek muhâlefet etmiştir. Hz. Peygamber “Kendisine emânet verilen üzerine tazminat yoktur.” buyurmuştur.⁷³⁰

Kâdı Şüreyh bu hadise muhâlefet ederek kassârın (elbise ağartıcı) yanında bulunan emânet elbiseleri tazmin etmesi gerektiğini söylemiştir. Evi yandığında kassâra tazmin ettirmiştir. Bir kassâr Şüreyh’e evim yandığı halde bana mı tazmin ettiriyorsun deyince Şüreyh adama “Onun evi yansaydı sen ücretini almaktan vazgeçer miydin?” demiştir. Hz.

⁷²⁷ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, “Buyû”, 73.

⁷²⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:412; Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçibî Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvatta*, 1. bs (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1332), 5:18.

⁷²⁹ Karadâvi, “Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Gözönünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî’nin Metodları”, 48.

⁷³⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 13:93; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefî’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 13:47.

Ali de boyacılara (iş veren tarafından boyamaları için verilen boyaları) tazmin ettirmiş ve insanları ancak bu düzeltir demiştir.⁷³¹ Atâ İbn Yesâr, Yahyâ İbn Saîd, Rabîa'tü'r-Rey ve İbn Şihâb da Şüreyh'le aynı görüştedirler. Yahyâ İbn Saîd, halifelerin de tazmin ettirdiğini söylemiştir.⁷³² Hz. Ömer'in de tazmin ettirdiği söylenmiştir.⁷³³ Mesrûk, Hasan, İbrâhim da tazmin ettirmiştir.⁷³⁴

Yukarıda zikredilen hadise göre emanet verilen kimsenin tazmin etmesi gerekmez. Boyacı, elbise ağartıcı gibi kimselere insanlar ağartması için elbise veya boyaması için bir şeyler vermektedir. Hadise göre bu kimselerin yanında bulunan emanet hükmündeki bu tür eşyalar telef olduğunda tazmin etmeleri gerekmemektedir. Ancak sonraki dönemde yukarıda ismi zikredilen sahâbe ve tâbiînden bazı kimseler tazmin etmeleri gerektiğini söylemişlerdir. Bunun sebebinin genel maslahata göre hareket etmeleri olduğu ve insanların mallarının batıl bir şekilde elden gitmesini önlemek için bu şekilde hükmettikleri söylenmiştir.⁷³⁵ İbn Rüşd de onların bu şekilde fetvâ vermesinin birtakım kötü sonuçları engellemek için olduğunu belirtmiştir.⁷³⁶ Muhtemelen bu muhalif fetvâyı verenler, boyacı, kassâr gibi zanaat ehli kimselerin emanetleri koruma konusundaki hassasiyetlerinin ve takvalarının kaybolduğunu ya da azaldığını görmüşlerdir. Bundan dolayı emânet verilen kimseler için tazmin etmelerinin gerekmemesi hükmünün koyulma zemininin ortadan kalktığına hükmetmişlerdir. Çünkü bu hüküm emânet verilenlerin emânete hıyanet etmediği bir toplumsal zeminde koyulmuştur. İşte bu toplumsal zemin adeta bu hükmün illeti sayılmıştır. İlet değişince de hüküm değişmiştir.

6. Akrobaların birbirine şahitlik etmesi konusunda Hz. Peygamber'in bir yasaklaması olmaması ve bu şahitliklerin kabul edilmesine rağmen Kâdî Şüreyh ve tâbiînden birçok ilim ehli bu tür şahitliği geçersiz sayarak Hz. Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmişlerdir. Bu durum hakkında Yahyâ İbn Saîd el-Ensârî ve İbn Şihâb şöyle demiştir: "Müslümanların sâlih selefi, oğulun babaya, babanın oğula, kardeşin kardeşe, adamın hanımına şahitlik etmelerini ithâm etmezler, şahitliklerini geçerli sayarlardı. Daha sonra

⁷³¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 12:129.

⁷³² Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3:401.

⁷³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 11:513.

⁷³⁴ İbn Ebî Şeybe, 11:514-515.

⁷³⁵ Âdil Şuyûh, *Ta'lîlül-Ahkâm Fî's-Şerâti'l-İslâmiyye*, 1. bs (Tanta': Dâru'l-Beşîr Li's-Sekâfeti Ve'l-Ulûm, 2000), 110-11.

⁷³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 4:17.

insanlardan birtakım kötü şeyler gözüktüğü bir zaman geldi. Bundan dolayı valiler onları ithâm etti. Böylece ithâm edilen kişi akrabalarından biri olduğunda, insanların şahitlikleri terk edilip kabul edilmedi.”⁷³⁷ Çünkü bütün bu durumlarda şahidin şehadeti, şahidin kendisine fayda sağlamaya ve kendinden bir zararı gidermeye dönüktür.⁷³⁸ Onların, akrabaların birbirlerine yaptıkları şahitliklerinin kabul edilmesi konusunda Hz. Peygamber’e muhâlefet etmeleri yalanın artması, ahlakın bozulması ve buna bağlı olarak faydası kendilerine döneceği için akrabaların yalancı şahitlik yapmasının artması sebebiyle olmuştur. Toplumdaki ahlakî bozulma akrabaların birbirlerine şahitliği konusunda hükmü değiştirmelerine sebep olmuştur.

7. Tâbiî Tevbe İbn Nemr (Ebû Mihcen) (ö. 120/738) köle satımında üç günlük muhayyerlik olduğunu bildiren hadise muhafif olarak köle satıcılarına bu muhayyerlik hakkını tanımamıştır. Hz. Peygamber “Kölenin satımında muhayyerlik üç gündür.” buyurmuştur.⁷³⁹ Bu rivâyete göre satıcının kusursuz olduğunu söylemesiyle müşteri köle veya cariye aldığı anda, müşteri üç gün içerisinde kölede herhangi bir ayıp görürse bu ayıbın köle kendisindeyken mi meydana geldiği yoksa satın almadan önce mi var olduğu konusunda herhangi bir delil getirmeksizin köleyi iade edebilir. İmam Mâlik bu şekilde hükümde bulunmuştur.⁷⁴⁰ Aişe şöyle demiştir: “Bir adam bir köle satın aldı. Köle adamın yanında bir süre kaldıktan sonra adam kölede bir kusur buldu. Resûlullah’a adamı dava etti. Resûlullah da köleyi iade etmesine hükmetti.”⁷⁴¹ Bu rivâyette görüldüğü üzere Hz. Peygamber ayıp sebebiyle kölenin satıcıya iade edilmesine hükmetmiştir.

Tâbiî Tevbe İbn Nemr (Ebû Mihcen) (ö. 120/738) köle satıcılarına bir köle satın aldıklarında kusur sebebiyle köleyi iade etme hakkı tanımamıştır. O bu hükmüyle kusurlu kölenin iade edilebileceğini bildirilen yukarıdaki hadislere muhâlefet etmiş olmaktadır. Tevbe İbn Nemr bu hükmünün sebebi olarak, onların satın alırken köleyi dikkatle incelediklerini ayıbını bilmemelerinin adeten mümkün olmadığını, bilerek ayıplı malı ucuza alıp ayıbını söylemeden pahalıya sattıklarını, satamadıklarında ise daha önce

⁷³⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4:20.

⁷³⁸ Sahnûn, 4:20.

⁷³⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Buyû”, 72.

⁷⁴⁰ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 3:146.

⁷⁴¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Buyû”, 73.

bildikleri ayıbı bahane ederek iade ettiklerini zikretmiştir.⁷⁴² Görüldüğü üzere köle tüccarları arasında yaygın hale gelen hileli durum sebebiyle köle tâcirleri konusunda Hz. Peygamber'in verdiği hükmü uygulamamıştır.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerdeki hükümlerin salâhu'z-zaman zemine bağlı olarak konulduğuna kanaat edip bu salâh durumunun bozulması durumunda o konudaki hükmün de değişeceğine kanaat etmişlerdir. Çünkü onlar salâhu'z-zamanı hükmün illeti olarak ele almışlardır. Bu illet değişip fesâdü'z-zaman ortaya çıkınca hüküm de değişmiştir. Bundan dolayı da salâhu'z-zaman üzere verilen hükümlerle zamanın bozulması durumunda amel etmeyip, o konuda yeni hükümler vermişlerdir. Böylece bu tür hüküm bildiren hadislere muhâlefet etmişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Aîşe, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali; tâbiînden İbn Ömer'in oğlu Bilâl, Urve İbn Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Saîd b. Müseyyeb, Rabîa' b. Abdurrahmân, Kâdı Şüreyh, Atâ İbn Yesâr, İbn Şihâb ez-Zührî, Mesrûk el-Ecda, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî ve Tevbe İbn Nemr fesâdü'z-zaman sebebiyle bazı hadislerdeki hükmün değiştiğine hükmettikleri ve o hadislere muhâlefet ettikleri görülmüştür. Bu örneklerde onlar bâtinî mallardan zekât toplamak konusundaki hadise “yöneticilerin zalimleşmesi”; kadınların mescide gitmesi hadisine “kadınlardaki ahlâkî bozulma”; kayıp develerin alınmaması hadisine “hak anlayışının bozulup hırsızlıkların artması”; narh koyulmasının yasaklığı hadisine “piyasalarla oynayan vurguncu ve tekelcilerin ortaya çıkması”; “Kendisine emânet verilen üzerine tazminat yoktur.” hadisine “emânet ahlakının zayıflaması”; akrabaların birbirine şahitliğinin cevazı konusundaki uygulamaya “yalancı şahitliğin artması”; köle satın alımında kusur muhayyerliği hadisine “tâcirlerin hile yapmasındaki artış” gibi fesâdü'z-zamanı bildiren sebeplerden dolayı muhâlefet etmişlerdir.

1.2.5.2. Kötülüğe Giden Yolu Kapatmak İçin Hadisle Amel Etmemeleri

Sahâbe ve tâbiîn mefsedete sebep olabileceğinden dolayı o mefsedete götüren yolu kapamak için dinde meşrû olan bazı fiilleri terk etmişlerdir. Bazı fiilleri mefsedete sebep olmasının önüne geçmek için terk etmek daha sonraki dönemlerde usulcülerin ıstılahında

⁷⁴² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Raf'u'l-Isr An Kudâti'l-Mısır* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 110.

sedd-i zerîa⁷⁴³ kavramıyla ifade edilmiştir. Ahkâmın değişmesinde dayanak olan bir kavram olan sedd-i zerîa⁷⁴⁴ sahâbe ve tâbiîn tarafından da yer yer hadislerdeki ahkama muhâlefetlerine sebep olmuştur. Sahâbe ve tâbiîn -verilecek örneklerde görüleceği üzere- meşru olmayan şeylere giden yolu kapatmak için sadece mübahları terk etmekle kalmamışlar; onlar bu sebepten dolayı yapılması istenen ve faziletli fiilleri de terk etmişlerdir.

Bu noktada onlar bazı amellerin hükmünün yanlış anlaşılmasına sebep olunmasını önlemek, bid'atlerin ortaya çıkmasına engel olmak, dinin aslını muhafaza etmek gibi noktalardan hareket ederek sedd-i zerîaya göre hareket etmişlerdir.

Örnekler:

1. Bazı tâbiîn, şevval ayında altı günlük orucun tutulmasının faziletini bildiren hadise, bu orucu tutmanın olumsuz bir sonuca götürmesini engellemek için onu tutmayarak ve tutmayı kerih görerek muhâlefet etmişlerdir. İmam Mâlik Ramazan ayından sonraki altı günlük oruç hakkında şöyle demiştir: “İlim ve fıkıh ehlinden hiçbir kimsenin o altı günlük orucu tuttuğunu görmedim. Seleften hiçbir kimsenin de bu orucu tuttuğu bana ulaşmadı. İlim ehli bu orucu tutmayı kerih görüyordu. İlim ehli, câhillerin, ilim ehli yanında bu orucun tutulacağına dair bir ruhsat olduğunu ve onu tuttuklarını bilmiş olduklarında bunu Ramazan orucuna katmalarından ve bid'at çıkarmalarından korkuyorlardı.”⁷⁴⁵ Görüldüğü gibi Mâlik selefinin -tâbiînden olan kimselerdir- bu altı günlük orucu câhillerin yanlış anlamalarına ve Ramazan orucunun arttırılması şeklinde tahriflerine sebep olmasını önlemek için terk ettiklerini söylemiştir. Böylece faziletli bir ameli bildiren hadise, olumsuz duruma vesile olmasını önlemek amacıyla (sedd-i zerîa) muhâlefet edilmiştir. Şâtıbî (ö. 790/1388) ve İbn Abdülber de selefin, cahillerin bu orucu Ramazan orucuna dahil edip, Ramazanın bir parçası kılmalarından korkmaları sebebiyle bu oruca muhâlefet ettiğini söylemiştir.⁷⁴⁶

⁷⁴³ Detaylı bilgi için bkz: İbrâhîm Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:277-282.

⁷⁴⁴ Sedd-i zerîanın ahkâmın değişmesindeki rolü hakkında geniş bilgi için bkz: Keleş, “Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi”, 136.

⁷⁴⁵ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Sıyâm”, 59.

⁷⁴⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:380; Şâtıbî, *İtisam*, 2:491.

2. Bazı sahâbe ve tâbiînin, Kurbân Bayramı'nda kurbân kesmenin faziletini ve Hz. Peygamber'in kurbân kestiğini bildiren hadislerle muhalif olarak bu ibâdeti terk etmelerini ve bu ibâdeti yapmayacaklarını bildiren sözleri olumsuz bir durumu önlemek amacına dayanmaktadır. Hz. Peygamber kurbân kesmiş, kurbân kesmenin vaktini, şartlarını ve bu ibâdetle ilgili diğer birçok bilgiyi bildirmiştir.⁷⁴⁷ Mesela Hz. Peygamber “Kurbân günü ilk olarak namazımızı kılar, sonra evlerimize dönüp kurbânlarımızı keseriz. Kim bunu yaparsa bizim sünnetimize uymuş olur.” buyurmuştur.⁷⁴⁸ Yine “Hiçbir kimse Kurbân günü Allah katında kan akıtmaktan daha iyi bir amel yapmış olmaz.” buyurmuşlardır.⁷⁴⁹ Hz. Peygamber Medîne'de bulunduğu on yıl boyunca her yıl kurbân kesmiştir.⁷⁵⁰

Kurbân Bayramında kurbân kesmenin faziletini bildiren bu hadislerle rağmen bazı sahâbe ve tâbiînden muhâlif uygulama ve sözler görülmüştür. Nitekim İbn Abbâs hakkında şu rivâyet edilmiştir: “O, kurbân günü bir dirheme et satın alır ve İkrime'ye ‘Sana sorarlarsa bu İbn Abbâs'ın kurbânıdır, dersin.’ derdi.” Huzeyfe b. Üseyd (ö. 42/662) “Ebû Bekir ve Ömer'e şahit oldum. Onlar vâcib görülmesi korkusundan dolayı kurbân kesmezlerdi.” demiştir.⁷⁵¹ Alkame de şöyle demiştir: “Kurbân kesmemem, onun üzerime farz olduğunu görmemden daha sevimlidir.” Ebû Mes'ûd el-Ensârî “Ben sizin kurbân kesmede imkanı en çok olanınız olduğum halde komşuların onu vâcib zannetmesinden korktuğum için kurbân kesmeyi terk ederim.” demiştir. Şâbî de “Zenginken kurbân kesmemek fakirken kurbân kesmekten daha sevimlidir.” demiştir. Bilâl “Koç mu horoz mu kurbân ettiğimi önemsemem.” demiştir.⁷⁵²

Görüldüğü gibi sahâbe ve tâbiînden birçok kimse Hz. Peygamber'in yaptığı ve hadislerinde teşvik ettiği bir ibâdet olan Kurbân Bayramı'nda kurbân kesme ameline muhâlefet etmişlerdir. Hatta zâhirde Şâbî'nin sözünde olduğu gibi kurbân kesmemeye teşvik ve Bilâl'in sözünde olduğu gibi kurbânı önemsiz görme gibi anlaşılabilir ifadeler kullanmışlardır.⁷⁵³ Huzeyfe b. Üseyd, Ebû Bekir'in ve Ömer'in muhâlefet

⁷⁴⁷ Kurbân ibadeti ile ilgili hadisler için bkz: Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Edâhî”, 1-45; Buhârî, *es-Sahîh*, “Edâhî”, 1-16.

⁷⁴⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, “Edâhî”, 1.

⁷⁴⁹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Üdhîye”, 1.

⁷⁵⁰ Tirmizî, “Edâhî”, 11.

⁷⁵¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 19:364-365.

⁷⁵² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:382-85.

⁷⁵³ Sözümüzün yanlış anlaşılması için bir açıklamada bulunmamız gerekir. Asla onların kurban ibadetini önemsiz gördükleri kanaatinde değiliz. Aksine bu ibadeti son derece önemsemişlerdir. Fakat dinde yanlış sebebiyet vermemek için bu ifadeleri kullanmışlardır. Bu ifadeler ise olayın arka planını ve muhâlefet

sebebinin bunun vâcip görülmesi korkusu olduğunu söylemiştir. Ebû Mes'ûd ve Alkame vâcip zannedilmesi korkusuyla kurbân kesmeyi terk ettiklerini açıkça belirtmişlerdir. Şâtîbî'nin nakline göre, Turtûşî (ö. 520/1126), sahâbeden kurbân kesilmesini sünnet görenlerin kurbânın farz olarak kabul edilmesini önlemek için bu sünneti terk ettiklerini söylemiştir.⁷⁵⁴ Sahâbe ve tâbiîn dinde bir amelin hükmünün yanlış bilinip bunun sonucunda bid'at bir hükmün oluşmasını önlemek için hadislerde en azından mendup derecesinde istenilen bir ibâdeti terk etmişlerdir. Onlar olumsuz bir sonuca götürmesini önlemek için sedd-i zerîa düşüncesine bağlı olarak faziletli bir ibâdete teşvik eden hadislere muhâlefet etmişlerdir.

3. Tâbiî Urve İbn Zübeyr, düşmana sığındıktan sonra tövbe edip gelen hırsıza, sedd-i zerîa düşüncesiyle hareket ederek had cezasının uygulanmayacağını söylemiştir. Urve İbn Zübeyr'e hırsızlık yapıp had cezası hak eden sonra da tövbe eden kimse hakkında sorulunca şöyle dedi: "Tövbesi kabul edilip de cezası düşürülmez. Eğer kabul edilse bunu yapmaya cüret ederler. Böylece büyük bir fesâd olur. Fakat düşmana sığınıp da tövbe ederek gelirlerse ona bir ceza verileceğini söylemem."⁷⁵⁵ Hırsızlığın cezası elin kesilmesidir. Hırsız pişman olsa bile cezası affedilmez. Hz. Peygamber'in hırsız konusundaki uygulaması böyledir. Ama Urve hırsızın düşmana sığınması durumunda ceza verileceğini söylemeyeceğini söylemiştir. Muhtemelen suç işleyip de düşmana kâfirlere sığınan kimselerin affedilmediği zaman İslam diyarına gelmemesi ve orada kalıp onların dinine girmesi gibi kötü sonuçları önlemek için bu şekilde söylemiştir.

4. İbn Abbâs, Kâbe'nin yıkılıp tekrar Hz. İbrâhim'in temelleri üzerine bina edilmesine sedd-i zerîa düşüncesiyle karşı çıkmıştır. İbnü'z-Zübeyr insanlarla istişare edip Kâbe'yi Hz. İbrâhim'in temelleri üzerine inşa etmeye karar verdikten sonra şöyle demiştir: "Aişe'nin Resûlullah'ın 'İnsanlar küfürden yeni çıkmış olmasalardı ve benim yanımda onu inşâ etmeye güç yetirecek mal varlığım olsaydı Hicr'den bir zirayı Kâbe'nin içine dahil eder, insanların gireceği bir kapı ve çıkacakları bir başka kapı yapardım.' dediğini naklettiğini duydum."⁷⁵⁶ Ancak İbn Abbâs, İbnü'z-Zübeyr'in Kâbe'yi yıkıp İbrâhim

sebebinin bilmeyenler için kurbanı önemsiz görme gibi anlaşılabilir. Halbuki onların bu tür ifadeleri kurbanı önemsemekten kaynaklanmamaktadır.

⁷⁵⁴ Şâtîbî, *İtisam*, 2:490-491.

⁷⁵⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezzak, *el-Musannef*, 1. bs, c. 10 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 110; Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 10:285.

⁷⁵⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 402.

peygamberin temelleri üzerine tekrar inşa etme isteğine karşı çıkmıştır. O şöyle demiştir: “Kâbe’yi Resûlullah’ın bıraktığı şekilde bırak. Ben senden sonra onu yıkacak kimselerin gelmesinden böylece sürekli yıkıp tekrar yapılmasından korkuyorum. Böyle olunca da insanlar Kâbe’ye saygı göstermekte gevşerler.”⁷⁵⁷ İbn Abbâs da İbnü’z-Zübeyr’in istişare ettiği kimselerdendir.⁷⁵⁸ Bu durumu göz önünde bulundurursak onun bu hadisi duyduğunu söyleyebiliriz. Ancak İbn Abbâs Hz. Peygamber’in Kâbe’yi Hz. İbrâhim peygamberin temelleri üzerine inşa etme isteğini bildiren yukarıdaki hadise rağmen birtakım kötü sonuçları önlemek için eski hali üzere bırakılmasını istemiştir. O kötü sonuç, İbnü’z-Zübeyr’in bu davranışının kendisinden sonraki birçok emir ve halife için Kâbe’yi yıkıp tekrar yapmalarına kapı aralamasıdır. Sürekli yıkılıp tekrar yapılması ise onun insanlar nezdindeki kutsiyetine zarar verecek ve onlar da ona saygıda gevşek davranacaklardır. Bundan dolayı o sedd-i zerîa yolunu tutup hadise muhâlefet etmiştir.

5. Sahâbî Ziyâd b. Ebî Süfyân’ın (ö. 53/673) mescid zeminini çakıl taşıyla kaplatması sedd-i zerîa düşüncesine bağlı bir tasarrufudur. Rivâyet edildiğine göre insanlar Basra veya Kûfe câmisinin sahnında namaz kıldıklarında secdeden kalktıklarında alınlarındaki toprağı siliyorlardı. Çünkü mescidlerin zeminine toprak seriliydi. Bunun üzerine sahâbî Ziyâd b. Ebû Süfyân o toprakların üzerinin çakıl taşlarıyla kaplanmasını emretti. Sonra şöyle dedi: “Uzun bir süre geçtikten sonra bunu gören çocuklar büyüdüklerinde secdeden kalktıklarında alını mesh etmeyi namazın sünneti zannetmelerinden korktum.”⁷⁵⁹ Bu örnekte direkt olarak herhangi bir hadise muhâlefet söz konusu değildir. Ancak sahâbî Ziyâd’ın yaptığı değişiklikte sedd-i zerîa düşüncesinin etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerle amel edildiği takdirde zamanın şartları dolayısıyla bazı olumsuz sonuçlara sebep olmasına yol açacağını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı bazı olumsuzluklara sebep olmaması için o hadislerle amel etmemişlerdir. Böylece sedd-i zerîaya dayalı hadise muhâlif durumlar oluşmuştur. Onlar bunu yaparken bid’ate sebep olmama, dini hükümlerin doğru bilinmemesi gibi mefsedetlerin önüne geçmek istemişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, İbn Abbâs,

⁷⁵⁷ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed Ezrakî, *Ahbâru Mekke* (Beyrût: Dâru Endülüs, t.y.), 1:204-205.

⁷⁵⁸ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Hac”, 402.

⁷⁵⁹ Şâtibî, *İtisam*, 2:491.

Ebû Mes'ûd el-Ensârî, İbn Abbâs; tâbiînden İmam Mâlik'in Medîneli selefleri, Alkame, Şâbî sedd-i zerîa düşüncesinden hareket ederek bazı olumsuz sonuçları engellemek adına bazı hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Onlar, şevvâl'den altı gün oruç hadisine, ramazan orucundan parça sanılıp bid'ate sebep olmasını; Kurbân Bayramı'nda kurbân kesme hadislerine, kurbân kesmenin vâcip sanılmasını; Kâbe'nin Hz. İbrâhim'in temelleri üzerine yeniden inşa edilmesi hadisine, insanların gözünde Kâbe'ye olan saygı ve hürmetin zayıflamasını engellemek için muhâlefet etmişlerdir.

1.2.5.3. Hadisteki Hükümün İletinin Kaybolduğuna veya Değiştiğine Kanaat Etmelerinden Dolayı Hükümün Değiştiğine Hükmetmeleri

Konumuz açısından kastettiğimiz illet için şu tanımları zikredebiliriz: Bulunduğu zaman hükümün de bulunduğu, hükme alâmet kılınması sebebiyle hükümü bildiren şeydir.⁷⁶⁰ İlet, hükümü gösteren veya gerekli kılan yahut hükümün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe olarak tanımlanabilir.⁷⁶¹ İletin sebeple de yakın ilişkisi vardır. Sebep de varlığı ve yokluğu şer'î hükümün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum, nitelik olarak tanımlanmıştır.⁷⁶²

Bazı hükümler bir illete bağlı olarak konulmuştur. O illetin var olması durumunda hüküm de vardır. İlet ortadan kalktığında hüküm de ortadan kalkar. Sahâbe ve tâbiîn, Hz. Peygamber'in bazı hadislerdeki hükümleri illetlere bağlı olarak verdiğine hükmetmişlerdir. Onlar, illete bağlı hüküm bildiren bazı hadislerde illetin, şartların değişmesine bağlı olarak yok olduğuna kanaat ettiklerinde, artık o hükümün geçerli olmayacağına hükmetmişlerdir. Böylece o illete bağlı hükümü bildiren hadisle amel etmemişlerdir.

Örnekler:

1. Bazı sahâbe ve tâbiîn, Hz. Peygamber hac ibâdetinde remel yapması ve yaptırmasına rağmen bunun bir illete bağlı uygulama olduğunu ve bundan dolayı ibâdet olmadığını söyleyerek Hz. Peygamber'in bu uygulamasına muhâlefet etmiştir. Câbir b. Abdullah ve

⁷⁶⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2:110.

⁷⁶¹ İbrâhîm Kâfi Dönmez, "İlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22:117-120.

⁷⁶² İbrâhîm Kâfi Dönmez, "Sebep", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:244-248.

İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber üç şavtta remel yapmış geriye kalan dördünde ise yürümüştür.⁷⁶³

H. Ebû Bekir, Ömer, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer remel yapmanın sünnet olduğunu söylemişlerdir. İbn Abbâs, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus, Hasan-ı Basrî, Kâsım İbn Muhammed ve Sâlim İbn Abdullah ise sünnet olmadığını söylemişlerdir.⁷⁶⁴ Sünnet olmadığını söyleyenler İbn Abbâs'ın bu konudaki sözüne dayanmışlardır.⁷⁶⁵ Âmir İbn Vâsile (ö. 100/718-19) şöyle demiştir: "İbn Abbâs'a 'Kavmin, Resûlullah'ın remel yaptığını ve bunun sünnet olduğunu iddia ediyorlar.' dedim. İbn Abbâs 'Kavmim doğru söyledi ve yanlış söyledi.' dedi. Ardından 'Hz. Peygamber remel yaptı ama sünnet değil. Müşrikler Kuaykân dağına gelmişlerdi. Onlar, Resûlullah ve ashabı hakkında alaycı ifadelerle konuştular ve onların bitkin, yorgun ve güçsüz olduğunu söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, müşriklere Müslümanların bitkin, yorgun ve güçsüz olmadığını göstermek için remel yapmalarını emretti.' dedi"⁷⁶⁶ Başka bir rivâyette İbn Abbâs şöyle demiştir: "Hz. Peygamber ve ashâbı Mekke'ye geldi. Müşrikler 'Medîne'nin sıcaklığı onları zayıf düşürmüş.' dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ashâbına ilk üç şavtta remel yapmalarını ve iki rûkun arasını yürümelerini emretti. Bütün şavtlarda remel yapmayı bunun onlar üzerinde devamlı bir amel olmasın diye emretmemiştir."⁷⁶⁷ İbn Abbâs bunun bir illet sebebiyle yapıldığını bu illetin ise müşrikler karşısında güçlü gözükme olduğunu söylemiştir. Bu illet ise sonra ortadan kaybolduğu için bunun uygulanması gereken bir sünnet olmadığına hükmetmiştir.

Her ne kadar Hz. Ömer de remel yapmaya devam etse de o da remelin müşrikler karşısında Müslümanları güçlü gösterme illetine bağlı olarak yapıldığını söylemiştir. Hz. Ömer şöyle demiştir: "Bizim remelle ne işimiz var. Biz müşriklere karşı gösteriş yapmak için remel yaptık. Allah ise onları helak etti. Sonra şöyle dedi: O Resûlullah'ın yaptığı bir şeydir. Onun yaptığı şeyi terk etmeyi sevmeyiz."⁷⁶⁸ O artık böyle bir illet kalmadığı için neden artık remel yaptıklarını sorgulamıştır. İbn Abbâs ise bunun sünnet olmadığını açıkça ifade etmiştir. O bunun sünnet olmamasını geçici bir illete bağlı yapılmasına

⁷⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 8:459.

⁷⁶⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4:288.

⁷⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2:106.

⁷⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:502.

⁷⁶⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, "Hac", 54.

⁷⁶⁸ Buhârî, "Hac", 54.

bağlamıştır. İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi İbn Abbâs'ın remel hakkında verdiği illeti ihtiva eden bu bilgi ve değerlendirmeden yola çıkarak sonraki tâbiîn de bunu geçici bir illete bağlı yapılan fiil olarak değerlendirip sünnet olmadığı hükmünü vermişlerdir.⁷⁶⁹

2. Bazı sahâbe, Hz. Peygamber'in cuma günü guslüne dair emrini bir illete bağlı verilmiş ve ibâdet olmayan bir emir olarak ele aldığından dolayı bu illet kaybolduktan sonra bu emirle amel edilmeyeceğine kanaat etmişlerdir. Hz. Peygamber “Kim cuma namazına giderse gusül alsın.” demiştir.⁷⁷⁰ Bu hadisinde emir siğası ile guslün alınmasını emretmiştir. Hatta o “Cumâ günü gusül almak her ihtilam görecektir yaşa gelen herkes için vâciptir.”⁷⁷¹ hadisiyle bunun zorunlu olduğunu açıkça belirtmiştir. İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi bu ifadelerin zâhiri cuma günü gusül almanın vücûbunu gerektirir.⁷⁷²

Cuma günü guslünü emreden bu hadislerle rağmen bazı sahâbe bunun bir ibâdet olmadığını ve yapılması gerekmediğini söylemiştir. Nitekim İbn Abbâs'a cuma günü gusül almanın vâcip olup olmadığı sorulduğunda şöyle demiştir: “Hayır vâcip değildir. Fakat o temizlik ve hayırdır. Kim cuma günü gusül alırsa güzeldir. Kim de gusül almazsa onun üzerine vâcip değildir. Size cuma günü guslünün nasıl başladığını anlatayım. İnsanlar zor şartlardan dolayı gayret ve meşakkat içerisindeydi. Yün elbiseler giyiyorlardı. Sırtlarında bir şeyler taşıyarak çalışıyorlardı. Mescid dar ve tavanı alçaktı. Tavanı güneşin sıcaklığından korumayan sadece gölgelik yapan uzunca serilmiş tahta parçalarındandı. Resûlullah sıcak bir günde mescide gelmişti. İnsanlar giydikleri yün kıyafetler içerisinde terlemişti. Koku etrafa yayılmıştı. Koku sebebiyle insanlar birbirlerine eziyet verir hale gelmişti. Peygamber de bu kokuyu alınca şöyle dedi: ‘Ey insanlar! Cuma günü olduğunda yıkanınız. Sizden her biriniz en güzel kokusunu ve yağın sürsün.’ Sonra Allah Müslümanlara mal mülk verdi. Onlar yünden başka elbiseler giydiler ve ağır işleri bıraktılar. Mescidleri genişledi.” Tahâvi bununla ilgili şunu demiştir: “İbn Abbâs, Resûlullah'ın gusül emrinin onlara vücûb bildirmek için olmadığını söylemiştir. Gusül emri sadece bir illettendir dolayı verilmiştir. Sonra bu illet yok olunca gusül almak gerekmedi. İbn Abbâs Cuma günü gusül emri hadisini rivâyet edenlerden biri olduğu

⁷⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2:106.

⁷⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 4:69.

⁷⁷¹ İbn Ebî Şeybe, 4:67.

⁷⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:175.

halde böyle demiştir. Hz. Aişe'den de bu konuda böyle bir şey rivâyet edilmiştir.”⁷⁷³ Hz. Aişe de bu konuda şöyle demiştir: “İnsanlar kendi işlerini yapıyorlar ve çalıştıkları halleriyle giydikleri elbiselerle cumaya gidiyorlardı. Bundan dolayı onlara yıkanmış olsanız ne güzel olurdu, denildi.”⁷⁷⁴ İbn Rüşd, Hz. Aişe'nin bu sözünün cuma guslünün bir illete bağlı yapıldığına ve onun bir ibâdet olmadığına delâlet ettiğini söylemektedir.⁷⁷⁵ Görüldüğü gibi İbn Abbâs ve Hz. Aişe Cuma günü gusül emrinin pis kokuyu engelleme illetine bağlı olarak verildiğini, Müslümanların maddî şartlarının düzelmesiyle pis kokulardan kurtuldukları bundan dolayı da artık Cuma günü gusül alma emrinin geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir.

3. Hz. Ömer illetinin ortadan kalkması sebebiyle Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûba verdiği zekâtı vermeyi terk ederek muhâlefet etmiştir. Zekâtın verileceği sınıfları bildiren “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar (müellefe-i kulûb,) âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar.”⁷⁷⁶ ayetinde zekâtın verileceği sınıflardan biri olarak müellefe-i kulûb zikredilmiştir. Hz. Peygamber de müellefe-i kulûb altında, bazı insanlara zekâtı pay vermiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir halifeyken bazı kimseler ona gelip zekât paylarının olduğu belgeyi yenisiyle değiştirmek istediler. Hz. Ebû Bekir bunu kabul etti. Daha sonra onları Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer ise bu belgeyi yırtıp “Hz. Peygamber kalplerinizi kazanmak için size bunları verdi. Bugün ise Allah İslam'ı yüce kıldı ve size ihtiyaç kalmadı. İslam üzere devam ederseniz ne iyi! Aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. Artık İslam için kimseye bir şey vermeyiz. İsteyen iman etsin, isteyen inkar etsin.” demiştir. Daha sonra bu kimseler Hz. Ebû Bekir'e gelerek Hz. Ömer'in yaptığını haber edip “Sen mi halifesin yoksa Ömer mi diye çıkıştılar. Hz. Ebû Bekir ise “Allah dilerse Ömer halifedir.” dedi ve Hz. Ömer'in yaptığını ve dediğini reddetmedi.⁷⁷⁷

Hz. Ömer'e göre Resûlullah, Müslümanların yeterince güçlü olmaması sebebiyle bazı kişileri İslam'a yakın tutup onlardan gelebilecek kötülükleri önlemeye çalışmıştır. Daha

⁷⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:116.

⁷⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 125.

⁷⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:175.

⁷⁷⁶ et-Tevbe 9/60

⁷⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-San'ânî Fî Tertibi's-Şerâi'*, 2:45.

sonra Müslümanların güçlenmesi sebebiyle artık bu kişilerden bir kötülük gelemeyeceğini, gelse bile kılıçlar ile bu kötülüğü engelleyebileceklerini düşünmüştür. Bu yüzden bu kişilere müellefe-i kulûb altında zekât vermeye gerek olmadığına kanaat getirmiştir. Yani müellefe-i kulûbe zekât vermenin amacı artık zekât vermeksizin gerçekleşmektedir. O yüzden böyle bir uygulamaya ihtiyaç da kalmamaktadır.⁷⁷⁸

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn hadislerdeki hükümlerin illetlerini hadisle amel etme noktasında dikkate almışlardır. Onlar, hadislerdeki hükmün varlığını illetin varlığına bağlamışlardır. Bazen de hadisi illetine bağlı olarak şartlara bağlı geçici bir hüküm olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı illet kaybolduğunda veya illet değiştiğinde o hadisle

⁷⁷⁸ Burada Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilebileceği hükmünü kaldırmadığı, sadece bu hükmün bu kişilere uygulanmasını uygun görmediği, çünkü gerekli şartları sağlamadıklarını söylemek de mümkündür. Öncelikle bu mesele Hz. Ebû Bekir'in halifeliği zamanında olmuştur. Hz. Ebû Bekir bu konuda Hz. Ömer'i onaylamıştır. Diğer bir meselede bazı ulemâ burada Hz. Peygamber'in verdiği payın zekât değil fey olduğunu söylemişlerdir. İster zekât payı olsun isterse de feyden verilmiş olsun sonuç olarak Hz. Ömer, Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmiş ve onun pay verdiği bazı kimselere pay vermekten vazgeçmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulamasının sebebi olarak mezhepler ve günümüz fıkıhçıları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Müellefe-i kulûba zekâtın Peygamber'in vefatından önce nesh edildiği, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verileceği hükmünü askıya aldığı ve artık bu sınıfa pay vermediği de söylenmiştir. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7 (2006): 15-21.: Bu konuyla ilgili tartışmalar ve görüşlerin detayları için bkz. age. Ancak bizim ulaştığımız sonuç ise Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünü kaldırmayıp sadece kendisine gelen o zatlara artık müellefe-i kulûb altında zekât vermenin uygun olmadığını düşünmesidir. Çünkü o zatlar artık müellefe-i kulûba zekât verilmesi için gerekli şartları taşımamaktadır. Bu durum müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünü değiştirdiği ya da kaldırdığı anlamına gelmeyip sadece bu kişilerin buna uygun olmadığı anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber kendi zamanının şartları gereği bu kimselere müellefe-i kulûbtan zekât vermiş ancak bu şartlar Hz. Ömer döneminde bu kişilerde olmadığı için bunlara zekât vermemiştir. Hz. Ömer'in söylediklerinden anlaşıldığı gibi Müslümanların zayıf olması sebebiyle bazı kişileri İslam'a ısındırarak birtakım maslahatlar elde edilmeye çalışılmış bu sebeple bunlara bu şekilde zekât verilmiştir. Ancak artık Müslümanlar güçlüdür. Bu gibi kimselere zekât verilerek elde edilmesi istenen amaç Müslümanların güçlü olmasıyla elde edilmiş olduğundan artık bunlara zekât vermenin bir anlamı kalmamıştır. İbn Kudâme de Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin müellefe-i kulûb altında zekât vermemesinin sebebini Müslümanların güçlü olup müşriklerin zayıf olması sebebiyle artık onların kalplerini te'lif etmeye ihtiyaç kalmaması olarak açıklar. Onlar müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünü düşürmeyip sadece o gün buna ihtiyaç olmaması sebebiyle vermemişlerdir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9:316-317. Ayrıca müellefe-i kulûba zekât neshedilmiş veya hükmü kaldırılmış olsaydı Hz. Ebû Bekir kendisine ilk geldiklerinde bunu kabul etmezdi. İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) zikrettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Adiy b. Hâtim'e zekât mallarından üç yüz deve ve otuz katır vermiştir. İbn Kudâme, 9:316. Ancak Hz. Ömer o kişilerin buna uygun olmadığını söylemiş Hz. Ebû Bekir de buna katılmıştır. Zira Hz. Ömer'in ifadelerinde de neshe ya da hükmün kaldırıldığına dair bir şey yoktur. Onun bu kişilere karşı söylediği "...kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslam'ı aziz (Yüce/üstün) kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı..." ifadeleri de hükmün bizzat kendisiyle ilgili olmayıp hükmün bu kişilere uygulanmasına yönelik olduğunu göstermektedir. İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre Ömer b. Abdülazîz müellefe-i kulûb altında bir patriğe bin dinâr vermiştir. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5:350. Bu da yeri geldiği zaman müellefe-i kulûb altında zekât verildiğini ve bu hükmün nesh edilmediğini göstermektedir. Buna göre iddia edilenin aksine Hz. Ömer'in tavrı ayetin tatbiki yönünde olmuştur. Çünkü artık onlar Müslümanların güçlenmesi sebebiyle zararlı olabileme özelliklerini yitirmişler dolayısıyla ayetin kapsamı dışına çıkmışlardır. Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", 23.

amel etmeyip, başka bir hüküm vermişlerdir. Bu durumda hadisle bildirilen hükme muhâlefet etmiş olmaktadırlar. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden İbn Abbâs, Hz. Aişe, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir; tâbiünden Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus, Hasan-ı Basrî, Kâsım İbn Muhammed ve Sâlim İbn Abdullah'ın bazı hadislerdeki hükümlerin illetlerinin kaybolması ya da değişmesi sebebiyle o hadislerle amel etmemişlerdir. Remel uygulamasını bazı sahâbe devamlı yapılacak bir sünnet kabul ettikleri halde bazı sahâbe ve tâbiîn geçici bir illete dayalı yapılmış bir uygulama olarak görüp, illetin kaybolması sebebiyle amel edilmeyeceğine kanaat etmişlerdir. Benzer bir durumda Cuma guslünü de bazı sahâbe ibâdet olarak devamlı yapılacak vacip ya da sünnet olarak gördükleri halde bazıları geçici bir illete bağlı bir istek olarak görmüşler ve illetin kaybolmasından sonra amel edilmesinin gerekmediğini söylemişlerdir. Müellefe-i kulûba zekât verilmesi konusunda da illetin kaybolduğuna hükmettikleri sebebiyle bunu uygulamayı terk etmişlerdir. Onlar, remel uygulamasında “müşriklerin Müslümanları zayıf ve bitkin görmemesini”; cuma guslünde “yün elbise giyen insanların çalışmaları sebebiyle kötü kokmasını”; müellefe-i kulûb konusunda “zekât vererek bazılarının zararından Müslümanları korumayı” illet olarak tespit etmişlerdir.

1.2.5.4. Hadisin Hükümüne Alternatif Başka Bir Hükümle Amel Etmek

Alternatif hükümle amel etmek bir hadisi başka bir hadise tercih işlemi değildir. Zira tercih işleminde hadislerden biri râcih olup amel edilirken diğeri ise mercûh sayılıp amel terk edilmektedir. Alternatif hükümlü meselelerde de bir meselede iki farklı hüküm ifade eden iki hadis vardır. Bu iki hadisten biri diğere tercih ediliyor değildir. İki hadisle amel konusunda mükellef muhayyer bırakılmış ve bunlardan biriyle amel etmesi ile teklifi yerine getirmiş olur. Sahâbe ve tâbiîn bazı meselelerde vârid olan hadislere muhâlefeti bu şekildedir. Onlar alternatif diğere hükümle amel ederek diğere hadise muhâlefet etmiş olmaktadırlar. Azîmet-ruhsat olarak zikredilen hükümler de bir açıdan birbirine alternatiftir. Ruhsat halinde, kişi azîmetle amel edebileceği gibi, ruhsatla da amel edebilir.⁷⁷⁹

⁷⁷⁹ Dini naslarda bazı meselelerin hükmü birbirlerine alternatif olan uygulamalar/hükümler şeklinde gelmiştir. Bu alternatif hükümler ya mutlak olarak mükellefin tercihinin bırakılmış ya da bu alternatif hükümler o mesele ile ilgili farklı şartlar için konulmuştur. Mükellef o mesele ile karşılaştığında bu alternatif hükümlerden herhangi birini seçmekte muhayyer bırakılmış yahut içerisinde bulunduğu duruma en uygun olanı kendisi için geçerli olmuştur. Alternatifli hüküm ifade eden meselelere dair Kur'an'da

Hadiste alternatif hükme örnek olarak, bilerek Ramazan orucunu bozmanın keffâreti zikredilebilir. Bir adam Hz. Peygamber'e gelip oruçluken eşimle cimâ ettim deyince Hz. Peygamber ona, azat edecek bir köle bulabilir misin, diye sormuş adam, hayır, deyince Hz. Peygamber, iki ay peş peşe oruç tutmaya güç yetirebilir misin, diye sormuş adam, hayır, deyince bu kez Hz. Peygamber, altmış fakiri doyurabilir misin, diye sormuştur.⁷⁸⁰ Bu hadiste görüldüğü üzere Hz. Peygamber oruçluken cimâ eden adama keffâret olarak birbirine alternatif üç hüküm sunmuştur. O bu hükümlerden birini yerine getirmekle keffâreti sağlamış olacaktır.

Aşağıda zikredilecek örneklerde bazı sahâbenin Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarına muhâlefet ettiği görülmektedir. Bunun sebebi onların o konuda Hz. Peygamber'in başka bir uygulamasıyla amel etmeleridir.

Örnekler:

1. Hz. Osman ve Aişe, Hz. Peygamber'in Mekke'de namazları kısaltma uygulamasına muhalif olarak namazları Mekke'de kısaltmadan kılmışlardır. Urve İbnü'z-Zübeyr şöyle demiştir: “Resûlullah dört rek‘atlı namazları Mina’da iki rek‘at olarak kıldı. Ebû Bekir ve

birçok nas gelmiştir. Bunlardan biri yol kesicilere yapılacak olan muameleyi ifade eden “Allah’a ve Peygamber’ine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.” el-Mâide 5/33 ayetidir. (نَمَّا جَزُوا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ) (تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جُزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) Bu ayette yol kesicilere öldürülmeleri, asılmaları, el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ve sürgün edilmeleri olmak üzere dört farklı alternatif ceza zikredilmiştir. Bir diğer ayette karılarına zihar yapanlarla ilgili hükmü bildiren “Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu, Allah’a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah’ın koyduğu kurallardır. Kâfirleri elem veren bir azap beklemektedir.” el-Mücâdele 58/3, 4 (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ ثَوَابٌ لَكُمْ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ ثَوَابٌ لَكُمْ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) ayetidir. Bu ayette ise mükellefin durumu gözetilerek köle azat etmesi, peş peşe iki ay oruç tutması ve altmış fakiri doyurması olmak üzere üç farklı alternatif hüküm konulmuştur. Bir diğer ayette yemin keffâretini bildiren “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.” el-Mâide 5/89 (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ) (فِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْإِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) (يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) ayetidir. Bu ayette yemin keffâreti için üç alternatif hüküm zikredilmiştir. Bunlar on fakire yedirmek/giydirmek, köle azat etmek ve üç gün oruç tutmaktır. Bunlardan biri yapıldığında keffâret yerine getirilmiş olacaktır.

⁷⁸⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, “Savm”, 31.

Ömer de iki rek‘at kıldı. Osman ise hilâfedinin ilk yarısında dört rek‘atlı namazları Mina‘da iki rek‘at kıldı daha sonra bunları dört rek‘at olarak tam kıldı.”⁷⁸¹

Zürkânî, Hz. Osman‘ın böyle yapmasının sebebini, seferde namazı kısaltmanın da tam kılmanın da câiz olup Hz. Osman‘ın daha fazla meşakkat olduğu için tam kılmayı tercih ettiği şeklinde açıklar. Hz. Osman‘ın tam kılmasının sebebi olarak Mekke‘de bir eşi olduğu, emîru‘l-müminin olmasından dolayı bütün beldelerin onun için ikamet yeri sayılacağı, Mekke‘de seferilikten çıkaracak kadar uzun süre kalmaya niyet ettiği, kendisine Minâ‘da yeni bir arazi aldığı gibi iddialar ileri sürülmüşse de Zürkânî bu iddiaların çoğunun delili olmadığını; dile getirenlerin zanlarından başka bir şey olmadığını söylemiştir. Zürkânî bu söylediklerine sahih olarak nitelediği şu rivâyeti de delil olarak getirir: “Zührî, Urve‘ye ‘Aişe neden seferde namazları tam kılardı?’ diye sorunca Urve, Hz. Aişe‘nin Hz. Osman‘ın yorumlayıp ele aldığı ve aynı sebepten tam kıldığını söylemiştir.” diye cevap vermiştir. Hz. Osman‘ın tam kılmasının sebebi olarak dile getirilen iddiaların hiçbirinin Aişe hakkında söylenemeyeceğini ve Urve‘nin söylediğinden anlaşıldığı üzere Aişe ile Osman‘ın aynı sebeple tam kıldıklarını söylemiştir.⁷⁸²

İbn Abdülber de Hz. Osman‘ın namazı kısaltmayı da tam kılmayı da mübah görmesi ile açıklamaktadır. Hz. Osman‘ın neden kısalttığına dair bazıları tarafından dile getirilen yukarıdaki iddiaların hem dirâyet hem rivâyet açısından sahih olmadığını ve delilsiz iddialar olduğunu söylemektedir. Bir başka iddia olarak da Osman‘ın daha önce Mina‘da namazı kısaltarak kıldığını, Hz. Osman‘la beraber bulunan bir bedevînin de namazların her zaman bu kısaltılmış rek‘atlerinde kılınacağını zannedip bir yıl boyunca bu şekilde namaz kıldığını, Osman‘ın da bunu öğrenince bir daha cahiller tarafından yanlış anlaşılmaya izin vermemek için böyle yaptığı iddiasıdır. İbn Abdülber bu yorumun da zayıf olduğunu söylemiştir. Bu konuda en sahih görüşün Hz. Osman‘ın namazı kısaltmayı mübah olarak görmesi olduğunu söylemiştir.⁷⁸³

Sonuç olarak gerek Aişe gerekse de Osman namazları kısaltmanın bir ruhsat olduğuna tam kılmanın ise azîmet olduğuna kanaat etmişlerdir. Bu noktada Hz. Peygamber‘in

⁷⁸¹ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Hac”, 201.

⁷⁸² Zürkânî, *Şerhu‘z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 2:544.

⁷⁸³ İbn Abdülber, *Temhîd*, 22:304.

yaptığı gibi ruhsatla amel edilebileceği gibi yine dinin meşrû kıldığı azîmetle de amel edilebilir. Bundan dolayı da onlar, azîmet olan hükümle amel ederek ruhsat hükümle amel eden Resûlullah’a muhâlefet etmiş olmaktadırlar. Azîmet ve ruhsat her açıdan birbirinin alternatifi değildir. Ama o hükmü yerine getirme ve aynı zamanda ikisinin de meşru olup mükellefin tercih hakkının olması açısından alternatif hükümlerdir.

2. Hz. Ömer’in Irak arazileri konusundaki uygulamasında alternatif hükümle amel etmesi söz konusudur. Hz. Ömer’in Irak arazilerini ganimet olarak askerlere dağıtmayarak Hz. Peygamber’in uygulamasına muhâlefeti gözükmetedir. Hz. Ömer sevâd arazilerine uyguladığı hükümde Hz. Peygamber’in Hayber arazilerine uyguladığı hükme muhâlefet etmiştir. Nitekim Müslümanlar sevâd arazilerini fethettiklerinde Ömer’e “Onu bizim aramızda taksim et. Biz onu savaş yoluyla fethettik.” dediler. Ömer bunu kabul etmeyip “Peki sizden sonra gelecek olan Müslümanlar için ne olacak? Eğer aranızda taksim edersem sular hakkında aranızda fesâdın çıkmasından endişe ediyorum.” dedi. Sevâd arazisinin ehlini arazilerinde bırakıp onlara cizye yükledi. Arazilerinden çıkan ürünlerden de Müslümanlara vermelerine hükmetti.⁷⁸⁴ Bir başka rivâyette Bilâl bu arazilerin taksim edilmesini istemiş Ömer de taksim etmeyip “Böyle yaparak bunlardan sonraki zamanlarda gelen insanlara hiçbir şey kalmasın istiyorlar.” demiştir.⁷⁸⁵ Bir başka rivâyette Ömer “Eğer sonra gelecek nesiller olmasaydı her fethedilen yeri Peygamber’in Hayber arazilerini taksim ettiği gibi taksim ederdim.” demiştir.⁷⁸⁶

Ömer sevâd arazisinde yaptığı uygulamayı Mısır topraklarında da uygulamıştır. Mısır toprakları savaş yoluyla fethedilince Zübeyr b. Avvâm, Amr b. el-Âs’a toprakları taksim etmesini söylemiştir. Amr bu topraklar hakkında ne yapması gerektiğini Ömer’e mektupla sorunca Ömer o toprakları taksim etmeyip sonradan gelecek nesillerin gazâ edebilmelerini sağlayabilmek için ehline bırakmasını emretmiştir.⁷⁸⁷

Ömer bu muhâlefette yalnız değildir. Ali ve Muâz b. Cebel de aynı hükmü vermişlerdir. Nitekim Ömer sevâd arazilerini Müslümanlar arasında taksim etmek isteyince arazilerin hesaplanmasını emretti. Adam başı çok büyük arazilerin düştüğünü görünce istişâre etti.

⁷⁸⁴ el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Emvâl* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, t.y.), 71.

⁷⁸⁵ Ebû Ubeyd, 71.

⁷⁸⁶ Ebû Ubeyd, 71.

⁷⁸⁷ Ebû Ubeyd, 73.

Ali b. Ebî Tâlib, Müslümanlara maddi kaynak olması için arazileri taksim etmeyip ehline bırakmasını söyledi.⁷⁸⁸ Ömer, Câbiye'ye gelip toprakları Müslümanlar arasında taksim etmek isteyince Muâz b. Cebel de bunun sonraki nesilleri maddi sıkıntılara düşüreceğini söylemiştir.⁷⁸⁹

Biz Hz. Ömer'in bu şekilde davranmasının sebebinin bu tür arazilere uygulanacak hükmün alternatifli iki hüküm olduğu ve onun bu hükmü Hayber'de uygulanan alternatif diğer hükmü tercih ettiği kanaatindeyiz. Çünkü rivâyetlere göre Hz. Peygamber Hayber arazilerine bu iki hükmü uygulamıştır. Şu rivâyetler bunu bildirmektedir: "Peygamber Hayber ehliyle savaştı. Hurmalıkları ve arazileri ele geçirdi. Hayber ehli kalelerine sığındılar. Safrâ, Beyzâ ve Halka arazilerinin Peygamber'in olması, herhangi bir şeyi gizlemeyip saklamamaları şartıyla bineklerinin taşıyacağı şeylerin onların olması üzerine Peygamber'le sulh anlaşması yaptılar. Eğer bir şey gizlerlerse anlaşma bozulacak ve onlar için zimmet olmayacaktır. Huyey İbn Ahtab'ın (ö. 5/626) bir malını sakladığı ortaya çıkınca İbn Ebî Hakîk (ö. 7/629) öldürüldü; eşi ve çocukları esir alındı. Peygamber onları Hayber'den sürmek isteyince Peygamber'e 'Ey Muhammed bizi arazilerimizde bırak. O arazilerimizde çalışalım. Çıkan ürünlerin yarısı bizim yarısı sizin olsun.' dediler. Peygamber bu ürünlerden hurmadan seksen vesk, arpadan yirmi vesk hanımlarından her birine verirdi."⁷⁹⁰ Bir diğer rivâyette ise şöyle denilmiştir: "Peygamber Hayber'i iki kısma ayırdı. Bir kısmını Müslümanlar arasında pay etti. Bir kısmını ise kamu harcamaları için ayırdı."⁷⁹¹ Başka bir rivâyette ise "Peygamber Hayber'i fethedince Hayber Yahudilerine 'Hurmalar aramızda taksim edilmesi karşılığında Allah'ın dilediği süreye kadar sizi buraya yerleştireceğim.' dedi."⁷⁹² şeklinde gelmiştir.

Ebû Ubeyd (ö. 224/838) bu konuda şöyle demiştir: "Peygamber'in fiili Ömer'in fiilini reddetmez. Fakat Peygamber Allah'ın kitabından bir ayete ittibâ edip onunla amel etti; Ömer de başka bir ayete ittibâ edip onunla amel etti. İki ayette Müslümanların elde edip ganimet veya fey olacak müşriklerin malları konusunda muhkemdir. Allahü Teâla 'Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, yakınlar,

⁷⁸⁸ Ebû Ubeyd, 74.

⁷⁸⁹ Ebû Ubeyd, 74.

⁷⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre", 24.

⁷⁹¹ Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre", 24.

⁷⁹² İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, "Müsâkât", 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:206.

yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.⁷⁹³ buyurmuştur. Bu ganimet ayetidir. Bu diğer insanlar hariç ehlinedir. Yine Allah şöyle buyurmuştur: ‘Allah’ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey’ olarak verdikleri, Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah’a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir. (Bu gelirler) Allah’ın lutuf ve rızâsının peşine düşerek Allah’a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir.⁷⁹⁴ Bu da fey ayetidir. Ömer bununla amel etmiştir. Mallar ve malların sınıfları kendisine bildirilince onları fey olarak değerlendirmiş ve fey ayetinin bütün insanları içine aldığını söylemiştir. Ali ve Muâz da bu ayetle amel etmişlerdir.⁷⁹⁵

Hattâbî de bu konuda şöyle demiştir: “Ömer gelecek nesillerdeki Müslümanları gözetip onların maslahatını sağlamak için bu görüşte bulunmuştur. Bu konuda Allah’ın ‘Bunların ardından gelenler de ‘Ey rabbimiz’ derler, ‘Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.’⁷⁹⁶ ayetini ‘(Bu gelirler) Allah’ın lutuf ve rızâsının peşine düşerek Allah’a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır.’⁷⁹⁷ ayeti üzerine atfederek bu ayeti tevil etmiştir.”⁷⁹⁸

Karadâvî de Hz. Ömer’in bu uygulamasının benzerini Hz. Peygamber’in Mekke ve Hayber fethinde yaptığını söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber Mekke’yi fethettiğinde oranın arazilerini paylaşmamış sahiplerine bırakmıştır. Hayber arazilerinin tamamını ganimet olarak paylaşmayıp bir kısmını devlet harcamaları için sahiplerinin elinde bırakmıştır. Karadâvî Hz. Peygamber’in bu tasarruflarının onun devlet başkanlığına bağlı olarak gerçekleştiğini söylemiştir. Hz. Peygamber bu durumlarda maslahatı gözeterek bu

⁷⁹³ el-Enfâl 8/41

⁷⁹⁴ el-Haşr 59/7

⁷⁹⁵ Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 74.

⁷⁹⁶ el-Haşr 59/10

⁷⁹⁷ el-Haşr 59/8

⁷⁹⁸ Hattâbî, *A’lâmü’l-Hadis*, 2:1152.

tür tercihlerde bulunmuştur. Ömer de Hz. Peygamber'in uygulamalarındaki bu durumları görmüş ve bu şekilde hükmetmiştir.⁷⁹⁹

Bütün bunlara göre arazileri mücahitler arası taksim etmek veya haraç arazisi olarak bırakmak ikisi de Kur'an da zikredilen alternatif hükümlerdir. Hz. Peygamber de bu iki hükümle Hayber arazisinde hükmetmiştir. Ancak daha çok taksim hükmü uygulanmış diğer alternatif hüküm az uygulanmıştır. Ömer de sevâd arazisinde bu alternatif hüküm uygulamıştır. Onun ayeti veya ayetteki maslahatı gerekçe göstermesi ise neden Hz. Peygamber'in diğer hükmünü değil de bu hükmünü seçtiğinin gerekçesidir. Yoksa yeni bir hüküm koymasının gerekçesi değil.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bazı hadislerde zikredilen hükme göre uygulamada bulunmamış veya fetvâ vermemiştir. Bunun sebebi aynı konuda o hadisteki hükme alternatif başka bir hükmün var olmasıdır. Onlar alternatif hüküm uygulayarak o hadisle amel etmeyip muhâlefet etmişlerdir. Özellikle alternatif hüküm ve uygulamanın yaygın olmayıp hadisteki hükmün yaygın olduğu durumlarda muhâlefetin varlığına dair tartışmalar daha çok olmuştur. Azîmet ve ruhsat yükümlülüğün yerine getirilmesini sağlaması açısından birbirinin alternatifi olmaktadır. Sahâbe ve tâbiîn bazı hükümleri ruhsat olarak ele alıp o konudaki azîmet olarak gördükleri hükümle amel etmişlerdir. Bu durumda ruhsat olarak gördükleri hadise başkalarına göre muhâlefet etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dört rek'atlı namazları Mina'da iki rek'at olarak kılmışlardır. Ama Hz. Osman ve Hz. Aişe onları Mina'da dört rek'at olarak kılmıştır. Bunların bu dört rek'atlı olarak kılması Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in iki rek'at olarak kılmasına muhâlif bir uygulamadır. Onlar Hz. Peygamber'in uygulamasını ruhsata hamledip kendileri azîmet yolunu tutmuşlardır. Sevâd arazisi hakkında Hz. Ömer'in uygulaması Hz. Peygamber'in ganimet malı olarak elde edilen arazilerin askerler arasında paylaştırılması uygulamasına muhalif olmuştur. Sevâd arazilerinin elde edilmesine kadar yaygın uygulamada bu şekildedir. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in savaş ganimeti olarak elde edilen araziler hakkındaki yaygın olmayan alternatif diğer uygulamasına göre hareket etmiştir.

⁷⁹⁹ Karadâvi, "Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Gözönünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî'nin Metodları", 46.

1.2.5.5. Örf'e Göre Vârid Olduğunu Düşündükleri Hadisteki Hükümün Örfün Değişmesiyle Değiştiğine Hükmetmeleri

Örf, belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder.⁸⁰⁰ Bir topluluğun üzerinde alışageldikleri davranışlardır. Üzerinde alışageldikleri şey bir fiil ya da bir sözü muayyen bir anlamda kullanma olabilir. Toplumdaki ferdler arasındaki ilişkilerde de örfler belirleyicidirler. Toplumun tamamını kapsayan genel örfler olduğu gibi daha özel bir kesimin meselâ tâcirlerin yahut çiftçilerin örfü olabilir. Bir malın değeri, bir ölçü birimi örfün belirlediği şeylerdendir. Hz. Peygamber bazı hadislerinde belli bir şeyle hükmetmiş olabilir. Onun o belli bir şeyi zikretmesi o günkü örf öyle olduğu için olabilmektedir. Yine bir meselede bir grubun leh ya da aleyhine hükmetmiş olabilir. Bunun sebebi o meselede o grubun örfünü dikkate almasıdır. Burada aslında lehine ya da aleyhine hüküm verilen bir davranıştır ve o günkü örfte o davranışı belli bir grup gösterdiği için o grup üzerine hükümde bulunulmuştur. Bu tür meselelerde Hz. Peygamber örfü nazara aldığı için o şekilde hükmetmiş olmaktadır. Ancak zamanla örf değişebilir. Bir şeyin değeri Hz. Peygamber zamanındakinden farklı olabilir. Hz. Peygamber zamanında bir grubun yaptığı davranış değişebilir. İşte bu tür durumlarda sahâbe ve tâbiîn hükümün örf'e göre verileceğini bildikleri için Hz. Peygamber'in kenden farklı bir hükümde bulunmuş olabilirler. Böylece rivâyete muhâlefet oluşmuş olur.

Örnekler:

1. Bazı sahâbe ve tâbiîn, zekât hayvanları arasındaki değer farkı olarak Resûlullah'ın zikrettiği miktarı, örf'e göre tespit ettiğine hükmetmişler, örfün değişmesiyle bu miktarda değişime giderek Resûlullah'ın zikrettiğine muhalif bir miktar belirlemişlerdir. Enes b. Mâlik şunu rivâyet etmiştir: “Ebû Bekir, Enes b. Mâlik'e Allah'ın ve Resûlullah'ın emretmiş olduğu zekât oranlarını yazdı. Kimin develerinin sayısı dört yaşını doldurup beş yaşına adım atmış dişi deve (cez'a) vermesi gereken nisaba ulaşır da yanında cez'a bulunmayıp üç yaşını doldurmuş dört yaşına adım atmış dişi deve (hıkka) bulunursa, ondan hıkka kabul edilir. Bununla birlikte mal sahibi (aradaki eksiklik farkını) ödemek üzere) iki koyun kolay gelirse iki koyun veya yirmi dirhem verir. Kimin develerinin sayısı

⁸⁰⁰ İbrâhîm Kâfi Dönmez, “Örf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 34:87-93.

hıkka vermesi gereken nisab miktarına ulaşır da yanında hıkka bulunmayıp cez'a bulunursa, ondan cez'a kabul edilir. Zekât memuru da (aradaki fazlalık farkı ödemek üzere) mal sahibine yirmi dirhem veya iki koyun verir. Kimin develerinin sayısı hıkka vermesi gereken nisab miktarına ulaşır da yanında hıkka bulunmayıp iki yaşını doldurmuş üç yaşına adım atmış dişi deve (bintü lebûn) bulunursa, ondan bintü lebûn kabul edilir. Yanında da iki koyun veya yirmi dirhem verir. Kimin develerinin sayısı bintü lebûn vermesi gereken nisab miktarına ulaşır da yanında hıkka bulunursa, hıkka kabul edilir. Zekât memuru yirmi dirhem veya iki koyunu mal sahibine (fazlalık farkı ödemek üzere) verir. Kimin develerinin sayısı bintü lebûn vermesi gereken nisab miktarına ulaşır da yanında bintü lebûn bulunmayıp bir yaşını doldurmuş iki yaşına adım atmış dişi deve (bintü mehâd) bulunursa, ondan bintü mehâd kabul edilir. Bununla birlikte yirmi dirhem veya iki koyun daha verir.”⁸⁰¹

İbnü'l-Münzir şöyle demiştir: “Gereken yaştaki deve bulunmayıp o yaştan aşağısının bulunduğu malda ihtilâf edilmiştir. Nehaî bu hadisin zâhirine göre hüküm vermiştir. Bu Şâfiî'nin ve Ebû Sevrî'nin görüşüdür. Hz. Ali'nin on dirhem veya iki koyun verdiği rivâyet edilmiştir. Bu Süfyân es-Sevrî'nin görüşüdür. İbn Hazm bunun Hz. Ömer'in görüşü olduğunu söylemiştir. Kurtubî bunun Abîde es-Selmânî ve iki kavinden birine göre İshâk'ın görüşü olduğunu söylemiştir. Mekhûl ve Evzâi ‘Gerekli yaştan kıymeti alınır.’ demiştir.”⁸⁰²

Serahsî de Resûlullah'ın iki yaş arası farkın onun zamanında iki koyun ya da yirmi dirhem olduğu için bu şekilde belirlediğini ve bu konuda Hz. Ali'nin uygulamasının delil olduğunu söylemiştir. Hz. Ali bu farkı bir koyun ve on dirhem olarak almıştır. Serahsî daha sonra şöyle demiştir: “O, Peygamber'in zekât memurudur. Bu onun zamanındaki farkın bu şekilde olduğuna hamledilir. Eğer biz bu farkı herhangi bir şeyle belirlersek bu fakirlerin zarar görmesine ve mal sahiplerine zulme sebep olur.”⁸⁰³ Tâbiî Mekhûl'ün ‘gerekli yaştan değeri alınır’ görüşünde olması da örfe göre verildiği görüşünde olduğunu gösterir.

⁸⁰¹ Buhârî, *es-Sahîh*, “Zekât”, 36.

⁸⁰² Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 9:16.

⁸⁰³ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Mebûsût* (Mısır: Matbaatü's-Saade, t.y.), 2:155.

Görüldüğü gibi yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber birbirini takip eden iki yaş arasındaki maddi farkı iki koyun veya yirmi dirhem olarak zikretmiştir. Çünkü o günkü örfe göre bu fark bu değerdedir. Yoksa Hz. Peygamber ebedî olarak bu iki yaş arasındaki eksik veya fazlalığın iki koyun veya yirmi dirhem olacağını tahdit ve tayin etmemiştir. Aradaki bu farkın değeri zamanın değişmesi ile değiştiğinde bu farkı doğru yansıtabilecek şekilde yeni belirlemeler yapılabilmektedir. Hz. Peygamber'in zekât hayvanları arasındaki farkın değerini örfe göre zikrettiğini düşünen sahâbeden Hz. Ali ve Ömer; tâbînden Abîde es-Selmâni ve Mekhûl Hz. Peygamber'in zikrettiğinden başkasını zikredebilmişlerdir.

2. Hz. Ömer, diyetin miktarında Hz. Peygamber'in belirlediği miktardan farklı bir miktar belirlemiştir. Abdullah b. Amr b. Âs şöyle demiştir: “Resûlullah döneminde diyetin değeri sekiz yüz dinar veya sekiz bin dirhemdi. Bu durum Ömer halife olana kadar devam etti. O halife olunca ‘Deve pahalandı.’ deyip diyeti altından bin dinar, gümüşten on iki bin dirhem, sığırdan iki yüz adet, koyundan bin adet, elbiselerden iki yüz adet olarak belirledi.”⁸⁰⁴ Görüldüğü gibi Ömer, diyet konusunda altın ve gümüşte Hz. Peygamber'in verdiği miktardan farklı bir miktar belirlemiştir. Çünkü Hz. Peygamber dönemindeki örfte diyetin değerini o miktar sağlarken, Ömer döneminde diyetin değerini sağlayan miktar değişmiştir.

3. Bazı sahâbe hatayla öldürmede verilecek deve miktarında ve çeşitlerinde Hz. Peygamber'in belirlediğinden farklı miktar ve çeşit belirleyerek muhâlefet etmişlerdir. İbn Mes'ûd'un rivâyetine göre Resûlullah hatayla öldürmede diyet olarak yüz devenin yirmişerden beş çeşit olarak verileceğini söylemiştir. İbn Mes'ûd bu beş çeşidi yirmi hıkka, yirmi cez'a, yirmi bintü lebûn, yirmi ibnü lebûn ve yirmi bintü mehâd olarak saymıştır. Ancak Ali b. Ebî Tâlib yine toplamda yüz deve olmak üzere yirmi beş hıkka, yirmi beş cez'a, yirmi beş bintü lebûn ve yirmi beş bintü mehâd olmak üzere yirmi beşerden dört çeşit olarak belirlemiştir. Osmân b. Affân ve Zeyd b. Sâbit ise toplam yüz deve olmak üzere otuz cez'a, otuz bintü lebûn, yirmi ibnü lebûn ve yirmi bintü mehâd olarak belirlemişlerdir.⁸⁰⁵ Görüldüğü gibi sahâbe Hz. Peygamber'in belirlediği miktardan farklı bir miktar belirlemiştir. Çünkü Hz. Peygamber dönemindeki örfte hatayla

⁸⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Diyât”, 18.

⁸⁰⁵ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harac* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.), 169.

öldürmedeki diyetin değerini o miktar sağlarken, diğer sahâbenin zamanında o değeri sağlayacak miktar ve çeşit değişmiştir.

4. Hz. Ömer ve tâbiî İbn Şihâb ez-Zührî, Hz. Peygamber'in hata ile öldürmelerde diyeti âkilenin ödeyeceği hükmüne muhalif olarak diyeti kişinin divanda kendisiyle birlikte isminin yazılı olduğu kimselerin ödeyeceğine hükmetmişlerdir. Hz. Peygamber hata ile öldürmelerde diyeti kişinin âkilesine yüklemiştir. Bu âkile ise Hz. Peygamber zamanında katilin asabesi olan erkek tarafından akrabalarıdır.⁸⁰⁶ Ancak Ömer b. Hattâb hata ile öldürmelerde diyeti kişinin divanda kayıtlı olduğu kimseler üzerine yüklemiştir.⁸⁰⁷ Diyetin âkileye yüklenmesi câhiliye dönemindeki bir uygulamadır. Hz. Peygamber bu uygulamayı devam ettirmiştir. Câhiliye Arapları diyet konusunda bu şekilde yardımlaşmışlardır. Ömer b. Hattâb divanı oluşturana kadar bu şekilde uygulanmış gelmiştir.⁸⁰⁸ Zührî de bu durumda divanda birlikte yazılı olduğu kimseler üzerine olacağını söylemiştir.⁸⁰⁹

Görüldüğü gibi Ömer b. Hattâb ve Zührî Hz. Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmiştir. Onun muhâlefet sebebinin anlaşılmasında diyetle âkilenin katilin erkek tarafından akrabaları sayılmasının kaynağını tespit etmek gerekir. Hz. Peygamber bunu câhiliye örfünden almıştır. Câhiliye döneminde katile yardım etmek için katilin erkek tarafından akrabaları diyeti aralarında ödemekteydi. Hz. Peygamber de bunu bu şekilde devam ettirdi. Yani o dönemin örfünde âkile erkek tarafından akrabalar olduğu için bu şekilde kabul edilmiştir. Ancak Ömer değişen örf sebebiyle kendi zamanında diyeti divan ehline yüklemiştir. Bu konuda Yusuf el-Karadavî de Hz. Peygamber'in hatayla ve şibh-i amd şeklindeki öldürmelerde diyeti katilin âkilesi olan erkek akrabalarına yüklemesinin örfе göre verilmiş bir hüküm olduğunu söylemiştir. Ona göre o dönemde kişinin en büyük destekçileri erkek akrabaları olması dolayısıyla bu şekilde hükmedilmiştir. Bir kısım fukahâ da bunun örfе göre verilmiş bir hüküm olduğunu söylemiş ve buna Ömer b. Hattâb'ın diyeti divan ehline yüklemesini delil olarak göstermişlerdir.⁸¹⁰

⁸⁰⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, "el-Kasâme ve'l-Muhâribîn ve'l-Kısâs ve'l-Diyât" 35-38; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Diyât", 20.

⁸⁰⁷ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, "Ukûl", 12.

⁸⁰⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8:149.

⁸⁰⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:411.

⁸¹⁰ Karadâvi, "Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Gözönünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî'nin Metodları", 44.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn Hz. Peygamber'in bazı hadislerindeki hükümlerinin örf'e göre vaki olduğuna hükmetmişlerdir. Bundan dolayı örf değiştiğinde hadisteki hükümde de değişikliğe gidileceğine kanâat etmişlerdir. Örf'e göre vaki olan hükümlerde belirli bir amaç vardır. O amacın gerçekleşmesi için bir hüküm verilecektir. Bu hükmü verirken hükmün konusu ile ilgili mevcut örf dikkate alınır. Başka bir dönemde bu örfte değişiklik oluşmuştur. Aynı amacın gerçekleşmesi için hüküm verilmesi gerekir. Bu defa değişen örf'e göre aynı amacı gerçekleştirecek yeni hüküm verilir. Bu hüküm her ne kadar aynı şeyi amaçlasa da hadisteki hükümden farklıdır. Sahâbe ve tâbiîn de hadislerdeki örfî unsurları dikkate almıştır. Bu örfî unsurların değişmesine bağlı olarak aynı amacı gerçekleştirecek şekilde hükümde değişikliklerde bulunmuşlardır. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbeden Hz. Ali, Hz. Ömer, Osmân b. Affân ve Zeyd b. Sâbit; tâbiînden Abîde es-Selmânî, Zührî, Mekhûl, Evzâi ve fukahâ-i seb'anın bazı hadislerdeki hükmün örf'e göre vaki olduğuna hükmedip, örfün değişmesiyle hükmün değiştiğine kanaat getirdikleri görülmüştür. Böylece onlar önceki hükme muhâlefet etmiş olmaktadır. Zekât hayvanları arasındaki farkla ilgili hadiste bu fark Hz. Peygamber zamanındaki örf'e göre yirmi dirheme denk geldiğinden dolayı yirmi dirhem denildiğine kanaat edilmiştir. Bu değer sonraki dönem değişince yirmi dirhem yerine “on dirhem” ve “yaşın kıymeti” şeklinde hükmedilmiştir. Diyetin miktarı konusundaki muhâlefete gelince Hz. Peygamber'in devenin kıymetini dikkate alarak hükmettiğine kanaat edilmiş sonraki dönem devedeki pahalılığa göre aynı kıymeti sağlayacak şekilde hükümde değişiklik yapıldığı görülmüştür. Benzer bir durum hata ile adam öldürmede ödenecek olan diyet miktarı ve çeşididir. Develerdeki kıymet değişimi göz önünde bulundurularak toplamda aynı kıymete denk olacak şekilde çeşitleri ve miktarları konusunda Hz. Peygamber'in hükmüne muhâlefet edilmiştir. Hata ile adam öldürmede diyeti kimin ödeyeceği konusunda Hz. Peygamber dönemindeki örf'ten dolayı âkilesinin ödeyeceğine hükmedildiğine kanaat edilmiş ancak örf değiştiğinde divanda isminin beraber yazıldığı kimseler olarak değişikliğe gidilmiştir.

“Ahkâmın Değişebilirliği ile İlgili Sebepler” başlığı altında sahâbe ve tâbiîn'in hadisin hükmünün vârid olduğu meseledeki hükmün değişmesinden dolayısıyla hadisin hükmüne muhâlefet etmelerini ele aldık. Onlar bazı hadislerin hükmünün bazı şartlara, illetlere, amaçlara ve örf'lere göre konulduğuna kanaat edebilmişlerdir. Bir hadisteki hükmün bağlı olduğu şart, illet, amaç ve örfün değişmesine ya da kaybolmasına paralel olarak hükümde

değişikliğe gitmişlerdir. Böylece hadisteki hükümden farklı bir hüküm vermişlerdir. Ayrıca bazı hadislerdeki hükme alternatif hükmün olduğuna kanaat edip diğeriyle amel etmişlerdir. Bu ise o hadise muhâlefet şeklinde görülebiliştir.

1.2.6. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Kaynağını Farklı Yorumlamaları

Hz. Peygamber'in her fiilî ve sözlü tasarrufunun kaynağı aynı değildir. Onun tasarruflarının kaynağı misyonunun gereklerine bağlı olarak farklı farklı olmuştur. Tasarrufunun kaynağının farklılaşması ondan sadır olan hadisin delil olabilmesini belirleyen etkenlerden biri olmuştur. Resûlullah'ın hem Hz. Peygamber hem de beşer olması sebebiyle kendisine uyulması gereken ve uyulması gerekmeyen söz ve fiilleri vardır. Beşer olmasına dayalı davranışları şer'î delil değildir.⁸¹¹ Buna örnek olarak şunu zikredebiliriz:

Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir sofraya kızartılmış bir keler getirilmişti. Fakat onun keler olduğunu Hz. Peygamber'e söylememişlerdi. Yemek için kelere uzandığı sırada onun keler olduğunu söylemişler, o da yemekten vazgeçmişti. Orada bulunan Hâlid b. Velîd "Keler haram mıdır?" diye sorunca Hz. Peygamber "Hayır, fakat o benim kavmimin yaşadığı yerde bulunmaz. Hoşuma gitmeyeceğini düşündüm." demiştir.⁸¹² Görüldüğü gibi bu, tamamen beşer oluşundan kaynaklı bir davranıştır. Hz. Peygamber'in yaptığı bir tasarrufunun beşer olması yönünden kaynaklandığına karar verildiğinde muhâlefet edilebilecektir.

Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı veya teşrîî nitelikte olmadığı düşünülen söz ve fiillerine uyulması zorunlu görülmemiştir. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in arabulucu vasfıyla yaptığı veya tecrübesine dayanarak bir savaş taktiği olarak yaptığı şeyler bunlardandır. Şu rivâyetleri bu tür tasarruflara örnek olarak zikredebiliriz:

1. Berîre'nin (ö. 60/680 [?]) kocası Muğis (ö. ?), Berîre'nin arkasından ağlayarak gidiyor ve göz yaşları sakallarına akıyordu. Hz. Peygamber, Berîre'ye, ona dönsen, dedi. Berîre "Ya Resûlullah bunu bana emrediyor musun?" deyince Peygamber "Hayır

⁸¹¹ Mustafa Harun Kıyık, "Hz. Peygamber'in Teşrîî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy. 2 (2019): 163.; Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1995): 39-102. Sünnetin bağlayıcılık açısından taksimi için söz konusu eserlere bkz.

⁸¹² Buhârî, *es-Sahîh*, "Ed'ime", 9.

emretmiyorum. Ben sadece aracılık yapıyorum.” demiştir. Bunun üzerine Berîre benim ona ihtiyacım yok, diyerek ona dönmemiştir.⁸¹³

2. Ebû Lübâbe ile yetim bir çocuk bir hurma bahçesi yüzünden davalastılar. Hz. Peygamber Ebû Lübâbe lehine hüküm verdi. Çocuk ağlamaya başlayınca Hz. Peygamber Ebû Lübâbe’ye o hurma bahçesini çocuğa bırak dedi. Ebû Lübâbe bunu kabul etmedi. Peygamber bunun karşılığında cennette sana bunun misli verilecek dedi. Ebû Lübâbe yine kabul etmedi.⁸¹⁴

3. Muâz b. Cebel alacaklılarından borçlarını düşürmelerini istemesi için Hz. Peygamber’e geldi. Hz. Peygamber alacaklılardan Muâz’ın borcunu düşürmelerini istedi. Ancak onlar Muâz’ın borcunu düşmediler.⁸¹⁵

4. Hevâzin’den elde edilen ganimetler paylaşıldıktan sonra Hevâzinli bir grup Hz. Peygamber’e gelip ailelerinden olan esirleri istediler. Hz. Peygamber kendisinin ve Abdülmuttalib oğullarına ait olanları iade edeceğini, diğer Müslümanlarla da aracı olarak görüşeceğini söylemiştir. Sahâbenin geneli de bu aracılığa olumlu yanıt vermiş ve esirleri iade etmişlerdir. Ancak bazı kimseler kabul etmemiş ve iade etmemiştir. Kendilerine her esir karşılığında feyden altı pay verileceği söylenince kabul etmişlerdir.⁸¹⁶

5. Hubâb b. Münzir (ö. 20/641 [?]) Bedir savaşında ordunun konumlanacağı yer ile ilgili olarak “Ya Resûlullah bu konum Allah’ın vahiyle bildirip ilerisine gerisine konumlanamayacağımız bir konum mu yoksa o rey, harb tekniği ve savaş hilesine göre belirlediğin bir konum mu?” diye sormuştur. Hz. Peygamber de “Bu rey, harb tekniği ve savaş hilesi olarak seçilmiş bir konumdur.” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hubâb o konumun uygun olmadığını açıklamış ve Hz. Peygamber de onun gösterdiği yeni yere orduyu konumlandırmıştır.⁸¹⁷

Zikredilen bu olaylarda Hz. Peygamber bir şey istemiş ama sahâbe yerine getirmemiştir. Hz. Peygamber, sözünü dinlemeyenleri azarlamamış, kınamamıştır. Berîre’ye ve

⁸¹³ Buhârî, “Talâk”, 15.

⁸¹⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:406.

⁸¹⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:267-68.

⁸¹⁶ Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî Ebû Yûsuf, *er-Red Alâ Siyeri’l-Evzâi*, 1. bs (Mısır: Lücnütü İhyâi’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, t.y.), 32-33.

⁸¹⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (Kâhire: Şeriketü’t-Tabâati’l-Fenniyyeti’l-Muttahide, t.y.), 2:192.

Hevâzinlilere açıkça söylediği gibi bunlar dini emirler değildir. Bunlar Hz. Peygamber'in sadece arabuluculuk vasfıyla yaptığı şeylerdir. Ayrıca bu örnekler sahâbenin zihninde Hz. Peygamber'in fiillerinin ve sözlerinin vahiy ile vahiy olmayan şeklinde ayrıştırıldığını göstermektedir. Daha da ötesi vahiy olmadığı durumlarda Hz. Peygamber'in söz konusu mesele ile ilgili görüşünün en doğru görüş olmadığı, onun görüşünden başka doğru görüşler olabileceği hatta Hubâb b. Münzir olayında olduğu gibi sahâbenin görüşünün Hz. Peygamber'in görüşüne bizzat Resûlullah tarafından tercih edilerek peygamber olmayanın peygamber olana göre daha isâbetli hüküm koyabileceğini göstermektedir. Madem Hz. Peygamber'in bazı fiil ve sözleri vahye dayanmamakta ve bir başkası o konuda Hz. Peygamber'inkinden başka bir isâbetli hüküm ortaya koyabilmekte; bu durumda sahâbe veya tâbiînin vahye dayanmayan alanlarda Hz. Peygamber'in görüşünden farklı ve isâbetli başka bir görüş ortaya koyarak ona muhalif bir hüküm vermeleri muhtemeldir. Bu durum sadece illetin değişmesine de bağlı değildir. Yani vahye dayalı olmayan bir konuda Hz. Peygamber bir hüküm versin, bu hükmün illeti sahâbe ve tâbiîn devrinde de değişmeden kalsa bile sahâbe ve tâbiîn daha uygun gördüğü bir hükmü verebilmektedir.

Hz. Peygamber'in bir kısım tasarrufları da bağlayıcılık gerektiren tasarruflardır. Bu tasarrufları tebliğ, fetvâ, devlet başkanı, kazâ olarak zikredebiliriz.⁸¹⁸ Bu bağlayıcılık bildiren tasarruflarla ilgili bizim değineceğimiz konu bu tasarrufların hükme olan etkisiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in tasarrufunun kaynağının bunlardan hangisinin olduğu, hadiste zikredilen hükmün mutlak bir hüküm mü yoksa mukayyed bir hüküm mü olduğunu belirler. Eğer Peygamber'in bir tasarrufunun kaynağı risâlet ise devlet başkanının veya hâkimin izni olmaksızın herkes bu tür tasarruflarda bulunabilir. Ancak tasarrufun kaynağı devlet başkanı ya da hâkim olma vasfına dayanmakta ise bu tür tasarruflar devlet başkanı ve hâkimin hükmü olmaksızın kimse tarafından bağlayıcı olamayacaktır.⁸¹⁹ Hz. Peygamber'in bir hadisteki hükmü devlet başkanlığı tasarrufuna dayandığında tâbiîn ve sahâbe o meselede devlet başkanı olmaksızın bu hükmü veremeyecektir. Devlet başkanı olan biri de, yetkisini kullanarak Hz. Peygamber'in

⁸¹⁸ Bu konuda daha başka tasnifler yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Şimşek, "İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları".

⁸¹⁹ Kıyık, "Hz. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", 164.

verdiği hükmün aksine hüküm verebilecektir. Bu durumlarda da söz konusu hadisin zâhirlerine muhâlefet etmiş olacaktır. Aşağıdaki örneklerde bu durum görülmektedir:

1. Hz. Peygamber hadislerinde selebin⁸²⁰ öldüren kişiye ait olduğunu mutlak ifadelerle bildirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber “Kim savaşta düşman askerlerinden birini öldürür de onu öldürdüğüne delili olursa öldürdüğü kimsenin selebi onun olur.” buyurmuştur.⁸²¹ Huneyn savaşında Ebû Katâde (ö. 54/674) birini öldürmüş, Hz. Peygamber “Kim savaşta düşman askerlerinden birini öldürür de onu öldürdüğüne delili olursa öldürdüğü kimsenin selebi onun olur.” buyurunca kendisinin öldürdüğü kişi için şahit aramıştır. Birinin Ebû Katâde’ye o kişiyi öldürdüğüne şahitlik etmesiyle Hz. Peygamber öldürdüğü kişinin selebini Ebû Katâde’ye vermiştir.⁸²² Avf b. Mâlik el-Eşcaî’den (ö. 73/692) ve Hâlid b. el-Velîd’den Resûlullah’ın düşman askerini öldüren için selebe hükmettiği ve selebin beşte birini almadığı rivâyet edilmiştir.⁸²³ Hz. Ömer de “Peygamber zamanında selebin beşte biri alınmazdı.” demiştir. Selebin beşte birinin alınmayacağını söyleyenler de Hz. Ömer’in bu sözünü delil getirmişlerdir.⁸²⁴ Görüldüğü gibi bu hadislerdeki ifadelerde öldüren kimse öldürdüğü kişinin selebinin sahibidir. Bu hadislerde öldüren kimsenin selebe sahip olması için herhangi bir şart zikredilmemiştir. Hz. Peygamber’in selebin beşte birini almadığı da belirtilmiştir.

Sahâbe ve tâbiünden bazıları ise hadislerin zâhirî ifadelerine muhâlefet etmişlerdir. Onlar seleb olarak bazılarının aldığı malın miktarı çok olduğunda müdahalede bulunarak ve beşte birini beytül mâl için alarak veya alınması gerektiğini söyleyerek söz konusu hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Berâ İbn Mâlik (ö. 20/641) bir atlı askerle mübârezede bulunup onu öldürmüş ve selebini almıştır. Selebi otuz bine ulaşmıştır. Bu Ömer b. Hattâb’a ulaşınca Ebû Talhâ’ya “Biz daha önce (askerin elde ettiği) selebin beşte birini almazdık. Berâ’nın selebi çok mala ulaşmıştır. Onun beşte birini alacağım demiş ve altı

⁸²⁰ Seleb: Savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ve madenlerle kullandığı silâhlar ve bineği ifade eder. Bu tanım ve detali bilgi için bkz: Ahmet Yaman, “Seleb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:398-399.

⁸²¹ Buhârî, *es-Sahîh*, “Humus”, 18.

⁸²² Buhârî, “Humus”, 18.

⁸²³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Cihâd”, 147.

⁸²⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 23:247.

binini almıştır.”⁸²⁵ Evzâî ve Mekhûl selebin ganimet olduğunu ve beşte birinin beytûlmâl için alınacağını söylemiştir.⁸²⁶

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, Peygamber’in yaptığına aksine selebin beşte birini almıştır. Bu da onun selebi ganimet olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ancak Ömer’in Berâ’nın selebinin çok mala ulaşmış olması sebebiyle beşte birini aldığına bakarsak ona göre selebin beşte birini her halükârda almak gerekmez. Demek ki Ömer’e göre durumların değişmesine göre selebin beşte biri alınır ya da alınmaz. Tâbiünden Mekhûl ise selebin ganimet olduğunu ve beşte birinin alınacağını söylemiştir.

Hz. Peygamber almadığı halde Ömer ve Mekhûl’ün selebin beşte birinin alınabileceğini söylemelerinin sebebi selebin asker için şer‘î bir hak mı yoksa komutanın iznine bağlı bir tenfil mi olduğu tartışmasıyla ilgilidir. Ebû Hanîfe, Mâlik ve Sevrî gibi bir kısım ulema selebin askerin şer‘î hakkı olmadığını komutanın iznine bağlı olarak alabileceği ganimetten olan bir tenfil statüsünde olduğu görüşündedirler. Şâfiî, Evzâî, Leys, Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Ahmed b. Hanbel gibi bir kısım fakih ise selebin şer‘î bir istihkâk olarak komutan/devlet başkanı izin versin ya da vermesin her halükârda öldüren askerin hakkı olduğunu söylemişlerdir.⁸²⁷ Bu tartışmadan yola çıkarak Hz. Ömer’in ve Mekhûl’ün, selebi ganimetten bir pay gördükleri ve imamın/komutanın iznine bağlı olarak askerin alabileceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. İmamın tasarrufunda olduğu için selebin tamamını askere bırakacağı gibi beşte birini ganimet payı olarak alabilir. Bu durumda onlar Hz. Peygamber’in seleble ilgili hadislerini risâlet sıfatıyla değil de imâmet sıfatıyla îrâd ettiğine hamletmişlerdir. Zira risâlet sıfatına bağlı olsaydı savaşta devlet başkanının iznine gerek kalmaksızın şer‘î bir hak olurdu. Hz. Peygamber’in imâmet sıfatına bağlı olarak “Kim savaşta düşman askerlerinden birini öldürür de onu öldürdüğüne delili olursa öldürdüğü kimsenin selebi⁸²⁸ onun olur.”⁸²⁹ buyurduğunu düşündükleri için selebin ancak bu sığata sahip kimsenin izni ile alınabileceğine hükmetmişlerdir.

⁸²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdiş ve’l-Âşâr*, 18:364.

⁸²⁶ İbn Abdülber, *Temhîd*, 23:247.

⁸²⁷ İbn Abdülber, 23:247.

⁸²⁸ Seleb: Savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ve madenlerle kullandığı silâhlar ve bineği ifade eder. Bu tanım ve detali bilgi için bkz: Yaman, “Seleb”.

⁸²⁹ Buhârî, *es-Sahîh*, “Humus”, 18.

2. Hz. Peygamber atıl arazilerin imar edenlere ait olacağını söylemiş ve kendisi de bu tür arazileri imar edenlere vermiştir. Nitekim o “Kim ölü bir araziye ihyâ ederse o arazi onun olur. Artık hiçbir zalim için orada hiçbir hak yoktur.”⁸³⁰ buyurmuştur. Bir başka hadisinde “Kim bir arazinin etrafını duvarla çevirirse o arazi onun olur.”⁸³¹ buyurmuştur. Diğer bir hadisinde ise “Kim sahipsiz bir toprağı işlerse o araziye daha hak sahibidir.” demiştir. Urve “Ömer halifeliği zamanında bununla hükmetti.” demiştir.⁸³² Urve şöyle demiştir: “Şahitlik ederim ki Resûlullah ‘Yeryüzü Allah’ın yeryüzüdür; kullar Allah’ın kullarıdır. Kim ölü toprağı ihyâ ederse onda daha hak sahibidir.’ diye hükmetti. Bu bize Resûlullah’tan namaz hükümlerinin geldiği gibi geldi.”⁸³³ Bütün bu hadislerde Resûlullah sahipsiz bir arazinin imar eden kimseye ait olacağını söylemiştir. Bu hükmü mutlak olarak zikretmiştir. Sahipsiz arazinin imar edilmesiyle sahiplenilmesini herhangi bir şartla, süreyle kayıtlamamıştır.

Ömer b. Hattâb halifeliği döneminde Resûlullah tarafından bu şekilde verilmiş birtakım arazileri sahiplerinden alarak Hz. Peygamber’in hadis ve uygulamasına muhâlefet etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, Müzeyne veya Cüheyne kabilelerinden bazı insanlara arazi vermiştir. Onlar bu arazileri işlememişler başka insanlar gelip ekmişlerdir. Bundan dolayı Müzeyneliler veya Cüheyneliler onları Ömer b. Hattâb’a dava etmişlerdir. Ömer “Kimin bir arazisi olup onu üç yıl işlemez, başka insanlar gelip işlerse onlar o arazide daha hak sahibidirler.” demiştir.⁸³⁴ Urve b. Zübeyr şöyle demiştir: “Peygamber içerisinde hurma ağaçlarının olduğu Benî Nadîr’den elde edilmiş bir araziye Zübeyr b. Avvâm’a verdi. Ömer b. Hattâb da Akîk arazilerini insanlara paylaştırıp verdi. Sonraki bir zaman ‘Arazi verdiklerim nerede? Onlarda herhangi bir mal varsa onlar ayağımın altındadır. (geri aldım)’ dedi. Havât b. Cübeyr ‘O arazileri bana ver.’ deyince Ömer onları ona verdi.”⁸³⁵ Başka bir rivâyet te şöyledir: “Peygamber el-Bahr ile es-Sahr arasındaki arazileri Bilâl b. el-Hâris el-Müzenî’ye vermiştir. Ömer b. Hattâb halifeliği zamanında Bilâl’e ‘Sen bu toprakları işlemeye güç yetiremiyorsun.’ deyip bazı madenler dışında ona verilen arazileri ondan aldı.”⁸³⁶ Başka bir tarikte Hz. Ömer şöyle demiştir: “Resûlullah

⁸³⁰ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Ekziye”, 26.

⁸³¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre", 37.

⁸³² Buhârî, *es-Sahih*, “Müzâraa”, 13.

⁸³³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "el-Harâc ve'l-Fey ve'l-İmâre", 37.

⁸³⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harac*, 73.

⁸³⁵ Ebû Yûsuf, 73.

⁸³⁶ Ebû Yûsuf, 74.

sana bu arazileri insanların faydalanmasını engellemek için vermedi. Onları işleyesin diye verdi. O arazilerden imar etmeye gücünün yettiğini al, gerisini iade et.”⁸³⁷

Hiz. Peygamber’in imarsız arazileri imar edenlere vermesinde birtakım maslahatlar vardır. Ebû Yusuf (ö. 182/798), Hiz. Peygamber’in bu uygulamasıyla birtakım kimseleri İslam’a yakınlaştırma ve arazilerin imar edilip Müslümanların ihtiyaçlarının giderilmesi gibi maslahatları amaçladığını söylemiştir.⁸³⁸ Hiz. Ömer de bu arazileri sahiplerinden geri alırken bu maslahatlara atıfta bulunmuştur. Nitekim o yukarıda zikredilen Müzeyne veya Cüheyne kavimlerinin davasında “Kimin bir arazisi olup onu üç yıl işlemez, başka insanlar gelip işlerse onlar o arazide daha hak sahibidirler.” demiştir.⁸³⁹ O bu sözlerle arazinin işlenmesi amacına atıfta bulunmuştur. Yine o Bilâl’e “Resûlullah sana bu arazileri insanların faydalanmasını engellemek için vermedi. Onları işleyesin diye verdi.” demiştir.⁸⁴⁰ Bu ifadesinde de arazinin Müslümanların ihtiyacını karşılamak maslahatı sebebiyle imar edenlere verildiğini açıkça ifade etmiştir. Ancak Hiz. Ömer’in bu maslahatların gerçekleşmemesine dayanarak bu arazileri sahiplenenden kimselerden aldığının söylenmesi muhâlefet sebebini tam olarak açıklamamaktadır. Çünkü hadislerin zâhirine göre imarsız arazileri imar edenler artık o arazilerin sahipleridir. Halifelerin ise insanların sahibi olduğu araziye herhangi bir maslahata dayanarak da olsa alma hakları yoktur. Bu durumda Hiz. Peygamber’in yukarıdaki hadislerde bildirilen şekilde imar etmeleriyle sahip oldukları arazileri onların elinden alabilme imkanını sağlayan nedir? Çünkü maslahat tek başına birilerinin malına el koyma hakkı veremez. Maslahatın arkasında geri almayı mümkün kılan temel bir şey olmalıdır. İşte bu asıl muhâlefet sebebidir. Maslahat ise bu sebepten sonra ve bu sebebe bağılı olarak kullanılan bir sebeptir. Bizim kanaatimize göre bu temel sebep Hiz. Ömer’in yukarıda zikredilen hadisleri Hiz. Peygamber’in risâletine dayalı bir tasarruf olarak değil Hiz. Peygamber’in devlet başkanlığına bağılı bir tasarruf olarak ele almasıdır. Hiz. Ömer, Hiz. Peygamber’in yukarıdaki hadisleri risâlet sıfatıyla değil devlet başkanlığı sıfatıyla îrâd ettiğine hükmetmiştir. Eğer risâlet sıfatına bağılı bir hak olarak îrâd ettiğini düşünseydi o arazilere imar edenler şer’î bir hak olarak sahip olurlardı. Ama devlet başkanlığı sıfatıyla bu

⁸³⁷ Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 368.

⁸³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harac*, 74.

⁸³⁹ Ebû Yûsuf, 73.

⁸⁴⁰ Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 368.

hadisleri îrâd ettiğini düşündüğünde bu arazilerin imar edenlerin elinde bulunması ancak devlet başkanının iznine bağlıdır. Devlet başkanı bu izni vermeksizin hiç kimse atıl araziye imar etmekle sahip olmaz. Yine devlet başkanı iznine bağlı olduğu için devlet başkanı bu arazileri bazılarının elinden alıp başkalarına verebilir. Hz. Ömer de yukarıdaki hadisleri bu şekilde değerlendirdiği için ve kendisi devlet başkanı olduğu için Resûlullah'ın hadislerinin zâhiri olan mutlak ifadelerini devlet başkanlığı izniyle takyid etmiş, kendisi de buna göre tasarrufta bulunmuştur. Hadisleri böyle yorumladığı için Resûlullah'ın verdiklerini geri almıştır.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili veya söylediği bir sözü hangi sıfatla yaptığına dikkat etmiştir. Bu durum da hadislere muhâlefet etmelerine sebep olmuştur. Onlar, Hz. Peygamber'in bu sıfatlarını bağlayıcılık olarak aralarında fark görmüştür. Bağlayıcılık ifade etmediği bir sıfatla yaptığı hadislere dini delil olmadığına kanaat ettiklerinden dolayı muhâlif davranabilmişlerdir. Zikrettiğimiz örneklerde beşerî kaynaklı olması sebebiyle yaptığı bazı tasarrufları dinî bir hüküm olarak değerlendirilmemiştir. Yine vahye dayanmayıp Hz. Peygamber'in arabuluculuk için verdiği bazı emirleri ve savaş taktiği olarak yaptığı bazı fiilleri de bağlayıcı görülmemiştir. Hz. Peygamber'in bağlayıcılık bildiren sıfatları arasında da hükme etkisi açısından fark gözetmişlerdir. Bazı hadisler mutlak ifadelerle gelmişlerdir. Ama sahâbe ve tâbiîn bu hadislerdeki hükmün geçerli olmasını devlet başkanı ve komutan iznine bağlamışlardır. Devlet başkanının veya komutanın izni olmayınca amel etmemişlerdir. Bu ise mutlak ifadenin zâhirine muhâlefettir. Bunun sebebi onların, Peygamber'in o hadisleri devlet başkanlığı, komutanlık gibi sıfatlara bağlı olarak zikrettiğini düşünmeleridir. Böylece o hükmün, mutlak olarak değil devlet başkanlığı ve komutanlık sıfatına bağlı olarak uygulanacağına hükmetmişlerdir. Bu da devlet başkanlığı veya komutan izni olmadığı zaman hadislerin mutlak ifadesine muhâlefet etmeye yol açmıştır. Zikrettiğimiz örneklerde sahâbî Hz. Ömer ve tâbiî Mekhûl ed-Dımaşkî'nin Hz. Peygamber'in hadisi hangi sıfatla îrâd ettiğini dikkate aldıklarını görmekteyiz. Onlar bu hadislerde Hz. Peygamber'e muhâlefet etmişlerdir. Bunun sebebi hadisi Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı ve komutanlık sıfatları ile îrâd ettiklerini düşünmeleridir. “Kim savaşta düşman askerlerinden birini öldürür de onu öldürdüğüne delili olursa öldürdüğü kimsenin selebi onun olur.” hadisine rağmen Hz. Ömer selebin beşte birini ganimet olarak almış, Mekhûl de alınacağını söylemiştir. Hz. Peygamber ise almamıştır. Çünkü Hz. Ömer ve

Mekhûl hadisteki selebin alınacağına bildirilmesinin şer‘î bir hak olmadığına bunun komutanın iznine bağlı bir hak olduğuna hükmetmiştir. Onlar Hz. Peygamber’in bu hadisi devlet başkanı/komutan sıfatıyla söylediğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı da devlet başkanının tasarrufuna açık bir uygulama olarak ganimet içerisinde düşünülmüştür. Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in bazı insanlara imar ve ihya etme karşılığında verdiği ölü arazileri onların elinden alarak Hz. Peygamber’e muhâlefet etmiştir. Çünkü Hz. Ömer ölü arazinin ihya edene ait olduğunu bildiren hadisi Hz. Peygamber’in şer‘î bir hakkı bildirmek için değil de devlet başkanlığı sıfatına bağlı olarak söylenmiş bir hadis olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı bu tür arazilerin devlet başkanının tasarrufuna açık olduğuna hükmetmiştir.

1.2.7. Hadisi Bölgesel Amele Aykırı Bulmaları

Ameli, aynı anda birçok farklı unsura sahip olması ve birbirinden çok farklı sûretlerde tezâhür etmesinden dolayı efrâdını câmi, ağıârını mâni bir şekilde tarif etmek mümkün değildir. Buna rağmen ana hatlarıyla “bir şehrin ulemasının/yöneticilerinin, hocalarından/seleflerinden alıp talebelerine/haleflerine aktardıkları ilmî miras” şeklinde tarif edilebilir. Dar anlamda ise “her bir şehrin spesifik bir hukuk meselesinde takip ettiği uygulama ve bu uygulamanın şekillendiği süreç” olarak tarif edilmiştir.⁸⁴¹ Tarifte de gözüktüğü gibi her şehrin kendi ameli vardır. “Medine veya Kûfe ameli denildiğinde artık bireysel bir pratikten çıkan toplumsal bir mahiyet kazanan amel/tatbikat kastedilmektedir.”⁸⁴² İster genel anlamıyla ister dar anlamıyla olsun amel bireysel bir görüşün ötesine geçmiş ve topluma mâl olmuş fetvâ veya uygulamadır. Toplumun ilgili yerlerinde uygulanıla gelen toplumsal ittifakın olduğu pratiklerdir. Eğer dava meseleleriyle ilgiliyse kadıların, ticâret konularıyla ilgiliyse tâcirlerin, yönetim ve siyasetle ilgiliyse emirlerin, fikhî mesele ise fakihlerin uygulaya geldikleri icmâlardır. Musa İsmâil de ameli ehl-i Medîne’yi, ister tevkîfî ister reye dayalı isterse de istidlâli olsun sahâbe ve tâbiünden olan Medîne ehlinin üzerinde ittifak edip amel ettiği şeyler olarak tanımlamıştır.⁸⁴³

⁸⁴¹ Halit Özkan, “Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 16.

⁸⁴² Bekir Özudoğru, “Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu” (Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2018), 104.

⁸⁴³ Mûsâ İsmâil, *Amelu Ehli'l-Medine Ve Eseruhû Fi'l-Fikhi'l-Islâmî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004), 238.

Amel sahâbe alimlerinin yerleştikleri bölgede dinî hükümleri öğretmeleri ile oluşmaya başlamıştır. Onların dini konularda verdikleri hükümler toplumda yerleşmeye başlamış, onların öğrencileri olan tâbiîn tarafından da bölgesel ameller istikrâr bulmaya başlamıştır.⁸⁴⁴ Amelin kaynağı sadece ulemâ olmamıştır. Halife, vali, kadı ve çarşı sorumlusu gibi muhtelif sınıflar da amelin kaynağı olabilmıştır.⁸⁴⁵

Amelin delil kabul edilmesinin atında sahâbe toplumuna duyulan güven yatmaktadır. Sahâbe toplumu tarafından uygulanan bir amelin o konudaki dinî hükmü yansıttığı, çünkü onların ortak hükmünün yanlış olamayacağı düşüncesi vardır. Onlar Kur’ân’ın nüzulüne, Hz. Peygamber tarafından tatbikine, bir başka ifadeyle ister Kur’ân ister sünnet dayanaklı olsun dinî uygulamaya şahit olmuşlardır. Bir amel nesillerin geçmesine rağmen toplumda yürürlüğünü devam ettiriyorsa, doğruluğuna olan güven de artmaktadır. İhtilaflı hadislerin olduğu durumlarda amele uygun olanın tercih edilmesi ya da amele aykırı olan hadislerin reddedilmesinde de amelin o konuda son hükmü yansıttığı düşüncesi yer almaktadır. Diğer hadis sahihse bile mensuttur. Rivâyet açısından bakıldığında amel toplumsal olarak nakledilen adeta binlerce râvisi olan bir rivâyetken; hadis ise sayılı râvisi olan bir rivâyettir. Rebîa b. Abdurrahmân’ın Medîne ameli hakkında “Bin kişinin bin kişiden rivâyeti tek kişinin tek kişiden rivâyetinden bana daha kıymetlidir.”⁸⁴⁶ sözü de amelin rivâyet karşısındaki bu güçlü konumunu ifade eder.

Karâfi de sahâbenin, ameli, hadise tercih etmelerinin “Sahâbe bildikleri bir hadisi ancak nâsihe muttali oldukları için terk etmişlerdir.” düşüncesine dayalı olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁷ İmam Mâlik, Medîne amelinin habere tercih edilmesini sahâbenin Hz. Peygamber’in hükümlerinden en son olanı aldıklarını söyleyerek açıklar.⁸⁴⁸ Amele aykırı olan sahih bir rivâyetin mensûh olma ihtimâli vardır. Ahmed Hasan, Medînelilerin kendi şehirlerinde amel edilmeyen rivâyetlere değer vermemesinin sebebini Hz. Peygamber

⁸⁴⁴ Özudoğru, “Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu”, 94.

⁸⁴⁵ Özkan, “Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri”, 97.

⁸⁴⁶ Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-Medârik Ve Takrîbü’l-Mesâlik* (Mağrib: Matbaatü’l-Fudâle, 1965), 1:46.

⁸⁴⁷ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî Karâfi, *Nefâisu’l-Usûl Fî Şerhi’l-Mahsûl* (Mektebetü Nizâr Mustayfâ el-Bâz, 1995), 6:2709.

⁸⁴⁸ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, “Sıyâm”, 21.

sünnetlerinin tamamının ilk dört halife tarafından uygulanmış olduğu düşüncesine dayandırır.⁸⁴⁹

Ameli ifade etmek için birçok ifade kullanılmıştır. Bu ifadelerden biri “sünnet-i mâziye”dir. Bu ifadeyi sahâbeden Medîneli Sâib İbn Yezîd (ö. 91/709)⁸⁵⁰, tâbiinden Medîneli Zühri⁸⁵¹ ve Saîd b. el-Müseyyeb⁸⁵²; Mekkeli Atâ⁸⁵³; Şamlı Mekhûl⁸⁵⁴; Basralı Hasan-ı Basrî⁸⁵⁵ ve Kûfeli Hakem İbn Uteybe⁸⁵⁶ kullanmıştır. Bu zatların bu ifadeyi kullanması hicrî ilk asrın ortalarında amelin var olduğunu göstermektedir.

Bir diğer ifade “sünnet-i câriye”dir. Bu ifade sahâbeden Hz. Âişe⁸⁵⁷ Sehl İbn Sa’d el-Ensârî (88, 91)⁸⁵⁸; tâbiinden Medîneli Ya’kub İbn Utbe (128), İsmâil b. Muhammed (134)⁸⁵⁹ ve Zühri⁸⁶⁰ tarafından kullanılmıştır.

Bir diğer ifade “edraktü’n-nâs”tır. “Kendisine ulaştığım insanlar şu şekilde yapıyorlardı, falanca zamanında şöyle yapıldığına ulaştım, şu zamandan beri şöyle yapıldığına ulaştım, Medîne’de şöyle yapıldığına ulaştım” gibi farklı terkiplerle kullanılmıştır. Kâsım İbn

⁸⁴⁹ Özkan, “Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri”, 64.

⁸⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 4:201.

مضت السنة أن يأكل قبل أن يغدو يوم الفطر

⁸⁵¹ İbn Ebî Şeybe, 15:171.

مضت السنة في الرجل يضرب امرأته فيجرحها أن لا تقتص منه ويعقل لها

⁸⁵² İbn Ebî Şeybe, 11:456.

مضت السنة أن اليمين على المدعى عليه

⁸⁵³ İbn Ebî Şeybe, 6:247.

مضت السنة أن في الحلي الذهب والفضة زكاة

⁸⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, 6:247.

مضت السنة أن في الحلي الذهب والفضة زكاة

⁸⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, 8:195.

مضت السنة أن مع كل أسبوع ركعتين لا يجزئ منهما تطوع ولا فريضة

⁸⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, 2:44.

مضت السنة من رسول الله ﷺ والمسلمين، يعني بغسل القدمين

⁸⁵⁷ Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 3:40.

جَرَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدَاقِ النِّسَاءِ اثْنَا عَشَرَ أَوْفِيَّةً , الْأَوْفِيَّةُ أَنْ يَغُونَ دِرْهُمًا فَذَلِكَ ثَمَانُونَ وَأَرْبَعِمِائَةً دِرْهُمٍ , وَجَرَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ صَاعٌ , وَالْوُضُوءُ رَطْلَيْنِ , وَالصَّاعُ ثَمَانِيَةُ أَرْطَالٍ , وَجَرَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا أُخْرِجَتْ الْأَرْضُ : الْجَنْطَةُ وَالشَّعِيرُ وَالزَّرْبِيبُ وَالنَّمْرُ إِذَا بَلَغَ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ , الْوَسْقُ سِتُونَ صَاعًا فَذَلِكَ ثَلَاثُمِائَةٍ صَاعٍ بِهَذَا الصَّاعِ الَّذِي جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ

⁸⁵⁸ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Liân”, 2.

فَكَانَتْ حَامِلًا. فَكَانَ ابْنُهَا يَدْعَى إِلَى أُمِّهِ. ثُمَّ جَرَتْ السَّنَةُ أَنْ يَرِثَهَا وَتَرِثُ مِنْهُ مَا فَرَضَ اللَّهُ لَهَا

⁸⁵⁹ Abdürrezzak, *el-Musanef*, 2000, 10:97.

عَقُلْ كُلَّ مُعَاهِدٍ مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ وَمُعَاهِدَةٍ كَعَقْلِ الْمُسْلِمِينَ ذُكْرَانِهِمْ وَإِنَاثِهِمْ , جَرَتْ بِذَلِكَ السُّنَّةُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁸⁶⁰ Abdürrezzak, *el-Musanef*, 2000, 7:125.

Muhammed⁸⁶¹, Dâvud b. Kays⁸⁶², Atâ⁸⁶³, Ebû İshâk es-Sebiî (ö. 127/745)⁸⁶⁴, İkrime⁸⁶⁵, Ebû Bekir İbn Abdurrahmân (ö. 94/713)⁸⁶⁶, Şamlı Abdullah İbn Muhayrîz (99/717)⁸⁶⁷, Yezîd en-Nehaî⁸⁶⁸ bu ifadeyi kullanmışlardır.

“Sünnet-i mâziye” ve “sünnet-i câriye” ifadelerdeki sünnet Özşenel’in de dediği gibi Peygamber devrinden itibaren şer’î bir esasa dayalı olarak toplumda yer etmiş yaşayan dini gelenek anlamına gelir.⁸⁶⁹ Ameli ifâde eden bu kavramlar geçmişten beri devam eden üzerinde ittifakın olduğu uygulamalara delâlet etmektedirler.

Yukarıda amele delâlet eden kavramları kullanan tâbiîn ulemasının yaşadığı şehirlere baktığımızda, hemen hemen sahâbenin yerleştiği her şehirde amelin olduğu ve dini hükmü belirlemede amele atıf yapıldığını görmekteyiz. Mütevâris amelle, hadisin sıhhatini belirlemenin sadece Medîne’ye mahsûs olmadığını belirten Kevserî (ö. 1371/1952), sahâbenin yerleşip talebe edindiği her bölgede mütevâris amelin olup, onunla hadislerin sıhhatinin belirlendiğini söylemiştir.⁸⁷⁰

Sahâbe ve tâbiîn amelin sünneti belirleyiciliğini ve ihtilâfların çözümündeki rolünü açıkça belirtmişlerdir. Nitekim Zeyd İbn Sâbit “Medîne ehlini bir şey üzerinde birleşmiş görürsen onun sünnet olduğunu bil.”⁸⁷¹ demiştir. İbn Ömer de “Fitne çıktığında insanlar o konudaki hükmü Medîne ehline yöneltirler. Onlar bir hüküm üzerinde ittifak ederlerse

⁸⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 20:161.

أدرکت الناس إذا ذهبوا إلى الجمار ذهبوا مشاة ورجعوا مشاة، وأول من ركب معاوية

⁸⁶² İbn Ebî Şeybe, 5:156.

أدرکت الناس بالمدينة في زمن عمر بن عبد العزيز وأبان بن عثمان يصلون سناً وثلاثين ركعة ويوترون بثلاث

⁸⁶³ İbn Ebî Şeybe, 8:152.

أدرکت الناس يمشون إليها مقبلين ومدبرين

⁸⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, 3:440.

أدرکت الناس منذ سبعين سنة يسجدون في الحج سجدتين

⁸⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, 5:222.

أدرکت الناس ولهم رجعتي مساجدهم بآمين إذا قال الإمام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

⁸⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, 4:154.

أدرکت الناس قبل عمر بن عبد العزيز يقتنون في الجمعة فلما كان زمن عمر بن عبد العزيز ترك القنوت في الجمعة

⁸⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, 20:41.

أدرکت الناس وإذا مات منهم الميت من المسلمين قالوا: الحمد لله الذي توفي فلانا على الإسلام، ثم انقطع ذلك فليس أحد اليوم يقول ذلك

⁸⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, 18:446.

أدرکت أقواماً أشد بغضا منكم للحجاج وكانوا لا يدعون الجهاد على حال، ولو كان رأي الناس في الجهاد مثل رأيك ما أدي الأتاوة يعني الخراج

⁸⁶⁹ Mehmet Özşenel, “Sünnet Ve Hadisi Değerlendirme Ve Anlamada Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis Yaklaşımları Ve İmam Şeybani” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1999), 29.

⁸⁷⁰ Kevserî, *Fikhi Ehli'l-İrâk Ve Hadisühüm*, 35.

⁸⁷¹ Beyhakî, *Medhal*, 1:347.

-yani bir şeyle amel ediyorlarsa- o hüküm doğrudur.”⁸⁷² Medîne de önce kadılık yapan sonra da vâli olan Ebû Bekir İbn Hazm’a (ö. 120/738 [?]) bir adam “İhtilaf durumunda ne yapacağımı bilmiyorum.” deyince o, “Medîne ehlini bir hüküm üzerinde birleşmiş görürsen o hükmün hak olduğunda şüphe etme.”⁸⁷³ demiştir.

Hadisin amele aykırılığı sahâbe döneminden itibaren gündemde olan bir meseledir. Onlar hadis amele aykırı olduğunda kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir. Pratikte de birçok hadisle bu sebepten amel etmemişlerdir. Nitekim, Ebû’d-Derdâ’ya bazı meseleler hakkında sorulur, o da cevap verirdi. Ona söylediğinin hilafına “Bize bu konuda şu şu hadis ulaştı.” derlerdi. Bunun üzerine Ebû’d-Derdâ “Ben de o hadisi işittim ama ameli bunun hilâfına buldum.” derdi.⁸⁷⁴ Hz. Ömer minbere çıkıp “Amelin hilafına hadis rivâyet edene zorluk çıkartırım.” demiştir.⁸⁷⁵

Tâbiîn alimleri de amelin hadislere muhâlefet etmesi durumunda hadisin reddedileceğini söylemişlerdir. Nitekim İbn Ebî’z-Zinâd (ö. 174/790) şunu nakletmiştir: “Ömer İbn Abdülaziz fakihleri toplar, onlara sünnetleri ve kendisiyle amel edilen hükümleri sorup onları kaydettirirdi. Sonra da kaynağı sika biri olsa bile onlardan ulemanın amel etmediklerini ilga ederdi.”⁸⁷⁶ İmâm Mâlik de şöyle demiştir: “Tâbiînden ilim ehli birçok kişi bazı hadisler rivâyet ederlerdi. Kendilerine başkalarından bazı hadisler ulaşınca ‘Biz bu rivâyet ettiğiniz hadisleri bilmiyor değiliz. Fakat amel sizin rivâyet ettiğinizden başkası üzere oldu.’ derlerdi.”⁸⁷⁷ Bu ifadeler onların ameli hadisleri kabulde bir kriter olarak aldıklarını göstermektedir. Hatta Haydar Hasan Han ilk nesillerin hadisleri değerlendirmek için kullandığı kıstasın amel, sonrakilerin kıstasının ise râvilerin cerh-ta’dili olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁸ Bu sözüyle o sonraki dönem cerh-ta’dil ilminin işlevinin ilk dönemde amel tarafından yapıldığını söylemektedir.

Örnekler:

⁸⁷² Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-Medârik Ve Takrîbü’l-Mesâlik*, 1:38.

⁸⁷³ Beyhakî, *Medhal*, 1:347.

⁸⁷⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-Medârik Ve Takrîbü’l-Mesâlik*, 1:46.

⁸⁷⁵ Kâdî İyâz, 1:45.

⁸⁷⁶ Kâdî İyâz, 1:46.

⁸⁷⁷ Kâdî İyâz, 1:45.

⁸⁷⁸ Özkan, “Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri”, 86.

1. Kûfeli tâbiî İbrâhim en-Nehaî Kûfe'deki amele aykırı olması sebebiyle ibâdetle ilgili bir rivâyetle amel etmemiştir. O şöyle demiştir: “Kûfe’ye Rıdvân Bey’atına katılan üç yüz, Bedir ashâbından yetmiş kişi yerleşti. Onlardan herhangi birinin namazı kısalttığını ve akşam namazından önce iki rek’at kıldığını bilmiyoruz.”⁸⁷⁹ Görüldüğü gibi Nehaî büyük bir sahâbe topluluğunun uygulamasına aykırı olduğu için kendisine rivâyet edilen namazın kısaltılması ve akşamdan önce iki rek’atla ilgili hadisleri reddetmiştir. Çünkü kendisine bildirilen hadisle amel olsaydı Kûfe’de sahâbe topluluğu onunla amel ederdi, şeklinde düşünmüştür.

2. İbrâhim en-Nehaî, namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılacağını bildiren hadisle amele aykırı olduğu için amel etmemiştir. Amr İbn Mürre, Alkame b. Vâil’den “Vâil İbn Hucr, Resûlullah ile beraber namaz kıldı. Vâil Resûlullah’ın iftitah tekbiri getirdiğinde, rûkûya gittiğinde ve rûkûdan kalkarken ellerini kaldırdığını, gördü.” şeklindeki rivâyeti İbrâhim en-Nehaî’ye anlattığında o şöyle demiştir: “Bilmiyorum belki de Vâil İbn Hucr Resûlullah’ı sadece o gün namaz kılarken görüp ondan bunu elde etti. İbn Mes’ûd ve ashâbı böyle bir şey bilmediler. Ben onların hiçbirinden bunu işitmedim. Onlar namazda ellerini ancak iftitah tekbirinde kaldırırlardı.”⁸⁸⁰ Nehaî, Alkame b. Vâil’in bu rivâyetiyle İbn Mes’ûd ve ashâbının amelini aykırı olduğu için amel etmemiştir. İbn Mes’ûd ve ashâbı Kûfe amelini oluşturan kimselerdendir.

3. İmam Mâlik’in naklettiği şu olay amel sebebiyle hadisin reddedildiğini göstermektedir. O şöyle demiştir: “Muhammed İbn Ebî Bekr İbn Hazm’ı kadıyken gördüm. Kardeşi Abdullah çok hadis bilen güvenilir biriydi. Muhammed İbn Ebî Bekr İbn Hazm hadisin olduğu bir konuda hadise muhalif olarak hükmettiğinde kardeşi Abdullah’ı ona kızarken işittim. O ‘Bu konuda falan hadis gelmedi mi?’ dedi. Muhammed ‘Evet, geldi.’ deyince, Abdullah ‘O halde sana ne oluyor da bu hadise göre hüküm vermiyorsun!’ dedi. Bunun üzerine Muhammed Medîne’deki alimlerin ittifak ettiği amele işaret ederek, ‘İnsanlar bu hadisin neresinde!’ dedi. Bununla amelin hadisten daha güçlü olduğunu kastediyordu.”⁸⁸¹ Görüldüğü gibi o Medîne amelini aykırı olduğu için kardeşinin bildirdiği hadisle amel etmemiştir.

⁸⁷⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6:9.

⁸⁸⁰ Şeybânî, *el-Muvatta*, 58.

⁸⁸¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-Medârik Ve Takribü’l-Mesâlik*, 1:45.

4. Sahâbe ve tâbiînden bazıları cuma günü imam hutbe verirken namaz kılınabileceğini bildiren hadislerle amele aykırı olması sebebiyle amel etmemişlerdir. Ebû Saîd el-Hudrî şöyle rivâyet etmiştir: “Hz. Peygamber cuma günü minberde hutbe veriyorken, bir adam mescide girdi. Peygamber ona iki rek‘at kılmasını emretti. Peygamber hutbe verirken adam iki rek‘at namazı kıldı.”⁸⁸² Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biri cuma günü imam hutbe veriyorken gelirse iki rek‘atı kılsın.”⁸⁸³ Yukarıdaki hadisler cuma günü imam hutbedeyken tahiyatü’l-mescid namazını kılmanın câiz olduğuna delâlet etmektedir.⁸⁸⁴ Hasan-ı Basrî ve tâbiî İbn Ebî Miclez (ö. 106/725) bu rivâyetlerle amel etmişler ve cuma günü imam hutbedeyken mescide gelen kimsenin namaz kılınabileceğini söylemişlerdir.⁸⁸⁵ Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Sîrîn, Mücâhid, , Atâ, Şüreyh, Urve İbnü’z-Zübeyr ve Saîd b. El-Müseyyeb imam hutbedeyken namaz kılınmayacağı görüşündedirler.⁸⁸⁶ Onlar bu görüşleriyle yukarıdaki hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Bu zatların bu rivâyetle amel etmeme gerekçesi olarak zikredilenlerden biri de Medîne ehlinin amelinin, cuma günü imam hutbe verirken nafile ibâdetin yapılamayacağı şeklinde olmasıdır.⁸⁸⁷ Sahâbî Sa‘leb İbn Ebî Mâlik el-Kurazî (ö. 91-100/709-719) şöyle demiştir: “Ömer ve Osman zamanlarına yetiştim. İmâm hutbeye çıktığında namaz kılmazdık.”⁸⁸⁸ Sa‘leb’in bu sözü de Medîne de Ömer ve Osman dönemlerinden itibaren yerleşmiş olan amele işaret etmektedir.

5. Şu rivâyet amele aykırılık sebebiyle hadise muhâlefet edildiğini göstermektedir: “Abdullah b. el-Hasen çok defa Rebîa b. Ebî Abdurrahmân’la otururdu. Bir gün sünnetleri müzâkere ederlerken, o mecliste bulunan bir adam amel bunun üzerine değil diye itiraz etmiştir.”⁸⁸⁹ Bu rivâyette ismi zikredilmeyen kişi onların zikrettiği hadise karşı amelin o şekilde olmadığı gerekçesi ile itiraz etmiştir.

6. İbrâhim en-Nehaî, sabah ve akşam namazlarında kunut yapılabileceğini bildiren bir rivâyetle, İbn Mes‘ûd ve ashâbının ameline aykırı olması sebebiyle amel etmeyip rivâyete muhâlefet etmiştir. Abdurrahmân İbn Ebî Leylâ, Berâ b. Âzib’ten, Resûlullah’ın sabah ve

⁸⁸² Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, “Cum’a”, 15.

⁸⁸³ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Cum’a”, 59.

⁸⁸⁴ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 3:305.

⁸⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 4:105.

⁸⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, 4:106-107.

⁸⁸⁷ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 3:305-307.

⁸⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 4:106-107.

⁸⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Fakîh*, 380.

akşam namazlarında kunut yaptığını, rivâyet etmiştir. Amr b. Mürre bunu İbrâhim en-Nehaî'ye zikredince Nehaî “İbn Ebî Leylâ, İbn Mes‘ûd’un ashabı gibi değildir. Emirlerle arkadaşlık yapardı.” demiştir. Amr b. Mürre bunun üzerine kunut yapmayı terk etmiştir. Ancak kendi mülâzemet ettiği mescidindeki alimler Nehaî'nin söylediklerini eleştirince Amr b. Mürre tekrar kunut yapmaya başlamıştır.⁸⁹⁰ Görüldüğü üzere Nehaî kendi mensup olduğu ilim çevresinde bu hadisle amel edilmediği için hadisle amel etmemiştir. Amr b. Mürre de Nehaî ile görüştüktan sonra bu hadisle ameli terk ettiği halde kendi mensup olduğu bölgenin etkisiyle tekrar amel etmiştir.

7. Medîneli tâbiînden Kâsım İbn Muhammed ve Sâlim İbn Abdullah, bâkire kız evlendirilirken izninin alınması gerektiğini bildiren hadise, Medîne ameline aykırı olması sebebiyle muhâlefet etmiştir. Hz. Peygamber “Bâkire kız evlendirileceği zaman kendisinden izin istenir.”⁸⁹¹ buyurmuşlardır. Bu hadis bekar kızların izinleri alınmaksızın evlendirilmelerinin câiz olmadığını göstermektedir. Ancak Medîneli tâbiînden Kâsım İbn Muhammed ve Sâlim İbn Abdullah bekar kızlarını izin almaksızın evlendirmişlerdir. Mâlik bunu zikrettikten sonra Medîne ameline atıfta bulunarak “Bekarların evlendirilmesi konusunda bizim katımızdaki hüküm budur.” demiştir.⁸⁹² Kâsım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah da muhtemelen ameli ehli Medîne'yi gösteren bu hükümden dolayı hadise muhâlefet etmişlerdir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn bölgelerinde oluşan amellere önem vermişler ve bunu ölçü olarak bir rivâyetle amel edilip edilmeyeceğini belirlemişlerdir. Onlar bazı hadislerle kendi bölgelerindeki amele aykırı olduğu için amel etmeyip, onlara muhâlefet etmişlerdir. Zikredilen örneklerde sahâbeden Hz. Ömer, Ebû'd-Derdâ, İbn Abbâs, Hz. Alî, Sa'leb İbn Ebî Mâlik el-Kurazî, İbn Ömer; tâbiînden Ömer İbn Abdülaziz, İbn Sîrîn, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh, Kâdî Şüreyh, İbrâhim en-Nehaî, İbn Ebî Bekr İbn Hazm, Urve İbnü'z-Zübeyr, Saîd b. El-Müseyyeb, Kâsım İbn Muhammed ve Sâlim İbn Abdullah'ın bölgesel amele aykırılık sebebiyle bazı hadislerle muhâlefet ettikleri görülmüştür. Yukarıdaki örneklerde “namazın kısaltılması ile ilgili bir uygulama ve akşam namazı vaktinde farzdan önce iki rek'at kılınması uygulaması”, “intikal tekbirinde ellerin kaldırılması

⁸⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1:429.

⁸⁹¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795) İmam Mâlik, *Muvatta*, c. 2 (Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1985), 524.

⁸⁹² İmam Mâlik, 2:525.

uygulaması”, “Peygamber’in sabah ve akşam namazlarında kunut yaptığı” ile ilgili merfû hadislerle Kûfe ameline; “cuma günü imam hutbe verirken namaz kılmanın câiz oluşu” ve “bâkire kızın evliliğinin geçerliliği için ondan izin alınması gerektiği” ile ilgili merfû hadislerle Medîne ameline aykırı olduğu gerekçesi ile amel edilmemiştir. Zikrettiğimiz örneklerde “İbn Mes’ûd ve ashâbının ameli”, “Bedir ashâbı ve Rıdvan bey’atine katılanların uygulaması”, “Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın zamanındaki uygulama” ve “Medîne alimlerinin ittifakı” amelin belirlenmesinde kendisine atıf yapılan unsurlardır.

1.2.8. Hz. Peygamber’in Fiilinin Delâletindeki Kapalılık

Bu başlık altında fiilî hadisin fiil olması bakımından muhâlefet sebebi olması incelenecektir. Burada kastettiğimiz fiilî hadisler delâleti hakkında Hz. Peygamber’in herhangi bir beyanının olmadığı fiilî hadislerdir. Hz. Peygamber bazı fiilleri konusunda açıklamada bulunmuş, yapılmasını teşvik etmiş veya emretmiş yahut sözlü olarak emrettiği bir amel ya da ibâdetin, nasıl yapılacağını fiilî olarak göstermiştir. Bu tür fiilî hadisler sözlü rivâyetlerle beyan edilmiştir. Bunlara mübeyyen fiilî hadisler denebilir. Bunlar, teşrî değeri ve delâletleri konusunda, beyân eden söze tabidirler. Ancak bazı fiilî hadislerin yapılıp-yapılmaması veya hükmü sözlü olarak herhangi bir şekilde beyan edilmemiştir. Bunlara da ğayrı mübeyyen veya mücerred fiilî hadisler denebilir.

Mücerred fiilî hadisler bir hükme delâlet etmede sözlü hadisler gibi değildirler. Onlar fiil olmak bakımından haddi zatında bir hükme delâlet etmez sadece bir oluş, eylem, hareket ve iş bildirirler. Hz. Peygamber’in fiili, teşrîde delil olarak kabul edilse bile vücûb, nedb, ibâha hükümlerinden hangisine delâlet ettiği kapalıdır. Bu tür fiilî hadislerin vücûba, nedbe ve ibahâyâ delâletleri muhtemeldir.

Mübeyyen olmayan bir fiilî hadisi bazıları, uyulması vâcib olarak değerlendirdiğinde bu hadislerin nedbe yahut ibâhaya delâlet ettiğini düşünüp de uymayanları bu hadislere muhâlefet ediyor görebilmektedir. Ancak muhâlefet ettiği düşünülenler, fiilî hadisin vücûba delâlet ettiğini düşünmemekte ve nedb yahut ibâhaya delâlet etmesinden hareketle o fiile ittibâ etmeyebilmektedirler. Ya da bazıları böyle bir fiile uymanın müstehab olduğunu söylerken, bir başkası Peygamber’in yaptığı bu fiilî yapmanın müstehab olmadığını söyleyince muhâlefet ediyor görünebilmektedir. Ancak bunun müstehab olmadığını söyleyen kişi o fiilin Peygamber tarafından mübah olduğu için işlendiğini ve

herhangi bir kurbiyet amaçlı olmadığını düşünmüş olabilmektedir. Mücerred fiilî hadislerin vücûb, nedb, ibâhadan hangi hükme delâlet ettiği konusu usulcüler tarafından da tartışılmış ve bazı Peygamber fiillerinin hükmü konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir.⁸⁹³

Delâletindeki kapalılık sebebiyle fiilî hadislere muhâlefet edilmesine sahâbe ve tâbiîn tarafından şahit olmaktayız. Onlar bazı fiilî hadislerin ittibâ edilip edilmeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazısı Peygamber'in yaptığı bir fiili delâletindeki kapalılık sebebiyle bazı karinelere dayanarak ittibâ edilecek bir fiil olarak ele almamış ve Hz. Peygamber'in fiiline muhâlefet etmiştir.

Örnek:

1. Sahâbe ve tâbiînden bazıları, Hz. Peygamber'in sabah namazının iki rek'at sünnetini kıldıktan sonra sağ yanı üzere uzanıp yattığını ifade eden ızdıca⁸⁹⁴ rivâyetine⁸⁹⁵ muhâlefet etmişlerdir. Râfi' b. Hadîc, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî ve Enes İbn Mâlik Peygamber'in bu fiiline ittibâ ederek devamlı olarak ızdaca yapmışlardır. Tâbiî Urve İbn Zübeyr de bunu yapmıştır.⁸⁹⁶ Görüldüğü gibi bu kimseler Peygamber'in bu fiilini sünnet olarak almış olmalı ki devamlı olarak yapmışlardır.

Bazı sahâbe ve tâbiîn ise bu fiili sünnet veya ittibâ edilecek bir fiil olarak görmemiştir. Nitekim tâbiî Mücâhid "İbn Ömer'le yolculuk ve ikâmette beraber bulundum. Onun sabah namazının sünnetinden sonra hiç ızdıca' yaptığını görmedim." demiştir. İbrâhim en-Nehaî ızdıca'ı mekrûh görmüştür. Hz. Ömer mescidde ızdıca' yapan birini görünce "Bunu dışarı atın." demiştir. İbn Ömer ızdıca' yapan kimseler hakkında "Şeytan onlarla oynuyor." demiştir. Yine o bunu yapanlar hakkında "Eşek ve hayvanlar gibi toprağa beleniyorlar." ifadesini kullanmıştır. Tâbiî Saîd b. Cübeyr "Sabah namazının sünnetinden sonra ızdıca' yapmayın." demiştir. Saîd b. el-Müseyyeb de "Bunlara ne oluyor da sabahın sünnetinden sonra toprağa bulanıyorlar. Selâm vermeleri yeterlidir." demiştir. Yine Nehaî bu fiil hakkında "şeytanın yatışı" demiştir. Hasan-ı Basrî'nin ızdıca'dan hoşlanmadığı

⁸⁹³ Usulcülerin fiilî hadislerin delâleti konusundaki yaklaşımları ve tartışmaları için bkz: Kıyılık, "Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri".

⁸⁹⁴ Bun kelimeyle kastımız Peygamber'in sabah namazının sünneti ile farzı arasında sağ tarafı üzerine uzanıp yatmasıdır.

⁸⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 4:392.

⁸⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, 4:392.

söylenmiştir.⁸⁹⁷ İbn Ömer sabah namazının sünnetinden sonra ızdıca‘ yapan bir grup görmüş, onlara birini yollayıp bunu yapmamalarını söylemiştir. Onlar “Bununla sünneti yapmış olmayı istiyoruz.” demiştir. İbn Ömer tekrar birini yollayıp “Hayır, sünnet değil bid’attır.” dedirtmiştir.⁸⁹⁸ Görüldüğü gibi onlar sadece ızdıca‘yı terk etmekle kalmamışlar, onun hakkında “mekrûh”, “şeytanın yatışı”, “bid’at” gibi ifadeler kullanırlarken, ızdıca‘ yapan hakkında da “Şeytan onlarla oynuyor.” “Eşek ve hayvanlar gibi toprağa beleniyorlar.” “Bunu mescidden dışarı atın.” gibi ifadeler kullanmışlardır. Gerek Resûlullah’ın yaptığı şeyi terk etmekle, gerekse de onun yaptığı şey hakkında olumsuz ifadeler kullanmakla Resûlullah’a muhâlefet etmişlerdir.

Peygamber’in ızdıca‘ yaptığını bildiren rivâyetlerde mücerred fiili bildirilmiştir. Peygamber’den ızdıca‘ yapmasının hükmüne delâlet eden herhangi bir beyan nakledilmemiştir. Mücerred fiilin hükme delâleti ise kapalıdır. Bu durum ise bu fiilin ittibâ edilmesi gereken bir amel olarak kabul edilmesinde belirsizliğe yol açmıştır. Bundan dolayı da bazı karinelere yola çıkarak bu fiilin neye delâlet ettiğini yorumlamışlardır. Nitekim Hz. Aişe, eğer kendisi uyanıksa Hz. Peygamber’in kendisiyle konuştuğunu; eğer kendisi uyuyorsa Hz. Peygamber’in ızdıca‘ yaptığını söylemiştir.⁸⁹⁹ Hz. Aişe bu tespitinden hareketle Peygamber’in bunu sünnet olduğu için yapmadığını sadece dinlenmek için yaptığını söylemiştir.⁹⁰⁰ Bu fiilin ittibâ edilmesi gerekmeyen bir fiil olduğunu söyleyenler, Resûlullah’ın bu fiili yorgun olması sebebiyle dinlenmek için yaptığına hamletmişler bu yüzden sünnet kabul etmemişlerdir.⁹⁰¹ Onlar Peygamber’in bu fiilinin sünnet olmadığına dâir Hz. Aişe’nin tespitini delil olarak almışlardır:⁹⁰²

Onların Resûlullah’ın fiilini Hz. Aişe’nin zikrettiği karineye dayanarak bir ibâdet görmemişlerdir. Çünkü mücerred fiil vardır ve bu fiil Hz. Aişe’nin ifadesine göre Resûlullah onunla konuşmadığında yaptığı bir şeydir. Bu onlara göre bu fiilin sünnet olmadığına dair karinedir. İttiba edilmesi gereken bir fiil olmadığını kabul etmekle beraber eşekler gibi toprağa bulanmak, şeytan oyuncağı, şeytan yatması, bid’at gibi şiddetli ifadeler kullanmalarına gelince, kanaatimizce bizzat bu fiilin kendisine karşı değil

⁸⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, 4:393-395.

⁸⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, 4:395.

⁸⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 292.

⁹⁰⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:43.

⁹⁰¹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:97; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, 3:152.

⁹⁰² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:97.

de bu fiili dinde bir sünnet kabul etmeyle ortaya çıkan bid'ate karşı dini bir refleks olarak kullanmışlardır. Yoksa bir kişinin sırf yorulmasından dolayı dinlenmek için ızdıca' yapmasına karşı kullanmamışlardır. Bu fiil o dönemde bazı kimseler tarafından ibâdet olarak kabul edilmiş ve yaygınlaşmaya başlamış, bunun ibâdet olmadığını düşünenler de bunu engellemek için bu şiddetli ifadeleri kullanma yoluna başvurmuşlardır.

Yukarıda geçen Saîd b. el-Müseyyeb'e ait "selam vermek yeter" ifadesi de bazılarının sabah namazının sünneti ile farzını ayırmak için ızdıca'nın yapılması gerektiğini düşünmüş olduklarını gösterir. Bu yanlış ortadan kaldırma ve sabah namazına bir şey eklenmesini önlemek amaçlı sert ifadeler kullanmışlardır. İmam Mâlik eğer ızdıca'yla sabah namazının sünneti ile farzı arasını ayırmayı kastetmiyorsa bunda bir sıkıntı yoktur demıştır.⁹⁰³ İmam Malik'in bu fetvâsında yer alan "sabahın sünneti ile farzı arasını ayırmayı kastetmiyorsa" kaydı da bid'at endişesinin var olduğuna işaret eder.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn Hz. Peygamber'in bazı fiillerine ittibâ edilmesinde ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bazıları bir fiile ittibâ ederken bazıları ise o fiile ittibâ etmemişler ve edilmesi gerekli olarak görmemişlerdir. Onların Hz. Peygamber'in fiiline ittibâ etmemesinin sebeplerinden biri fiili hadisin delâletinin kapalı olmasıdır. Çünkü fiiller bizzat bir hükme delâlet etmezler. Eğer o fiili hadisin neye delâlet ettiğine dair bir beyan yoksa delâleti kapalı kalır. Bu durumda bazı sahâbe ve tâbiîn başka karinelere yola çıkarak o fiilin ittibâ gerektiren bir şey olmadığına hükmetmişlerdir. Zikrettiğimiz örnekte sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Aişe; tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan-ı Basrî söz konusu fiilî hadisi delâletindeki kapalılıktan dolayı ittibâ edilmesi gerekli bir şey olarak ele almamışlardır. Onlar o fiili ittibâ edilmesi gerekli olmayan bir şey olarak kanaat ettikleri için bunu bir ibâdet olarak ele alanlara karşı çıkmışlardır.

1.2.9. Tâbiînin Sahâbî Kavline İttibâları

Tâbiînin hadislere muhâlefet etmelerinde gördüğümüz bir sebep de onların sahâbî fetvâ ve ameline tâbi olmasıdır. Bu konu bir tâbiînin bölgesel amel sebebiyle hadise muhâlefetinden farklıdır. Zira burada toplumsal bir amel/icmâ yoktur, sadece bir veya

⁹⁰³ İbn Abdülber, *Temhîd*, 8:126.

birkaç sahâbînin şahsî fetvâ ve ameli vardır. Tâbiî ise o sâhâbîye uyarak o konuda vârid olan hadise muhâlefet etmiştir.

Örnekler:

1. Tâbiî Esved b. Yezîd en-Nehaî, Hz. Ömer'in amel etmemesi sebebiyle Fâtıma binti Kays'ın nafaka ve süknâ hadisiyle amel etmemiştir. Ebû İshâk şöyle demiştir: “Ben, Esved b. Yezîd ile mescidde oturuyordum. Şa‘bî de bizimle beraberdi. Şa‘bî, Fâtımâ binti Kays'ın Resûlullah'ın ona süknâ ve nafaka kılmadığına dair hadisini nakletti. Bunun üzerine Esved yerden bir avuç çakıl taşı alarak Şa‘bî'ye atıp şöyle dedi: ‘Yazık sana! Ömer ‘Allah’ın kitabını ve Nebisinin sünnetini unutup-unutmadığını bilmediğimiz bir kadın yüzünden terk etmeyiz. O kadına süknâ da nafaka da vardır. Allah ‘Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar.’⁹⁰⁴ buyurmuştur.’ dediği halde böyle bir şeyi (nasıl) rivâyet ediyorsun.”⁹⁰⁵ Görüldüğü gibi bu konuda Esved, Hz. Ömer'in bunu kabul etmemesi⁹⁰⁶ sebebiyle amel edilmesine karşı çıkmıştır.

2. Hz. Peygamber ihtikârı (tekercilik) yasakladığı halde Saîd b. el-Müseyyeb, sahâbî Ma‘mer el-Adevî'nin ameline dayanarak bazı mallarda ihtikâr yaparak ihtikârı yasaklayan hadise muhâlefet etmiştir. Yahyâ İbn Saîd şöyle demiştir: “Saîd İbnü'l-Müseyyeb, sahâbî Ma‘mer el-Adevî'den Resûlullah'ın ‘Kim ihtikâr yaparsa hatalıdır.’ dediğini rivâyet etmiştir. Saîd'e ‘Sen de ihtikâr yapıyorsun.’ denilince, Saîd ‘Bu hadisi rivâyet eden Ma‘mer de ihtikâr yapıyordu.’ demiştir.”⁹⁰⁷ Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in zeytin yağı gibi bazı şeyleri ihtikâr ettiği rivâyet edilmiştir.⁹⁰⁸

Saîd b. el-Müseyyeb'in ihtikâr yaparak ihtikârı hadise muhâlefet etmesinin temel sebebi yukarıdaki rivâyette görüldüğü üzere bu konuda Ma‘mer el-Adevî'ye ittibâ etmesidir. Çünkü Ma‘mer el-Adevî ihtikârı yasaklayan hadisi rivâyet eden sahâbîdir. O bu hadisi rivâyet ettiği halde ona muhâlefet etmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb, Ma‘mer el-Adevî'nin görüşüyle hadisin genel ifadesini tahsis ile tevil edip zâhirine muhâlefet etmiştir. Nitekim

⁹⁰⁴ et-Talâk 65/65

⁹⁰⁵ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Talâk”, 46.

⁹⁰⁶ Ömer'in bu rivâyeti kabul etmeme sebebi daha önce “Kur‘ân'a Aykırılık” başlığı altında açıklanmıştı.

⁹⁰⁷ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Müsâkât”, 129.

⁹⁰⁸ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Buyû”, 40.

Zerkeşî de ihtikârın yasaklığını ihtiyaç ve pahalılık zamanında gıda maddeleriyle tahsisinin Ma‘mer’in ameline göre yapıldığını söylemiştir.⁹⁰⁹ İbn Abdülber, Saîd b. el-Müseyyeb’in ihtikârı yasaklayan hadisi ihtiyaç anında yiyecek maddesinin ihtikârına hamlettiğini söylemiştir.⁹¹⁰ İbn Battâl, Saîd’in yaptığına ihtikârın zorluk ve ihtiyaç zamanlarında yasaklandığına delâlet ettiğini söylemiştir. Ebû’z-Zinâd şöyle demiştir: “Saîd’e ‘Sen ihtikâr yapıyorsun.’ dedim. O ‘Bu Resûlullah’ın bahsettiği ihtikâr değildir. Resûlullah, kişinin pahalılık zamanında malı alıp onu pahalandırmasını kastetmiştir. Kişinin çıkan ürününü depoya kaldırıp insanların ihtiyaç duyduğu zamanda depodan çıkarıp satması ise hayırlıdır.’ dedi.” Bu ise ihtikârın insanların ihtiyaç zamanında yasak olduğunu gösterir.⁹¹¹ Şâfiî de insanların ihtiyacı olan durumda ihtikârın câiz olmadığını, ihtiyacın olduğu şeylerin ise bedenlerini ayakta tutan yiyecekler olduğunu söylemiştir. Meyve vb. şeylerde ise ihtikârın her zaman câiz olup, Saîd’in yaptığına da böyle olduğunu söylemiştir.⁹¹²

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki sahâbî Ma‘mer ihtikâr yasaklığını yasaklanma illeti olan insanların ihtiyacına ulaşamama ile tahsis etmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb de Ma‘mer’in bu görüşünü delil olarak o da aynı illetle hadisi tahsis etmiştir. Kendisine zeytin yağını ihtikâr ettiği söylendiğinde “Hadisi rivâyet eden Ma‘mer de zeytin yağını ihtikâr ederdi.” demesi bunu göstermektedir. Yani sahâbî kavline ittibâ ile tahsis etmiştir.

Sonuç olarak bazı tâbiîn bazı hadislerle amel etmeme konusunda bazı sahâbenin amel etmemesini delil olarak almışlardır. Onlar sahâbeden bazısının bildiği halde bir hadisle amel etmemesini o hadisle amele engel bir durumun olduğuna karine kılmışlardır. Bunun arkasında “O hadis amel etmeye uygun olsaydı o hadisi bilen sahâbî onunla amel ederdi.” düşüncesi olabilir. Zikrettiğimiz örneklerde tâbiî Esved b. Yezîd en-Nehaî, sahâbî Hz. Ömer’in; tâbiî Saîd İbnü’l-Müseyyeb, sahâbî Ma‘mer el-Adevî’nin amel etmemesini delil olarak bazı hadislerle amel etmemişlerdir.

⁹⁰⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîd Fî Usûli’l-Fıkh*, 5:535.

⁹¹⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlû’l-Mü’lim bi-Fevâidi Müslim*, 4:310.

⁹¹¹ İbn Battal, *Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, 6:258-259.

⁹¹² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:412.

1.2.10. Bir Asla Dayanan Muhâlif Uygulamanın Önündeki Engelin Ortadan Kalkması

Sahâbenin ya da tâbiînin bazı uygulamaları vardır ki Peygamber o uygulamayı yapmamıştır. Sahâbe ve tâbiîni o uygulamayı yapmaya götüren şey ise o uygulamanın yapılacağına dair Peygamber’den bir asla sahip olmalarıdır. Peygamber bazı şeyleri yapmak istemiş ama birtakım engeller dolayısıyla yapamamıştır. Sahâbe ve tâbiîn ise bu engeller ortadan kalktığında Hz. Peygamber’in onu yapmak istemesine dayanarak yapmışlardır. Bu tür uygulamalar Peygamber’in yapmadığını yapmak olması açısından Peygamber’e muhâlefet olarak gözüксе de Peygamber’in onu yapmak istediği tespit edildiğinde onun isteğini yerine getirmeye yönelik bir davranış olmaktadır.

Örnek:

1. Hz. Peygamber yapmadığı halde, Abdullah İbnü’z-Zübeyr Kâbe’yi Hz. İbrâhim’in temelleri üzerine yeniden inşa etmiştir. Yezîd İbn Mûaviye Mekke’de bulunan Abdullah b. Zübeyr ile savaştığında Kâbe’nin tahta kısımları yanmış ve Kâbe harâp olmuştu. Bunun üzerine İbnü’z-Zübeyr insanlara Kâbe’yi tamamen yıkıp yeni baştan yapmak ya da sadece tahrip olmuş yerlerini tamir etmek arasında karar vermek için istişâre etti. İstişâreler neticesinde o Kâbe’yi tamamen yıktı ve İbrâhim Peygamber’in temelleri üzere tekrar yaptırdı.⁹¹³ Halbuki Peygamber Kâbe’yi İbrâhim Peygamber’in temelleri üzerine tekrar inşa etmeyip olduğu gibi bırakmıştı. İbnü’z-Zübeyr bu yaptığıyla Hz. Peygamber’in bıraktığı şekle muhâlif bir davranış sergilemiş oldu. Peygamber’in dini bir meselede terk ettiği bir şeyi yapmış oldu. İbnü’z-Zübeyr’in böyle yapmasının sebebi bu konuda hadislerden bir dayanak bulması ve Peygamber’in Kâbe’yi Hz. İbrâhim temelleri üzerine inşa etmenin önünde var olan engelin ortadan kalkmasıdır.

İbnü’z-Zübeyr Kâbe’yi İbrâhim’in temelleri üzerine inşa etmek konusunda şöyle demiştir: “Aişe’nin Resûlullah’ın ‘İnsanlar küfürden yeni çıkmış olmasalardı ve benim yanımda onu inşâ etmeye güç yetirecek mal varlığım olsaydı Hicr’den bir zira’yı Kâbe’nin içine dahil eder, insanların gireceği bir kapı ve çıkacakları bir başka kapı

⁹¹³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1:204-205; Ebü’l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya’merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü’l-Eser* (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1993), 1:67; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Hac”, 402.

yapardım.’ dediğini naklettiğini duydum. Artık onu bu şekilde inşa edebileceğimiz malımız var. İnsanlardan da korkmuyoruz.”⁹¹⁴ Görüldüğü gibi İbnü’z-Zübeyr Kâbe’yi İbrâhim Peygamber’in temelleri üzerine inşâ etme konusunda Hz. Peygamber’in bir hadisine dayanmıştır. Peygamber de aslında bu şekilde inşâ etmek istemiş ama zikrettiği iki engelden dolayı bunu gerçekleştirememiştir. Bunlardan biri yeniden inşa edecek gerekli mal varlığının olmamasıdır. Diğerisi ise Mekke halkının İslam’a yeni girmesi sebebiyle İslam’ın kalplerine yerleşmemiş olabileceğinden dolayı Resûlullah’ın bu fiilinin onlarda olumsuz bir tavra sebep olması endişesidir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber’in yapmadığı bazı dini şeyleri sahâbenin yaptığını görebilmekteyiz. Bu durumda görünürde bir muhâlefet vardır. Ancak araştırmalardan sonra Hz. Peygamber’in o şeyi yapmak istediği ama bazı sebeplerden dolayı yapmadığı ortaya çıkmaktadır. Sahâbe ise o şeyi yapmaya engel olan sebeplerin yok olmasıyla o şeyi yapmışlardır.

1.2.11. Sahâbe veya Tâbiînin Hadisi Unutması

Hadise muhâlefet sebeplerinden bir diğeri bir sahâbî ya da tâbiî’nin bildiği bir hadisi unutmasıdır. Onlar o hadise ihtiyaç duyduklarında hatırlamadıkları için başka bir şekilde hüküm vermiş veya amel etmişlerdir. Bazı durumlarda başkaları tarafından o hadis hatırlatılınca hatırlamışlar, bazen de hatırlamadıklarını söylemişlerdir.

Örnekler:

1. Bazı sahâbe cünüp kimsenin su bulamaması durumunda teyemmüm yapabileceğini ifade eden İbn Ammâr b. Yâsir’in rivâyet ettiği hadisle, hadisteki olayın içindeki kişi ve aynı zamanda diğer bir râvisi konumunda bulunan Hz. Ömer’in inkar etmesi sebebiyle amel etmemişlerdir. İbn Ebzâ şöyle rivâyet etmiştir: “Bir adam Hz. Ömer’e gelip ‘Ben cünüp oldum ama su bulamadım.’ deyince Hz. Ömer ‘Namaz kılma.’ dedi. Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ‘Ey müminlerin emîri hatırlamıyor musun? Ben ve sen bir seriyyedeydik. Cünüp olmuştuk ama su bulamamıştık. Sen namaz kılmadın. Ben ise toprakta yuvarlanarak kendimi toprağa bulayıp namaz kıldım. Bunun üzerine Peygamber ‘Böyle bir durumda iki eline toprağa vurup çırttıktan sonra yüzünü ve kollarını mesh

⁹¹⁴ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Hac”, 402.

etmen yeter.’ dedi. Bunun üzerine Ömer ‘Allah’tan kork ey Ammâr!’ dedi. Ammâr ‘Eğer istersen bunu rivâyet etmeyeyim.’ dedi. Ömer ‘Üstlendiğin şeyi sana yüklüyorum.’ demiştir.”⁹¹⁵

İbn Hacer (ö. 852/1449), Ömer’in, Ammâr’ın rivâyetine iknâ olmamasının sebebini, Ammâr’ın zikrettiği kıssada Ammâr’la beraber bulunduğu halde bu kıssayı hatırlamaması olarak zikreder.⁹¹⁶

Nevevî, Ömer’in Ammâr’a “Allah’tan sakın!” demesinin “Rivâyet ettiğin şeyde Allah’tan sakın ve tessebbüt et. Belki sen unuttun veya aklın karıştı.” manasında olduğunu; Ömer’in “Üstlendiğin şeyi sana yüklüyorum.” sözünün ise “Benim senin dediğini hatırlamamam söylediğinin hak olmamasını gerektirmez. Benim seni bu söylediğini rivâyet etmekten engelleme hakkım yok.” manasına geldiğini söylemiştir.⁹¹⁷ Buna göre Ömer, Ammâr’ın rivâyette hata ettiğine kâil değildir. Eğer böyle olsaydı rivâyet etmesine izin vermezdi. Ama kendisi, içinde bulunduğu bu rivâyeti hatırlamadığı için amel etmemiştir.

2. Hz. Ömer zina eden deli kadının recmedilmeyeceğini ifade eden hadise muhâlefet etmiştir. O bu hadisi daha önce duymuş olsa da hüküm vereceği esnada hadis aklına gelmemiştir. Rivâyete göre Hz. Ömer’e zina etmiş deli bir kadın getirilince, onun recmedilmesini emretmiştir. Daha sonra Hz. Ali bu kadını serbest bıraktırmıştır. Bu durum Hz. Ömer’e bildirilince Hz. Ali’yi çağırıp sebebini sormuştur. Hz. Ali de Hz. Ömer’e ‘Üç kişiden kalem kaldırılmıştır⁹¹⁸: bulûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve aklı başına gelene kadar aklî dengesini kaybetmiş olandan.’ hadisini zikretmiştir.”⁹¹⁹ Rivâyetin başka bir tarikinde Hz. Ali, Hz. Ömer’e, Resûlullah’ın bu hadisi söylediğini hatırlayıp hatırlamadığını sormuş, bunun üzerine Hz. Ömer ‘Doğru söyledin.’ diye karşılık vermiştir.⁹²⁰ Bu tarikten anlaşıldığına göre Hz. Ömer daha önceden bildiği bir hadisi unutmuş veya o an aklına gelmemiştir. Bundan dolayı da hadise

⁹¹⁵ Müslim, “Hayz”, 112.

⁹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1379, 1:457.

⁹¹⁷ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîd Fî Usûli’l-Fıkıh*, 4:62-63.

⁹¹⁸ Şer’î hükümle mükellef degillerdir.

⁹¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Hudûd”, 16.; Sifil, “Hz. Ömer’in Sünet Anlayışı”, 69.

⁹²⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-Sahîh Ale’t-Tekâsîm ve’l-Envâ’* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 4:447.

muhâlif hüküm vermiştir. Daha sonra Hz. Ali, Hz. Ömer’e bu hadisi onun bildiğini söyleyince, Hz. Ömer, Hz. Ali’yi onaylamıştır.

3. Daha önce zikrettiğimiz⁹²¹ üzere, Saîd bin el-Müseyyeb, zilhicce ayının on gününe girip kurbân kesmeyi isteyen kimsenin tıraş olmasının mekrûh olduğunu bildiren sünnetin zamanla unutulması sebebiyle terk edildiğini söylemiştir.⁹²²

Görüldüğü üzere bir sahâbî veya tâbiînün bir hadise muhâlefet etme sebeplerinden biri o hadisi unutmasıdır. Yukarıdaki örneklerde Hz. Ömer’in teyemmüm ve deli bir kadına recm cezası hakkındaki hadisleri unutması sebebiyle muhâlefet ettiği görülmüştür. Saîd b. el-Müseyyeb ise zilhicce ayının on gününe girip kurbân kesmeyi isteyen kimsenin tıraş olmasının mekrûh olduğunu bildiren bir hadisin tâbiîn döneminde zamanla unutulması sebebiyle onunla amel edilmediğini bildirmiştir.

Sonuç olarak birinci bölümde sahâbe ve tâbiînün döneminde bazı hadislerle muhâlefet etmelerinin çeşitli sebepleri olduğunu tespit ettik. Onlar bazen hadisten haberdar olmadıkları için amel etmemişlerdir. Haberdar oldukları bazı hadisleri makbul görmeyebilmişlerdir. Makbul gördükleri bazı hadisleri amele konu olarak görmemişlerdir. Amele konu olarak gördükleri bazı hadislerin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Bazı konularda hadislerde bildirilen hükümlerin değiştiğine hükmederek hadisteki hükümle amel etmemişlerdir. Onlar Hz. Peygamber’in tasaruflarının kaynağına ve hangi sıfatla yapıldığına dikkat etmiş her yaptığını şer‘î bir emir olarak görmemişlerdir. Hz. Peygamber’in fiillerinin delâletindeki kapalılık, bu fiillere uymaları gerekip gerekmediği konusunda farklı yorumlar yapmalarına sebep olmuştur. O dönemde sünnetin sadece hadis ile sabit olmayıp yerleşik amelin de sünnetin tespit yollarından kabul edilmesi sonucunda amele aykırı bazı hadislerin sünnet olmadığına hükmetmişler ve o hadisle amel etmemişlerdir. Bazı tâbiîn bazı hadislerin olmasına rağmen bir sahâbîye itimatlarından dolayı o hadisle değil sahâbînin fetvâsıyla amel etmişlerdir. Bazen Hz. Peygamber’in yapmadığı bir şeyi onun o şeyi yapmaya imkanının olmaması dolayısıyla yapmadığını, imkanı olması durumunda yapmış olacağını gerekçe göstererek yapmışlardır. Böylece onun terkine muhâlefet etmişlerdir. Bütün bunlar bize sahâbe ve

⁹²¹ “Muhâlefet Sebebi Olarak Hadisin Ulaşmaması” başlığı altında 5. örnekte zikredilmiştir.

⁹²² Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Edâhî”, 42; Onuk, “Fukahâ-i Seb’a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri”, 106.

tâbiînin bir hadise muhâlefetiyle karşılaştığımızda bu sebepleri göz önünde bulundurmamız gerektiğini göstermektedir. Aksi halde onların o hadis karşısındaki tavrını yanlış yorumlamamıza sebep olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

SAHÂBE VE TÂBÎÜNUN MERFÛ' HADİSLERE MUHÂLEFET ETTİĞİ KONULAR

Bu başlık altında önceki bölümde örnekler vererek tespit ettiğimiz muhâlefet sebeplerini göz önünde bulundurarak Abdürrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserinde tespit ettiğimiz sahâbe ve tâbiînün hadislere muhâlefet ettikleri meselelerde muhâlefet sebeplerini tespit etmeye çalışacağız. Öncelikle muhâlefet ettikleri meseleleri fikhî konularına göre tasnif edeceğiz. Her bir meselede o konudaki merfû hadisi/hadisleri zikredecek, daha sonrada o hadise muhalif sahâbe ve tâbiîn fetvâ ve uygulamalarını zikredeceğiz. Daha sonra ise muhâlefet sebebine dair hem alimlerin yorumlarını hem de kendi yorumumuzu zikredeceğiz. Bazı meselelerde birden fazla muhâlefet sebebi olabilmektedir. Bazılarında ise sahâbe ve tâbiînün muhâlefet sebebine dair direkt bir yorum ya da bilgi bulamadığımız olmuştur. Böyle durumlarda sonraki alimlerden o hadise muhâlefet edenlere ait muhâlefet sebebi tespit edilmişse ve o sebep sahâbe ve tâbiîn döneminde de olması muhtemelse o sebebi de muhtemel bir sebep olarak zikredeceğiz. Ayrıca az sayıda olsa da bazı hadislere muhâlefet edilmesinin sebebine birinci bölümde bazı konularda örnek olarak değindiğimizden dolayı tekrar açıklama yapmayıp sadece o hadisleri ve muhalif görüşleri zikretmekle yetinip birinci bölümdeki yerine dipnotla atıfta bulunacağız.

2.1. Temiz Olan Şeyler ve Sular

2.1.1. Ölü Hayvanın Derisinin Tabaklanmayla Temiz Olması

Hız. Peygamber ölü hayvan derisinin tabaklanması halinde temiz olacağını ve ondan faydalanmanın helal olacağını söylemiş, insanları da bu tür derileri kullanmaya teşvik etmiştir. Kendisi de tabaklanmış hayvan derisindeki suyu kullanarak abdest almıştır. Nitekim Atâ'nın rivâyetine göre Hız. Peygamber “Ölü hayvanın derisi tabaklandığı zaman

yeterli olur ondan faydalanabilirsin.” buyurmuştur. İbn Cüreyc adını zikretmediği bir râvi aracılığıyla şunu rivâyet etmiştir: “Hz. Peygamber abdest için su istedi. Kendisine ‘Ölü bir hayvanın derisinde bulunan su dışında su bulamadık.’ denildi. Peygamber ‘Hayvanın derisini tabaklamış mıydınız?’ diye sordu. Onlar ‘Evet’ deyince, Peygamber ‘Getirin çünkü o temizdir.’ dedi.” İbn Abbâs’ın rivâyetine göre Hz Peygamber “Tabaklanmış her deri temizdir.” buyurmuştur. Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in tabaklanması halinde her deriden faydalanılmasını emrettiğini söylemiştir.⁹²³

Sahâbeden Hz. Ömer ve Hz. Aişe; tâbiinden Zührî ve Atâ b. Ebî Rebâh ölü hayvanın derisinin tabaklanması şartıyla temiz olacağını ve bunların kullanımın câiz olduğunu bildiren hadislere muhâlefet etmişlerdir. Hz. Ömer abdest için su istemiş ama henüz tabaklanmamış deri içerisinde su olduğu söylenince “Suyu getir, Allah suyu temizleyici kılmıştır.” demiştir.⁹²⁴ Bu durumda Hz. Ömer derinin temiz olması için tabaklanmasını şart koşan hadislere muhâlefet etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber yukarıdaki hadiste bildirildiğine göre abdest için su istediğinde ölü hayvan derisinden başka bir şeyde su bulamadıklarını söyleyen sahâbeye, derinin tabaklanmış olup olmadığını sormuştur. Tabaklandığını söylediklerinde temiz olduğunu söylemiştir. Yani ölü hayvan derisinin temiz olması dolayısıyla o derideki suyun kullanımının câiz olması derinin tabaklanması şartıyladır. Ama Hz. Ömer tabaklanmış olmasını şart koşmayarak hem bu hadise hem de derinin temiz olması için tabaklanmasını şart koşan hadislere muhâlefet etmiştir. Hz. Âişe tabaklanmış bir deriden kendisine kürk yapılması teklif edilince, ölü derisinden elbise giymeyi kerih görmüştür.⁹²⁵ Halbuki Hz. Peygamber tabaklanmış derinin temiz ve kullanımının câiz olduğunu bildirmiştir. Hz. Aişe ise bu deriden yapılan kürkü giymeyi kerih görerek Hz. Peygamber’in câiz ve temiz görmesine muhâlefet etmiştir. Zührî (ö. 124/742) ölü hayvanın derisinden faydalanılması için derisinin tabaklanması gerekmediğini, her halükârda faydalanılabileceğini söylemiştir.⁹²⁶ Bu ise yukarıda Hz. Peygamber’in derinin temiz olup faydalanılması için tabaklanmasının gerektiğini bildiren rivâyetlere muhaliftir. Atâ b. Ebî Rebâh’a “Tabaklanmamış deri tulum içerisindeki sudan abdest alabilir miyim?” diye sorulunca, “Temiz mi?” diye sormuş, “Evet ölü/leş (meyte)

⁹²³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:62-63.

⁹²⁴ Abdürrezzak, 1:61.

⁹²⁵ Abdürrezzak, 1:65.

⁹²⁶ Abdürrezzak, 1:62.

değil.” denilince, “Bir sıkıntı olmaz.” demiştir.⁹²⁷ Halbuki yukarıdaki hadislerde hayvan derilerinin temiz olması için tabaklanmasının şart olması gerektiği ifade edilirken “hayvan derisini” belirten kelimelerde mutlak ifadeler kullanılmış olup hayvanın leş olup olmaması arasında fark gözetilmemiştir. Atâ ise bu mutlak ifadelere muhâlefet ederek leş olmayanların temiz olması için tabaklanmasını şart koşmamıştır.

Zürkânî, Zührî’nin tabaklanmayı şart koşmayarak ilgili merfû hadislerle muhâlefet etmesinin sebebinin, onun da râvilerinden olduğu İbn Abbâs’ın rivâyet ettiği şu hadisle istidlâl etmesi olduğunu söylemektedir: “Resûlullah, eşi Meymûne’nin bir cariyesine verdiği bir koyunun ölüsüne uğrayınca ‘Onun derisiyle faydalansaydınız ya!’ dedi. Bunun üzerine ‘Ya Resûlullah o leştir.’ dediler. Bunun üzerine Resûlullah ‘Ancak onu yemek haram kılındı’ dedi.”⁹²⁸ Bu hadisteki “Onun derisiyle faydalansaydınız ya!” ifadesindeki deri anlamına gelen “cild” (جِلْد) kelimesi tabaklansın ya da tabaklanmasın bütün derileri ifade eden mutlak bir kelimedir. Bu rivâyette kullanılması câiz olan “deri” kelimesi tabaklanmış olmakla takyid edilmediği için Zührî mutlak olan lafızla amel edip tabaklanmasa bile ölü hayvan derisinin kullanımının câiz olduğunu söylemiştir.⁹²⁹ Bu zikredilenlerin yanı sıra İbn Abbâs’tan bu rivâyeti Zührî’nin dışında rivâyet edenler tabaklanma şartının ilavesiyle rivâyet etmişlerdir. Bu durumda hadis “O koyunun derisini alsanız onu tabaklayıp faydalansanız ya!” manasında olmaktadır.⁹³⁰ Eğer Zührî, İbn Abbâs’tan bu şekilde almış olsaydı daha önce zikrettiğimiz istidlalini yapamaz ve söz konusu merfû hadislerle muhâlefet etmiş olmazdı. Sonuç olarak Zührî’nin muhâlefetinde yukarıdaki istidlâlinin yanı sıra hadisin tarikleri arasındaki farklılık da etkili olmuştur diyebiliriz. Hz. Ömer’in muhâlefetinin de Zührî’yle aynı sebepten dolayı olması muhtemeldir. Çünkü o da Zührî ile benzer bir hüküm vermiştir. Atâ’nın ise tabaklanmayla temizlenmeyi, sadece şer’î bir şekilde kesilen hayvanlar için câiz görüp leşler için câiz görmemesi Resûlullah’ın şu hadisinden dolayı olabilir: “Leşlerin derisinden de sinirlerinden de faydalanmayın.” Zürkânî ve Tahâvî tabaklanmayla leşlerin derilerinin kullanımının câiz olmayacağını söyleyenlerin bu hadisle delil getirdiklerini söylemişlerdir.⁹³¹ Çünkü bu hadiste “leş” “meyte” (الْمَيْتَةُ) kelimesi mutlak olarak gelmiş

⁹²⁷ Abdürrezzak, 1:61.

⁹²⁸ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, 2:2:498.

⁹²⁹ Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 3:143.

⁹³⁰ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:299-302.

⁹³¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1:468; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 3:143.

olup tabaklanmamış olmakla takyid edilmemiştir. Bundan dolayı tabaklansa bile leşin derisinden faydalanmak câiz değildir.

Hiz. Aişe'nin yırtıcı hayvanın tabaklanmış derisini kullanmayı hoş görmemesi de "Resûlullah, eşi Meymûne'nin bir cariyesine verdiği bir koyunun ölüsüne uğrayınca 'Onun derisiyle faydalansaydınız ya!' dedi. Bunun üzerine 'Ya Resûlullah o leştir.' dediler. Bunun üzerine Resûlullah 'Ancak onu yemek haram kılındı' dedi."⁹³² hadisinde "Onun derisiyle faydalansaydınız ya!" cümlesinin sebebi olan hayvanın koyun olması olabilir. Zürcânî bazı kişilerin bu hadiste zikredilen hayvanın eti yenmesi helal olan koyun olduğu için tabaklanmayla ölü hayvanın derisinin temiz olması hükmünü, eti yenmesi helal olan hayvanlarla tahsis ettiklerini söylemiştir. Bu kimseler eti yenmesi helal olmayan hayvanların ölülerinin tabaklanmayla temiz olamayacağı görüşündedir.⁹³³

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin hayvanın derisinin tabaklanması şartıyla helal olacağını bildiren hadislere muhâlefet etmesinin muhtemel sebeplerini şunlar olarak tespit ettik:

1. Başka bir hadisin mutlak ifadesini bu hadislerin hükmüne muhalif olarak görüp bu hadislerle amel etmeyip mutlak hüküm bildiren diğer hadisle amel etmeleri.
2. Muhâlefet eden isimlerden olan Zührî'nin, hayvanın derisinin kullanımının tabaklanma şartıyla temiz olacağını bildiren hadisi, hadisin diğer râvilerinden farklı olarak "tabaklanma şartıyla" ifadesi olmaksızın rivâyet etmesi.
3. Söz konusu hadislerin âmm hükmünü başka bir hadisle tahsis ederek o hadislerin âmm hükmüne muhâlefet etmeleri.
4. Ölü hayvanın derisinden faydalanmayı mübah kılan hadisin belirli bir sebep üzerine vârid olduğunu söyleyip sebep ile tahsis etmeleri.

2.1.2. Yırtıcı Hayvan Derisinin Kullanımının Câiz Olmaması

Hiz. Peygamber yırtıcı hayvan derisinden yaygı, eyer ve giysi yapıp kullanılmasını yasaklamıştır. Konuyla ilgili rivâyetlerde Hiz. Peygamber'in yırtıcı hayvan derilerinin

⁹³² İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, 2:2:498.

⁹³³ Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 3:143.

kullanımını yasaklaması mutlak ifadeyle geçmekte, herhangi bir şekilde takyid edilmemektedir. Nitekim Ebû'l-Melih b. Üsâme'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber yırtıcı hayvan derisinin yaygı olarak kullanılmasını yasaklamıştır. Hz. Muâviye de Hz. Peygamber'in bu yasağını ashâbdan bir gruba bildirmiştir. Bir başka rivâyette ise Hz. Muâviye ashâbdan bir gruba "Peygamber yırtıcı hayvan derisinin eyer olarak kullanılmasını yasakladı mı?" diye sorunca ashâb "evet" cevabını vermişlerdir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in kaplan derisinden giysiler giymeyi ve kaplan derisinden yapılmış eyer üzerine binmeyi yasakladığını söylemiştir.⁹³⁴

Sahâbe ve tâbiînden birçok kişi bu rivâyetlere muhâlefet etmiştir. Sahâbeden Câbir b. Abdullah; tabîûndan Ali b. Hüseyin, Nehaî, İbn Sîrîn, Ömer b. Abdülazîz, Urve İbnü'z-Zübeyr, Şa'bî ve Hasan-ı Basrî yırtıcı hayvan derisinden yapılan yaygı, eyer ve giysi kullanılmasını yasaklayan hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) Peygamber'in ölü hayvanların derisinin kullanımına izin verdiğini bildirerek tabaklanması halinde yırtıcı hayvanların derilerinin kullanımında sakınca olmadığını söylemiştir. O bu hükmüyle hadislerdeki mutlak yasağa muhâlefet etmiş ve yasaklığı tabaklanmaması ile kayıtlamış olmaktadır. Ali b. Hüseyin'in (ö. 94/712) senceviyye denilen tilki derisinden bir kürkünün olup bunu giydiği, Nehaî'nin (ö. 96/714) tilki derisinden başlık taktığı bildirilmiştir. İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) kaplan derisinden yapılmış eyere binmişlerdir. Urve İbn Zübeyr (ö. 94/713) bütün eyerlerinde kaplan derisi bulundurmıştır. Nehaî "Yırtıcı hayvan derilerinin satılmasında, üzerine binilmesinde ve yaygı olarak kullanılmasında sakınca yoktur." demiştir. İbn Uyeyne (ö. 198/814) bir kişinin kendisine Şa'bî'yi (ö. 104/722) aslan postu üzerine oturmuş halde gördüğünü söylediğini bildirmiştir. Zührî kaplan derisi hakkında kendisine sorulan bir soruya, Hz. Peygamber'in ölü hayvanın derisini kullanmaya izin verdiğini bildirerek izin vermiştir. Hasan-ı Basrî yırtıcı hayvan derisini eyer olarak kullanmakta sorun olmadığını, çünkü Ömer b. El-Hattâb zamanında bu şekilde eyerlere binildiğini söylemiştir.⁹³⁵ Bu durumda Hasan-ı Basrî toplumsal amele dayanmış olmaktadır.

⁹³⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:69-70.

⁹³⁵ Abdürrezzak, 1:70-72.

Yırtıcı hayvan derilerini kullanmanın câiz olduğu görüşünde olarak yukarıdaki merfû hadislere muhâlefet edenler daha önce geçen “Resûlullah, eşi Meymûne’nin bir cariyesine verdiği bir koyunun ölüsüne uğrayınca ‘Onun derisiyle faydalansaydınız ya!’ dedi. Bunun üzerine ‘Ya Resûlullah o leştir.’ dediler. Bunun üzerine Resûlullah ‘Ancak onu yemek haram kılındı’ dedi.”⁹³⁶ hadisinin umumuna göre amel etmişlerdir. Çünkü bu hadisin umumunda yırtıcı olsun olmasın hayvan derilerinden faydalanmanın câiz olması hükmü vardır.⁹³⁷ Ayrıca bu kimselerin hayvan derilerini kullandığına dair rivâyetlerde, tabaklanmış olup olmadığı bildirilmemişse de tabaklanmış olduğuna hamledilebilir. Bu durumda muhâlefet ettikleri söylenemez. Çünkü ölü hayvanların derisinin kullanılması için tabaklanmasını gerekli görmeyen sadece Zührî’nin olduğu söylenmiştir.⁹³⁸

Sonuç olarak söz konusu merfû hadislere muhâlefet edenlerin muhâlefet sebebinin söz konusu hadisi başka bir hadisin umumuna aykırı görmeleri ve bundan dolayı onunla amel etmeyip umûm ifade eden diğer hadisle amel etmeleri olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.3. Deniz Suyu Temiz Olması

Hz. Peygamber “Denizin suyu temiz; ölüsü de helaldir.” buyurmuştur.⁹³⁹ Bu merfû hadise göre denizin suyu temizdir. Bundan dolayı deniz suyuyla abdest ve gusûl alınabilir.

Sahâbeden Abdullah b. Amr b. el-Âs, Ebû Hüreyre ve İbn Ömer’den; tâbiînden Ebû’l-Âliye’den yukarıdaki hadisteki deniz suyunun temiz olması hükmüne muhalif fetvâ ve uygulamalar rivâyet edilmiştir. Nitekim Abdullah b. Amr b. el-Âs deniz suyuyla gusûl alınamayacağını görüşündedir. Böylece o bu hadise muhâlefet etmiştir. Nitekim o “İki su ile yıkanmak kişinin cenabetliğini gidermez. Bunlardan biri deniz suyu diğeri hamamdaki sudur.” demiştir.⁹⁴⁰ Aynı sözü Ebû Hüreyre’nin söylediği de rivâyet edilmiştir. Abdullah b. Amr b. el-Âs deniz suyunun abdest için de uygun olmadığını söylemiştir. İbn Ömer de “Teyemmüm almak deniz suyuyla abdest almaktan daha sevimlidir.” demiştir. Ebû’l-

⁹³⁶ İmam Mâlik, *Muvatta*, 1985, 2:2:498.

⁹³⁷ Zûrkânî, *Şerhu’z-Zûrkânî Alâ Muvatta*, 3:143.

⁹³⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:301.

⁹³⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:93.

⁹⁴⁰ Abdürrezzak, 1:93.

Âliye deniz yolculuğunda suyu bitince nebizle abdest alıp deniz suyuyla abdest almamıştır.⁹⁴¹

Zürkânî temizleme konusunda deniz suyunun yeterli olmadığına dair sahâbe ve tâbiînden nakledilenlerin ya uydurma rivâyetler olduğunu ya da bu sözleriyle deniz suyunun temizleme konusunda asıl itibariyle geçersiz olduğunu değil kemal üzere temizlik için yeterli olmadığını kastettiklerini söylemiştir.⁹⁴² Eğer bu rivâyetler uydurmaysa muhâlefetten bahsedilemez. Eğer kemal üzere temizlik olmayacağını kastetmişlerse deniz suyunun diğer sulara göre olumsuz bir yanının olduğunu düşünmüş olabilirler. Bize göre başka bir ihtimal de söz konusu hadisteki deniz suyunun temiz oluşunu, denizde bulunup başka su bulamama durumunda zarureten dolayı câiz olduğuna hamletmiş olmalarıdır. Böyle düşünen biri için zaruret yoksa deniz suyunu kullanmak câiz olmayacaktır.

2.1.4. Kadının Abdestinin Artığı Olan Suyla Abdest Alınmasının Cevâzı

Kadının abdestten artığı olan suyla abdest alınmasının cevazı konusunda merfû hadislerde birbirlerine muhâlif hükümler yer almaktadır. Rivâyetlerden bazıları mutlak olarak kadının abdestinin artığı suyla abdest alınmasını yasaklamıştır. Hasan-ı Basrî'nin mürsel olarak ve Humeyd b. Abdurrahmân el-Himyerî'nin Resûlullah'ın yanında üç yıl kalan biri diye bildirdiği bir kişiden rivâyetine göre Resûlullah erkeğe kadının artığı olan suyla abdest almasını yasaklamıştır.⁹⁴³

Bazı rivâyetlere göre ise Hz. Peygamber, cünüplükten yıkanmış eşinin artığı olan suyla abdest almış ve suyu hiçbir şeyin necis yapmayacağını söylemiştir. Nitekim İbn Abbâs şöyle bildirmiştir: “Hz. Peygamber'in eşlerinden biri cünüplükten yıkandı. Hz. Peygamber gelip, ondan arta kalan suyla abdest aldı. Eşi ‘Ben bu sudan yıkandım.’ deyince Peygamber ‘Suyu hiçbir şey necis yapmaz.’ buyurdu.”⁹⁴⁴ Bu hadisin başka bir tarikinde “Suyu hiçbir şey necis yapmaz.” sözü yerine “Su cünüp olmaz.” şeklinde gelmiştir.⁹⁴⁵

⁹⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 2:279-80.

⁹⁴² Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 1:133.

⁹⁴³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:106.

⁹⁴⁴ Abdürrezzak, 1:108-9.

⁹⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 2:76.

Sahâbe ve tâbiîn de bu konuda farklı farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bu görüş sahipleri hangi görüşte olursa olsun konuyla ilgili hadisler muhtelif olduğu için bu hadislerden birine muhâlefet etmiş olmaktadır. Bu görüşleri üç grupta zikredebiliriz:

1. Burada zikredeceğimiz isimler kadının artığını abdest almada kullanmanın mutlak olarak yasak olduğunu bildiren rivâyetlere muhâlefet etmiş olmaktadır. İbn Abbâs, Ebû Hüreyre, Şa‘bî, Zührî, İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Atâ mutlak olarak kadının artığını abdest almada câiz görmüştür. İkrime’nin (ö. 105/723) bildirdiğine göre İbn Abbâs (ö. 68/687-88) kadının abdest aldığı suyun artığından abdest almada bir sakınca görmemiştir. Başka bir rivâyette ise İbn Abbâs “Hayızlı olsun veya olmasın kadının artığında bir sakınca yoktur.” demiştir. Câbir’in bildirdiğine göre Şa‘bî “Hayızlı ve cünüp olan kadının artığında bir sakınca yoktur.” demiş ve ondan arta kalan suyun abdest için kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. Zührî hayızlı ve cünüp kadının artığında bir sakınca görmemiştir. Hasan-ı Basrî “Hayızlı kadının artığından abdest almakta sakınca yoktur.” demiştir.⁹⁴⁶ Ebû Hüreyre’ye kadının temizlendiği suyun artığıyla temizlenilir mi alınır mı diye sorulunca, kadınlarla büyük bir kabın etrafına dizilip birlikte gusül aldıklarını, söylemiştir.⁹⁴⁷ Atâ’ya hayızlı kadının artığı suyla abdest alınır mı diye sorulunca, evet, demiştir.⁹⁴⁸

2. Burada zikredilenler ise Hz. Peygamber’in gusül abdesti alan eşinin artığı olan suyla abdest aldığını bildiren hadise muhaliftir. İbn Ömer’den bu konuda üç farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan birine göre o hayız ve cünüp olduğunda kadının artığının abdestte kullanılamayacağını söylemiştir. Diğerine göre ise kadın yalnız başına gusül aldığı zaman arta kalan suyun kullanılmayacağını ama kocasıyla beraber birlikte aynı sudan kullanabileceklerini söylemiştir.⁹⁴⁹ Üçüncü görüşte ise hayız ve cünüp kadının artığının kullanımının mekruh olduğunu söylemiştir.⁹⁵⁰ Atâ b. Ebî Rebâh hayız ve cünüp olmayan kadının artığının kullanımını câiz görmüştür. Atâ’ya, “Kadının cenâbet haricinde yıkandığı suyun artığıyla erkek yıkanabilir mi?” diye sorulunca “evet” demiştir. Başka bir rivâyette Atâ kadının Müslüman olması ve kadın ve erkeğin cünüplükten dolayı

⁹⁴⁶ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:106-9.

⁹⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 2:72.

⁹⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, 2:75.

⁹⁴⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:106-9.

⁹⁵⁰ Abdürrezzak, 1:109-10.

yıkanmaması şartıyla kadının artığıyla erkeğin yıkanmasının câiz olacağını söylemiştir.⁹⁵¹ Atâ “Cünüp olan kadın ve erkek birbirlerinin artığını namaz için kullanamazlar.” demiştir.⁹⁵² Üçüncü görüşte ise hayız ve cünüp kadının artığının kullanımının mekruh olduğunu söylemiştir.⁹⁵³

3. Burada zikredilenler kadının artığının kullanımına mutlak karşı çıkarak, bir şekilde câiz olduğunu bildiren rivâyetlere muhâlefet etmişlerdir. Cüveyriye, Abdullah b. Sercîs ve İbnü'l-Müseyyeb de mutlak olarak kadının artığı suyla abdest almaktan nehyetmişlerdir. Bir rivâyete göre Hasan da bu görüştedir. Hasan ve İbnü'l-Müseyyeb kadının artığı suyla abdest almaktan nehyetmişlerdir. Katâde o ikisinin bunu kerih gördüklerini söylemiştir.⁹⁵⁴ Hz. Peygamber'in hanımı Cüveyriye (ö. 56/676) bir akrabasına “Benim artığım ile abdest alma.” demiştir.⁹⁵⁵ Abdullah b. Sercîs (ö. 80/700 [?]), “Erkek ile kadın aynı kaptan birlikte abdest alabilir mi?” sorusuna “Kadının tek başına kullandığı suya yaklaşma.” diyerek artığı suyla abdest alınamayacağını söylemiştir.⁹⁵⁶ Sahâbî Güneym İbn Kays da kadının artığı olan suyla abdest almaktan nehyetmiştir.⁹⁵⁷

Zikrettiklerimize göre sahâbeden İbn Abbâs, İbn Ömer, Hz. Cüveyriye, Abdullah b. Sercîs; tâbiînden Şa'bî, Zührî, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Atâ b. Ebî Rebâh, Saîd İbnü'l-Müseyyeb kadının içmekten veya abdest almaktan artığı olan suyun kullanımının câiz olup olmayacağını bildiren rivâyetlere bir şekilde muhâlefet etmişlerdir.

Tahâvî cevaz görüşünde olanların Hz. Aişe'nin şu rivâyetini delil olarak aldıkları görüşündedirler: “Ben ve Resûlullah tek bir kaptan gusûl alırdık.” Ümmü Seleme ve Meymûne de Peygamberle tek bir kaptan gusûl aldıklarını söylemişlerdir. Ümmü Seleme'nin ifadelerinde “Suyu ellerimin üzerine döküp ellerimi yıkar sonrada suyu üzerimize boşaltırdım.” sözü yer almaktadır. Hz. Aişe'nin rivâyetinin bazı tariklerinde “Resûlullah benden önce başlardı.” ve “Ellerimiz suya (aynı anda değil) farklı zamanlarda

⁹⁵¹ Abdürrezzak, 1:106-9.

⁹⁵² Abdürrezzak, 1:109-10.

⁹⁵³ Abdürrezzak, 1:109-10.

⁹⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:77.

⁹⁵⁵ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:105-6.

⁹⁵⁶ Abdürrezzak, 1:107.

⁹⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:77.

girerdi.” Ziyadeleri yer almaktadır. Ayrıca bu kimseler daha önce zikrettiğimiz “Suyu hiçbir şey necis yapmaz.” hadisiyle de amel etmişlerdir.⁹⁵⁸

Tahâvî, kadının artığı olan suyla taharetinin kerâhetine hükmedenlerin, erkeğin kadının artığı olan suyla abdest alınmasını yasaklayan hadislerle istidlâl ettiklerini söylemiştir.⁹⁵⁹

İbn Rüşd kadının artığından abdest ya da gusûl alma konusundaki ihtilâfları tafsilatıyla zikrettikten sonra bu konudaki ihtilâfın sebebinin bu konuda vârid olan muhtelif hadisler olduğunu söylemiştir. Bu konuda hüküm verenler bu muhtelif hadisler karşısında üç tavırdan birini takınmışlardır. Bunlar, câiz olduğunu bildiren hadisleri tercih, câiz olmadığını bildiren hadisleri tercih, bu iki grup arasını cem etmek.⁹⁶⁰ Bu üç tavra göre de bizim zikrettiğimiz şekilde üç tür muhâlefet ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak hadislerin ihtilâf etmesiyle beraber tercih ve cem konusundaki tavırları bu konudaki hadislere muhâlefetlerinin sebebidir.

İbn Rüşd karı-kocadan herhangi biri için eşinin artığıyla temizlenmesini ve beraber yıkanmaya başlamalarını câiz görmeyenlere bu konuda Hakem el-Ğıfârî hadisi dışında herhangi bir hadisin ulaşmamış olabileceğini söylemiştir. İbn Rüşd’e göre bu durumda onlar erkeğin hükmünü Hakem el-Ğıfârî hadisindeki kadının hükmüne kıyas ederek bu hükmü vermişlerdir.⁹⁶¹ Hakem el-Ğıfârî şöyle rivâyet etmiştir: “Peygamber erkeğin kadının artığıyla abdest almasını yasakladı.”⁹⁶² Bu rivâyette erkeğin kadının artığıyla abdest alması yasaktır. Erkeği kadına kıyas edince kadının da erkeğin artığıyla abdest alması yasak olur. İbn Rüşd, hayız veya cünûp olan kadınların artığından nehyedenlerin dayandığı herhangi bir delil bilmediğini söylemiştir.⁹⁶³

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn kadının abdestinin artığı olan suyla abdest alınması konusundaki muhtelif hadisler arasında yaptıkları tercih ve ceme göre bu hadislerden bazısına muhâlefet etmişlerdir.

⁹⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:24-26.

⁹⁵⁹ Tahâvî, 1:24.

⁹⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:38.

⁹⁶¹ İbn Rüşd, 1:39.

⁹⁶² Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 38.

⁹⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:39.

2.1.5. Kadının İçtiğinden Arta Kalanı İçmek

Hz. Peygamber hayızlı eşinin içtiği kaptan, ağzını onun ağzını dayadığı yere dayayarak su içmiş ve hayızlı eşinin ısırdığı yerden ısırarak et yemiştir. Bunlar hayızlı kadının ağzının artığının câiz olduğunu göstermektedir. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hayız olduğum zamanlarda bazen bir kaptan su içtiğimde Hz. Peygamber de aynı kaptan ağzını benim ağzımı koyduğum yere koyarak içerdi. Bazen de yine hayızlı olduğum zamanlarda bir kemiğin etini ağzımla koparıp yedim. Hz. Peygamber aynı yerden ağzını benim ağzımı koyduğum yere koyar ve ısırıp yerdi.”⁹⁶⁴

İbn Ömer hayız ve cünüp kadının içmekten oluşan artığının içilmesinin mekruh olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁵ İbrâhim en-Nehaî de hayızlı kadının artığını içmeyi mekrûh görmüştür.⁹⁶⁶ Yukarıdaki hadislerde ise kerâhet bildirmeksizin kadının içtiğinden arta kalanın içmenin câiz olduğu söylenmiştir. İbn Ömer ve Nehaî’nin kerih görmesi hadislerdeki mutlak cevaza muhaliftir.

Kaynaklarda onların bu muhâlefetlerinin sebebine dair herhangi bir bilgi ve yorum bulamadık. Belki onlar söz konusu hadislerden habersizdirler.

2.2. Abdest

2.2.1. Abdestte Kulakların Baştan Olması

Hz. Peygamber herhangi bir kayıt ile kayıtlamaksızın mutlak olarak kulakların abdestte baştan olduğunu söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber “Kulaklar baştandır.” buyurmuşlardır.⁹⁶⁷

Sahâbe ve tâbiînden bazıları kulakların baştan olmasına muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Abbâs (ö. 68/687-88) kulakların baştan da yüzden de olmadığını, eğer baştan olsaydı üzerindeki tüylerin tıraş edilmesi gerektiğini (hac ibâdetinde başın tıraş edilmesini kastetmektedir), eğer yüzden olsaydı yüzle beraber yıkanması gerektiğini söylemiştir.⁹⁶⁸

⁹⁶⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:108-9.

⁹⁶⁵ Abdürrezzak, 1:109-10.

⁹⁶⁶ Abdürrezzak, 1:106-9.

⁹⁶⁷ Abdürrezzak, 1:11.

⁹⁶⁸ Abdürrezzak, 1:14.

Fakat İbn Abbâs'ın kulakların baştan olduğunu söylediği de nakledilmiştir.⁹⁶⁹ Şâ'bi ise kulakların yüze bakan kısmının yüzden, başa bakan kısmının baştan olduğunu söylemiştir.⁹⁷⁰ İbn Sîrîn'in kulakları yüzle beraber yıkadığı başla beraber meshettiği rivâyet edilmiştir. Fakat onun da kulaklar baştandır dediği nakledilmiştir.⁹⁷¹

Tahâvî, kulakların başa dönük tarafının meshedileceğini; yüze dönük tarafının yıkanacağını söyleyerek “Kulaklar baştandır.” hadisine muhâlif hüküm verenlerin⁹⁷² İbn Abbâs'ın naklettiği bir hadise dayandıklarını söylemiştir. İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Hz. Ali bir gün “Sana göstermek için Resûlullah'ın abdest aldığı gibi abdest alayım mı?” deyip abdest almıştır. Bu abdestinde Hz. Ali yüzünü yıkadığında kulakların yüze bakan kısmını yani içini yıkamıştır. O, başını meshettiği zaman da kulakların başa bakan tarafını yani dışını meshetmiştir. Görüldüğü gibi bu rivâyette Hz. Ali kulakların dış kısmının meshedileceğini, iç kısmının yıkanacağını Resûlullah'a nisbet etmiştir. Bu rivâyeti delil alanlar kulağın iç tarafının hükmünün yüzün hükmü olup yüzle beraber yıkanacağını kulağın dış tarafının hükmünün ise başın hükmüyle aynı olup başla beraber meshedileceğini söylemişlerdir.⁹⁷³ İbn Rüşd kulakların yıkanması gerektiği ve içinin yıkanıp dışının meshedilmesi gerektiği şeklindeki görüşlerin sebebinin kulakların yüzün mü yoksa başın mı bir parçası olduğuna dair ihtilâftan kaynaklandığını söylemektedir.⁹⁷⁴

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînden bazılarının “Kulaklar baştandır.” hadisinin zâhirine muhâlefet etmelerinin sebebi bu hadise muhâlif başka bir hadisi delil olarak almalarıdır.

2.2.2. Abdestte Ayakları Yıkamanın Vücûbu

Hz. Peygamber abdest alırken ayaklarını yıkamış, yıkanmasını emretmiş ve yıkamayanları azapla uyarmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığı rivâyet edilmiştir.⁹⁷⁵ Hz. Peygamber abdest alırken ayaklarını yeterli bir şekilde yıkamayan kimselere uyarılarda bulunmuştur. Nitekim Ebû Zer şöyle rivâyet etmiştir: “Biz abdest alıyorken Resûlullah bizi izledi. Ardından ‘Ateşten dolayı topukların vay

⁹⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 2:39.

⁹⁷⁰ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:14.

⁹⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 2:39-40.

⁹⁷² Aynî, Tahavî'nin bu kimselerle Şa'bî, İbn Sîrîn ve Nehaî'nin aralarında olduğu bazı kimseleri kastettiğini söylemiştir. Bkz: Aynî, *Nühab*, 1:291.

⁹⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:32.

⁹⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:21.

⁹⁷⁵ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:21-23.

haline!’ dedi. Bundan dolayı biz de ayaklarımızı yıkayıp ovmaya başladık.”⁹⁷⁶ Muhammed bin Mahmûd şunu nakletmiştir: “Peygamber abdest alan kör bir adama baktı. Ona ‘ayağın iç kısmı’ demeye başladı. Adam, Peygamber’i duymadığı halde ayaklarının iç kısımlarını yıkamaya başladı. Bundan dolayı basîr diye isimlendirildi.”⁹⁷⁷

Sahâbeden İbn Abbâs, Enes b. Mâlik; tâbiînden Şa‘bî, Hasan-ı Basrî, İkrime olmak üzere sahâbe ve tâbiînden birçok kimse abdestte ayakların yıkanmasının zorunlu olmadığı ve meshetmenin yeterli olduğu görüşünde olarak yıkanması gerektiğini bildiren hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Abbâs’ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Yüce Allah iki yıkamay ve iki meshi farz kıldı. Allah’ın teyemmümü zikredip (abdestte) yıkanacak yerleri, (teyemmümde) meshedilecek yerler kıldığını ve (abdestte) meshedilecek yerleri (teyemmümde) terk ettiğini görmüyor musun!”⁹⁷⁸ Yine o (ö. 68/687-88) “İnsanlar ayakların yıkanması dışında kabul etmez. Allah’ın kitabında ise ayakların meshedileceğini görüyoruz.”⁹⁷⁹ demiştir. Katâde’nin (ö. 117/735) bildirdiğine göre Şâ‘bî ve Hasan-ı Basrî “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar...”⁹⁸⁰ ayeti hakkında “ayaklar meshedilir” demişlerdir.⁹⁸¹ Yine Şâ‘bî, Cebrâil’in ayakların meshedileceğini indirdiğini söylemiştir.⁹⁸² Şa‘bî, yukarıda zikrettiğimiz İbn Abbâs’ın teyemmüme kıyasla abdestte yıkanacak ve meshedilecek yerler hakkında söylediklerini de söylemiştir.⁹⁸³ Hasan-ı Basrî de “Allah parmak aralarınızı ateşle tahlil etmeden siz suyla tahlil ediniz.” demiştir.⁹⁸⁴ Matar el-Verrâk (ö. 129/747) birçok fakihin abdestte ayakların meshedileceği görüşünde olduğunu söyler.⁹⁸⁵ Atâ b. Ebî Rebâh abdest ayetinde ayakların yıkanmasının mı yoksa meshedilmesinin mi emredildiği konusunda Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) “Ateşten dolayı topukların vay haline!” dediğini işittiği için ayette ayakların yıkanmasının kastedildiği görüşünde olduğunu, bazılarının ayette ayakların meshinin kastedildiğini söylediğini, kendisinin ise

⁹⁷⁶ Abdürrezzak, 1:22.

⁹⁷⁷ Abdürrezzak, 1:25.

⁹⁷⁸ Abdürrezzak, 1:19.

⁹⁷⁹ Abdürrezzak, 1:22.

⁹⁸⁰ el-Mâide 5/6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

⁹⁸¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:18.

⁹⁸² Abdürrezzak, 1:19.

⁹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âṣâr*, 2:42.

⁹⁸⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:22.

⁹⁸⁵ Abdürrezzak, 1:19.

yıkadığını söylemiştir.⁹⁸⁶ İkrime de ayakların meshedileceği görüşündedir. Ayrıca o “Abdest iki yıkama ve iki mesihdir.” demiştir.⁹⁸⁷ Enes b. Mâlik’in de ayaklarını meshettiğinde su serptiği nakledilmiştir.⁹⁸⁸

Görüldüğü gibi İbn Abbâs ayakların meshedileceği görüşündedir. O bu görüşünü abdest ayetinde ayakların meshedileceğinin zikredilmesine dayandırmıştır. Ayrıca teyemmümde, abdestte yıkanan yerlerin meshedileceği, abdestte meshedilen yerlerin ise terkedileceğini söylemiştir. İbn Abbâs’ın kıyasına göre teyemmümde, abdestte meshedilen yerler terkedildiğine göre, ayaklar da abdestte meshedilen yer olduğu için teyemmümde terkedilmiştir. İbn Abbâs diğer alimlerin ayakların yıkanması gerektiği görüşünde olduğundan da haberdardır. Benzer bir kıyası Şa‘bî de zikretmiştir. Tâbiî Şa‘bî ve Hasan-ı Basrî de abdest ayetinde ayakların meshedileceğinin söylendiğine dayanarak meshedileceğini söylemişlerdir. Atâ birçok kimsenin bu ayette ayakların meshedilmesinin kastedildiğini söylediğini zikretmiş, Matar el-Varrâk ise birçok fakihin ayakların meshedileceği görüşünde olduğunu söylemiştir. Bu durumda ayakların meshedileceğini söyleyen kimseler zikredilen hadislere muhâlif fetvâ vermişlerdir.

Tahâvî ayakların meshedileceğini söyleyenlerin⁹⁸⁹ bu konuda bazı hadisleri delil olarak aldığını söylemiştir. Tahavî’nin onların delil olarak aldığını söylediği hadisler şunlardır: Hz. Ali, Resûlullah’ın abdesti gibi abdest alacağını söyledikten sonra abdestinde bir avuç su alıp sağ ve sol ayaklarına çarpmıştır. İbn Abbâs, Resûlullah’ın abdest alıp ayaklarında terlik varken bir avuç dolusu su alıp ayaklarına serptiğini söylemiştir. Hz. Ali abdest alıp ayaklarının üstünü meshetmiş sonra da “Resûlullah’ın böyle yaptığını görmeseydim, ayakların altını meshetmek üstünü meshetmekten daha çok hoşuma giderdi.” demiştir. İbn Ömer, abdest alırken ayaklarını terlik içerisindeyken meshetmiş sonrada “Resûlullah da böyle yapardı.” demiştir. Râfî İbn Hadîc Resûlullah’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Allah’ın emrettiği gibi tastamam abdest almadıkça namazınız tamam olmaz. Yüzünüzü ve dirseklere kadar kollarınızı yıkarsınız; başınızı ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı meshedersiniz.”⁹⁹⁰ İbn Hazm da bu kimselerin bu konudaki hadisleri delil olarak

⁹⁸⁶ Abdürrezzak, 1:20.

⁹⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 2:42.

⁹⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, 2:43.

⁹⁸⁹ Aynî, Tahavî’nin ayakların meshedileceğini söyleyenlerden kastının Şa‘bî, İkrime, Hasan-ı Basrî ve İmâmiyye olduğunu söylemiştir. Bkz: Aynî, *Nühâb*, 1:311.

⁹⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1:34-35.

aldıklarını söylemiştir. Ayrıca o bu konuda ayetin delil getirildiğini ve teyemmüme kıyas yapıldığını söylemiştir.⁹⁹¹ İbn Rüşd ihtilâfın temelini abdest ayetinde⁹⁹² ayaklar manasına gelen “ercüleküm” (أَرْجُلُكُمْ) kelimesinin kıraatindeki ihtilâf olduğunu, bunu nasb üzere okuyanların yıkanması gerektiği; mecrûr üzere okuyanların ise meshedileceği görüşünde olduklarını söylemiştir.⁹⁹³

Sonuç olarak ayakların yıkanacağını bildiren hadise muhâlefet eden sahâbe ve tâbiînin muhâlefet sebebi olarak şunları zikredebiliriz:

1. Abdest ayetindeki kıraat farklılığına dayanarak meshin yeterli olduğunu söylemeleri.
2. Hz. Peygamber’in abdest alırken yaptığı bazı fiilleri mesh için delil olarak almaları.
3. Abdesti teyemmüme kıyasa etmeleri.

Bu üç maddeden üçüncü maddenin asıl muhâlefet sebebi değil görüşlerini destekleyici olarak sundukları bir kıyas olduğu kanaatindeyiz.

2.2.3. Namazda Gülmenin Abdesti Bozması

Hiz. Peygamber namazda gülün sahâbeye tekrar abdest almalarını emretmiştir. Bu durum namazda gülmenin abdesti bozduğunu gösterir. Nitekim Ebû'l-Âliye şöyle demiştir: “Resûlullah bir gün ashâbına namaz kıldırırken, gözleri görmeyen bir adam gelip içinde su olan bir çukura düşünce sahâbeden bazısı bu duruma güldü. Hiz. Peygamber namazı bitirince ‘Kim güldüyse abdestini yenilesin ve namazını yeniden kılsın.’ buyurdu.” Bu rivâyeti Ebû'l-Âliye’den Hafsa binti Sîrîn, Katâde ve Ümmü'l-Hüzeyl rivâyet etmiştir. Bunlardan Katâde rivâyetinde diğer ikisine muhâlif olarak Resûlullah’ın sadece namazı kılsın emri yer almakta; abdesti yenilesin emri yer almamaktadır.⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1:301-303.

⁹⁹² el-Mâide 5/6 “Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar.”

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

⁹⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:22.

⁹⁹⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:376.

Sahâbeden Câbir b. Abdullah; tâbiinden Zührî, Kâsım b. Muhammed ve Atâ namazda gülünce namazın bozulacağını ama abdestin bozulmayacağını söylemişlerdir.⁹⁹⁵ Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Şa'bî, Urve İbnü'z-Zübeyr de bu görüştedir. İbn Sîrîn “Biz çocukken namazda güldüğümüzde namazı iade etmemizi emrederlerdi.” demiştir.⁹⁹⁶ Onlar bu görüşleriyle abdestin bozulacağını ifade eden söz konusu merfû hadise muhâlefet etmişlerdir.

İbn Rüşd yukarıdaki Ebû'l-Âliye hadisiyle amel etmeyenlerin iki sebepten dolayı bununla amel etmediklerini söylemiştir. Bunlar, Ebû'l-Âliye'nin bu rivâyetinin mürsel olması ve rivâyetin asıllara aykırı olmasıdır. Çünkü bir şeyin namaz dışında abdesti bozmayıp namazda bozması asıl olana uygun değildir.⁹⁹⁷ Burada asıldan kasıt ise namaz dışında abdesti bozmayan namazda da abdesti bozmayacağı ilkesidir.

Sonuç olarak namazda gülmenin abdesti bozacağına muhâlefet eden bazı sahâbe ve tâbiîn bu hadisin mürsellerine güvenilmeyen Ebû'l-Âliye tarafından rivâyet edilmesiyle beraber abdestin bozulması konusundaki tümevarımla elde edilen bir kaideye aykırı olmasından dolayı muhâlefet etmişlerdir.

2.2.4. Tenâsül Organına Dokunmaktan Dolayı Abdestin Gerekliliği

Cinsel organa dokunmanın abdesti bozması konusunda muhtelif rivâyetler vardır. Bazı rivâyetlerde bunun abdesti bozduğu söylenmiştir. Nitekim Amr b. Şuayb'ın bildirdiğine göre Büsra binti Safvân b. Muharres, Hz. Peygamber'e “Ya Resûlullah bizden biri namaz için abdest aldıktan sonra elini gömleğinin içine sokup cinsel organına (ferç) dokunuyor. Bu durumda abdest alması gerekir mi?” diye sorunca, Peygamber “Evet, cinsel organına dokunduğu zaman abdestini ve namazını iade etsin.” diye karşılık vermiştir. Başka bir rivâyette Hz. Peygamber “Sizden biri cinsel organına (zeker) dokunursa abdest alsın.” buyurmuştur. Yahyâ b. Ebî Kesîr mürsel olarak şu hadisi rivâyet etmiştir: “Bir defasında Hz. Peygamber sabah namazını kıldı sonra onu iade etti. Kendisine ‘Onu kılmıştın.’ denilince Hz. Peygamber ‘Evet kılmıştım. Fakat cinsel organıma dokunmuş ve tekrar abdest almayı unutmuştum’ dedi.”⁹⁹⁸ Bazı rivâyetlerde ise cinsel organa dokunmanın

⁹⁹⁵ Abdürrezzak, 2:377.

⁹⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 3:358.

⁹⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:46.

⁹⁹⁸ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:112-13.

abdesti bozmadığı bildirilmiştir. Nitekim Ebû Ümâme'nin (ö. 86/705) bildirdiğine göre adamın biri Peygamber'e "Namaz kılariken cinsel organıma dokundum." deyince Peygamber "Bir sakıncası yok. O da senden bir parçadır." demiştir. Kays b. Talk'ın (ö. 121-130/739-748) babasından rivâyetinde de benzer bir soru Peygamber'e sorulmuş Peygamber de "O sendendir." diye cevap vermiştir.⁹⁹⁹

Sahâbe ve tâbiîn de muhtelif rivâyetlere göre farklı görüşlerde bulunarak karışık diğer hadislerle muhâlefet etmiş olmaktadır. Sahâbeden Huzeyfe, İbn Mes'ûd, İmrân b. el-Husayn, İbn Abbâs, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Hz. Ali ve Ebû Hüreyre; tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb, Katâde, Hasan-ı Basrî ve Süfyân-ı Sevrî cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest gerekmediğini söylemişlerdir. Onlar bu görüşleriyle cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin gerekeceğini bildiren hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Huzeyfe (ö. 36/656), İbn Mes'ûd, İmrân b. el-Husayn (ö. 52/672) ve İbn Abbâs cinsel organ ile başka organlara dokunmak arasında fark olmadığını söylemişlerdir.¹⁰⁰⁰ İbn Mes'ûd'a namazda cinsel organa dokunmak sorulunca "Senden bir parça." demiştir.¹⁰⁰¹ Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) cinsel organa dokunmanın abdesti bozup bozmadığı sorusuna "Senin pis bir parçansa kes." demiştir. Hz. Ali ve Ebû Hüreyre'nin de cinsel organa dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşünde olduğu rivâyet edilmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Katâde (ö. 117/735) ve Hasan da cinsel organa dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşündedir. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) bu konuda İbn Cüreyc (ö. 150/767) ile arasında geçen şu konuşmayı nakleder: "Ben İbn Cüreyc'e 'Kişi eliyle meniye dokunsa ne yapması gerekir?' diye sordum. İbn Cüreyc 'Elini yıkar.' dedi. Ona 'Meni mi yoksa tenâsül organı mı daha pistir?' diye sorunca 'Meni daha pistir.' dedi. Bunun üzerine 'O zaman nasıl olur? (Meni daha pis olduğu halde yıkamak yeterliyse ama cinsel organdan dolayı abdest gerekli olur mu!)' dedim. Bana 'Bunu diline düşüren şeytandan başkası değildir.' dedi.¹⁰⁰² Bu konuşma da Süfyân kıyas yolu ile cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest almanın gerekmediğini söylerken; İbn Cüreyc, Süfyân'ın kıyas yapıp bu hükmü vermesini yanlış kabul etmiştir.

⁹⁹⁹ Abdürrezzak, 1:116-17.

¹⁰⁰⁰ Abdürrezzak, 1:117-19.

¹⁰⁰¹ Abdürrezzak, 1:118.

¹⁰⁰² Abdürrezzak, 1:119-20.

Sahâbeden Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Hz. Ömer ve İbn Ömer; tâbiünden Atâ ve İbn Cüreyc ise cinsel organa dokununca abdestin gerekli olduğu görüşündedirler. Bunlar bu görüşleriyle cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin gerekmediğini bildiren hadislere muhâlefet etmişlerdir. Sa'd b. Ebî Vakkâs mushafı kendisine tutan oğlunun zekerini kaşındığını görünce “Kalk ve abdest al.” demiştir. Hz. Ömer ile ilgili şu rivâyet edilmiştir: “Hz. Ömer cemaate namaz kıldırırken bir ara eli kayıp cinsel organına değdi. Cemaate yerlerinde kalmalarını işaret etti sonra gidip abdest alıp namazı tamamladı.” İbn Ömer cinsel organına dokunduktan sonra tekrar abdest almayı unutarak namaz kıldığı için abdest alıp namazı iade etmiştir. İbn Ömer “Cinsel organına dokunan kişi abdest alsın.” demiştir. Atâ da cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınması görüşündedir.¹⁰⁰³ İbn Cüreyc de cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınması gerektiği görüşündedir.¹⁰⁰⁴

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiünün muhâlefet sebebi, tenâsül organına dokunmaktan dolayı abdestin gerekip gerekmeyeceği konusunda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.

2.2.5. Ateşte Pişen Şeyden Dolayı Abdestin Gerekliliği

Ateşte pişen şeyden dolayı abdestin gerekliliği konusunda Hz. Peygamber'in fiili ve sözü birbirine muhaliftir. O, ateşte pişen şeyden dolayı abdest alınması gerektiğini söylemiştir. Ümmü Habîbe (ö. 44/664), Âişe, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) ve Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in “Ateşin dokunduğu şeyden dolayı abdest al.” dediğini rivâyet etmişlerdir.¹⁰⁰⁵ Ama Resûlullah'ın bu konudaki fiili ateşte pişen şeyden dolayı abdest alınmasının gerekmediğini göstermektedir. O, ateşte pişen şeyi yedikten sonra abdest almadan namaz kılmıştır. Nitekim “Hz. Peygamber'in kürek etinden yiyip yeniden abdest almadan namaza gittiği” rivâyet edilmiştir. Câbir'den gelen başka rivâyet şöyledir: “Resûlullah'a et ile ekmek getirildi. Biraz yedikten sonra su istedi. Getirilen suyla abdest alıp öğle namazını kıldı. Sonra yemeğinin kalanını istedi. Getirilen yemeği yedikten sonra da abdest almadan namaz kıldı.”¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰³ Abdürrezzak, 1:114-16.

¹⁰⁰⁴ Abdürrezzak, 1:120.

¹⁰⁰⁵ Abdürrezzak, 1:172.

¹⁰⁰⁶ Abdürrezzak, 1:163-65.

Sahâbe ve tâbiîn bu konuda farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Sahâbeden Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (ö. 42/662-63), Enes İbn Mâlik (ö. 93/711-12), İbn Ömer, Hz Âişe; tâbiînden Hasan-ı Basrî, Ma‘mer (ö. 153/770) ve Zührî ateşte pişen şeyden dolayı abdestin bozulacağı görüşündedirler. Bu kimseler Resûlullah’ın ateşte pişen şeyden dolayı abdestin gerekmediğini gösteren fiiline muhâlefet etmiş olmaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (ö. 42/662-63), Enes İbn Mâlik (ö. 93/711-12), İbn Ömer, Hz Âişe ateşin değdiği şeyden dolayı abdest almışlardır. Ebû Hüreyre peynir yediği, İbn Ömer helva yediği için tekrardan abdest almışlardır. Tâbiînden Hasan-ı Basrî, Ma‘mer ve Zührî ateşin değdiği şeyden dolayı abdest tazelemişlerdir.¹⁰⁰⁷ Câfer b. Bürkân (ö. 150, 151,154/767-770) şunu rivâyet etmiştir: “Ebû Hüreyre ateşte pişen bir şeyi yediği zaman abdestini yenilerdi. İbn Abbâs bunu duyunca Ebû Hüreyre’yi yanına çağırdı ve ‘Hoş kokulu bir yağı alıp sakalıma sürsem bundan dolayı abdest almam gerekir mi?’ diye sordu. Ebû Hüreyre ‘Kardeşimin oğlu, bir konuda sana Resûlullah’tan bir hadis nakledildiği zaman ona karşı bu tür benzetmeler/kıyaslamalar yapma.’ dedi.”¹⁰⁰⁸

Sahâbeden Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Abbâs, Câbir bin Abdullah, Osman, İbn Mes‘ûd, Enes İbn Malik ve Ebû Ümâme; tâbiînden Abîde es-Selmânî, Şakîk b. Seleme ve İbnü’l-Müseyyeb ise ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdestin gerekmediği görüşündedirler. Bunlar bu görüşleriyle Resûlullah’ın ateşte pişen şeyden dolayı abdest alınması gerektiğini bildiren sözlü hadisine muhâlefet etmiş olmaktadır. Nitekim Câbir bin Abdullah (ö. 78/697) şöyle rivâyet etmiştir: “Ebû Bekir koyunu sağıp sütüyle hays denilen yemeği yaptı. Bunu yedikten sonra namaza kalktık. Ebû Bekir yeniden abdest almadı. Daha sonra Ömer’le birlikte evine gittik. Her birinin içinde ekmekle et bulunan iki tabak getirilip konuldu. Ömer bunları yedikten sonra namaza kalktı ve yeniden abdest almadı.” Hz. Ali de bu durumda abdest almadan namaz kılmıştır. İbn Abbâs bu durumda abdestin bozulmayacağını söylemiştir.¹⁰⁰⁹ Hz. Osman ve İbn Mes‘ûd bu durumda abdesti gerekli görmemiştir.¹⁰¹⁰ Enes İbn Malik sahâbeden bir grupla beraber pişmiş et yiyip sonra abdest almadan namaz kıldıklarını bildirmektedir. Sahabî Ebû Ümâme, tâbiînden

¹⁰⁰⁷ Abdürrezzak, 1:172-73.

¹⁰⁰⁸ Abdürrezzak, 1:174.

¹⁰⁰⁹ Abdürrezzak, 1:164-65.

¹⁰¹⁰ Abdürrezzak, 1:167-68.

Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Şakîk b. Seleme (ö. 82/701) ve İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94/713) de bu durumda abdest gerekmediği görüşündedirler.¹⁰¹¹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînün muhâlefet sebebi, ateşte pişen şeyden dolayı abdestin gerekip gerekmeyeceği konusunda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.¹⁰¹²

2.2.6. Abdestte Sarık/Başörtüsü Üzerine Meshin Cevâzı

Hadislere göre başta bulunan başörtüsü, sarık gibi şeyler üzerine meshedilmesi câizdir. Nitekim Hz. Bilâl (ö. 20/641) “Resûlullah’ın mestler ve başörtüsünün üzerini meshettiğini gördüm.” demiştir. Bilâl’den Hz. Peygamber’in fiili olarak nakledilen bu rivâyet yine Bilâl’den kavli olarak “Peygamber ‘Başörtünüz üzerine meşhedin.’ buyurdu.” şeklinde nakledilmiştir. Muğîre b. Şu‘be, Peygamber’i başörtüsü üzerine meshederken gördüğünü söylemiştir.¹⁰¹³ Bir rivâyette de Muğîre İbn Şu‘be, Resûlullah’ı sarığı üzerine meshederken görmüştür.¹⁰¹⁴ Bu hadislere göre sarık/başörtüsü üzerine meshetmek câizdir.

Sahâbe ve tâbiînden birçok kimse sarık/başörtüsü üzerine meshedilmesinin câiz oluşuna muhâlif hüküm vermişler veya uygulamada bulunmuşlardır. Sahâbeden Câbir b. Abdullah, İbn Ömer, Hz. Ali; tâbiînden Mücâhid, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî, Urve İbnü’z-Zübeyr, Atâ İbn Ebî Rebâh, Kâsım İbn Muhammed ve Hasan-ı Basrî muhâlefet edenlerdendir. Nitekim Mücâhid, sarık üzerine meshetmeyi kerih görmüştür.¹⁰¹⁵ Câbir İbn Abdullah’a sarık üzerine meshetmek sorulduğunda bunu uygun görmeyip, saçta suyun değmesini emretmiştir. Nâfi “İbn Ömer sarığı üzerine meshetmezdi.” demiştir. Kâsım İbn Muhammed’in de sarığı üzerine meshetmediği nakledilmiştir. İbn Ebî Şeybe, Hz. Ali, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî, Urve İbnü’z-Zübeyr, Atâ İbn Ebî Rebâh ve Hasan-ı Basrî’yi başörtüsü, sarık gibi şeyler üzerine meshetmeyi câiz görmeyenler başlığı altında zikretmiştir.¹⁰¹⁶

¹⁰¹¹ Abdürrezzak, 1:171.

¹⁰¹² Bu konudaki muhâlefet sebebi için ayrıca “1.2.2.2.3. Küllî Kâideye Aykırılık” başlığı altındaki 5. örneğe bakınız.

¹⁰¹³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:187-89.

¹⁰¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 2:52.

¹⁰¹⁵ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:190.

¹⁰¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 2:52-54.

İbn Abdülber ve Aynî tâbiînden ismini zikrettiğimiz kişileri sayıp onların başörtüsü ve sarık gibi şeyler üzerine meshedilmeyeceğine dair abdest ayetinde¹⁰¹⁷ geçen “başlarınızı meshedin” ifadesinin zâhirini delil gösterdiklerini söylemiştir. Bu ifadenin zâhirine göre sarık gibi şeyler üzerine mesheden başa meshetmemiş olmaktadır.¹⁰¹⁸

Aynî, sahâbe ve tâbiînden kimseyi zikretmese de sarık üzerine meshetmeye karşı olanların hadiste geçen sarık ifadesini tevil ettiklerini söylemiştir. Tevil edenler sarık kelimesi zikredilip sarığın bulunduğu yer olan başın kastedildiğini söylemişlerdir. Bu, bir mahali kastederek o mahalde bulunanı zikretmek cinsinden bir isimlendirmedir. Kâdî İyâz ise Malikîler’in Peygamber’in sarık üzerine meshetmesini başa meshetmeye engel bir hastalık sebebiyle yaptığını bundan dolayı sargı hükmünde olduğu şeklinde tevil ettiklerini söylemiştir.¹⁰¹⁹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînden bazıları sarık/başörtüsü üzerine meshetmenin câiz olduğunu bildiren rivâyetleri abdest ayetine aykırı buldukları için onlarla amel etmemişlerdir. Bununla beraber bu rivâyetleri reddetmeyip iki şekilde tevil etmiş olabilirler. Bunlardan biri sarık/başörtüsünün meshedilmesinden kastın onların bulunduğu yer olan başın meshedilmesidir. İkincisi ise bu rivâyetlerin Peygamber’in hastalık sebebiyle böyle yaptığına hamledilmesidir.

2.2.7. Mestler Üzerine Meshin Cevâzı

Hiz. Peygamber’in mutlak olarak mestler üzerine meshettiği bildirilmiştir. Hiz. Peygamber’in mestler üzerine meshettiğini rivâyet eden sahâbeden hiçbirisi mukayyed bir lafızla rivâyet etmemiştir. Bilâl, Amr b. Ümeyye ed-Damrî (ö. 60/679-80’den önce), Muğire b. Şu’be (ö. 50/670), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671), ve Hiz. Ömer Hiz. Peygamber’in mestler üzerine meshettiğini gördüklerini söylemişlerdir.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ el-Mâide 5/6 “Yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar.”

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

¹⁰¹⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1:211; Aynî, *Umdetü’l-Kārî Fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 3:101.

¹⁰¹⁹ Aynî, *Nühab*, 1:280.

¹⁰²⁰ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:187-97.

İbn Abbâs mestler üzerine meshin câizliğini uzun yolculuklar ve soğuk hava için olmakla takyid ederek fiilî rivâyetin mutlak ifadesine muhâlefet etmiştir. Nitekim İbn Abbâs mestler üzerine meshin uzun yolculuklar ve şiddetli soğuk için geçerli olduğunu söylemiştir.¹⁰²¹ Hz. Aîşe de mestler üzerine meshetmeye karşı kullandığı şiddetli ifadelerle bu konudaki merfû rivâyetlere muhâlefet etmiş olmaktadır. Nitekim Ebû Bekir b. Hafs b. Ömer'in bildirdiğine göre Hz. Âişe "Mestlerimin üzerine meshedeceğime ayaklarımın kesilmesini yeğlerim." demiştir.¹⁰²² Hz. Ali ve İbn Abbâs, Kur'ân'daki abdest ayetinde ayaklar hakkında verilen hükmün mestler üzerine meshetmenin geçerli olduğuna aykırı olduğunu söylemişlerdir. Fakat Atâ, İbn Abbâs'ı mestler üzerine meshederken gördüğünü söyleyerek İkrime'nin İbn Abbâs'tan naklettiği görüşü hatalı bulmuştur. Ebû Hüreyre "Mestlerimin üzerini mi yoksa eşeğimin üzerini mi meshettiğimi önemsemem." diyerek mestler üzerine meshi câiz görmediğini belirtmiştir.¹⁰²³

İbnü'l-Münzir'in Abdullah İbnü'l-Mübârek'ten naklettiğine göre o şöyle demiştir: "Mestler üzerine mesh edileceğinde sahâbeden hiçbir ihtilâf yoktur. Çünkü mestler üzerine meshe karşı çıktığı nakledilen herkesten mestler üzerine meshi kabul ettiği de nakledilmiştir." İbn Abdülber de mestler üzerine meshe karşı çıkan hiçbir kimse bilmediğini sadece bir rivâyette İmam Mâlik'in bunu reddettiği fakat Muvatta'da açıkça kabul ettiğinin yer aldığını söylemiştir. Hz. Ali'nin mestler üzerine meshetmediğine dair rivâyetin ise isnâdının munkatı' olması sebebiyle reddedildiği söylenmiştir.¹⁰²⁴ İbn Abdülber'e göre Hz. Aîşe, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre'den nakledilen mestlere mesh yapılmayacağını ifade eden görüşler sabit değildir.¹⁰²⁵ Nevevî mestler üzerine meshin câiz olduğu konusunda icmanın olup şia ve hariciler dışında muhâlefet edenin olmadığını söylemiştir. O, mestler üzerine meshin mi yoksa ayağı yıkamanın mı daha faziletli olduğu konusunda ihtilâftan bahsetmiş ve bu ihtilâfta bazı sahâbenin yıkamanın daha faziletli olduğunu tercih ettiklerini söylemiştir.¹⁰²⁶ İbn Hacer, İbn Ömer'in mestler üzerine meshi reddetmesinin sadece ikamet halinde olanlar hakkında olma ihtimalini zikretmiştir.¹⁰²⁷

¹⁰²¹ Abdürrezzak, 1:197.

¹⁰²² Abdürrezzak, 1:221.

¹⁰²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdiş ve'l-Âşâr*, 2:399-402.

¹⁰²⁴ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 1:168-169.

¹⁰²⁵ İbn Abdülber, *Temhîd*, 11:138.

¹⁰²⁶ Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 3:164.

¹⁰²⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1:306.

Bu zikrettiğimiz açıklamalara göre sahâbe ve tâbiînin bazıları tarafından mestler üzerine mesh yapılacağını ifade eden hadislerle herhangi bir muhâlefetin olduğunu söyleyemeyiz.

2.3. Teyemmüm Yaparak Namaz Kılanın Vakit İçerisinde Su Bulduğunda Namazı ve Abdesti İade Etmesi

Hadislere göre su bulamadığı için teyemmüm ederek gusül alanlar namazlarını kıldıktan sonra vakit çıkmadan su bulsalar namazlarını iade etmeleri gerekmez. Nitekim bu konuda şu merfû hadis rivâyet edilmiştir: “Peygamber’in ashâbından iki kişi cünüp oldular. Su bulamayınca teyemmüm edip namaz kıldılar. Namaz vakti geçmeden su bulunca yıkandılar. Bunlardan biri namazı tekrar kılarken diğeri kılmadı. Peygamber’imize gelip bunu sorduklarında Hz. Peygamber namazı iade edene ‘Sana iki kat sevap var.’, diğeri de ‘Kıldığın namaz geçerlidir.’ buyurdu.”¹⁰²⁸

Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Kâsım b. Muhammed, Şa‘bî, Zührî, Tâvûs, Atâ, İbn Sîrîn¹⁰²⁹ ve Ebû Seleme b. Abdurrahmân¹⁰³⁰ böyle bir durumda namazın iade edilmesi gerektiğini söyleyerek söz konusu hadise muhâlefet etmişlerdir. Halbuki Hz. Peygamber bu durumda namazın iade edilmesinin gerekli olmadığını ama iadenin faziletli olduğunu söylemiştir.

Kaynaklarda onların muhâlefet etme sebeplerine dair bir yorum bulamadık. Kanaatimizce onlar ruhsata sebep olan durum ortadan kalktığından ruhsatın da ortadan kalkacağından hareket etmiş olabilirler. Vakit içerisinde su bulduklarında teyemmümle namazı kılma ruhsatı ortadan kalkmış olacağından ve suyla abdest alıp namazı tekrar kılma imkanı olduğundan böyle yapmış olabilirler. Söz konusu hadisten haberdarlarsa hadisi de bu görüşlerine göre tevil etmiş olabilirler.

2.4. Gusül

2.4.1. Guslü Gerektiren Haller

Gusül abdestinin vacip olması için meninin çıkmasının gerekli olup olmaması konusunda muhtelif merfu hadisler rivâyet edilmiştir. Bunlardan bazısında meninin çıkmasının

¹⁰²⁸ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:230.

¹⁰²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 5:237-238.

¹⁰³⁰ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:230-31.

gerekmediği, sünnet yerlerinin birbirine girmesinin yeterli olduğu bildirilmiştir. Nitekim Hz. Âişe'nin bildirdiğine göre Resûlullah "Erkek kadının dört organı üzerine oturduğu ve sünnet yerlerini birbirlerine değdirdiği zaman gusûl gerekir." buyurmuştur.¹⁰³¹ Bir kısım hadiste ise meninin çıkmasının şart olduğu aksi takdirde gusûl gerekmediği bildirilmiştir. Nitekim Ubey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) şöyle bildiriyor: "Resûlullah'a 'Birimiz eşiyle ilişkiye girse ancak ağır davranıp boşalmasa ne gerekir?' diye sorduğumda Resûlullah 'Ondan değen kısımlar yıkanır sonra da abdest alınır.' buyurdu." Birçok sahâbîden gelen rivâyete göre Peygamber "Su, sudan dolaydır." demiştir. Birçok sahâbîden gelen başka rivâyetlerde bu durumla ilgili olarak Hz. Peygamber sadece abdest almanın yeterli olacağını ifade etmiştir.¹⁰³²

Sahâbe ve tâbiîn de bu konuda ihtilâf etmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb, Resûlullah'ın ashâbının, karısıyla ilişkiye girip henüz boşalmadan üzerinden kalkan kimsenin gusûl alması gerekip gerekmediği konusunda ihtilâf ettiklerini bildirmiştir.¹⁰³³ Onlardan her görüş sahibi karşıt görüşteki hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Sahâbeden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Osman, Âişe, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve İbn Abbâs; tâbiînden Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]) sünnet yerleri birleştiğinde gusûl almanın gerektiği görüşündedirler.¹⁰³⁴ Sehl b. Sa'd es-Sâidî (ö. 91/710) şöyle demiştir: "Ensârın 'Su sudan dolaydır.' görüşü İslam'ın ilk yıllarındaki ruhsattır. Daha sonra biz sünnet yeri sünnet yerine değdiği zaman gusûl alınması gerektiği görüşünde olduk."¹⁰³⁵ Zeyd b. Sâbit'in bildirdiğine göre Übey ölmeden önce "su sudan dolaydır" görüşünden vazgeçmiştir.¹⁰³⁶ Bu kimseler guslün ancak meninin çıkmasıyla gerektiğini bildiren hadislere muhâlefet etmiş olmaktadır.

Bazı sahâbe ve tâbiînin ise meni çıkmadıkça guslün gerekmediği kanaatinde oldukları rivâyet edilmiştir. Sahâbeden İbn Abbâs, Hz. Ali ve Râfî' İbn Hadîc; tâbiînden Hişâm İbn Urve bu görüştedir. Onlar bu görüşleriyle meni çıkmasa bile tenasül organlarının birleşmesiyle guslün gerektiğini ifade eden hadislere muhâlefet etmiş olmaktadır.

¹⁰³¹ Abdürrezzak, 1:245.

¹⁰³² Abdürrezzak, 1:248-51.

¹⁰³³ Abdürrezzak, 1:248.

¹⁰³⁴ Abdürrezzak, 1:245-46.

¹⁰³⁵ Abdürrezzak, 1:248.

¹⁰³⁶ Abdürrezzak, 1:250.

Nitekim İbn Abbâs ve Hz. Ali'nin de "Su sudan dolaydır." dedikleri rivâyet edilmiştir.¹⁰³⁷ Râfi' b. Hadîc'in (ö. 73/692) vücudunda yaralar olan eşiyle ilişkiye girdiği zaman azil yaptığı ve yıkanma dediği rivâyet edilmiştir. Râfi'nin olayıyla ilgili bazı rivâyetlerde onun bu eşine "Boşalıp boşalmadığını sen daha iyi bilirsin. Boşalmışsan yıkan." dediği nakledilir.¹⁰³⁸ Hişâm b. Urve (ö. 146/763) "Eşimle ilişkiye girdim boşalmayınca gusletmedim." demiştir.¹⁰³⁹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin guslün gerekmesi için meninin çıkmasının şart olması konusundaki muhâlefet sebepleri bu konuda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.¹⁰⁴⁰

2.4.2. Cuma Günü Gusül Almak

Merfû hadislerde Hz. Peygamber bulûğa eren kimselere cuma günü gusül almasını emretmiş, onun üzerine hak olduğunu söylemiştir. Bu tür ifadeler zâhirde cuma guslünün vâcib olduğuna delâlet etmektedir. Sahâbeden bazısı da açıkça Resûlullah'ın bunu vâcib kıldığını rivâyet etmiştir. İbn Ömer'in rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Sizden cuma namazına gelecek kişi gusül alsın." Bu rivâyette Peygamber Cuma guslü alınmasını emir siğasıyla talep etmiştir. Hz. Ömer "Resûlullah (cuma günü) guslü emrederdi." demiştir. Tâvûs ve Ömer b. Abdülaziz'in mürsel olarak rivâyetine göre Hz. Peygamber "Bulûğa eren her Müslüman üzerine cünüp olmasa bile yedi günde bir yıkanması haktır. Bundan dolayı cuma günü yıkanınız." buyurmuştur.¹⁰⁴¹ Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: "Resûlullah ergenliğe ermiş her kişiye cuma günü gusül almayı vacip kıldı."¹⁰⁴² Bu rivâyetlerde ise Cuma günü guslü almanın kişi üzerine "hak" ve vâcib" olduğu bildirilmiştir.

Sahâbe ve tâbiînden bazıları ise cuma guslünü vâcibin dışında bir hükümle değerlendirmiştir. Sahâbeden İbn Mes'ûd ve Hz. Aişe; tâbiînden İbrâhim en-Nehaî Cuma günü guslünün vâcib olmadığı görüşündedirler. Nitekim İbn Mes'ûd cuma guslünün

¹⁰³⁷ Abdürrezzak, 1:252-53.

¹⁰³⁸ Abdürrezzak, 1:253.

¹⁰³⁹ Abdürrezzak, 1:249.

¹⁰⁴⁰ Bu konudaki muhâlefet sebebi için ayrıca "1.2.2.2.4. Kıyasa Aykırılık" başlığı altındaki 4. örneğe ve "1.2.3.3. Hadisin Mensûh Olduğuna Hükmetmeleri" başlığı altındaki 5. örneğe bakınız.

¹⁰⁴¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:194-96.

¹⁰⁴² Abdürrezzak, 3:198.

sünnet olduğunu söylemiştir. ¹⁰⁴³ Nehaî, öncekilerin cuma günü guslünü vacip görmediklerini, müstehab gördüklerini söylemiştir. ¹⁰⁴⁴ Hz. Aîşe ise cuma guslünün dini bir hükmünün olmadığını geçici bir sebepten dolayı emredildiğini söylemiştir. Nitekim o, insanların kendi işlerinde çalışmaları sebebiyle cuma günü gusül almalarının istendiğini, söylemiştir. ¹⁰⁴⁵ Bu kimseler, bu görüşleriyle yukarıdaki hadislerin zâhirlerine muhâlefet etmiş olmaktadır. ¹⁰⁴⁶

2.5. Namaz

2.5.1. Büyük ve Küçük Abdeste Sıkışmışken Namaz Kılmak

Hz. Peygamber idrar ve gaitaya sıkışıkken namaz kılınmasını istememiş, cemaatle namaz için kamet getirilse bile önce sıkışıklığın giderilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim Resûlullah'tan bu konuda şu iki hadis rivâyet edilmiştir: “Pis olan iki şey gaita ve idrar namazda sizi sıkıştırmassın.”, “Kâmet getirilirken birinizin tuvalet ihtiyacı olursa önce tuvâlete gitsin.” ¹⁰⁴⁷

Tâbiînden Tâvûs b. Keysân ve İbrâhim en-Nehaî, Hz. Peygamber'in bu hadislerine muhâlif fiil ve fetvâlar sergilemişlerdir. Tâvûs, idrar ve gaitaya sıkışık halde namaz kıldıklarını söylemiştir. ¹⁰⁴⁸ Tâvûs'un bu sözü sadece kendinin değil birçok kimsenin bu hadise muhâlefet ettiğini göstermektedir. Nehaî kişinin namazda acele etmesine sebep olmuyorsa büyük ve küçük abdeste sıkışık olarak namaz kılmasında bir sakınca olmadığını söylemiştir. ¹⁰⁴⁹ Nehaî, Hz. Peygamber'in idrar ve gaitaya sıkışıkken namaz kılmama yasağını namazda acele ettirmesi durumuyla sınırlamıştır. Muhtemelen Nehaî Peygamber'in bu yasağındaki gayeyi göz önünde bulundurmuş ve bu gayeye göre hadisi anlamış ve gaye ile hadisi tahsis etmiştir. Ona göre bu gaye namazda acele etmeye sebep olup namazın huşusunu yok etmemektedir. Eğer idrar ve gaitaya sıkışıklık buna sebep

¹⁰⁴³ Abdürrezzak, 3:200.

¹⁰⁴⁴ Abdürrezzak, 3:198.

¹⁰⁴⁵ Abdürrezzak, 3:200.

¹⁰⁴⁶ Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.4.2. Emir Lafızlarını Zahirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri” başlığı altındaki 1. örneğe ve “1.2.5.3. Hadisteki Hükümün İlletinin Kaybolduğuna veya Değiştiğine Kanaat Etmelerinden Dolayı Hükümün Değiştiğine Hükmetmeleri” başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹⁰⁴⁷ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:450.

¹⁰⁴⁸ Abdürrezzak, 1:51-52.

¹⁰⁴⁹ Abdürrezzak, 1:51-52.

olacak derecede değilse o zaman Nehâî'ye göre bu şekilde namaz kılmakta sakınca yoktur.

İbn Abdülber, ulemanın, namazın farzlarından birini yapmasından alıkoyacak olduğunda idrar ve gaita sıkışıklığıyla namaz kılmanın câiz olmadığı üzerinde icmâ ettiklerini söylemiştir. O, namazı tam kılıp farzlarında herhangi bir sıkıntıya sebep olmadığına idrar ve gaita sıkışıklığıyla namaz kılma konusunda ihtilâf edildiğini söylemiştir. Daha sonra bu durumda idrar ve gaita sıkışıklığıyla namaz kılmaya ruhsat veren sahâbe ve tâbiîni zikretmiştir.¹⁰⁵⁰ İbn Abdülber'in bu açıklamalarına göre idrar ve gaita sıkışıklığıyla namaz kılınmaması gerektiren hadislerle muhâlefet edenler, bu hadisleri gâî olarak yorumlamış ve hadislerin zâhirini gaye ile tahsis etmiştir. Bu gaye de namazın tam kılınmasını sağlamaktır. Bundan dolayı onlar bu hadisleri idrar ve gaita sıkışıklığının namazı tam kılmaya engel olması durumuna tahsis etmişlerdir. Nehâî'nin açıkça söylediği de bu açıklamaya mutabıktır.

2.5.2. Yatsı Namazını Gecenin İlk Üçte Birine veya Yarisına Kadar Geciktirmenin Fazileti

Merfû rivâyetler yatsı namazının geceye geciktirilerek kılınmasının daha faziletli olduğunu göstermektedir. Bazı rivâyetlerde bu geciktirilecek vaktin, gecenin ilk üçte birlik kısmına veya yarisına kadar olarak belirtilmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in bu konudaki ifadeleri onun sahâbeye de yatsı namazını geciktirerek kıldırmak istediğini ama zayıflık, hastalık gibi onlara külfet verecek sebeplerden dolayı geciktirmediğini göstermektedir. Ancak bir defasında kendisi de geciktirerek kılmıştır ama ümmete külfet olacağı için böyle bir istekte bulunmadığını belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber “Eğer ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim yatsı namazını gecenin üçte birine veya yarisına kadar geciktirmelerini söylerdim.” buyurmuştur. İbn Abbâs, Hz. Âişe ve İbn Ömer'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber bir gece yatsı namazını insanların uyudukları bir vakte kadar geciktirmiş ve “Şayet ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim yatsı namazını bu vakitte kılmalarını isterdim.” buyurmuştur. Câbir'in rivâyetine göre Hz. Peygamber

¹⁰⁵⁰ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:296.

“Zayıfların zayıflığı, hastaların hastalığı olmasaydı yatsı namazını geciktirirdim.” buyurmuştur.¹⁰⁵¹

İbn Ömer’in bu konudaki sözü yatsı namazının erken ya da geç kılınması arasında bir fazilet farkı görmediğini göstermektedir. Nitekim İbn Ömer şöyle buyurmuştur: “Kılmadan uyumadıktan sonra yatsıyı erkenden mi kılmışım geç mi kılmışım önemsemem.”¹⁰⁵² Bu sözünün zâhiriyle o Peygamber’in yatsı namazını geç kılmanın faziletini bildiren hadisine muhâlefet etmiş olmaktadır. Kaynaklarda onun neden böyle dediğine dair bir açıklama bulamadık. Belki de o bu sözüyle geç kılmanın faziletini reddetmeyi kastetmemiştir. O bununla farzı eda etmenin faziletini elde etmeye çalışmaktan daha önemli olduğunu, fazileti elde etmek için farzı ihmal etmeyi göze almamak gerektiğini kastetmiş olabilir. Başka bir ihtimal ise İbn Ömer bu sözü yaşlandığında söylemiş olabilir. Yaşlandığında kendisinin yatsı namazını geciktirerek kılmaktan aciz olduğunu bundan dolayı da geç kılmaya çalışamayacağını kastetmiş olabilir.

2.5.3. Safın Gerisinde Tek Başına Namaz Kılmak

Vâbisa b. Ma‘bed’in bildirdiğine göre Hz. Peygamber safın arkasında tek başına namaz kılan birini görünce ona namazını iade etmesini emretmiş, o da namazını iade etmiştir.¹⁰⁵³ Bu rivâyetin zâhirî, safın arkasında tek başına namaz kılanın namazını iade etmesi gerektiğini gösterir. Çünkü Peygamber bu şekilde emretmiştir. Başka bir rivâyette Hz. Peygamber safın arkasında tek başına namaz kılmış olan birine “Tekrar namazı kıl. Çünkü safın arkasında tek başına kılan kimsenin namazı yoktur.” demiştir.¹⁰⁵⁴

Sahâbeden Huzeyfe İbnü’l-Yemân; tâbiünden Hasan-ı Basrî, Hammâd b. Ebî Süleymân ve Atâ b. Ebî Rebâh bu durumda namazın iade edilmesinin gerekmediğini söyleyerek¹⁰⁵⁵ söz konusu merfû rivâyetlere muhâlefet etmişlerdir.

Tahâvî bu durumda namazın iade edilmesini gerekli görmeyenlerin, namazı saf arkasında tek başına kılanın sadece kötü bir şey yapmış olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir.

¹⁰⁵¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:555-57.

¹⁰⁵² Abdürrezzak, 1:558.

¹⁰⁵³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 2:59.

¹⁰⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 4:268.

¹⁰⁵⁵ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 2:60; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 4:269.

Bu kimseler yukarıda zikredilen hadislerin namazı iade etmek gerektiğine delâlet etmediğini söylemişlerdir. Bu hadislerin safın arkasında tek başına kılanın namazının geçersiz olduğu manasına değil, namazının kemal üzere yerine gelmediği manasında olduğuna delâlet ettiğini söylemişlerdir. Onlar yukarıdaki hadislerin bu şekilde anlaşılacağına dair başka bir hadisi delil getirmişlerdir. Ebû Bekre şöyle demiştir: “Peygamber rükûdayken ben mescide geldim. Safın arkasında hemen rükûya gidip, sonra da yürüyerek safa geldim. Resûlullah namazı bitirince ‘Safın arkasında rükû eden kimdi?’ diye sordu. Ben olduğumu söyleyince ‘Allah hırsını artırsın. Namazını iade etme.’ dedi.” Bu hadiste görüldüğü gibi Resûlullah, Ebû Bekre safın arkasında tek başına başladığı halde namazının batıl olduğu ve iade etmesi gerektiği söylememiş aksine iade etme demiştir.¹⁰⁵⁶ Şevkânî de safın arkasında tek başına namaz kılmanın câiz olduğunu söyleyip yukarıdaki hadislere muhâlefet edenlerin Ebû Bekre’nin hadisini delil olarak aldıklarını söylemişlerdir.¹⁰⁵⁷

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînün safın arkasında tek başına namaz kılanın namazının olmayacağını ifade eden hadise muhâlefet etme sebepleri zâhirinden tevil etmeleri ve o hadise aykırı başka bir hadisle amel etmeleri olabilir.

2.5.4. Direklerin Arasında Namaz Kılmak

Hükmen merfû olan bir rivâyete göre, cemaatin arasına girmeden iki direk arasında namaz kılmak sakıncalıdır. Abdülhamîd b. Mahmûd şöyle rivâyet etmiştir: “Enes b. Mâlik ile beraberken geç kalmamız sebebiyle iki direk arasında durup namaz kılmıştık. Namaz bitince, Enes ‘Resûlullah zamanında böyle yapmaktan sakınırdık.’ dedi.”¹⁰⁵⁸ Bir başka rivâyette Enes b. Mâlik “Sütunlar arasında namaz kılmaktan nehyolunduk.” demiştir.¹⁰⁵⁹ Enes’in Resûlullah zamanına izafe ederek cemâat arasına girmeden iki direk arasında namaz kılmanın sakıncalı görüldüğünü ve bundan nehyolunduğunu söylemesi bu rivâyetin hükmen merfû olduğunu gösterir.

¹⁰⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:94-95; Aynî, *Nühab*, 6:193-199.

¹⁰⁵⁷ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 3:220.

¹⁰⁵⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:60.

¹⁰⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 5:109.

Tâbiînden olan bazıları iki sütun arasında namaz kılmayı yasaklayan hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Tâbiî İbn Sîrîn iki direk arasında namaz kılmakta sakınca görmemiş,¹⁰⁶⁰ Hasan-ı Basrî bunun câiz olduğunu söylemiş; Rabî‘ b. Heysem ise hastalığında iki sütun arasında onlardan birine dayanarak namaz kılmıştır.¹⁰⁶¹

Tâbiînden muhâlefet eden bu zatların muhâlefet sebeplerine dair bir bilgi ve yorum bulamadık. Fakat kaynaklarda fukâhanın sütunlar arasında namaz kılmayı cemâat için kerih gördüğünü; münferid kılanlar için ve darlık sebebiyle bu şekilde kılanlar için kerahet olmadığını söyledikleri yer almaktadır.¹⁰⁶² Yukarıda Rabî b. Heysem bir zaruret sebebiyle sütuna dayanmak için iki sütun arasında kılmıştır. İbn Sîrîn ve Hasan-ı Basrî’nin münferid için sütunlar arasında namaz kılmayı câiz görmüş olmaları da muhtemeldir. Eğer böyleyse, bu konudaki hadislerde geçen sütunlar arasında namaz kılma yasağını cemâatle kılan kimselere yönelik bir yasak olarak anlamış olabilirler. Bu durumda hadisi farklı anlamak sebebiyle zâhirine muhâlefet etmiş olmaktadır.

2.5.5. Namazda İntikâl Tekbirleri

Resûlullah’ın namaz rükunları arasında geçiş yaparken tekbir getirdiğini ve cemaatin de bu tekbirleri duyduğunu gösteren hadisler rivâyet edilmiştir. Hatta vefât edinceye kadar bu şekilde namaz kıldığı ve kıldırıldığı söylenmiştir. Nitekim Ebû Seleme b. Abdurrahmân şöyle demiştir: “Ebû Hüreyre bize namaz kıldırırken tekbir getirirdi. Namaza başlarken, rükûya gidince, secdeye varırken, secdeden kalkınca, oturunca ve birinci tahiyyattan sonra kalkınca tekbir getirirdi. Son iki rek’atta da aynı şekilde tekbir getirir ve selam verince ‘Nefsim elinde olana yemin ederim ki aranızda namaz konusunda Resûlullah’a en çok benzeyeniniz benim. Hz. Peygamber dünyadan ayrılıncaya kadar bu şekilde namaz kıldı.’ derdi.” Ali b. Hüseyin şöyle demiştir: “Resûlullah vefât edinceye kadar namaz kılarken her eğilip kalkmasında tekbir getirirdi.” Mutarrif b. Abdullah b. eş-Şihhîr şöyle demiştir: “Ben ve İmrân b. Husayn Kûfe’de Ali b. Ebî Tâlib’in arkasında namaz kıldık. Hz. Ali bütün rükû’ ve secdelere giderken tekbir getiriyordu. Namazı bitirince İmrân bana ‘Çoktandır bu namaz gibi Resûlullah’ın namazına benzeyen bir namaz kılmamıştım.’

¹⁰⁶⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:60.

¹⁰⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 5:111.

¹⁰⁶² Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 3:228-229; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 2:133-134.

dedi.” Enes b. Mâlik, Resûlullah’ın namazda her eğilip doğrulmasında tekbir getirdiğini söylemiştir.¹⁰⁶³

Bazı sahâbe ve tâbiîn namazda bu tekbirleri getirmemişlerdir. Aşağıdaki rivâyetlerde görüleceği üzere sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn Abbâs; tâbiînden Kâsım b. Muhammed bu tekbirleri getirmeyerek bu konudaki merfû hadislere muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Ebû’ş-Şa’sâ şöyle demiştir: “İbn Abbâs’ın arkasında namaz kıldım, tekbir getirdiğini duymadım.” Kâsım b. Muhammed bu tekbirleri getirmeden namazı kılmış, kendisine Ebû Hüreyre’nin böyle yaptığı söylenince “Babasız kalasın. Ebû Hüreyre’nin her yaptığı şeyi yapmamı mı istiyorsun.” diye karşılık vermiştir. İbn Ebzâ’nın bildirdiğine göre Hz. Ömer bu tekbirleri getirmeden onlara namaz kıldırılmıştır.¹⁰⁶⁴ Ayrıca açık olmamakla beraber Ömer b. Abdülaziz’in de bu görüşte olması muhtemeldir. Nitekim Avn b. Abdullah şöyle bildirmiştir: “Ömer b. Abdülaziz bana ‘Senin yanında Ömer ve İbn Ömer güvenilir midir?’ diye sorunca ben ‘evet’ cevabını verdim. Bunun üzerine ‘Onlar bu tekbiri getirmiyorlardı.’ dedi.”¹⁰⁶⁵ O bu konuda bu iki sahâbînin ameline göre hüküm vermiştir.¹⁰⁶⁶

2.5.6. İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırmak

Aşağıdaki rivâyetlerde Hz. Peygamber’in namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığı zikredilmektedir. Bu rivâyetlerin bazısında da ellerini kulakları hizasına kadar kaldırdığı belirtilmiştir. Nitekim İbn Ömer, Resûlullah’ın rükûdan kalkınca tekbirle beraber ellerini de kaldırdığını ama bunu secde yapmadığını söylemiştir. Başka bir rivâyette İbn Ömer, Resûlullah’ın rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını söylemiştir. Başka bir rivâyette Nâfi, İbn Ömer’in ellerini kulakları hizasına kadar kaldırdığını söylemiştir. Vâil b. Hucr tarafından rükûya varırken ve rükûdan kalkarken ellerini kulakları hizasına kaldırdığı rivâyet edilmiştir. Katâde de mürsel olarak şöyle rivâyet etmiştir: “Hz. Peygamber namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kulakları hizasına kaldırırdı.”¹⁰⁶⁷ Fakat bu konuda Hz.

¹⁰⁶³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:61-64.

¹⁰⁶⁴ Abdürrezzak, 2:65-66.

¹⁰⁶⁵ Abdürrezzak, 2:65-66.

¹⁰⁶⁶ Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.7. Hadisi Bölgesel Amele Aykırı Bulmaları” başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹⁰⁶⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:67-68.

Peygamber'in iftitah tekbiri dışında elini kaldırmadığını bildiren hadis de rivâyet edilmiştir. Abdurrahmân İbn Ebî Leylâ, Berâ İbn Âzib'den Hz. Peygamber'in iftitah tekbirinde elini bir defa kaldırdığını daha sonra namazda elini kaldırmadığını rivâyet etmiştir.¹⁰⁶⁸

Bu konuda sahâbe ve tâbiîn de muhtelif amel etmişlerdir. Her bir görüş sahibi karşıt hükmü bildiren hadise muhâlif hükümde bulunmuş olmaktadır. Nehaî, İbn Mes'ûd'un ellerini iftitah tekbiri dışında kaldırmadığını söylemiştir. Nehaî de namazda ellerin sadece iftitâh tekbirinde kaldırılacağı görüşündedir.¹⁰⁶⁹ Böylece İbn Mes'ûd ve Nehaî ellerin iftitah tekbiri dışında kaldırılacağını bildiren hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Bunların aksine sahâbeden İbn Abbâs, İbn Ömer, İbnü'z-Zübeyr; tâbiünden Vehb b. Münebbih, Tâvûs ellerini kaldırmışlardır.¹⁰⁷⁰ Böylece ellerin iftitah tekbiri dışında kaldırılmadığını bildiren hadislerle muhâlefet etmişlerdir.¹⁰⁷¹

2.5.7. Namazda Fâtiha Sûresini Okumanın Vücûbu

Ubâde b. es-Sâmit'in bildirdiğine göre Resûlullah "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur." buyurmuşlardır.¹⁰⁷² Başka bir rivâyette Hz. Peygamber "Kim bir namaz kılar da onda kitâbın Fâtihasını okumazsa o eksiktir, o eksiktir, o eksiktir tam değildir." buyurmuşlardır.¹⁰⁷³ Bu rivâyetlerin zâhirine göre namazda ümmü'l-Kur'ân'ı yani Fâtiha'yı okumayanın namazı olmaz. Bu durumda namazını iade etmesi gerekecektir.

Hasan-ı Basrî bu rivâyete muhâlif hükümde bulunmuştur. Nitekim Ma'mer şöyle demiştir: "Hasan-ı Basrî'ye bütün namazlarında Kur'ân'dan bir şeyler okuyup ümmü'l-Kur'ân'ı okumayan kişi soruldu. Hasan 'Namazı iade etmez, Kur'ân okumuştur.' dedi."¹⁰⁷⁴ Görüldüğü üzere o Fâtiha okumayı şart koşmamış, onsuz namazın olduğunu ve Kur'ân'dan herhangi bir yer okumanın yeterli olduğunu söylemiştir.

¹⁰⁶⁸ Abdürrezzak, 2:70-71.

¹⁰⁶⁹ Abdürrezzak, 2:70-71.

¹⁰⁷⁰ Abdürrezzak, 2:68-69.

¹⁰⁷¹ Bu konudaki muhâlefet sebebi için "1.2.2.2.8. Geneli İlgilendiren Konuda Haberin Tek Kişi Tarafından Rivâyeti" başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹⁰⁷² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:93.

¹⁰⁷³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 3:295.

¹⁰⁷⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:94.

Hasan-ı Basrî'nin sözünden anlaşıldığına göre o Fâtiha sûresinin okunmasını farz olarak görmemektedir. Bunun sebebi onun bu hadisleri tevîl edip namazın olmayacağı şeklinde değil de namazın kemal üzere olmayacağı şeklinde anlaması olabilir. Çünkü sonraki fukahadan Fâtihayı farz olarak görmeyenler de bu hadisleri bu şekilde tevîl etmişlerdir.¹⁰⁷⁵

Fâtiha'nın okunmasını vacip görmeyenler onu ve diğer sûreleri kıraat açısından eşit görmüştür. Fâtiha okumayı vacip görmeyenler “Kim bir namaz kılar da onda kitâbın Fâtihasını okumazsa o eksiktir, o eksiktir, o eksiktir tam değildir.” hadisinde “hıdâc” (خداج) ifadesi namazın cevazına delil olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre bu kelime eksiklik anlamına gelmektedir. Eksik namaz ise câizdir.¹⁰⁷⁶ İbn Abdülber de muhâlefet sebebinin bu olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁷

“Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur.” hadisinde geçen “namaz yoktur” (لا صلاة) ifadesinin benzeri olan ifadelerin bir şeyin zatını nefyetmek anlamına geldiği ya da mübalağa yapılp bir şeyin kemalini nefyetmek anlamına geldiği konusunda ihtilâf edilmiştir. Yani bu tür ifadeler bu iki manaya muhtemeldir. Fâtiha okumayı namazın farzı görmeyip Fâtiha okunmayan namazın iade edilmesini gerekli görmeyenler bu hadisteki “namaz yoktur” (لا صلاة) ifadesini namazın kemalinin olmadığı manasına hamletmişlerdir.¹⁰⁷⁸

Câbir b. Abdullah Fâtihasız kılınan münferid tek bir rek'atın bile geçersiz olacağını, imama uyararak kılınan ise Fâtiha okumadan namazının câiz olacağını söylemiştir.¹⁰⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, Câbir'in bu sözüne dayanarak onun “Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur.” hadisini tek başına kılması durumunda böyle olacağı şeklinde tevîl ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁰ Bu açıklamaya göre Câbir'in muhâlefet sebebi tevîl etmesidir.

Sonuç olarak konuyla ilgili hadislerdeki kelime ve ifadeler birden çok manaya gelmektedir. Fâtihasız namazın câiz olacağını söyleyenler bu ifadeleri hakîkî manasında

¹⁰⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, 6:14.

¹⁰⁷⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1:448.

¹⁰⁷⁷ İbn Abdülber, 1:448.

¹⁰⁷⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mü'lim bi-Fevâidi Müslim*, 2:271-272.

¹⁰⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 3:296.

¹⁰⁸⁰ Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 1:321.

almayıp mecazî manaya gelecek şekilde tevil etmişlerdir. Böylece hadislerin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.

2.5.8. Namazda İmama Hatırlatmak veya Hatasını Düzeltmek

Hz. Ali'nin rivâyetine göre Resûlullah “Sen namazdayken imama hatırlatmada bulunma.” buyurmuştur.¹⁰⁸¹ Bu rivâyete göre namazda olan kişi\ imam hata etsin ya da etmesin hiçbir şey için ona hatırlatmada bulunamaz.

Aşağıdaki rivâyetlerde bazı sahâbe ve tâbiînin, namazda olan kişinin imam hata ettiğinde ona hatırlatmasında bir sakınca olmadığı kanaatinde olduğu görülmektedir. Hatta rivâyetlerden bazılarında onların hatırlatmayı teşvik ve tavsiye ettikleri bildirilmektedir. Nitekim Nâfi‘, “İbn Ömer’e namazda hatırlatırdım, bir şey demezdi.” demiştir. Zührî şöyle demektedir: “Mervân b. Hakem zamanında, kıraatte şaşırınca kendisini düzeltirlerdi. Mervân yanıldığı zaman kendisini düzeltmeleri için adamlar görevlendirmişti. Resûlullah’ın ashâbı da Medine’deydi.” Hasan-ı Basrî’nin bu durumda “kardeşine hatırlat” dediği nakledilmiştir. İbn Cüreyc, Atâ’ya “Namazda imama hatırlatmada bir sakınca var mı?” diye sorunca Atâ “Hayır sakınca yok. Hatırlatılan şey Kur’ân’dan başka bir şey mi!” diye cevap vermiştir. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî de hatırlatmayı tavsiye etmiştir.¹⁰⁸² Görüldüğü üzere sahâbeden İbn Ömer ve Mervân b. Hakem’le beraber bulunan bazı sahâbe; tâbiünden Nâfi‘, Mervân b. Hakem, Hasan-ı Basrî ve Atâ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî yukarıdaki hadise muhâlefet etmiş olmaktadır.

Namazda imama hatırlatmayı yasaklayan hadise muhâlefet eden kimseler bu hadise muhâlif olan şu hadisleri delil olarak almışlardır:¹⁰⁸³

Misver İbn Yezîd şöyle rivâyet etmiştir: “Peygamber namaz kıldırıp bir ayeti terk etti. Bir adam ona ‘Ya Resûlullah, şu şu ayeti terk ettin.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Hatırlatsaydın ya!’ dedi.”¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:141.

¹⁰⁸² Abdürrezzak, 2:142-43.

¹⁰⁸³ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, 2:379.

¹⁰⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27:241.

İbn Ömer'den şöyle rivâyet edilmiştir: “Hz. Peygamber bir namaz kıldırıldı. Namazdaki kıraatinde karıştırdı. Namazı bitirince babama ‘Bizimle beraber namaz kıldın mı?’ diye sordu. Babam evet deyince ‘Seni (bana hatırlatmaktan) ne alıkoydu.’ dedi.”¹⁰⁸⁵

Sonuç olarak hatırlatma yapılmayacağını bildiren hadise muhâlif başka hadislerden dolayı o hadise muhâlefet etmişlerdir.

2.5.9. Rükûda Ellerin Konumu

Rasûlullah “Rükûya varınca ellerini dizlerinin üzerine koy ve parmaklarının arasını açık tut.” buyurmuştur.¹⁰⁸⁶ Bu hadise göre rükûda eller dizlerin üzerinde ve parmakların arası açık bir şekilde durmalıdır.

Aşağıdaki rivâyetlerde sahâbe ve tâbiîn zamanında birtakım kimselerin rükûda ellerini dizlerinin üzerinden başka yere koydukları zikredilmiştir. Bunlar yukarıdaki hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Nitekim İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Atâ’ya rükûda ellerini dizlerinin altına koyan insanları gördün mü?’ diye sorunca ‘Bu sonradan çıkarılmıştır, ancak dizlerin üzerine konur.’ diye cevap verdi.” Bu o dönemde bazılarının ellerini rükûda dizlerinin altına koyduklarını göstermektedir. Ebû Hasîn şöyle bildirmiştir: “Üzerinde bürnüs¹⁰⁸⁷ olan bir ihtiyar (Esved b. Yezîd) gördüm. İbn Uyeyne, Esved b. Yezîd’i kastederek ‘Esved rükûya varınca ellerini dizleri arasında birleştirdi.’ dedi. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî’ye gidip bunu anlatınca ‘Evet, bunlar İbn Mes’ûd’un öğrencileridir. Ama Ömer, dizlerinizi tutmanızı söyledi. Siz dizlerinizi tutunuz.’ dedi.” Mus’ab b. Sa’d babasının “Biz de önceden ellerimizi dizlerimiz arsında birleştirdik ama böyle yapmamız yasaklandı.” dediğini söylemiştir. Nehaî, İbn Mes’ûd’un rükûda ellerini dizlerinin arasında birleştirdiğini bazen de dizlerinin üzerine koyduğunu söylemiştir. İbn Ömer de ellerin dizler arasında birleştirilmesinin önceden yapıp sonradan terkedilen bir şey olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸⁸ Bu rivâyetler İbn Mes’ûd ve onun ashâbından Esved b. Yezîd en-Nehaî’nin ellerini dizler üstüne değil altında birleştirildiğini göstermektedir.

¹⁰⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 162.

¹⁰⁸⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:150.

¹⁰⁸⁷ Bir tür kapşonlu uzun cübbe benzeri bir giyecek.

¹⁰⁸⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:150-52.

Onlar böylece rükûda ellerin konumunun dizlerin üzeri olduğunu bildiren hadise muhâlefet etmişlerdir.¹⁰⁸⁹

2.5.10. Namazda Bismelenin Açık veya Gizli Okunması

Merfû rivâyetlerde Hz. Peygamber'in namazda besmeleyi açıktan okumadığı bildirilmektedir. Nitekim Süfyân es-Sevrî şöyle bildirmiştir: “Enes, ‘Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer namaza Fâtiha sûresi ile başlardı.’ dedi. Bunun üzerine ‘Besmeleyi okumazlar mıydı?’ diye sordum. Enes ‘Gizli okurlardı.’ dedi.” Abdullah b. Muğaffel şöyle bildirmiştir: “Ben besmeleyi okuyunca, babam ‘Ey oğulcuğum! Dinde yeni bir şey çıkarmaktan sakın. Ben, Hz. Peygamber, Ömer ve Osman ile beraber namaz kıldım. Onlar ‘elhamdülillâhi rabbi’l-âlemîn’ okuyorlardı.” Hz. Âişe “Resûlullah namaza tekbirle başlar, kırâate ise ‘elhamdülillâhi rabbi’l-âlemîn’ ile başlardı.” demiştir.¹⁰⁹⁰

Bazı sahâbe ve tâbiînin besmeleyi açıktan okuduğu veya açıktan okunması gerektiğini söyledikleri bildirilmiştir. Onlar bu durumda yukarıdaki rivâyetlere muhâlefet etmiş olmaktadır. Sahâbeden Übey İbn Ka‘b, İbn Ömer, Ebû Hüreyre, Abdullah İbnü’z-Zübeyr ve İbn Abbâs; tâbiînden Atâ, Tâvûs, Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr kıraatte besmeleyi açıktan okuyan kimselerdir.¹⁰⁹¹ Ensâr ve muhacirden bazı sahâbe de bismelenin açıktan okunması gerektiğini söylemişlerdir. Nitekim şöyle rivâyet edilmiştir: “Hz. Muâviye insanlara yatsı namazını besmeleyi okumadan ve insanların getirdiği şu tekbirlerin bazısını getirmeden kıldırды. Namazı bitirince onu duyanlardan Ensar ve Muhâcirden olanlar kendisine ‘Ey Muâviye! Namazı çaldın mı yoksa unuttun mu? Besmele nerede ve secdeye varırken getirmen gereken tekbir nerede!’ dediler.”¹⁰⁹²

Tahâvî'nin bildirdiğine göre bu kimseler¹⁰⁹³ Hz. Peygamber'in besmeleyi açıktan okuduğunu bildiren rivâyetlere dayandıklarını söylemişlerdir. Zira Ebû Hüreyre ve Ümmü Seleme Hz. Peygamber'in besmeleyi açıktan okuduklarını söylemişlerdir. Bu kimselerin bir başka dayanağı bismelenin fâtiha sûresinden bir ayet olduğunu kabul

¹⁰⁸⁹ Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.1.1. Muhâlefet Sebebi Olarak Hadisin Ulaşmaması” başlığı altındaki 12. örneğe bakınız.

¹⁰⁹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:88.

¹⁰⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 3:410-411; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:89-92.

¹⁰⁹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:89-92.

¹⁰⁹³ Aynî, Tahâvî'nin bu kimselerden kastettikleri arasında Atâ, Tâvûs ve Mücâhid'in olduğunu söylemiştir. Bkz: Aynî, *Nühab*, 3:546.

etmeleridir. Bundan dolayı Fâtiha sûresi cehrî namazlarda nasıl açıktan okunuyorsa besmele de açıktan okunur. Diğer bir dayanak ise sahâbe uygulamasıdır. Zira Hz. Ömer, İbn Abbâs, İbn Ebzâ, Abdullah İbnü'z-Zübeyr ve İbn Ömer besmeleyi açıktan okumuşlardır.¹⁰⁹⁴ İbn Rüşd de bu konudaki muhâlefetin sebebinin iki şey olduğunu; bunlardan birincisinin besmelenin açıktan okunduğunu ifade eden hadislerin var olması, ikincisinin ise besmelenin fâtiha'dan bir ayet olarak kabul edilmesi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹⁵

Sonuç olarak muhâlif hadislerin olması, sahâbe uygulaması ve besmelenin Fâtihadan bir parça olup Fâtihadan bir ayet kabul edilip aynı hükme tabi olması besmelenin gizli okunacağını bildiren hadise muhâlefet sebebi olmuştur.

2.5.11. İmama Rükûda Yetişip Safa Girmeden Önce Rükûya Varmak

Hz. Peygamber cemaatle namaz kılınırken rek'ata yetişmek için safa girmeden önce rükûya varmayı yasaklamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî şöyle bildirmiştir: “Ebû Bekre, İmam rükûdayken mescide girdi ve safa yetişmeden rükûya vardı. Bunun üzerine Resûlullah ona ‘Allah hırsını artırsın. Bir daha böyle yapma.’ buyurdu.”¹⁰⁹⁶

Sahâbeden Zeyd b. Sâbit, Zeyd b. Vehb, İbn Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân ve Abdullah İbnü'z-Zübeyr; tâbûndan Saîd b. Cübeyr, Ebû Ubeyde b. Huzeyfe b. e-Yemân ve Atâ bin Ebû Rebâh bu rivâyete muhâlif uygulamada bulunmuş veya fetvâ vermiştir. Nitekim rivâyetlere göre Zeyd b. Sâbit, Zeyd b. Vehb, İbn Mes'ûd, İbnü'z-Zübeyr, Saîd b. Cübeyr böyle bir durumda safa yetişmeden rükûya varmışlar ve daha sonra safa kadar yürümüşlerdir. İbn Mes'ûd safa yetişmeden rükûya varmakta bir sakınca olmadığını söylemiştir. Atâ “Önce rükûya var, sonra safa yürü.” demiştir.¹⁰⁹⁷ Huzeyfe b. el-Yemân'ın oğlu Ebû Ubeyde de cemaat rükûdayken mescide girince önce rükûya gitmiş sonra safa yürümüş, babasının da böyle yaptığını söylemiştir. Urve İbnü'z-Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahmân, Mücâhid de bu şekilde yapmıştır. Hasan-ı Basrî ve Kâsım İbn Abdullah

¹⁰⁹⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:199-200.

¹⁰⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:132.

¹⁰⁹⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:282.

¹⁰⁹⁷ Abdürrezzak, 2:283-84.

kişi eğer imam rükûdan başını kaldırmadan safa yetişebilecekse önce rükûya gidip sonra safa yürüsün demişlerdir.¹⁰⁹⁸

Bu ifadelerde Ebû Bekre hadisinin zâhirine muhâlif bir durum gözükmektedir. Bu rivâyetin zâhirine muhâlefet edenler bunun farklı bir şekilde anlaşılacağını söylemişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in Ebû Bekre'ye söylediği "Allah hırsını artırsın. Bir daha böyle yapma." sözünün "Allah namaza olan hırsını artırsın. Namaza geç kalıp ondan bazısını kaçırma durumunu tekrar etme." anlamına gelip, Resûlullah'ın safın arkasında tek başına yaptığı rükûyu iade etmesini emretmediğini söylemişlerdir. Yine Peygamber'in burada Ebû Bekre'den tekrar yapmasını istemediği şeyin namaza hızlıca koşarak gelmek olduğunu da söylemişlerdir. Çünkü hadisin başka bir tarikinde şöyle gelmiştir: "İnsanlar rükû halinde Resûlullah onlara namaz kıldırıyorken Ebû Bekre mescide girip hızlıca safa girdi. Resûlullah namazı bitirince 'Hızlıca safa giren kim?' diye sordu. Ebû Bekre 'Ben.' deyince Resûlullah 'Allah hırsını artırsın. Bir daha böyle yapma.' dedi."¹⁰⁹⁹ Tahâvî de bu "Allah hırsını artırsın. Bir daha böyle yapma." sözünün bu manaya muhtemel olduğunu söylemiştir.¹¹⁰⁰

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin safa girmeden önce rükûya varmamak gerektiğini ifade eden hadisin zâhirine muhâlefet etmelerinin sebebi onun zâhirini tevil etmeleridir.

2.5.12. Kameti Duyan Kişinin Acele Ederek Namaza Gitmesi

Hz. Peygamber namaza sükûnetle gitmeyi emretmiş, koşarak aceleci ve telaşlı bir şekilde gidilmesini yasaklamıştır. Hz. Peygamber "Namaz için nidâ edilince sükûnet içinde yürüyerek gidiniz. Yetiştığınız kısmı kılınız. Kaçırdığınız kısmı kaza ediniz." buyurmuştur. Bu rivâyetin başka bir tarikinde "koşarak değil yürüyerek gidiniz" ifadesi, diğer başka bir tarikinde ise "namaza gelen vakâr ve sükûnet içinde gelsin" ifadesi yer almaktadır.¹¹⁰¹

Bazı sahâbe ve tâbiînin bu hadislerle muhâlefet ederek namaza koşarak gittikleri rivâyet edilmiştir. Nitekim Seleme b. Küheyl şöyle bildirmiştir: "İbn Mes'ûd namaza koşarak

¹⁰⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 3:63-65.

¹⁰⁹⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:316-317.

¹¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:396.

¹¹⁰¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 2:287.

gidince kendisine bunun sebebi soruldu. İbn Mes‘ûd ‘Kendisi için koşmamı en çok hak eden şey namaz değil mi?’ dedi.” Nâfî’nin bildirdiğine göre İbn Ömer, Bakî‘ mezarlığındaiken namaz için kamet getirildiğini duyunca hızlıca yürüyerek mescide gitmiştir. Nehaî, Esved b. Yezîd’in namaza hızlıca gittiğini söylemiştir.¹¹⁰² Saîd b. el-Cübeyr de namaza hızlıca gitmiştir.¹¹⁰³ Bu rivâyetlere göre sahâbeden İbn Mes‘ûd ve İbn Ömer; tâbiînden Esved b. Yezîd ve Saîd b. el-Cübeyr namaza giderken koşmayı ve sükunete zarar veren şeyleri yasaklayan hadislerle muhâlefet etmişlerdir.

İbn Rüşd ilk asırda, kâmet getirildiğinde namaza hızlı gitmek mi gerekir yoksa herhangi bir rek‘ati kaçırmaktan korkmayarak sükûnetle mi gerekir şeklinde bir tartışmanın olduğunu zikretmiştir. O, sükûnetle gitmeyi tercih eden sahâbenin yukarıda zikredilen sükûnet ve vakarla gidilmesini emredip namazda koşarak gitmeyi yasaklayan hadisleri delil olarak aldıklarını söylemiştir. Namaza koşarak gidip bu hadislerle muhâlefet edenlerin muhâlefet sebebinin ise şu iki sebepten olabileceğini söylemiştir: 1. Hadisin onlara ulaşmamasıdır. 2. Bu hadisin Kur‘ân’a muâriz olmasıdır. Kur‘ân’ın “Hayırlarda yarışın.”¹¹⁰⁴, “Önde olanlar, önde olanlar. İşte onlar nimetlerle dolu cennetlerde Allah’a en yakın olanlardır.”¹¹⁰⁵, “Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak için yarışın.”¹¹⁰⁶ ve bu manada olan ayetleri bu hadislerle teâruz etmiştir.¹¹⁰⁷ Bu durumda onlar bu ayetlerin genel hükmünü delil aldıklarından buna aykırı hadislerle amel etmemişlerdir. İbn Abdülber’e göre bu kimseler namazdan bir şeyi kaçıracağından korkanın koşarak, korkmayanın ise sakince yürüyerek gideceği görüşündedirler.¹¹⁰⁸ Buna göre onlar söz konusu hadisi namazdan bir şey kaçırmaktan korkmayanlara tahsis etmişlerdir. Bu tahsisin sebebi de İbn Rüşd’ün zikrettiği hayırda hızlı davranmayı emreden ayetler olabilir.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin namaza koşmayarak sükunetle gitmeyi emreden hadislerle muhâlefet etme sebepleri hadisin onlara ulaşmaması, hadisin bazı ayetlere aykırı olması ve hadisi tahsis ederek tevîl etmeleri olabilir.

¹¹⁰² Abdürrezzak, 2:289-90.

¹¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 5:84.

¹¹⁰⁴ el-Bakara 2/148

¹¹⁰⁵ Vâkıa 56/10-12

¹¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/133

¹¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1:159.

¹¹⁰⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 20:232.

2.5.13. Namazda Elbiseyi Yere Salmak

Hız. Peygamber'in namazda elbisenin yere sarkıtılmasını istemediğini gösteren hadisler bulunmaktadır. Nitekim Ali b. el-Akmar ve Ebû Atiyye şöyle rivâyet etmişlerdir: "Peygamber, namaz kılariken elbisesini yere salmış bir adam gördü ve elbisesini üzerine çekti." Ebû Ubeyde b. Abdurrahmân şöyle söylemiştir: "Babam İbn Mes'ûd kişinin namazdayken elbisesini yere salmasını kerih görürdü. Peygamber'in de böyle bir şeyi yasakladığını anlatırdı." İbn Ebî Necîh şöyle rivâyet etmiştir: "Mücâhid, kişinin namazdayken elbisesini yere salmasını kerih görürdü. Bildiğim kadarıyla Mücâhid bunu Peygamber'e dayandırmıştır (ref' etti)." Ma'mer bir adamdan Atâ'nın namazda elbisenin yere salınmasını kerih gördüğünü ve bu konuda Hız. Peygamber'den hadis rivâyet ettiğini nakletmiştir.¹¹⁰⁹ Bu rivâyetlerde görüldüğü gibi bizzat Peygamber namazda elbisesini yere sarkıtana müdahale etmiş ve elbisesini yukarı doğru çekmiştir. Ayrıca sahâbî İbn Mes'ûd ile tâbiünden Mücâhid ve Atâ namazda elbisenin yere salınmasını kerih görüp bunun Resûlullah'ın bu konudaki yasağı sebebiyle olduğunu belirtmişlerdir.

Sahâbeden İbn Ömer; tâbiünden Abdurrahmân b. el-Esved en-Nehaî (ö. 99/717), Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebî Rebâh, İbrâhim en-Nehaî ve Saîd b. el-Cübeyr namazda elbiselerini sarkıtarak veya sarkıtılmasında bir sakınca olmadığını söyleyerek söz konusu hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Abdurrahmân b. el-Esved en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'in namazdayken elbiselerini yere saldıkları nakledilmiştir. Ayrıca yukarıdaki rivâyette namazda elbiseyi yere salmayı mekrûh gören ve bunu Peygamber'e ref' eden Atâ'nın da elbisesini yere saldığı ve "Bunda sakınca yoktur." dediği de nakledilmiştir.¹¹¹⁰ İbrâhim en-Nehaî üzerine gömlek varken elbiseyi yere salmakta beis görmemiştir. İbn Ömer ve Saîd b. Cübeyr'in de namazda elbiseyi yere saldıkları görülmüştür.¹¹¹¹ Görüldüğü gibi bu zatlar elbiselerini yere salmakla bu konudaki merfû hadislerle muhâlefet etmiş olmaktadır.

Beyhakî, Atâ b. Ebî Rebâh'ın elbiseyi yere salmayı kerih görüp bunu Peygamber'e nisbet ettiği rivâyet edildiği halde kendisinin namazda elbisesini yere salarak namaz kılması hakkında iki sebep zikretmiştir. Bunlardan biri onun yasaklayan hadisi unutması

¹¹⁰⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:364-65.

¹¹¹⁰ Abdürrezzak, 1:362-63.

¹¹¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 4:420.

sebebiyle böyle yapmasıdır. Diğeri ise onun elbiseyi yere salmayı yasaklayan hadisleri kibirlenmek amaçlı olduğunda câiz olmayacağına hamletmesidir.¹¹¹²

Beyhakî'nin bildirdiğine göre Câbir b. Abdullah, İbn Sîrîn ve Hasan-ı Basrî'nin namazda elbiseyi yere salmakta bir beis görmedikleri rivâyet edilmiştir. Beyhakî'ye göre sanki onlar kibirlenmeksizin bunu yapanlar için ruhsat vermişlerdir. İmam Şâfiî de bu manaya işaret etmiştir. O bu görüşüne İbn Ömer'in rivâyet ettiği şu hadisle delil getirmiştir: “Resûlullah ‘Kim kibir için elbisesini yerde sürüklerse Allah kıyamet günü ona bakmaz.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ‘Ya Resûlullah dikkat etmediğimde izârımın iki parçasından biri yere uzanıyor.’ dedi. Bunun üzerine Peygamber ‘Sen bunu kibirlenmek için yapmıyorsun.’ dedi.” Bir diğer rivâyette de Hz. Peygamber Ebû Bekir’e “Sen onlardan değilsin.” demiştir.¹¹¹³ Buna göre elbiseyi yere uzatmanın yasaklanma amacı kibirlenmektir. Kibir olmadığı zaman bunda sıkıntı yoktur. Muhâlefet edenlerde bu şekilde düşünüp namazda elbiseyi yere uzatmayı yasaklayan hadisleri buna hamletmiş olabilirler.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin namazda elbiseyi yere salmayı yasaklayan hadislerle muhâlefet etme sebepleri hadisi unutmaları veya elbiseyi uzatma yasağını, kibirlenmek amacıyla yapıldığına hamlederek tevil etmeleri olabilir.

2.5.14. Farz Namaz Kılınan Yerde Nafile Namaz Kılmak

Hz. Peygamber, farz namazdan sonra kılınacak nafile namazın, farz namazın kılındığı aynı yerde kılınmamasını emretmiştir. Bununla ilgili rivâyetlere göre bu emir hem imam hem de cemâat için geçerlidir. Nitekim Abdurrahmân b. Sâbit'in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber “Biriniz farzı kıldıktan sonra nafile kılmak isterse biraz öne geçsin veya geri çekilsin ya da sağına veya soluna doğru kaysın.” buyurmuştur. Bir rivâyete göre Sâib b. Yezîd şöyle demiştir: “Cuma namazını Muâviye ile birlikte maksûrede kıldım. Selam verince kalktım ve olduğum yerde (nafile) namaza durdum. Muâviye girince beni çağırdı ve ‘Bu yaptığını bir daha tekrar etme. Cumayı kıldıktan sonra konuşmadan veya çıkmadan başka namaz kılma. Hz. Peygamber bize böyle emretmedi.’ dedi.”¹¹¹⁴

¹¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:247.

¹¹¹³ Beyhakî, 4:249-250.

¹¹¹⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:416-17.

Sahâbeden İbn Ömer ve İbn Mes'ûd; tâbiînden Saîd b. el-Müseyyeb söz konusu merfû hadislere muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Nâfi' şöyle demiştir: "İbn Ömer, Nâfi'ye ve arkadaşlarına namaz kıldırır sonra olduğu yerde nâfile namazı kılardı. Farz namazı kılınca da olduğu yerde tesbih ederdi." Abdullah b. Mes'ûd'a farz kılanın aynı yerde nâfile kılıp kılamayacağı sorulmuş o da "Evet kılabilir." demiştir. İbnü'l-Müseyyeb ise bunun sadece imam için mekruh olduğunu söylemiştir.¹¹¹⁵ Buna göre Saîd b. el-Müseyyeb hadisteki hükmün sadece imama tahsis ederek hadisin umumuna muhâlefet etmiştir. Ayrıca buradaki yasağın kerahet olduğunu da söyleyerek mutlak nehyin tahrîm ifade eden hükmüne de muhâlefet etmiştir.

Kaynaklarda bazı sahâbe ve tâbiînin farz namaz kılınan yerde nâfile namaz kılınmasını yasaklayan hadislere muhâlefet sebeplerine dair herhangi bir açıklama bulamadık.

2.5.15. Evde Farz Namazı Kıldıktan Sonra Cemaatle Namaza Yetişenin Durumu

Hiz. Peygamber farz namazı evde kılanın mescidde de aynı namaz için kamet getirildiğinde o namazı tekrar kılmasını emretmiştir. Bu emir umumidir. Bundan dolayı beş vakit namazın hepsini kapsamaktadır. Bunlardan herhangi birini istisnâ etmemiştir. Nitekim Ebû Mihcen ed-Düelî şöyle demiştir: "Öğle ve ikindiye evde kıldıktan sonra Resûlullah'ın yanına gelip oturdum. Kâmet getirilince Hiz. Peygamber namaz kıldı ama ben kılmadım. Resûlullah namazı bitirince 'Sen Müslüman değil misin?' dedi. Ben 'Evet Müslümanım.' deyince 'Neden namaz kılmadın?' diye sordu. Ben 'Evimde kıldım.' dedim. Bunun üzerine 'Namaz kılmış olsan bile namaz için kâmet getirilince sen de kıl.' buyurdu." Câbir b. Yezîd b. el-Esved el-Huzâî babasından şöyle bildirmiştir: "Resûlullah ile sabah namazını kıldıktan sonra Hiz. Peygamber döndü ve arkasında iki adam görüp onları çağırdı. Adamlar korkudan titreyerek getirilince 'İnsanlarla beraber namaz kılmaktan sizi engelleyen nedir?' diye sordu. Onlar evlerde namaz kıldık deyince Resûlullah 'Böyle yapmayın. Sizden biri evinde namazı kıldıktan sonra imamla beraber namaza yetişirse imamla beraber kılsın. Bu namaz kendisi için nâfile olur.' dedi."¹¹¹⁶

Sahâbeden İbn Ömer, Ebû Miclez, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Nu'man İbn Mukarrin; tâbiînden Ebû Kılâbe ve Hasan-ı Basrî bu emri sabah ve akşam namazları dışındaki

¹¹¹⁵ Abdürrezzak, 2:418-19.

¹¹¹⁶ Abdürrezzak, 2:420-21.

namazlara tahsis ederek merfû hadislerin umum ifadesine muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Ömer şöyle demiştir: “Ailenin yanında namaz kıldıktan sonra mescidde imamla beraber namaza yetişersen akşam ve sabah namazı dışındaki namazları imamla beraber kıl. Çünkü bu namazlar iki defa kılınmaz.” Ebû Kılâbe akşam namazını tek başına kılmanın cemaatle tekrar kılmasını mekruh görerek muhâlefet etmiştir. Hasan-ı Basrî de ikindi ve sabah namazlarını bu durumdan istisnâ etmiştir. Sebep olarak da bu iki namazın ilk olanının geçerli olacağını söylemiştir.¹¹¹⁷ Ebû Miclez, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Nu‘man İbn Mukarrin ve Hasan-ı Basrî de akşam namazının tekrar kılınmayacağını söyleyenlerdendir.¹¹¹⁸

Muhâlif olanlar akşam namazı hariç kendisinden sonra nafilâ namazın kılınmasının câiz olduğu her namazın evde kılındıktan sonra nâfile olarak tekrar imamla beraber kılınmasında bir beis olmadıklarını söylemişlerdir.

Bu hadise muhâlefet edenler, kendisinden sonra nafilâ namazının câiz olmadığı namazların ise tekrar imamla beraber kılınmasının câiz olmadığını, çünkü bu durumda nafilâ namazının câiz olmadığı bir vakitte nafilâ kılınmış olacağını, söylemişlerdir. Bu görüşte olanlar, ikindi namazından sonra güneş batana kadar, sabah namazından sonra güneş doğana kadar namaz kılmayı yasaklayan merfû hadislerle delil getirmişlerdir.¹¹¹⁹ Bu hadisler onlara göre evde tek kılınıp daha sonra imamla beraber kılınan namazların nafilâ olacağını bildiren hadisleri neshetmiştir. Çünkü imamla beraber tekrar kılınan namazların nafilâ olacağını bildiren hadislerle göre her vakitten sonra nafilâ kılınabilirken, ikindi ve sabahtan sonra nafilâyı yasaklayan hadisler her vakitte kılınamayacağını söyleyerek neshetmiş olmaktadır.¹¹²⁰ Buradaki neshin mutlak ifadeyi takyid, umumu tahsis türünden bir nesih olduğunu söyleyebiliriz.

Akşam namazının evde tek kılındıktan sonra imamla beraber kılınmayacağını söylemelerinin sebebi, akşam namazının tekrar kılınması durumunda nafilâ olacağı ve nafilâ namazının ise tek rek‘at olarak câiz olmamasıdır. Çünkü nafilâ namazlar ancak çift rek‘at olarak kılınır.¹¹²¹ İbn Abdülber tek başına kılınan akşam namazının tekrar imamla beraber

¹¹¹⁷ Abdürrezzak, 2:422.

¹¹¹⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:156-157.

¹¹¹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:363; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:158.

¹¹²⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:363.

¹¹²¹ Tahâvî, 1:363.

kılınmasının câiz olmadığı görüşünde olanların, nafilenin tek rek‘at olarak kılınmayacağını söylediklerini zikretmiştir. Nafilenin tek rek‘at olarak kılınmayacağını söyleyenler ise Hz. Peygamber’in “Gece namazı ikişer ikişer rek‘attır.” hadisini delil olarak getirdiklerini söylemiştir.¹¹²² İmam Mâlik de akşam namazının tekrar imamla beraber kılınmasının câiz olmayacağını, nafile namazın ancak çift rek‘at olacağıyla delillendirmiştir.¹¹²³

Sonuç olarak onların evde farz namazı kılanın imamla camide tekrar kılması gerektiğini bildiren hadise muhâlefet etmeleri bazı vakit namazlarını bu emrin hükmünden çıkarmalarıdır. Yani onlar söz konusu hadisi bazı vakitlere tahsis etmişlerdir. Bunun sebebi ise bu hükmün dışına çıkardıkları hadisler hakkında hususi hadislerin olmasıdır. Bu durumda evde farz namazı kılanın imamla camide tekrar kılması gerektiğini bildiren hadisin umûmu ile bazı vakitler hakkındaki husûs ifade eden hadisler tearuz etmiş olmaktadır. Bu tearuz karşısında husus ifade eden hadislerle umûm ifade eden hadisi tahsis etmişler ya da umum ifade eden hadisin hükmünün bazı vakitler hakkında nesholunduğuna hükmetmişlerdir.

2.5.16. İkinci Namazından Sonra Namaz Kılmak

Merfû rivâyetlerde bildirildiğine göre ikinci namazını kıldıktan sonra akşam vakti girene kadar herhangi bir namaz kılınmaz. Nitekim Yezîd b. Ebî Habîb’in bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden öncekilere farz kılınan şu ikinci namazını onlar ihmal ettiler. Bugün bu namazı ihmal etmeyene iki kat ecir vardır. Bu namazdan sonra şahid görülene kadar namaz yoktur. Şahid ise yıldızdır.”¹¹²⁴ Ebû Saîd el-Hudrî’nin bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “İkinci namazından sonra güneş bâtıncaya kadar namaz yoktur. Sabah namazından sonra da güneş doğuncaya kadar namaz yoktur.”¹¹²⁵

Bazı sahâbe ve tâbiîn ikindiden sonra namaz kılma yasağına muhâlefet etmişlerdir. Sahâbeden Hz. Âişe, Hz. Ali, Ümmü Seleme, İbn Abbâs, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Zeyd b. Hâlid el-Cühenî; tâbiînden Kuzaa, İbnü’z-Zübeyr ve Hişâm b. Urve ikindiden sonra

¹¹²² İbn Abdülber, *Temhîd*, 4:251.

¹¹²³ İbn Abdülber, 4:249.

¹¹²⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:426.

¹¹²⁵ Abdürrezzak, 2:427.

namaz kılmışlardır. Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “İbnü’z-Zübeyr’in ikindi namazından sonra iki rek’at kıldığını görünce ‘Bu nedir?’ diye sordum. O ‘Hz. Âişe ikindiden sonra iki rek’at kıldığını söyledi.’ cevabını verince Hz. Âişe’ye gittim ve İbnü’z-Zübeyr’in söylediğinin doğru olup olmadığını sordum. Hz. Âişe ‘Doğru söyledi.’ deyince ben şöyle dedim: ‘Şehâdet ederim ki Resûlullah’ın ‘İkindiden sonra güneş bâtıncaya kadar ve sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz yoktur.’ dediğini duydum. Hz. Peygamber kendisine emredileni yapar; biz kendimize emredileni yaparız.”¹¹²⁶ Hz. Ömer’in ikindiden sonra namaz kılanları dövdüğü rivâyet edilmiştir. Hz. Ali ikindiden sonra namaz kılınca Hz. Ömer, Resûlullah’ın bunu yasakladığını söylemiştir. Atâ’nın bildirdiğine göre Hz. Âişe ve Ümmü Seleme¹¹²⁷ ikindiden sonra namaz kılarlarmış.¹¹²⁸ İbn Abbâs “İkindiden sonra geceye kadar dilediğin kadar kıl.” demiştir.¹¹²⁹ Zeyd b. Hâlid el-Cühenî şöyle bildirmiştir: “Ömer b. Hattâb halifeyken kendisini (Zeyd’i) ikindiden sonra namaz kılarken görünce gidip kamçıyla vurdu. Zeyd namazı bitirince ‘Vur ey müminlerin emiri! Vallahi Resûlullah’ın bunları kıldığını gördükten sonra kesinlikle bırakmam.’ dedi. Bunun üzerine Ömer, Zeyd’in yanına oturup ‘Ey Zeyd! Eğer insanların bunu delil sayarak gece oluncaya kadar namaza devam etmeyeceğini bilsem kimseye vurmazdım.’ dedi.”¹¹³⁰ Tâvûs şöyle bildirmiştir: “Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Ömer’in hilafetinden önce ikindiden sonra iki rek’at kıları. Hz. Ömer halife olunca bu namazı bıraktı. Hz. Ömer vefat edince tekrar kılmaya başladı. Kendisine bu durum sorulunca ‘Ömer bu namazı kılanı döverdi.’ dedi.” Tâvûs da bu namazı devamlı kılmıştır. Hişâm b. Urve, bu namazı İbnü’z-Zübeyr’in arkasında saf tutarak kıldıklarını söylemiştir.¹¹³¹ Kuzaa şöyle demiştir: “İkindiden sonra iki rek’at kılıyordum. Ebû Saîd el-Hudrî benimle karşılaşınca böyle yapmamı yasakladı.”¹¹³²

¹¹²⁶ Abdürrezzak, 2:428.

¹¹²⁷ Ebû Seleme b. Abdurrahman’ın bildirdiğine göre Ümmü Seleme “Resûlullahın ikindiden sonra namaz kıldığını sadece bir defa gördüm.” demiştir. Başka bir rivâyette Ümmü Seleme “Resûlullahın bu kıldığı iki rek’atın bir heyetin gelmesi sebebiyle kılamadığı öğleden sonraki iki rek’at yerine kıldığını söylediğini söylemiştir.” Bkz. Abdürrezzak, *Musannef*, 2:430; Hz. Âişe “Resûlullah ikindiden sonra ne zaman yanıma girse iki rek’at kıları.” demiştir. Bkz. Abdürrezzak, *Musannef*, 2:433

¹¹²⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:429-30.

¹¹²⁹ Abdürrezzak, 2:432.

¹¹³⁰ Abdürrezzak, 2:431.

¹¹³¹ Abdürrezzak, 2:433-34.

¹¹³² Abdürrezzak, 2:428.

Görüldüğü gibi ismi geçen kimseler ikindiden sonra namaz kılınamayacağını bildiren merfû hadislerle muhâlefet etmişlerdir.¹¹³³

2.5.17. Namazda Dua ve İstiğfar

Hiz. Peygamber sabah namazında kunut yaparak dua ve beddua etmiştir. Rivâyet edildiğine göre Hiz. Peygamber sabah namazının ikinci rek'atında rûkûdan başını kaldırınca "Allahümme rabbenâ leke'l-hamd. Allahım! Velid b. el-Velîd'i, Seleme b. Hişâm'ı, Ayyâş b. Ebî Rabîa'yı ve Mekke'deki mustaz'af müminleri kurtar. Allah'ım! Mudar üzerindeki baskını şiddetlendir ve onlara Yusuf'un yedi kıtlık seneleri gibi kıtlık seneleri ver." diye dua etmiştir. Hiz. Enes şöyle demiştir: "Hiz. Peygamber bir ay sabah namazında kunut yaptı ve hepsinde Süleym oğullarından olan Arap kabilelerinden Usayye, Zekvân, Ri'l ve Lihyân'a beddua etti."¹¹³⁴ Ayrıca Hiz. Peygamber kunutun dışında ayetlerin içeriğine göre istiğfar ve dua etmiştir. Nitekim Huzeyfe "Hiz. Peygamber korku ayetini okuyunca Allah'a sığınır, rahmet ayetini okuyunca ise dua ederdi."¹¹³⁵ demiştir.

Tâbiînden Atâ ve Mücâhid'in mutlak olarak namazda dua edilmeyeceği görüşünde olduğunu görmekteyiz. Bu durumda onlar yukarıdaki hadislerle muhâlefet etmiş olmaktadırlar. Nitekim Atâ ve Mücâhid "Farz namazı kılarken imam selam verinceye kadar hiçbir şey için dua etme."¹¹³⁶ demiştir. İbn Cüreyc de bu konuda Atâ ile aralarında geçen şu konuşmayı nakletmiştir: "Atâ'ya 'Farz namazda bir adama ismini vererek beddua ettim.' deyince 'Namazın bozuldu.' dedi." Ben 'Hiz. Peygamber Ayyâş b. Rabîa'ya dua edip rûkûya vardı. Rûkûdan başını kaldırınca ayaktayken 'Allah'ım Ayyâş b. Rabîa'yı, Velid b. el-Velîd'i, Seleme b. Hişâm'ı ve mustazaf kullarını kurtar.' diye dua etti. Peygamber, bu duayı edip isimlerini saydı mı!' deyince Atâ 'Bunu nafilde mi farz da mı yaptığını bilmiyorum.' karşılığını verdi. Ben 'Peki, Hiz. Peygamber farz namazda dua ettiyse durum ne olur?' diye sorunca 'Bilmiyorum. Belki kendisine böyle yapması emredildi. Biz onun gibi değiliz.' cevabını verdi. Atâ 'Sadece onlara dua etti. Daha sonra

¹¹³³ Bu konudaki muhâlefet sebebi için "1.2.2.2.2. Sünnete Aykırılık veya Başka Bir Hadise Aykırılık" başlığı altındaki 2. örneğe ve "1.2.3.2. Hadisteki Hükümün Peygamber'e Mahsûs Olduğuna Hükmetmeleri" başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹¹³⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:445-46.

¹¹³⁵ Abdürrezzak, 2:450.

¹¹³⁶ Abdürrezzak, 2:448.

başkaları için dua ettiğini duymadım.’ demiştir.”¹¹³⁷ Yukarıda Huzeyfe’nin rivâyetinde Hz. Peygamber’in korku ayetlerinden sonra istiğfar ettiği yer almıştı. Fakat İbn Sîrîn buna muhâlefet etmiştir. Nitekim Hişâm’ın bildirdiğine göre “İbn Sîrîn farz olsun nafîle olsun namaz kılarken cehennemden bahseden ayeti okuyunca Allah’a sığınmayı kerih görmüştür.”¹¹³⁸

Farz namazda dua edilmesine karşı çıkan Atâ’nın ‘Bunu nafîlede mi farz da mı yaptığını bilmiyorum.’ ifadesi söz konusu hadisin delâletindeki kapalılıktan dolayı farz namazında duayı uygun görmediğini göstermektedir. Ayrıca onun “Belki kendisine böyle yapması emredildi. Biz onun gibi değiliz.” sözü bu hükmün Peygamber’e mahsus olduğunu düşünmüş olduğu için muhâlefet ettiğini göstermektedir. Atâ’nın “Sadece onlara dua etti. Daha sonra başkaları için dua ettiğini duymadım.” sözü ise onun Resûlullah’ın böyle bir amelinin bir kere olup devamlı olmamasından hareketle bu konudaki amelin bu şekilde devam etmediğini, hükmün bunun üzerine baki olmadığını ya da neshedildiğini düşündüğünü göstermektedir. Yani Peygamber fiilinin devamlılık arz etmemesini, amelin bu şekilde devam etmediğine delil olarak almış olabilir.

2.5.18. Gece Namazından Sonra Uzanmak veya Uyumak

Hz. Peygamber’in gece namaz kılınca sağ tarafı üzerine uzandığı bildirilmiştir. Nitekim Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in gece namazı kılınca eğer kendisi uyanık ise Resûlullah’ın kendisi ile konuştuğunu, aksi halde uzandığını söylemiştir. Bazı sahâbe ve tâbiîn de Resûlullah’ın bu fiiline ittibâ etmiştir. Nehaî, sahâbenin vitir namazından sonra uzanmayı veya uyumayı sevdiğini söylemiştir. O, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Râfi‘ b. Hadîc, Enes b. Mâlik ve İbn Sîrîn’in vitirden sonra sabah namazdan önce uzandıklarını ve bunu tavsiye ettiklerini söylemiştir.¹¹³⁹

Sahâbeden Hz. Aişe ve İbn Ömer Hz. Peygamber’in zikrettiğimiz bu fiiline muhâlefet etmişlerdir. Söz konusu merfû hadisi rivâyet eden Hz. Âişe, Resûlullah’ın bu uzanmayı bir sünnetten dolayı yapmadığını sadece dinlenmek için adet edindiğini söylemiştir. O, Peygamber’in fiilini dini bir sünnet olarak görmemiştir. O, bunu sünnet olarak gören

¹¹³⁷ Abdürrezzak, 2:447.

¹¹³⁸ Abdürrezzak, 2:453.

¹¹³⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:42.

sahâbe ve tâbiîne nispetle söz konusu Peygamber fiiline muhâlefet etmiştir. İbn Ömer ise böyle bir fiile karşı çıkararak muhâlefette bulunmuştur. Nitekim İbn Ömer'in sağ yanına uzanan kişileri gördüğü zaman üzerlerine çakıl taşı attığı rivâyet edilmiştir.¹¹⁴⁰

2.5.19. Fecrin Doğuşundan Sonra Namaz Kılmak

Abdullah b. Amr ve Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in rivâyetine göre Resûlullah "Fecr doğduktan sonra fecrin iki rek'atından başka namaz yoktur." buyurmuştur.¹¹⁴¹

Tâbiînden Tâvûs b. Keysân, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebî Rebah fecirden sonra sabahın iki rek'atından başka namaz kılınacağını söyleyerek ve namaz kılarak söz konusu hadise muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Tâvûs'a İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın fecr doğduktan sonra sadece fecrin iki rek'atını kılıp oturdukları söylenince "Bunu aklın alıyor mu? Fecr doğduktan sonra dilediğini kıl." demiştir. Hasan-ı Basrî de fecirden sonra istenildiği kadar namaz kılınabileceğini söylemiştir. Atâ'nın fecr doğduktan sonra gece kaçırdığı namaz yerine sekiz rek'at kıldığı rivâyet edilmiştir.¹¹⁴²

Kaynaklarda onların muhâlefet sebeplerine dair bir açıklama bulamadık. Kanaatimizce bu hadisten habersiz oldukları için böyle yapmışlardır.

2.5.20. Duhâ Namazı

Hiz. Peygamber duhâ namazını hem kılmış hem de kılınmasını tavsiye etmiştir. Bunu bildiren rivâyetlerde Resûlullah'ın bu namazı herhangi bir duruma tahsis ettiği de yer almamaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre, Resûlullah'ın kendisine üç şeyi tavsiye ettiğini ve bunları asla terk etmeyeceğini söylemiş, bu üç şey içinde kuşluk namazını zikretmiştir. Mücâhid, Resûlullah'ın kuşluk namazını bazen iki bazen dört bazen altı bazen de sekiz rek'at olarak kıldığını söylemiştir. Hiz. Âişe "Resûlullah kuşluk namazını dört rek'at kılar ve Allah'ın dilediği kadar artırır." demiştir. Hasan-ı Basrî, Resûlullah'ın kuşluk namazı kıldığını ve bu namaza korku ve ümit (teşvik) namazı dediğini söylemiştir. Ümmü Habîbe'nin rivâyetine göre Resûlullah "Kim günde on iki rek'at kılsa Allah ona cennette bir ev inşa eder." demiştir. Ümmü Hâni de Resûlullah'ın Mekke'nin fethi

¹¹⁴⁰ Abdürrezzak, 3:43. Bu konudaki muhâlefet sebebi için "1.2.8. Hiz. Peygamber'in Fiilinin Delâletindeki Kapalılık" başlığı altındaki 1. örneğe bakınız.

¹¹⁴¹ Abdürrezzak, 3:52-53.

¹¹⁴² Abdürrezzak, 3:53-54.

gününde sekiz rek‘at kuşluk namazı kıldığını söylemiştir.¹¹⁴³ Bir rivâyette Urve, Hz. Âişe’nin bu namazı kıldığını ve Resûlullah’ın bu namazı insanların onu sünnet edip, kendilerine farz kılınması korkusuyla terk ettiğini söylediğini, bildirmiştir.¹¹⁴⁴

Sahâbe ve tâbiinden bazıları bu namazı kılmamıştır. Tâvûs, İbn Abbâs’ın; Şa‘bî de İbn Mes‘ûd’un bu namazı kılmadığını söylemiştir. Abdurrahmân b. Avf bu namazı kılmamış. İbn Ömer de Resûlullah’ın bu namazı kıldığını görmediği için bu namazı kılmadığını söylemiştir. Başka bir rivâyette İbn Ömer Müslüman olduğundan beri bu namazı kılmadığını belirtmiştir. Zührî ise, Resûlullah’ın kuşluk namazını sadece Mekke fethinde ve yolculuktan döndüğünde kıldığını söylemiştir. O böyle söyleyerek bu namazı bazı durumlara tahsis edip ilgili hadislerin umumuna muhâlefet etmiştir. Bir kısım sahâbe de bu namazın sonradan ortaya çıkarılan bir şey olduğunu söylemiştir. Nitekim Cafer b. Muhammed şöyle demiştir: “İnsanların ihdâs ettiği bu namaz Hz. Ali’ye zikredilince Ali ‘Gücünüz yettiğince kılın. Allah namazdan dolayı azap edecek değildir.’ demiştir.” İbn Ömer de Osman öldürülene kadar bu namazın kılınmadığını ve insanların ihdâs ettiği şeyler içerisinde en çok bu namazı sevdiğini söylemiştir.¹¹⁴⁵ İbn Ömer “Duhâ namazı bid‘attir. O ne güzel bid‘attir.” demiştir.¹¹⁴⁶ Bu rivâyetlerde bu namazın sonradan ortaya çıkarıldığı söylenmiştir. İbn Ömer’in bildirdiğine göre Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Peygamber duhâ namazını hiç kılmamışlardır. Ebû Ubeyde “Hiçbir kimse bana İbn Mes‘ûd’u duhâ namazı kılarken gördüğünü haber vermedi.” demiştir.¹¹⁴⁷

Bazıları ise duhâ namazını özel bir nafil namaz olarak değil bazı özel sebeplerden dolayı Resûlullah’ın duhâ vaktinde kılmış olduğu namaz olduğuna hamletmişlerdir. Bundan dolayı da böyle özel bir namazın olmadığını söylemişlerdir. Ümmühâni hadisinde bu sebep fetihtir. Buna göre fethin sünneti sekiz rek‘at namaz kılmaktır. Hâlid b. Velîd, Hîre’yi fethettiğinde sekiz rek‘at kılmıştır. Onlara göre Abdullah b. Ebî Evfâ hadisinde ise Resûlullah, Ebû Cehil’in başının kesildiği müjdesi verilmesi sebebiyle duhâ vaktinde namaz kılmıştır. Bu ise şükür namazıdır. Hz. Peygamber’in İtbân’ın evinde duhâ vaktinde namaz kılmasının sebebi ise İtbân’ın, evinde bir yeri namazgah edinmek için

¹¹⁴³ Abdürrezzak, 3:74-75.

¹¹⁴⁴ Abdürrezzak, 3:78.

¹¹⁴⁵ Abdürrezzak, 3:76-81.

¹¹⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 5:178-179.

¹¹⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, 5:178-179.

Peygamber’den namaz kılmasını istemesine icabet etmesidir. Peygamber’in İtbân’ın bu isteğine karşılık onun evinde duhâ vaktinde namaz kıldığında ittifak vardır. Bundan dolayı Enes b. Mâlik Hz. Peygamber’i sadece İtbân’ın evinde duhâ namazı kıldığını gördüğünü söylemiştir. Hz. Aişe de Hz. Peygamber’in sadece yolculuktan geldiğinde duhâ vaktinde namaz kıldığını söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber bir yolculuktan dönüp gece eve gelinmesini yasaklamıştır. O, yolculuk ve benzeri şeylerden döndüğünde gündüzün başında gelir ilk olarak mescide girerek duhâ vakti namaz kıları.¹¹⁴⁸ İbn Hacer de İbn Ömer’in duhâ namazını özel bir namaz olarak görmemiş olabileceğini söylemiştir.¹¹⁴⁹

Bazıları ise bazı yanlış algılamalara sebep olmasından korktukları için bu namazı terk etmişlerdir. Mansûr şöyle demiştir: “Onlar farz namazlara devam ettikleri gibi duhâ namazına devam etmeyi kerih görürlerdi.” Saîd b. Cüreyc “Ben duhâ namazı kılmayı sevdiğim halde üzerime zorunlu bir namaz gibi yapmaktan korktuğum için terk ederim.” demiştir.¹¹⁵⁰ Bu ifadeler duhânın farz gibi algılanmasına mani olma amacıyla terk ettiklerini göstermektedir.

İbn Ömer’in bu namazı cemaatle kılmak sûretiyle mülâzemet edip mescidde herkesin göreceği şekilde kılmayı yanlış görüp, sünnete muhâlefet etmediği de söylenmiştir. İbn Mes’ûd’un mescidde duhâ namazı kılanları görünce bu yaptıklarının yanlış olduğunu söyleyip kılacaklarsa evlerinde kılmalarını söylemesinin de İbn Ömer hakkındaki bu yorumu teyit ettiğini söylemişlerdir.¹¹⁵¹

İbn Abdülber ise Resûlullah’ın hiç duhâ namazı kılmadığını söyleyenlerin buna dair bir bilgileri olmadığı için böyle söylemiş olabileceklerini zikretmiştir. Daha sonra ise o “Peygamber’le kendisinden daha az beraberliği bulunan kimsenin bildiği herhangi bir şeyi bilmeyen hiçbir sahâbî yoktur.” demiştir.¹¹⁵² İbn Hacer’e göre de İbn Ömer’in Hz. Peygamber’in duhâ namazını kılmadığını söylemesi onun Peygamber’in bu namazı kıldığını görmemesi şeklinde anlaşılabilir.¹¹⁵³

¹¹⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 3:55.

¹¹⁴⁹ İbn Hacer, 3:53.

¹¹⁵⁰ İbn Hacer, 3:55.

¹¹⁵¹ İbn Hacer, 3:53.

¹¹⁵² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:265.

¹¹⁵³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 3:53.

Bazıları ise bunu her gün kılınan değil bazı günlere mahsus bir namaz olarak algılamış diğer günlerde terk etmişlerdir. Yani onlar bunun her gün kılınan bir namaz olduğunu reddetmişlerdir. Ama Hz. Peygamber'in belirli günlerde kıldığını göz önünde bulundurarak o günlere özel olduğuna hamletmişlerdir. Nitekim İbn Ömer'in duhâ namazını sadece bazı günlerde kıldığı rivâyet edilmiştir. Bunlardan biri Mekke'ye geldiği zamanlardır. O duhâ vakti Mekke'ye gelir, Kâbe'yi tavaf edip iki rek'at kılarmış. Diğer bir başka zaman ise Kubâ mescidine gittiği günlerdir. İbn Ömer, Hz. Peygamber'in duhâ namazını sadece bir yerden döndüğünde kıldığını söylemiştir.¹¹⁵⁴

Tâbiî İbn Ebî Leylâ, Ümmühâni haricinde hiç kimsenin Hz. Peygamber'i duhâ namazı kılarken gördüğünü kendilerine söylemediğini belirtmiştir. Ümmühâni ise Mekke'nin fethi gününde Hz. Peygamber'i bu namazı evinde kılarken gördüğünü söylemiştir.¹¹⁵⁵ Abdullah b. Hâris b. Nevfel de Resûlullah'ın duhâ namazını kıldığını söyleyecek birilerini çokça araştırdığını ama Ümmühâni dışında hiç kimseyi görmediğini söylemiştir. Onun rivâyetine göre Ümmühâni Peygamber'in Mekke fethinden önce ve sonra o namazı bir daha kıldığını asla görmediğini söylemiştir.¹¹⁵⁶ İbn Ebi Leyla ve Abdullah b. Hâris b. Nevfel tek bir kişinin görmesi sebebiyle amel etmemiş olabilir. Çünkü Peygamber böyle bir nafil ibâdet edinmiş olsaydı çok kimseden bu rivâyet edilirdi.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin duhâ namazının belirli bir nafil namaz olarak kılındığını bildiren ve duhâ namazının kılınmasını teşvik eden hadislere muhâlefet etmelerinin sebeplerinin şunlar olabileceğini tespit ettik:

1. Duhâ namazına dair rivâyetlerin özel olarak belirlenmiş nafil bir namaza değil duhâ vaktinde başka sebeplerle kılınmış namazlar olduğuna hamledilmesi
2. Bazı yanlış anlamalara sebep olmamak için terk etmeleri
3. Bu namaza dair bilgilerinin olmaması
4. Bu namazı özel günlere mahsus kılmaları

¹¹⁵⁴ İbn Hacer, 3:53.

¹¹⁵⁵ Buhârî, *es-Sahîh*, "Ebvâbu't-Tatavvu", 7.

¹¹⁵⁶ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ", 81.

5. Çok kimsenin bilmesi gerektiğini düşündükleri halde Resûlullah'ın bu namazı kıldığını dair rivâyetin tek kişiden gelmesi.

2.6. Vitir Namazı

2.6.1. Vitir Namazının Vücûbu

Aşağıdaki rivâyetlerde vitir namazının ümmet için farz olmadığına delâlet eden ifadeler vardır. Nitekim Enes'in bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Ben vitir namazı kılmak ve kurbân kesmekle emrolundum. Ancak bana farz kılınmadı. (lem yû'zem aleyye)” İkrime'nin bildirdiğine göre Resûlullah şöyle demiştir: “Üç şey bana farz, size nafile kılındı: kurbân kesmek, kuşluk namazı, vitir namazı.”¹¹⁵⁷ Bu rivâyetlerin ilkinde vitrin farz olmadığını söylerken diğerinde ise kendisine farz olup ümmetine farz olmadığını söylemektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs Resûlullah'ın şöyle dediğini söylemiştir: “Vitir haktır. Akşam namazı gibi değildir.” Bu da vitrin akşam namazı gibi farz olmadığı anlamına gelebilir. Ayrıca bazı rivâyetlerde Resûlullah vitir namazının ümmetinden herkes için değil sadece Kur'ân ehli için olduğunu söylemiştir. Nitekim Ebû Ubeyde şöyle demiştir: “Resûlullah ‘Ey Kur'ân ahalisi! Vitir namazını kılın. Zira Allah tektir ve teki sever.’ buyurdu. Bedevinin biri ‘Resûlullah ne diyor?’ diye sorunca, Resûlullah ‘Bu, senin ve arkadaşların için olan bir şey değildir.’ buyurdu.” Übey b. Ka'b'ın bildirdiğine göre Resûlullah “Vitir Kur'ân ahalisi içindir.” buyurmuştur.¹¹⁵⁸ Onun bu namazın ümmetten sadece bazıları için olduğunu söylemesi de bu namazın nafile olduğuna dalâlet eder. Ancak vitrin farz olmadığına delâlet eden hadislerle muhalif olarak vitrin farz olduğuna delâleti muhtemel hadisler de rivâyet edilmiştir. Hasan-ı Basrî bildirdiğine göre Resûlullah şöyle demiştir: “Allah tektir teki sever. Vitir namazını kılmayan bizden değildir.”¹¹⁵⁹ Amr b. Şuayb şöyle demiştir: “Resûlullah ashâbının yanına çıktı ve ‘Allah farz namazlarınıza bir namaz daha ekledi. Onu muhâfaza edin. Bu da vitir namazıdır.’ buyurdu.”¹¹⁶⁰ Bu hadislerdeki “bizden değildir” ve “farz namazlara eklenmesi” ifadeleri vitrin farz olduğuna delâlet edebilmektedir.

¹¹⁵⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:3-5.

¹¹⁵⁸ Abdürrezzak, 3:3-5.

¹¹⁵⁹ Abdürrezzak, 3:6.

¹¹⁶⁰ Abdürrezzak, 3:7.

Konuyla ilgili zikredilen muhtelif hadislerle paralel olarak sahâbe ve tâbiîn arasında da muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları nafile olarak görmüştür. Sahâbeden Hz. Ali ve Ubâde b. Sâmit; tâbiînden Atâ b. Ebî Rebâh ve Saîd b. el-Müseyyeb vitri nafile görenlerdendir. Onlar bu görüşleriyle vitrin vacip olduğuna delâlet edebilecek rivâyetlere muhâlefet etmiştir. Nitekim Hz. Ali “Vitir namazı farz kılınan namazlar gibi değildir. Ancak Resûlullah’ın sünnet kıldığı bir sünnettir” demiştir. Ubâde b. Sâmit de vitrin farz olmadığını sadece beş vakit namazın farz olduğunu söylemiştir. Atâ vitir namazının vâcib olmadığını söylemiştir. İbnü’l-Müseyyeb “Vitir namazını terk etmende sakınca yoktur.” diyerek farz olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶¹ Bir kısım tâbiîn ise farz/vacip olarak görmüştür. Bunlar vitrin nâfile olduğuna delâlet eden rivâyetlere muhâlefet etmişlerdir. Mücâhid vitrin vâcib olup, farz olmadığını söylemiştir. Tâvûs da vitri vâcib görmüş, unutulduğunda kaza edilmesini söylemiştir.¹¹⁶²

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn vitir namazının farz olup olmadığı konusunda muhâlefet sebepleri bu konuda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.

2.6.2. Vitir Namazının Son Vakti

Bazı merfû rivâyetler vitir namazının sabah namazı vakti girdiğinde de kılınabileceğini göstermektedir. Nitekim İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Ebu’d-Derdâ ‘Sabaha yetişen kişi artık vitir kılamaz.’ dedi. Bu Hz. Âişe’ye zikredilince ‘Ebu’d-Derdâ yanlış söylemiş. Resûlullah sabahladıktan sonra da vitir kılar.’ dedi.”¹¹⁶³ Muâviye b. Kurrâ şöyle bildirmiştir: “Bir kişi Resûlullah’a gelerek ‘Vitir namazı kılmadan sabahladım.’ deyince, Resûlullah ‘Vitir gece namazıdır.’ buyurdu. Bu kişi aynı şeyi tekrar edince Resûlullah vitri kılmasını emretti.” Ancak zikredilen bu hadislerle muhalif başka hadisler de rivâyet edilmiştir. Bu konudaki bir hadiste bu namazın son vaktinin sabah namazı vaktinin girmesi olduğu zikredilmiştir. Nitekim İbn Ömer, Resûlullah’ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Şafak söktüğü zaman bütün gece namazları ve vitir namazı vakti geçmiş olur. Bu sebeple tan ağarmadan vitir namazını kılın.” Konuyla ilgili diğer bazı rivâyetler de Resûlullah’ın bu namazı sabah vakti girmeden kıldığını ve sabah vakti girmeden

¹¹⁶¹ Abdürrezzak, 3:3-6.

¹¹⁶² Abdürrezzak, 3:7.

¹¹⁶³ Abdürrezzak, 3:11.

kılınmasını istediği bildirilmektedir. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Resûlullah gecenin bir kısmında namaz kılar, bitirdiği zaman da bana ‘Kalk vitir namazını kıl.’ derdi.”¹¹⁶⁴ Ebû Saîd’in bildirdiğine göre Resûlullah “Sabahlamadan önce vitir kılın.” buyurmuştur.¹¹⁶⁵

Vitrin vakti konusunda sahâbe ve tâbiîn de farklı hükümlerde bulunmuşlardır. Her görüş sahibi sonuç olarak karşıt hükmü bildiren hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Bazıları sabah namazı vakti girmesiyle vitir kılınamayacağını söylemişlerdir. Hz. Ali ve İbn Mes‘ûd da sabah namazına kadar kılınabileceğini söylemiştir. Atâ’ya sabah vakti (fecn) gelene kadar vitir kılmayan kişi sorulunca, vitir vaktinin geçtiğini ve vitri kılınmayacağını belirtmiştir.¹¹⁶⁶ Ancak diğer bir kısmı sabah namazı vaktinden sonra da kılınabileceğini kanaatindedirler. İbn Ömer de sabah olmasına rağmen vitri kılmıştır. İbn Abbâs ve Tâvûs güneş doğana kadar kılınabileceğini söylemişlerdir.¹¹⁶⁷ Sabah namazı vaktinden sonra kılınacağını söyleyenlerden Muğire, Hasan-ı Basrî ve Katâde de sabah namazı kıldıktan sonra vitir kılınmaz demiştir. Şâ’bî ve Hammâd b. Ebî Süleymân güneş çıktıktan sonra da kılınabileceğini söylemişlerdir.¹¹⁶⁸

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn vitir namazının son vakti konusundaki hadislerle muhâlefet sebepleri bu konuda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.

2.6.3. Vitir Namazında Kuûd

Resûlullah vitir namazının son rek‘atı ile öncesini selâm ile ayırmamıştır. Nitekim Hz. Âişe, Resûlullah’ın vitir namazını beş rek‘at olarak kılıp son rek‘at haricinde oturmadığını söylemiştir. Ümmü Seleme de Resûlullah’ın vitri beş ya da yedi rek‘at kılıp rek‘atlar arasını kelâm ve selâm ile ayırmadığını söylemiştir.¹¹⁶⁹

Sahâbeden bazıları vitrin son rek‘atı ile öncesinin arasını ayırarak söz konusu hadislerle muhâlif amel etmişlerdir. Nitekim Katâde’nin bildirdiğine göre Ebû Mûsâ el-Eş‘ârî, Ebû Hüreyre ve İbn Ömer vitir namazında ikinci rek‘at ile son rek‘at arasında selâm

¹¹⁶⁴ Abdürrezzak, 3:11-13.

¹¹⁶⁵ Abdürrezzak, 3:8.

¹¹⁶⁶ Abdürrezzak, 3:9-11.

¹¹⁶⁷ Abdürrezzak, 3:9-11.

¹¹⁶⁸ Abdürrezzak, 3:9-11.

¹¹⁶⁹ Abdürrezzak, 3:26-27.

verirlermiş.¹¹⁷⁰ İbn Ebî Şeybe'nin bildirdiğine göre Sa'd İbn Ebî Vakkâs, Hasan-ı Basrî, Muâz el-Kâri ikinci rek'atta selam vermişlerdir.¹¹⁷¹ İbn Abdülber de Hz. Osmân, İbn Abbâs, Sa'd b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Muâviye b. Ebî Süfyân, Saîd b. el-Müseyyeb, Atâ b. Ebî Rebâh'ın ikinci rek'atta selâm verdiklerini belirtmiştir.¹¹⁷²

Vitri üç rek'at olarak kabul edenler ikinci rek'at ile üçüncü rek'at arasında selam verilip verilmeyeceğinde ihtilâf etmişlerdir. İkinci rek'atla üçüncüyü selam ile ayıranlar bazı hadisleri bu görüşlerine delil olarak almışlardır. Nitekim İbn Ömer ve İbn Abbâs Hz. Peygamber'in "Vitr gecenin sonunda tek rek'attır." buyurduğunu rivâyet etmiştir. İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre bir adam Peygamber'e gece namazını sorunca Hz. Peygamber "Gece namazı ikişer ikişer rek'attır. Eğer sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsan tek bir rek'at vitir kılıp namazını bağla." demiştir. Vitrin son rek'atıyla öncesinin arasını ayıranlara göre bu hadislerde vitrin tek oluşu kendisinden önceki iki rek'at namazı bağlayan tek rek'at manasına gelebilmektedir. Bundan dolayı da iki rek'at kılıp selam verilir sonra da tek rek'at vitir kılınır. Ayrıca İbn Ömer'in ikinci rek'at ile vitri selâm ile ayırdığı, Peygamber'in de böyle yaptığı ondan rivâyet edilmiştir.¹¹⁷³ İbn Rüşd de ikinci rek'atta selam verilip verilmeyeceğine dair ihtilâfın sebebinin muhtelif hadisler olduğunu söylemiştir. O da zikredilen bu hadislerin delil olarak zikredildiğini belirtmiştir.¹¹⁷⁴

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn vitrin son rek'atıyla öncesinin arasının selam ve kelim ile ayrılmayacağını bildiren hadislere muhâlefet sebebi başka hadisleri bu şekilde tevil etmeleri ve Peygamber'in bu şekilde yaptığını bildiren fiili bir hadise dayanmalarındır.

2.7. Cuma Namazı

2.7.1. Hutbeye Yetişemeyenin Cuma Namazına Yetişmiş Sayılmayacağı

Yahyâ İbn Ebî Kesîr mürsel olarak Resûlullah'ın şöyle dediğini bildirmiştir: "Hutbeye yetişen kişi cumaya yetişmiş sayılır." Bu hadise göre cuma namazının hutbesi cuma

¹¹⁷⁰ Abdürrezzak, 3:27.

¹¹⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 4:491-492.

¹¹⁷² İbn Abdülber, *Temhîd*, 13:251.

¹¹⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1:277-279.

¹¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1:209.

namazının bir parçasıdır. Hutbeye yetişen cuma namazına yetişmiş sayılırken, hutbeye yetişemeyen cuma namazına yetişememiş sayılır. Sahâbe ve tâbiînden bazıları da yukarıdaki hadise uygun olarak cumanın hutbesini cuma namazının bir parçası sayıp, hutbeye yetişemeyenin cumaya yetişememiş olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ömer hutbenin iki rek‘at yerine geçtiğini ve hutbeyi kaçırın kişinin dört rek‘at kılması gerektiğini söylemiştir. Atâ da cuma namazında kişinin hutbeye yetişip yetişmediğine göre namazı uzatıp kısaltacağını söylemiştir. Katâde, Mücâhid ve Sevrî de hutbeye yetişemeyenin dört rek‘at kılacağını söylemiştir.¹¹⁷⁵

Sahâbe ve tâbiînden bazıları ise hutbeyi cuma namazının bir parçası saymamışlardır. Bundan dolayı da cumanın hutbesine yetişemeyenin hutbe yerine iki rek‘at kılması gerektiğini söylememişlerdir. Onlar cumanın tek rek‘atına yetişenin iki rek‘at kılacağını söylemişlerdir. Onlar bu şekilde yukarıdaki hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Sahâbeden İbn Ömer ve İbn Mes‘ûd; tâbiînden Nehaî, Alkame, Esved, Hasan-ı Basrî ve Hammâd b. Süleymân cuma namazının tek rek‘atına yetişenin cumayı iki rek‘at kılacağını söylemişlerdir.¹¹⁷⁶

Bu konuda merfû hadise muhâlefet eden tâbiî Zührî, Ebû Hüreyre’nin naklettiği “Resûlullah ‘Namazın bir rek‘atına yetişen kimse tamamına yetişmiş gibi olur.’ buyurmuştur.” rivâyetinin âmm hükmüne dayanmıştır. Çünkü Ma‘mer’in bildirdiğine göre Zührî “Cuma da böyle namazlardandır.” demiştir.¹¹⁷⁷ Yani ona göre Cuma namazı da bu hadisin umûm ifade eden hükmüne göre tek rek‘atına yetişildiğinde tamamına yetişilmiş sayılmaktadır. İbn Abdülber de hutbeye yetişemeyenin dört rek‘at kılması gerekmediğini imamla beraber namazın bir rek‘atına yetişenin iki rek‘atlık Cuma namazına yetişmiş olduğunu söyleyenlerin “Namazın bir rek‘atına yetişen kimse tamamına yetişmiş gibi olur.” hadisini delil olarak aldıklarına işaret etmiştir.¹¹⁷⁸ Böylece yukarıdaki rivâyete muhâlefet etme sebeplerinin namazla ilgili genel bir hüküm bildiren bir hadisin hükmü olduğu açığa çıkmıştır. Onların bu hadise muhâlefet etmelerinin bir başka sebebi de hutbeyi cuma namazının rûknü olarak görmemeleridir. Çünkü Hasan-ı Basrî cuma namazının haddi zatında bir bayram namazı olduğunu ve bayram

¹¹⁷⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:236-38.

¹¹⁷⁶ Abdürrezzak, 3:234-35.

¹¹⁷⁷ Abdürrezzak, 3:235.

¹¹⁷⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 7:72.

namazlarında hutbenin şart olmadığını söylemiştir.¹¹⁷⁹ Yani o, cuma namazını bayram namazına kıyas edip aynı hükmü cuma namazı için de geçerli kılmıştır.

Sonuç olarak muhâlefet edenlerin muhâlefet sebebi başka bir hadisin genel hükmüne göre amel etmeleri veya cumanın bayram namazı olarak kabul edilip bayram namazlarına kıyas edilmesidir. Başka hadise veya kıyasa göre cumanın hutbesine yetişilmesini, namazının geçerli olması için şart görmeyince muhtemelen cumanın hutbesine yetişemeyenin cuma namazına yetişmiş sayılmayacağı manasına gelen hadisleri tevil etmişlerdir.

2.7.2. Cuma Günü İmam Hutbe Verirken Namaz Kılmak

Ebû Sa'd el-A'mâ, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudrî, Resûlullah'ın cuma günü hutbe verirken gelen bir adama iki rek'at namaz kılmasını söylediğini rivâyet etmişlerdir.¹¹⁸⁰ Bu hadise göre cuma günü imam hutbe verirken mescide gelen kimsenin iki rek'at tahiyyatü'l-mescid namazı kılması câizdir.

Sahâbe ve tâbiünden bazıları söz konusu merfu hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Onlardan bazıları böyle bir namazı kılmayı tercih etmezken bazıları da bunun iyi bir şey olmadığını söylemiştir. İbn Abbâs da bu durum hakkında “Herkes böyle yapsa iyi mi olurdu!” demiştir. Şa'bî imam hutbedeyken namaz kılmazmış. Katâde ve Atâ bu durumda kılmamayı tercih etmiştir. Bunlardan yukarıdaki hadisin râvilerinden olan İbn Cüreyc “Bu iki rek'at herkes için geçerli değildir. Bu imamın hutbesini kesen kişi için geçerlidir. Bu yüzden Resûlullah ona kılmasını emretti.” demiştir.¹¹⁸¹ Buna göre o bunu sadece imamın hutbesini kesen kimseye tahsis ederek rivâyetin genel hükmüne muhâlefet etmiş olmaktadır. Tahsis etmesinin sebebi ise hükmü, hadisin vürud sebebi olan Resûlullah'ın cuma günü hutbe verirken bir adamın gelmesi olayına özel kılmasıdır. İbn Abbâs'ın da bu şekilde anlamış olması muhtemeldir. Çünkü o “Herkes böyle yapsa iyi mi olurdu!” diyerek bu hükmün herkes için geçerli olmadığını söylemiştir. Bu da onun da bu hükmü herkes için değil sadece hutbeyi kesene özel kılmış olacağını gösterebilir.

¹¹⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:171.

¹¹⁸⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:244.

¹¹⁸¹ Abdürrezzak, 3:244-45.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin söz konusu hadise muhâlefet sebebi o hadisin hükmünü hadisin sebab-i vürudıyla tahsis etmiş olmaları olabilir.¹¹⁸²

2.7.3. Cuma Günü İmam Hutbe Verirken Kişinin Dizlerini Dikip Oturması

Cuma günü imam hutbedeyken cemaatten birinin dizlerini dikip oturması konusunda “Resûlullah, imam cuma günü hutbe verirken kişinin dizlerini dikerek oturmasını yasaklamıştır.”¹¹⁸³ hadisi rivâyet edilmiştir. Bu hadise göre cuma hutbesi esnasında kişi dizlerini dikip oturamaz.

Sahâbe ve tâbiînden bazıları söz konusu merfu hadise muhâlefet etmişlerdir. Sahâbeden İbn Ömer ve Enes b. Mâlik¹¹⁸⁴; tâbiînden Zührî, Hasan-ı Basrî, Atâ, Saîd b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, Kâsım İbn Muhammed, İkrime b. Hâlid el-Mahzûmî, Amr b. Dînâr, Ebû’z-Zübeyr ve Kâdı Şüreyh’in cuma günün imam hutbe verirken dizlerini dikerek oturdukları rivâyet edilmiştir.¹¹⁸⁵

İbn Abdülber ve Zürkânî sahâbeden hiçbir kimseden bu konuda İbn Ömer’in görüşünün hilafına bir şey rivâyet edilmediğini söylemiştir. O, tâbiînden imam hutbedeyken ayakları dikerek oturmanın kerâhet olduğu görüşü rivâyet edilen herkesten bunun cevazının da rivâyet edildiğini söylemiştir.¹¹⁸⁶ Şeddâd b. Evs “Muâviye ile Beytü’l-Makdis’de bulundum. Cuma namazı için toplandı. Resûlullah’ın ashâbından çok kişi vardı. Onlar, imam hutbe verirken ayaklarını dikip oturuyorlardı.” demiştir.¹¹⁸⁷ Bunlara göre sahâbe ve tâbiînden hiçbir kimse imam hutbe verirken ayaklarını dikip oturmakta bir sıkıntı görmemiştir. Kerih gördüğü söylenenlerden bile kerih görmedikleri rivâyet edilmiştir. Bunların ittifak etmesi böyle bir hadisle hiç amel edilmediğini göstermektedir. Belki de böyle bir rivâyet hiç sabit olmamıştır. Nitekim cuma günü imam hutbe verirken ayakları dikip okumayla ilgili bütün hadislerin zayıf olduğu söylenmiştir.¹¹⁸⁸ İmam Mâlik Muvatta’da bu konudaki merfu hadisleri zikretmeksizin sadece İbn Ömer’in cuma hutbesi esnasında ayaklarını dikip oturmasını zikretmiştir. İbn Abdülber, İmam Mâlik’in bu

¹¹⁸² Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.7. Hadisi Bölgesel Amele Aykırı Bulmaları” başlığı altındaki 4. örneğe bakınız.

¹¹⁸³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:254.

¹¹⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Ebvâbu’l-cum’a”, 233.

¹¹⁸⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:254; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 4:120-121.

¹¹⁸⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:53; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 1:408.

¹¹⁸⁷ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Ebvâbu’l-cum’a”, 233.

¹¹⁸⁸ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 3:299.

konudaki merfû hadisleri sahih bulmadığı için onlara yer vermediği kanaatinde olduğunu söylemiştir.¹¹⁸⁹ İbn Hazm da imam hutbedeyken ayakları dikip oturmaktan nehyeden hadisle amel edilmemesi bağlamında bu nehyi bildiren hadisin râvisi Ebû Merhûm'un meçhul olup ondan sadece Sa'd İbn Ebî Eyyûb'un rivâyetinde bulunduğunu söyleyerek muhâlefetin sebebinin hadisin sâbit olmaması olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁹⁰ Nevevî de bu rivâyetin zayıf olduğunu söylemiştir.¹¹⁹¹

Sonuç olarak bütün bu zikrettiklerimize göre aslında böyle bir hadis ya sahâbe ve tâbiîn döneminde hiç yoktur ki bu durumda hadise muhâlefet etmiş olmazlar ya da bu hadis onların zamanında olsa bile sıhhati açısından amele uygun bulunmamıştır.

2.8. Bayram Namazı

2.8.1. Bayram Namazlarında Namazın Hutbeden Önce Olması

Câbir b. Abdullah, İbn Abbâs ve Ebû Saîd el-Hudrî'den yapılan rivâyetlerde Resûlullah'ın Kurbân ve Ramazan Bayramlarında önce namazı kılıp sonra hutbeyi verdiği bildirilmektedir.¹¹⁹²

İleriki zamanlarda Hz. Peygamber'in önce namaz sonra hutbe uygulamasına muhâlefet edilip hutbe namazdan önce verilmeye başlanmıştır. Hatta sahâbe ve tâbiîn hutbenin namazdan önce verilmesi uygulamasının sonradan çıktığının da farkındadırlar. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî ile Mervân arasında bu konuda bir tartışmayı gösteren şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: "Mervân bayram namazında önce hutbe vermeye yönelince Ebu Saîd ona böyle yapmamasını söylemiş, Mervân ise, sizin bildiğiniz terkedilmiştir, diyerek önce hutbeyi vermiştir." İbn Cüreyc şöyle demiştir: "Atâ'ya 'Ramazan Bayramı'nda önce hutbe verip sonra namaz kılan ilk kişi kimdir?' diye sordum. Bana 'Bilmiyorum. Ben insanlara bu şekilde yaptıkları bir zamanda ulaştım.' dedi." Zührî de hutbeyi namazdan önce ilk veren kişinin Muâviye olduğunu söylemiştir. Abdullah b. Selâm şöyle demiştir: "Ramazan Bayramı'nda ilk olarak namazdan önce hutbe veren kişi Ömer b. el-Hattâb'tır. Namazdan sonra insanların gittiğini görünce hutbeyi namazdan önce verdi ve böylece

¹¹⁸⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 2:53.

¹¹⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr*, 3:275.

¹¹⁹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Hulâsâtü'l-Ahkâm* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2:788.

¹¹⁹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:278-80.

onları tutmuş oldu.” Abdurrezzak’ın başka bir rivâyetinde bu rivâyetteki Ömer b. el-Hattab yerine Osman b. Affân zikredilmiştir. Bu rivâyette görüldüğü gibi bu muhâlefete götüren sebep insanların hutbeyi dinlemelerini sağlamaktır. Bayram hutbelerinin vacip olmadığını, sünnet ya da müstehab olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda buradaki amacın iyi bir şeye kapı açmak olduğunu söyleyebiliriz. Ma‘mer de şöyle demiştir: “Bana bildirildiğine göre hutbeyi bayram namazından önce ilk veren kişi Muâviye veya hilâfetinin son zamanlarında Hz. Osman’dır. Yine bana bildirildiğine göre uzak olanlar namaza yetişemiyordu. Bu sebeple Osman insanların toplanıp namaza yetişebilmeleri için hutbeyi öne aldı.”¹¹⁹³ Bu rivâyette de insanların namaza yetişmesini sağlamaya yönelik bir amaç vardır. Böylece dinde istenilen bir şeyi elde etmeyi sağlamak için böyle bir muhâlefetin yapıldığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin Hz. Peygamber’in önce namaz sonra hutbe uygulamasına muhâlefet etmelerinin nedeni iyi bir şeye sebep olma istekleridir. Çünkü hutbeyi namazdan önce vererek insanların hutbeyi dinlemesi sağlanır. Eğer hutbe namazdan sonra olsaydı namazı kılan insanlar hutbenin vacip olmamasından dolayı hutbeyi dinlemeden gidebilirlerdi. Diğer bir fayda ise uzak yerden gelen insanların vacip olan bayram namazına yetişmesini sağlamaktır. Çünkü namaz hutbeden sonra olduğunda uzaktaki insanların namaza yetişmesi için ek bir süreleri daha olacaktır.

2.8.2. Bayram Namazlarında Tekbir Sayısı

Hz. Peygamber Ramazan Bayramı namazının ilk rek‘atının kıyamında yedi, ikinci rek‘atının kıyamında beş tekbir getirmiştir. Nitekim Amr b. Şuayb babasından o da dedesinden şöyle rivâyet etmiştir: “Resûlullah Ramazan Bayramı namazının ilk rek‘atında yedi tekbir getirip okuduktan sonra rükû için bir tekbir getirdi. İkinci rek‘atta da beş tekbir getirip okuduktan sonra bir tekbir daha getirdi ve rükûya gitti.”¹¹⁹⁴ Ca‘fer b. Muhammed, Ebû’z-Zinâd, Rabîa‘ b. Ebî Abdurrahmân, Abdullah b. Muhammed mürsel olarak ve İbn Abbâs, Resûlullah’ın birinci rek‘atta yedi, ikinci rek‘atta beş tekbir getirdiğini söylemiştir.¹¹⁹⁵

¹¹⁹³ Abdurrezzak, 3:283-84.

¹¹⁹⁴ Abdurrezzak, 3:291.

¹¹⁹⁵ Abdurrezzak, 3:292-93.

Sahâbeden söz konusu merfû hadislerde bildirilen tekbir sayısına muhâlif sayıda tekbir getirenler olmuştur. İbn Mes'ûd ve Câbir b. Abdullah birinci rek'atın kıyamında dört, ikinci rek'atın kıyamında üç tekbir getirileceği görüşündedirler. Nitekim İbn Mes'ûd şöyle demiştir: “Bayram namazlarının birinci rek'atında iftitah ve rükû tekbiri dahil olmak üzere beş tekbir, ikinci rek'atta ise rükû tekbiri ile birlikte dört tekbir getirilir.”¹¹⁹⁶ Cabir b. Abdullah da “İlk rek'atta dört, ikinci rek'atta üç tekbir getirilir. Namaz tekbirleri dışındaki tekbirlerin sayısı yedidir.” demiştir.¹¹⁹⁷ Bir rivâyette de Câbir İbn Abdullah ve Saîd b. el-Müseyyeb'in dokuz tekbir getirileceğini söyledikleri zikredilmiştir.¹¹⁹⁸ Hz. Ali'nin Ramazan bayramı namazında altısı birinci, beşi ikinci rek'atta olmak üzere on bir; kurbân bayramı namazında üçü birinci, ikisi ikinci rek'atta olmak üzere beş tekbir getirdiği rivâyet edilmiştir. İbn Abbâs birinci rek'atta yedi, ikinci rek'atta altı olmak üzere on üç tekbir getirmiştir. İkinci rek'attaki bu altı tekbirin kıraatten önce olduğu söylenmiştir.¹¹⁹⁹ Enes b. Mâlik'in de dokuz tekbir getirdiği söylenmiştir. Nehaî, İbn Mes'ûd'un ashâbının dokuz tekbir getiriyor olduklarını söylemiştir. Ebû Kılâbe, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Şa'bî de dokuz tekbir getirileceği görüşündelerdir.¹²⁰⁰

Tahâvî ilk rek'atta yedi, ikinci rek'atta beş tekbir getirileceğini söyleyenlerin delil olarak aldıkları hadislerin sıhhatinin tenkit edildiğini¹²⁰¹ söyledikten sonra ilk rek'atta beş ikinci rek'atta dört tekbir getirileceğini söyleyerek söz konusu hadislere muhâlefet edenlerin de bazı hadisleri delil olarak aldıklarını söylemiştir. O bu görüş sahiplerinin delil olarak aldıkları şu hadisleri zikretmiştir: Ebû Abdurrahmân naklettiğine göre “Resûlullah'ın ashabından biri bize bayram günü namaz kıldırды. Her rek'atta dörder tekbir getirdi. Ayrılacağı zaman bize dönüp ‘Unutmayın! Bayram namazının tekbirleri cenaze namazının tekbirleri gibidir.’ dedi ve baş parmağını kapatarak diğer dört parmağıyla işaret etti.” demiştir: Ebû Aişe şöyle demiştir. “Saîd b. el-Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Huzeyfe b. el-Yemân'ı çağırıp onlara ‘Resûlullah Ramazan ve kurbân bayramları namazlarında nasıl tekbir getirirdi?’ diye sordu. Ebû Mûsâ ‘Cenâze namazında getirdiği gibi dört kez.’ dedi. Huzeyfe de onu tasdik etti. Sonra Ebû Mûsâ ‘Ben de Basra ehlinin emiriyken onlara

¹¹⁹⁶ Abdürrezzak, 3:293.

¹¹⁹⁷ Abdürrezzak, 3:295.

¹¹⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 4:228.

¹¹⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, 4:225-226.

¹²⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, 4:228-232.

¹²⁰¹ Bu konudaki rivâyetlerin değerlendirilmesi hakkında bkz: Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4:493-501.

bayram namazlarında bu şekilde tekbir getirirdim.” Mekhûl şöyle demiştir: “Huzeyfe’nin elçisi ve Ebû Mûsâ ‘Resûlullah bayram namazlarında iftitah tekbiri dışında her rek’atta dörder defa tekbir getirirdi.’ demiştir.”¹²⁰² Zikredilen rivâyetlerine göre bu görüşte olanlardan birçok sahâbe ve tâbiîn, ilk rek’atının kıyamında yedi, ikinci rek’atının kıyamında beş tekbir getirileceğini bildiren hadislere muhâlif bu hükmü İbn Mes’ûd’dan almışlardır. Aynî’nin dediği gibi İbn Mes’ûd bunu kendi reyile söylemiş olamaz. Bu durumda bu hükmen merfû bir hadis sayılır.¹²⁰³ Yani İbn Mes’ûd’un bu şekilde fetvâ verip amel etmesi bir hadise dayanmaktadır. İbn Mes’ûd’dan bu hükmü alan sahâbe ve tâbiîn de bu şekilde düşünmüş olabilir.

Sonuç olarak bayram namazlarının ilk rek’atında yedi ikinci rek’atında beş tekbir getirileceğini bildiren hadise muhâlefet edenlerin muhâlefet sebeplerinin, bu rivâyetleri sıhhat açısından güvenilir bulmamak, bu rivâyetlere aykırı başka hadislerle amel etmek, sahâbî görüşüne ittibâ etmek veya onun hükmen merfû bir rivâyet olduğuna hükmetmek maddelerinden bir veya birkaçı olması muhtemeldir.

2.9. Cenâze Namazı

2.9.1. Cenâze Namazında Tekbir Sayısı

Hiz. Peygamber cenâze namazında dört tekbir getirmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre, Resûlullah’ın Necâşi’nin cenâze namazını dört tekbirle kıldırıldığını söylemiştir. Ebû Umâme de, Resûlullah’ın bir kadının cenâzesini dört tekbirle kıldırıldığını bildirmiştir. Abdullah b. Ebî Evfâ, “Resûlullah’ın cenaze namazında dört tekbir getirdiğini gördüm.” demiştir. Resûlullah, Sevde binti Zem’a’nın kız kardeşi Ümmü Gülsüm’ün cenaze namazını dört tekbirle kıldırılmıştır.¹²⁰⁴

Sahâbeden Hiz. Ali ve İbn Abbâs’ın cenaze namazında getirdikleri tekbir sayısı dörtten farklı olmuştur. Hiz. Ali, Sehl b. Huneyf’in cenaze namazını altı tekbirle kıldırılmıştır. Nehaî, Hiz. Ali’nin bir cenâze namazını beş tekbirle kıldırıldığını söylemiştir. İbn Abbâs üç tekbirle cenaze namazı kıldırılmıştır.¹²⁰⁵ Zeyd b. Erkâm bir ölüye beş tekbirle namaz

¹²⁰² Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 4:344-346.

¹²⁰³ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4:499-500.

¹²⁰⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:479-80.

¹²⁰⁵ Abdürrezzak, 3:480-81.

kılmıştır. İbn Ebî Leylâ, Zeyd’e beş tekbir getirmesini sorunca o, Resûlullah’ın da cenaze namazında beş tekbir getirdiğini söylemiştir. İbn Mes’ûd cenaze namazını beş tekbirle kıldırmıştır. Muâz b. Cebel ve onun Şam’daki ashâbı beş tekbirle kılmışlardır. Huzeyfe de beş tekbir getirip “Resûlullah’ın da böyle yaptığını gördüm.” demiştir. Hz. Ali’nin Bedir ashâbından olanlara altı tekbirle, Bedir ashâbından olmayan sahâbeye beş tekbirle, sahâbe dışındakilere ise dört tekbirle kıldırdığı rivâyet edilmiştir. Enes b. Mâlik üç tekbirle cenaze namazı kıldırmıştır. Câbir b. Zeyd de bir kimseye üç tekbirle kıldırmasını söylemiştir. Hz. Ali Ebû Katâde’ye yedi tekbirle namaz kıldırmıştır. İbrâhim en-Nehaî cenaze namazının yedi tekbirden fazla dört tekbirden az olarak kılınmayacağını söylemiştir. Bekr İbn Abdullah da cenaze namazında tekbirlerin üçten az yediden fazla olamayacağını söylemiştir.¹²⁰⁶

Cenaze namazında getirilecek tekbir sayısında Resûlullah’tan muhtelif rivâyetler gelmiştir. Sahâbe ve tâbiünden kimi dört tekbir rivâyetlerine muhâlefet ederken kimi de dört tekbirden fazla sayıda tekbir getirileceğini bildiren rivâyetlere muhâlefet etmiştir. İbrâhim en-Nehaî şöyle demiştir: “Hz. Peygamber vefat ettiğinde insanlar cenazede kaç tekbir getirileceği konusunda ihtilâf ediyorlardı. İstemesen bile bir adamın ‘Resûlullah’ın yedi tekbir getirdiğini duydum.’, başka bir adamın ‘Resûlullah’ın beş tekbir getirdiğini duydum.’, diğer bir adamın ise ‘Resûlullah’ın dört tekbir getirdiğini duydum.’ dediğini duyardın. Hz. Ebû Bekir vefat edip Hz. Ömer halife olana kadar onlar bu ihtilâf üzerindeydi. Hz. Ömer insanların bu ihtilâfını gördü. Bu ona ağır gelince Resûlullah’ın ashâbına haber gönderip şöyle dedi: ‘Siz Resûlullah’ın ashâbı insanlara karşı ihtilâf içinde olursanız sizden sonrakiler de ihtilâf ederler. Ne zaman bir meselede ittifak ederseniz onlarda o meselede ittifak ederler. Bunun üzerine onlar ‘Ne yapmamızı istiyorsan bize göster.’ dediler. Hz. Ömer de ‘Siz bana gösterin. Ben de sizin gibi bir beşerim.’ dedi. Onlar bu meseleyi aralarında tartıştılar. Bunun sonucunda cenaze tekbirlerinin kurbân ve Ramazan Bayramı namazları tekbirlerinde olduğu gibi dört tekbir olması üzerine ittifak ettiler.” Tahâvî’ye göre Hz. Ömer ve sahâbe böyle yaparak neshi tespit etmişlerdir. Buna göre dört tekbir diğerlerini neshetmiştir.¹²⁰⁷ Yani onların dört tekbir dışındaki tekbir sayısını bildiren rivâyetlere muhâlefet sebebi onların mensûh olduğuna hükmetmeleridir.

¹²⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr*, 7:44-49.

¹²⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1:495.

İbn Ebî Evfâ kızının cenaze namazını kıldırıp dört tekbir getirmiştir. Cemaat onun beşinci tekbiri getireceğini zannederken o selam vermiştir. Sonra da onlara “Beşinci tekbiri getireceğimi zannettiğinizi görüyorum. Beşinci tekbiri getirecek değildim. Çünkü ben Resûlullah’ın bu şekilde yaptığını gördüm.” demiştir.¹²⁰⁸ Kanaatimizce İbn Ebî Evfâ’nın onların beşinci tekbiri getireceğini zannettiklerini gördüğünü söylemesi, beşinci tekbir konusundaki uygulama veya rivâyetlerden haberdar olduğunu göstermektedir. Fakat o, Resûlullah’ın cenaze namazlarında dört tekbir getirdiğini görmüş, beş tekbir getirdiğini görmemiştir. O kendisinin bizzat müşahade ederek aldığı bu bilgiye aykırı olduğunu düşündüğü için daha fazla tekbir getirmeyeceğini söylemiştir.

Tahâvî, Hz. Ömer’den sonra da beş tekbir getirildiğini bunun ise Bedir ashabı için özel olduğunu söylemiştir. Yani sahabe ve tâbiûn dörtten fazla tekbiri Bedir ashabına mahsus kılmıştır. Tahavî Hz. Ali’nin Bedir ehline altı tekbirle cenaze namazı kılmasının sebebinin Bedir ehli konusundaki hükmün böyle olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Ona göre Hz. Ali, altı tekbir Bedir ashâbına mahsus olduğu için böyle yapmıştır. Hemmâm, Hz. Ömer’in de Bedir ehline beş tekbirle kıldırıldığını ve onların Bedir ashâbına beş, altı, yedi tekbirle cenaze namazı kıldırıldığını söylemiştir.¹²⁰⁹ Tahâvî’ye göre sahâbenin dört tekbirden daha fazla tekbirle namaz kıldırması Bedir ehline özeldir. Nitekim Abdurrahmân İbn Ebî Leylâ şöyle demiştir: “Zeyd b. Erkam bizim cenazelerimize namaz kıldırır ve dört tekbir getirirdi. Bir gün cenaze namazında beş tekbir getirdi. Ben ona unuttun mu, diye sorunca ‘Hayır unutmadım. Ben Resûlullah’ın arkasında cenaze namazı kıldım. O beş tekbir getirdi. Onun bu yaptığını asla terk etmem.’ dedi.¹²¹⁰ Zeyd b. Erkâm’ın beş tekbiri ancak Resûlullah’ın yaptığını gördüğü bir sebepten dolayı yaptığı söylenmiştir. Bu sebep de beş tekbir getirerek cenaze namazını kıldığı kişinin bedir ehlinin olmasıdır. Çünkü sahâbe Bedir ehlinin cenaze namazlarındaki tekbiri başkalarının cenaze namazındaki tekbirden daha fazla yaparlardı.¹²¹¹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiûnin cenazede kaç tekbir getirileceğini bildiren hadislere muhâlefetlerinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan biri Hz. Peygamber’in bu konudaki farklı uygulamalarıdır. Sahâbe ve tâbiûne bu farklı uygulamalar ulaşmıştır. Hz. Ömer

¹²⁰⁸ Tahâvî, 1:495.

¹²⁰⁹ Tahâvî, 1:495.

¹²¹⁰ Tahâvî, 1:493-494.

¹²¹¹ Tahâvî, 1:495.

devrinde yapılan istişare sonucunda dört tekbir sayısı dışındakilerin neshedildiğine hükmedilmiştir. Eğer dört tekbir dışındakilerin mensuh olduğunu kabul edersek dört tekbir dışında tekbir getirenlere bu nesh bilgisinin ulaşmamış olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer durum ise dört tekbir dışındakilerin Bedir ashâbına özel uygulama olduğu düşüncesidir. Onlar dört tekbir getirdikleri halde Bedir ashâbından birinin cenazesi olduğunda beş tekbir, yedi tekbir gibi farklı sayılarda tekbir getirebilmişlerdir. Bu durumda alternatif bir hükme tabi oldukları için dört tekbir sayısına muhâlefet etmiş olmuşlardır. Diğer bir durum ise bizzat gözüyle gördüğü uygulamaya muhâlif gelen rivâyete itibar etmemesidir. Bu durumda kendi müşahade ederek aldığı rivâyeti başkasının naklettiğine tercih etmiştir.

2.9.2. Cenâze Namazı Kılınıp Ölü Defnedildikten Sonra İkinci Defa Namazının Kılınması

Hiz. Peygamber defnedilmiş cenaze için ikinci kez cenaze namazı kılmıştır. Nitekim Ebû Râfi‘ şöyle anlatmıştır: “Mescidde gördüğü şeyleri temizleyen bir kişi vardı. Bu kişi vefat ettikten birkaç gün sonra Resûlullah onu sorunca ‘Ya Resûlullah vefât etti.’ dediler. Bunun üzerine Resûlullah ‘Bana haber verseydiniz ya! Benim onlara kıldığım cenaze namazı mezarlarında bir nur olur.’ buyurdu.” İbn Abbâs da, Resûlullah’ın bir cenazenin defnedilmesinden sonra namazını kıldığını söylemiştir.¹²¹²

Sahâbe ve tâbiünden bazıları cenâze üzerine ikinci kez cenaze namazı kılınamayacağını söylemişlerdir. Nâfi, İbn Ömer’in namazı kılınmış bir cenazeye geldiği zaman dua edip namaz kılmadan geri gittiğini söylemiştir. Nehaî, “Ölüye ikinci defa namaz kılınmaz.” demiştir. Ma‘mer’in bildirdiğine göre Hasan-ı Basrî cenaze namazını kaçırdığı zaman ikinci defa namazını kılmamış.¹²¹³

İbnü’l-Kâsım, İmâm Mâlik’e Resûlullah’ın bir kadının kabri üzerine ikinci defa cenaze namazını kıldığını bildiren hadisi söyleyince İmâm Mâlik “Amel o hadis üzerine değildir.” demiştir.¹²¹⁴ İmam Mâlik’in bu ifadesi Medîne ameline aykırılık sebebiyle hadise muhâlefet edildiğini gösterir. Bu konudaki Medîne amelinin İmam Mâlik’ten

¹²¹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:517.

¹²¹³ Abdürrezzak, 3:519; İbn Abdülber, *Temhîd*, 6:260; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:34.

¹²¹⁴ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:34.

önceki tâbiîn döneminde oluştuğunu varsayarsak Medîneli tâbiînin de bu hadise Medîne ameline aykırılık sebebiyle muhâlefet etmiş olmaları muhtemeldir.

Yahyâ b. Maîn, Yahyâ İbn Saîd el-Ensârî'ye ölünün kabri üzerine ikinci defa cenaze namazı kılınması hakkında görüşünü sorduğunda “Hayır kılınmaz. Kılan kimsenin üzerine bir şey gerektiği görüşünde de değilim. İnsanlar günümüzde ikinci defa kılınacağı görüşünde değil. Ben insanlara muhalif olacak bir şey yapmayı kerih görüyorum.” demiştir.¹²¹⁵ Görüldüğü gibi tâbiî Yahyâ b. Saîd el-Ensârî “İnsanlar günümüzde ikinci defa kılınacağı görüşünde değil.” sözüyle bu konuda amelin hadise aykırı olduğunu söylemiştir. Kendisi de “Ben insanlara muhalif olacak bir şey yapmayı kerih görüyorum.” diyerek amele aykırı olduğu için bu hadisle amel etmediğini bildirmiştir.

İbn Abdülber, Medîne’de İmam Malik ve onun hocaları zamanında cenaze üzerinde ikinci kez namaz kılmanın olmaması bağlamında bu konudaki bütün hadislerin Kûfeli ve Basralı râviler tarafından nakledildiğini Medîneliler tarafından nakledilen hiçbir rivâyetin olmadığını söylemiştir. Ayrıca İbn Abdülber hiçbir Medîneli’den İmam Mâlik’in amelin ikinci kez namaz kılmamak üzere olduğu görüşünü reddedecek bir şey görmediklerini de söylemiştir.¹²¹⁶ Buna göre Basra ve Kûfe dışında özellikle Medîneli sahâbe ve tâbiînin ikinci kez namaz kılmayı bildiren rivâyetlere muhâlefet etmelerinde, ikinci kez kılınabileceğine delil olarak zikredilen hadislerin onların şehirlerine ulaşmadığı veya yaygınlaşmadığı söylenebilir. Mâlik’in dışındaki Medînelilerden de amelin ikinci defa kılmamak olduğunu reddedecek bir şeyin nakledilmemesi de bunu teyit edebilir. Sonradan ulaşsa bile daha önceden ikinci kez kılınmayacağı üzerine oluşan amele aykırılık sebebiyle bu hadislerle amel etmemiş de olabilirler.

Onların bunu Resûlullah’a mahsus bir fiil görmesi de muhtemeldir. Çünkü Resûlullah bir kabir üzerine ikinci kez cenaze namazı kılmıştır. Ama ashâbına hiçbir zaman ikinci kez kılmalarını söylememiştir. Ashab kendilerine böyle bir şey söylenmediği için Resûlullah’ın bu fiiliyle amel etmemiş olabilirler. Çünkü onlar, bu fiile uymak gerekseydi defalarca cenaze namazı kıldırıp cenaze ile ilgili birçok konuda bilgi veren Resûlullah

¹²¹⁵ İbn Abdülber, 3:35.

¹²¹⁶ İbn Abdülber, *Temhîd*, 6:278.

bunun yapılmasını söylerdi, diye düşünmüş olabilirler. Bunun sonucunda onun fiilini ona mahsus kabul etmiş olabilirler.

İbn Kudâme, İbrâhim en-Nehaî, Sevrî, Mâlik ve Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşlerini zikrederken onların “Velinin bulunmaması durumunda veli hariç ölüye cenaze namazı tekrar kılınmaz. Ancak bu durumda kabri başında cenaze namazı tekrar kılınır. Eğer ölüye tekrar cenaze namazı kılmak câiz olsaydı bütün asırlarda Hz. Peygamber'in kabri üzerine namaz kılınırdı.” dediklerini zikretmiştir.¹²¹⁷ Buna göre onlar “Sahâbeden beri Hz. Peygamber'in kabri üzerine ikinci defa namaz kılma ameli olmaması ölü üzerine ikinci defa namaz kılma amelinin olmadığını gösterir. Zira böyle bir amel olsaydı sahâbe döneminden itibaren Resûlullah'ın kabri üzerine tekrar tekrar kılınırdı.” diye düşünmüş olmalıdırlar. Yani böyle bir amelin oluşmamasını, bu amele delil olan hadislerle amel edilmeyeceğine muhâlefet için sebep kılmışlardır. Bu şekilde düşünmüş olanlardan bazıları söz konusu hadislerdeki ikinci defa namaz kılmayı yeni defnedilmiş kabirlere mahsus olarak anlamış da olabilirler. Zira ulema çok eskilerden defnedilen hiçbir kabir üzerine cenaze namazı kılınmayacağı üzerine icmâ etmişlerdir. Çünkü Resûlullah ve ashabından kabir üzerine ikinci defa namaz kılmakla ilgili gelen rivâyetlerdeki kabirler yeni defnedilmiş kabirlerdir. Bunların en eskisi defnedilmesinin üzerinden bir ay geçmiş olan kabirdir.¹²¹⁸

Sonuç olarak bu konuda oluşmuş amele aykırı olması, hadisin sadece Kûfeli ve Basralı râviler tarafından Kûfe ve Basra'da rivâyet edilip diğer bölgelerde bilinmemesi, bu hadisleri yeni defnedilmiş mezarlara mahsûs kılmaları ve Peygamber'in kabir üzerine ikinci defa namaz kılma fiilinin Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna kanaat etmeleri ihtimallerinden biri veya birkaçı sahâbe ve tâbiîn kabir üzerine ikinci defa cenaze namazı kılınacağını bildiren fiilî hadislerle muhâlefet etme sebeplerinden olabilir.

2.9.3. Veled-i Zinanın Cenâze Namazı

Amr b. Yahyâ'nın bildirdiğine göre Resûlullah zina çocuğunun namazını kıldırmıştır.¹²¹⁹ Bu hadise göre veled-i zinanın cenaze namazını kılmak câizdir.

¹²¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:444.

¹²¹⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 6:279.

¹²¹⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:533.

Ebû Hüreyre ve Katâde söz konusu hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir. Ebû Hüreyre “Zina çocuğunun namazı kılınmaz, çünkü o üçün en kötüsüdür.” demiştir.¹²²⁰ Katâde de zina çocuğu küçük bir çocukken ölürse namazı kılınmaz demiştir.¹²²¹

İmâm Mâlik, İbn Abdülber ve İbn Kattân hiçbir kimsenin veled-i zina ve annesine cenaze namazı kılınmasını kerih görmediğini söylemişlerdir.¹²²² Bu icmayı göz önüne aldığımızda Katâde’nin böyle söylemesi onun veled-i zina olmasından değil, çocuk yaşta olmasından olabilir. Ebû Hüreyre’den nakledilene gelirse o Resûlullah’ın bir hadisini yanlış duymuş ve yanlış anlamış olabilir. Çünkü Ebû Hüreyre’nin böyle dediği Hz. Aişe’ye nakledilince o “Allah Ebû Hüreyre’ye rahmet etsin. O yanlış duyup yanlış anladı.” demiş ardından da Resûlullah’ın, bu sözü kendisine eziyet eden veled-i zina olan bir adama karşı, kendisine eziyet etmesinden dolayı söylediğini bildirmiştir.¹²²³ Yani Resûlullah tüm veledi zinaları, veledi zina oldukları için kötülememiştir. O sadece kendisine eziyet eden adamı kötülerken onun bu kötülüğünün zina eden anne ve babasının zina kötülüğünden daha büyük olduğuna dikkat çekmiştir.

İbn Ömer’in küçük olsun büyük olsun veled-i zina üzerine cenaze namazı kılmadığı rivâyet edilmiştir. Fakat İbn Ömer’den kıldığına dair de rivâyet gelmiştir.¹²²⁴ Eğer İbn Ömer’in kılmadığına dair bu rivâyet sahihse onun böyle davranmasının sebebi Ebû Hüreyre’nin naklettiği hatalı ve eksik rivâyet olabilir. Ama daha sonra rivâyetin doğrusunu öğrenince bu görüşünden vazgeçip veled-i zinanın cenaze namazını kılmıştır.

2.10. Sâd Sûresindeki Secde Ayetinde Secde Etmek

Resûlullah Sâd sûresinde secde etmiş ve secde edilmesine teşvik etmiştir. Nitekim Ebû Mâlik şöyle demiştir: “Resûlullah minberde Sâd sûresini okudu ve inip secde etti.” Bekir b. Abdullah el-Müzenî şunu bildirmiştir: “Bir kişi Resûlullah’a gelip ‘Rüyamda bir kişinin Kur’ân’ı yazdığını ve karşısında bir ağacın olduğunu gördüm. Bu kişi Sâd sûresindeki secde ayetine yetiştği zaman ağaç secde etti ve ‘Allah’ım bununla şükrümü

¹²²⁰ Abdürrezzak, 3:536.

¹²²¹ Abdürrezzak, 3:534.

¹²²² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *el-İknâ' fî Mesâilî'l-İcmâ'* (el-Fârûku'l-Hadîsiyye Lî't-Tabâa ve'n-Neşr, 2004), 1:182; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 2:93.

¹²²³ Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (Müessesetü'r-Risâle, 1394), 2:367.

¹²²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 7:82.

artır, bolca sevaplar ver ve günahlarımı sil’ dedi.’ Bunun üzerine Resûlullah ‘Secde etmeye ağaçtan daha fazla layığız.’ buyurdu.”¹²²⁵ İbn Abbâs’ın rivâyetine göre Resûlullah, Sâd sûresindeki secde ayeti hakkında “Dâvûd bu ayette tövbe amacıyla secde etti, ben de şükür amacıyla secde ettim.” buyurdu.¹²²⁶

Sahâbeden bazıları Sâd sûresinde secde edilmesi hakkında söz konusu hadislerin zâhirî ifadesine muhâlif görüşlerde bulunmuşlardır. Mesrûk şöyle demiştir: “İbn Mes‘ûd, Sâd sûresindeki secde ayeti hakkında ‘Bu ayet bir peygamberin secdesine yöneliktir.’ der ve bu ayette secde etmezdi. Başka bir rivâyete göre o “Bu ancak bir peygamberin tövbesidir.” demiştir.¹²²⁷ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber Sâd sûresinde secde ettiği halde o secde etmemeyi tercih etmiştir. İbn Abbâs ise şöyle demiştir: “Resûlullah’ın Sâd sûresini okurken secde ettiğini gördüm. Fakat Sâd sûresindeki secde ayetinde secde etmek vacip değildir.”¹²²⁸ Buna göre o Resûlullah’ın fiil ve teşvikini emr dışında algılamış ve yapılmasının zorunlu olmadığını söylemiştir.

Onların hadise muhâlefet sebebi Sâd sûresinde secde yapıldığını bildiren hadisleri vücûba değil nedbe veya ibâhaya hamletmeleridir. İbn Mes‘ûd’un tevbe sebebiyle yapıldığını söylemesi bunu tilâvet secdesi olarak vacip olarak değil mendub veya mübah olarak kabul ettiğini gösterir. Onların bunu vâcip dışında bir şeye hamletmelerinin sebeplerinden biri Hz. Peygamber’in Hz. Dâvûd’un bunu tövbe için yapmış olduğunu ve kendisinin de şükür amacıyla yaptığını söylemesi olabilir. Zira bunun vacip olmadığını söyleyen İbn Mes‘ûd da “Bu ancak bir peygamberin tövbesidir.” demiştir.

Onların Sâd sûresinde secde yapılmasını vücûba değil de ibâha ya da nedbe hamletmelerinin bir sebebi de Peygamber’in Sâd sûresinde secde yaptığını bildiren bir rivâyetteki hal karinesi olabilir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinin başka bir tarikine göre Resûlullah bir gün Sâd sûresindeki secde ayetini okuyunca minberden aşağı inmiştir. Başka bir gün ise yine Sâd sûresini okuyunca secde için aşağı inmemiştir ama cemâatin secde için hazırlandığını görünce onlara “Bu bir nebinin tövbesidir. Fakat sizin secde için

¹²²⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:337.

¹²²⁶ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2:5.

¹²²⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:338.

¹²²⁸ Abdürrezzak, 3:337.

hazırlandığını görüyorum.” demiştir.¹²²⁹ Buradaki hal karinesi başka bir gün tekrar Sâd sûresindeki ilgili ayeti okuyunca secde için aşağı inmemesidir. Bu olaya şahit olan sahâbîlerin de hal karinesinden dolayı Sâd sûresindeki secde ayetini vücûba değil nedbe ya da ibâhaya hamletmiş olmaları muhtemeldir.

Sonuç olarak bazı sahâbe bazı karinelere göre Sâd sûresindeki secde ayetini vücûba değil nedbe ya da ibâhaya hamletmişlerdir. Bundan dolayı Sâd sûresinde secde yapılacağını bildiren hadislerin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.

2.11. İmamlık ve Müezzinlik

2.11.1. Abdestsiz ya da Cünüp Olarak İmamlık Yapmak

Saîd İbnü'l-Müseyyeb şöyle demiştir: “Resûlullah bir defasında sahâbeye cünüp olarak namaz kıldırınca onlara namazı tekrar kıldırdı.”¹²³⁰ Bu rivâyet imam cünüp olduğunda cemaatin namazının geçerli olmadığına ve tekrar kılınması gerektiğine delâlet eder.

Bazı sahâbe ve tâbiîn bu hadise muhâlif fetvâ vermiş ve muhalif uygulamada bulunmuşlardır. Sâlim, İbn Ömer'in abdestsiz olarak namaz kıldırınca onun iade edip cemaatin iade etmediğini söylemiştir. Nehaî, Saîd b. Cübeyr ve Hasan-ı Basrî bu durumda imamın iade edeceğini, cemaatin ise iade etmeyeceğini söylemiştir. Kâsım b. Abdurrahmân şöyle bildirmiştir: “Ömer b. Hattâb cünüp veya abdestsiz olarak imamlık yapınca namazını iade etti. Ama ona uyanlar iade etmedi.”¹²³¹

Bu konuda kaynaklarda sahâbe ve tâbiînün muhâlefet sebebi olarak bir şey bulamadık. Ancak tâbiînün muhâlefet sebebi Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen uygulama ve fetvâsı olabilir. Kaynakların bildirdiğine göre hiçbir sahâbî Hz. Ömer'e itiraz etmemiştir. Onların Hz. Ömer'e bu hadisteki hükme dayanarak muhâlefet etmemeleri Hz. Peygamber'den söz konusu hadisin sabit olmaması ya da “imam cünüp olduğunda cemaatin namazının geçerli olmadığı ve tekrar kılmaları gerektiği” şeklinde anlaşılmamış olmasıyla izah edilebilir. Çünkü o hadis sabit olsa ve bu şekilde anlaşılsaydı sahâbe itiraz ederdi. Çünkü Hz. Peygamber'in bu uygulaması herkesin gözü önünde olmuştur. Zira namaz umumî bir

¹²²⁹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 7:231.

¹²³⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:350.

¹²³¹ Abdürrezzak, 2:348-49.

davranıştır. Kaynaklarda zikredildiğine göre sonraki dönem alimlerinden bu durumda cemâatin iade etmesi gerekmediğini söyleyenler, imamın namazıyla cemaatin namazının birbirine bağlı olmadığını, insanların güçlerinin yetmediği şeylerle mükellef olmayacağını ve cemaatin imamın abdestsizlik ve cünüplüğünü bilmelerinin mümkün olmayacağını söylemişlerdir.¹²³² Sonraki dönem alimlerinin bu düşüncesinin sahâbe ve tâbiinde de olup bundan dolayı muhâlefet etmiş olmaları da muhtemeldir.

2.11.2. Âmânın Müezzin Olması

Hiz. Peygamber körlerin müezzinlik yapmasını yasaklamamış tam tersine bizzat kendisi bazı körlere müezzinlik yaptırmıştır. Nitekim Hiz. Peygamber'in gözü görmeyen İbn Ümmü Mektûm'a müezzinlik yaptırdığı birçok rivâyette bildirilmiştir.¹²³³

Bazı sahâbe ve tâbiin yukarıdaki rivâyetlere muhalif hükümde bulunmuşlardır. Nitekim İbn Mes'ûd "Müezzinlerinizin körlerinizden olmasını istemem." demiştir.¹²³⁴ İbn Abbâs ve Urve İbnü'z-Zübeyr de körün müezzinliğini kerih görmüşlerdir.¹²³⁵ Onların bu görüşleri zâhirleri itibariyle Hiz. Peygamber'in uygulamasına muhâlefet etmiş olmaktadır.

Ezandan amaç vaktin girdiğinin haber verilmesidir. Kör kişi ise tek başına vaktin girip girmediğini tespit edemez. Bundan dolayı İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Urve İbnü'z-Zübeyr kör kimselerin müezzin olmasını istememiştir. Resûlullah'ın İbn Ümmü Mektûm'u müezzinlik yaptırdığına gelince, o tek başına müezzin olmamıştır. O, Bilâl el-Habeşi ile beraber müezzinlik yapmıştır. Kendisine ise vaktin girdiği bildirilmekteydi. Nitekim İbn Ömer'in rivâyetine göre Resûlullah "Bilâl gece ezan okur. İbn Ümmü Mektûm ezan okuyana kadar siz yiyip içiniz." buyurmuştur. İbn Ömer ardından şöyle demiştir: "İbn Ümmü Mektûm kör bir adamdı. Ona 'Sabah vakti girdi, sabah vakti girdi.' denmedikçe ezan okumazdı.¹²³⁶ İbn Seyyidünnâs körün müezzinliğinin kerih görülmesi hakkında şöyle demiştir: "Belki körün müezzin olmasında kerâhet olduğunu söyleyenler kör müezzinin vakti bilmesini sağlayacak bir şeye sahip olmaması durumunda veya onunla beraber başkası bulunmaması durumunda münferid olarak ezan okuduğunda kerih

¹²³² İbn Abdülber, *Temhîd*, 1:173-191.

¹²³³ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:471.

¹²³⁴ Abdürrezzak, 1:471.

¹²³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 2:465.

¹²³⁶ Buhârî, *es-Sahih*, "Ezân", 11.

olduğunu söylemişlerdir. Körün yanında başka birisi varsa kerâhet olmaz. Bizim ashâbımız da körün tek başına müezzinlik yapmasını kerih görmüştür.”¹²³⁷

Sonuç olarak körün müezzinliğini kerih görenler vaktin girip girmediğini söyleyecek biri olmadığı zaman bunu kerih görmüşlerdir. İbn Ümmü Mektûm ise tek başına müezzinlik yapmamıştır. Kerih görenler de muhtemelen bu şekilde bir müezzinliği kerih görmemişlerdir.

2.11.3. Bulûğa Ermeyen Çocuğun İmamlığı

Hız. Peygamber’in bulûğa ermemiş çocuğun imamlık yapmasına izin verip bunda bir sakınca görmediği anlamına gelecek şekilde bazı rivâyetler nakledilmiştir. Nitekim Eyyûb es-Sahtiyânî’nin şu rivâyeti bunu gösterir: “Araplar, Hız. Peygamber hakkında ‘Şuna bak, kendisi ve kavmi ne yapıyorlar’ derlerdi. Hız. Peygamber Mekke’yi fethedince heyetler geldiler ve bunlar arasında Cerm kabilesinden Amr b. Selime (ö. 85/704) adında bir çocuk vardı. Bu çocuk Resûlullah’ın yanına gelen her adamdan Kur’ân’dan bir şeyler öğrenmişti ve kavmi arasında Kur’ân’ı en iyi bilen kişiydi. Bu çocuk ergenlik çağına gelmemesine rağmen kavmine imamlık yapardı...” Ma‘mer de şöyle demiştir: “Bana bildirildiğine göre Resûlullah zamanında bulûğa ermeyen kişi imamlık yapabiliyordu ve bunlar kendi aşiretlerinin Kur’ân’ı en iyi bilenleriydi.” Yine Ma‘mer şöyle nakletmiştir: “Dahhâk b. Kays, bulûğa ermemiş bir çocuğa halka namaz kıldırmasını emredince kendisine ‘Neden böyle yaptın?’ diye soruldu. Dahhâk ‘Benim bildiğimden daha fazla Kur’ân’ı biliyor. Ben Kur’ân’ı öne geçirdim.’ cevabını verdi.”¹²³⁸

Sahâbe ve tâbiînden bazı kimseler bulûğa ermemiş çocuğun imamlık yapması konusunda yukarıdaki rivâyetlere muhâlefet etmişlerdir. İbn Abbâs ve Atâ, bulûğa ermeyen çocuğun imamlık yapamayacağını söylemiştir. Nehaî bulûğa ermeyen çocuğun imamlık yapmasını kerih görmüştür. Ömer İbn Abdülaziz bulûğ çağına gelmemiş bir çocuğu imam olarak görevlendiren bir valisine “Henüz kendisine had uygulanacak yaşa gelmemiş bir çocuğa imamlık görevi vermemeliydin.” demiştir.¹²³⁹ Ömer b. Abdülazîz, Şa‘bî ve Mücâhid

¹²³⁷ Ebü’l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya‘merî İbn Seyyidunnâs, *en-Nefhu’s-Şezî Şerhi Câmi’i’t-Tirmizî* (Riyâd: Dâru’s-Samîi, 2007), 4:95.

¹²³⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 2:398.

¹²³⁹ Abdürrezzak, 2:398.

çocuğun imam olamayacağını söylemişlerdir.¹²⁴⁰ Atâ b. Ebî Rebâh, Şa‘bî, Mücâhid ve İbn Abbâs çocuğun imametini kerih görmüşlerdir. Evzaî aralarında Kur’ân’dan bir şey ezberlemiş kimse bulunmaması hariç çocuğun farz namazlarda imam olamayacağını söylemiştir. Zührî ise bulûğa ermemiş çocuğu imam olmaya zorladıklarında imam olabileceğini söylemiştir.¹²⁴¹

İbn Rüşd’e göre bulûğa ermeyen çocuğun imam olmasında ihtilâfın sebebi bir kimsenin kendisi üzerine vacip olmayan bir namazda kendisi üzerine vacip olan kimseye imam olup olamayacağıdır. Çünkü bu durumda imamın ve imama uyanın niyetleri farklı olmaktadır.¹²⁴² Zira bu durumda imam nafileye, imama uyan ise farza niyet etmiş sayılır.

İbn Kudâme sahâbe ve tâbiünden böyle bir çocuğun imamlığını câiz görenler ile câiz görmeyenleri zikrettikten sonra bu konudaki ihtilâfın nafile kılanın farz kılana imamlığı üzerine binâ edildiğini söylemiştir. O, çocuğun imam olabileceğini söyleyenlerin görüşünü şöyle dile getirmiştir: “Hz. Peygamber’in ‘Size Kur’ân’ı en iyi kırâat edeniniz imamlık yapsın.’ hadisinin umumî ifadesine çocuğun imam olması da girer. Amr b. Selime, Resûlullah’ın onun kavmine böyle demesi sebebiyle yedi veya sekiz yaşlarında kavmine imamlık yaptığını söylemiştir. Resûlullah’ın Amr b. Selime’nin kavmine yönelik ‘Sizin Kur’ân-ı en iyi okuyanınız imam olsun.’ ifadesi erkeklere yöneliktir. Bundan dolayı onun da imameti câiz olmuştur.” İbn Kudâme çocuğun farz namazlarda imamlık yapmasının câiz olmayacağını söyleyenlerin delili olarak şöyle demiştir: “İmâmet kemâl halidir. Çocuk kemâl ehlinde değildir. Kadınların adamlara imam olamaması gibi onlar da adamlara imam olamaz. Çünkü çocuğun namazın şartlarından bir şartı veya gizli kırâatlerde kırâati ihlal etmeyeceğine güvenilmez. Amr b. Selime hadisine gelince Hattâbî’nin bildirdiğine göre Ahmed b. Hanbel bu rivâyeti zayıf bulmuştur. Bir defasında İmam Ahmed ‘Bırak o hadisi! Açık bir şey değil.’ demiştir. İmam Ahmed belki bu hadisle amel etmekten tevakkuf etmiştir. Çünkü Amr b. Selime’nin imamlık yaptığı Resûlullah’a ulaşmamış olabilir. Çünkü o, Medîne’den uzak bir Arap mahallesindeki bâdiyedeydi. Amr b. Selime hadisinde geçen onun ‘Ben secde ettiğimde arkam (makadım) açılırdı.’ ifadesi de onun namaz kıldırmasından Resûlullah’ın haberdar olmaması ihtimalini

¹²⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 3:268.

¹²⁴¹ Nevevî, *El-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzebe*, 4:249-250.

¹²⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1:154.

kuvvetlendirmektedir. Çünkü bu şekilde namaz câiz değildir.”¹²⁴³ Çünkü onun bu durumundan Resûlullah haberdar olsaydı namazda setri avrete mani olan bu duruma müdahale ederdi.

Ahmed b. Hanbel, Resûlullah hayattayken Amr b. Selime’nin çocuk yaşta olduğu halde imamlık yapması hadisiyle amel etmemiş ve Amr b. Seleme hadisinin delil olamayacağını çünkü Resûlullah’ın onun kavmine imamlık yaptığına muttali olmadığını söylemiştir. Ayrıca çocuğun farz namazlarda imam olmayacağını söyleyenler Amr b. Selime’nin nafil namazlarda imamlık yaptığını söylemişlerdir.¹²⁴⁴

Bazı Hanefiler çocuğun imametinin câiz olmayacağına, çocuğun namazının geçerli olmayacağını delil getirip buna da Resûlullah’ın “Kalem üç kişiden kaldırılmıştır: Bulûğa erene kadar çocuktan, uyanana kadar uyuyandan, aklı başına gelene kadar deliden.” hadisiyle ihticac etmişlerdir.¹²⁴⁵

Sonuç olarak onlar çocuğun namazının nafil olacağı bundan dolayı farz kılana imamlık yapamayacağı, imâmetin kemal işi olup çocukta bunun bulunmadığı ve çocuktan yükümlülüğün kaldırıldığını bildiren hadise dayanarak farz namazının olmayacağı şeklindeki hüküm veya hükümlere dayanarak çocuğun imâmetini câiz görmemişlerdir. Ömer b. Abdülaziz’in “Henüz kendisine had uygulanacak yaşa gelmemiş bir çocuğa imamlık görevi vermemeliydin.” sözü de yükümlülüğün kaldırılması dolayısıyla imamete uygun görmediği şeklinde anlaşılabilir. Çünkü o had uygulanamamasını imamet yapamamasına gerekçe olarak zikretmiştir. Onun bunu gerekçe olarak sürmesi ise henüz yükümlü olmadığını belirtmek içindir. Amr b. Selime hadisinde ise onun farz namaza mı nafil namaza mı imamlık yaptığı açık değildir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bizzat Amr b. Selime’ye imamlık yapmasını söylemeyip onun kavminin Hz. Peygamber’in “Sizin Kur’ân’ı en iyi okuyanınız imam olsun.” ifadesinden çocuğun imam olabileceğini anlayıp Amr b. Selime’yi imam yapmaları da muhtemeldir. Yani Amr b. Selime’nin çocuk yaşta imam olması Hz. Peygamber’in bizzat iznine dayanmayıp kavminin ictihadına dayanması da muhtemeldir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in de dediği gibi Hz. Peygamber’in bundan habersiz olması mümkündür. Sahâbe ve tâbiîn toplumunda çocukların imam olmaması

¹²⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:70-71.

¹²⁴⁴ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 3:197.

¹²⁴⁵ Nevevî, *El-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzebe*, 4:249-250.

şeklinde devam edegelen uygulamalar bu hadisi amel dışı bırakmalarına sebep olmuş da olabilir.

2.12. Mescid Ahkâmı

2.12.1. Mescidde şer'î Cezaların Tatbik Edilmesi

Hiz. Peygamber mescidde şer'î cezaların tatbik edilmesini yasaklamıştır. Nitekim Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im "Resûlullah mescidde şiir okunmasını, yaralamalardan dolayı kısasın uygulanmasını ve had cezalarının uygulanmasını yasakladı." demiştir. Tâvûs'un rivâyetine göre Resûlullah "Mescidlerde hadler ikâme edilmez." buyurmuşlardır.¹²⁴⁶ Amr b. Şuayb'ın bildirdiğine göre Resûlullah "Hadler mescidlerde uygulanmaz." buyurmuştur. İkrime'nin bildirdiğine göre Resûlullah yaralamalarda kısasın mescidde yapılmasını yasaklamıştır.¹²⁴⁷ Hiz. Peygamber "Mescidlerde hadler uygulanmaz ve kısas talep edilmez." demiştir. Bir başka hadisinde Resûlullah "Mescidleri hadleri uygulamaktan uzak utunuz." buyurmuştur.¹²⁴⁸

Bazı tâbiîn mescidde had cezası uygulanabileceğini söyleyerek veya uygulayarak bu hadislere muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Şübrûme, Şâ'bî'nin mescidde bir Yahudi'ye kırbaç cezasını uyguladığını gördüğünü söylemiştir.¹²⁴⁹ Hasan-ı Basrî öldürme hariç bütün hadlerin mescidde uygulanacağını söylemiştir. Kâdî Şüreyh de had cezalarını mescidde uygulamıştır.¹²⁵⁰

Kaynaklarda onların mescidde had cezası uygulanmasını nehyeden hadislere muhâlefet etmelerine dair herhangi bir sebep ve yorum bulamadık. Ama eğer bu rivâyetler sahihse bu hadislerde mescidde hadlerin yasaklanmasının amacı mescidde ibâdet eden insanlara rahatsızlık vermemek, orayı kirletmemek gibi anlaşıldığında bunlar olmadığı sürece uygulanabileceğini söylemiş olabilirler. Muhâlefet etmelerine dair diğer bir ihtimal ise bu hadislerden habersiz olmalarıdır.

¹²⁴⁶ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:437.

¹²⁴⁷ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 10:22.

¹²⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 15:464.

¹²⁴⁹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:436.

¹²⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 15:463.

2.12.2. Mescidde Bit Öldürmek

H. Peygamber mescidde görülen bitlerin mescidde öldürülmemesini, mescidden dışarı çıkarıp öldürülmesini söylemiştir. Nitekim Yahyâ İbn Ebî Kesîr'in rivâyet ettiğine göre H. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Biriniz mescidde bit gördüğü zaman onu öldürmesin. Alıp giysisinde saklasın, çıkınca da öldürsün.”¹²⁵¹

Ancak Ebû Ümâme, İbn Mes'ûd, Eyyûb el-Ensârî ve Ebû Hüreyre mescidde bit öldürmüşlerdir. Nehaî, sahâbenin mescide bit (öldürüp) gömmekte bir sakınca görmediğini söylemiştir.¹²⁵² İbn Mes'ûd, Saîd b. el-Müseyyeb ve Mücâhid mescidde bit gömmüştür. Muâz b. Cebel namazda bit öldürmüş, Hasan-ı Basrî namazda bit öldürmekte sakınca olmadığını fakat abes bir iş yapılmaması gerektiğini söylemiştir.¹²⁵³ Sayılan isimlerin mescidde bit öldürmeleri ve Nehaî'nin belirttiğine göre sahâbenin bunda bir sakınca görmemesi yukarıdaki merfû rivâyete muhaliftir. Bu konudaki muhâlefeti gösteren bir başka rivâyet de şudur: “Tâbiî Ubeyd b. Umeyr (ö. 72-74/691-693) mesciddeyken İbn Ömer'in üzerinde bir bit görünce onu alıp toprağa gömdü. İbn Ömer de onu seyrediyordu ve bu hareketine karşı bir şey demedi.” Ma'mer demiştir ki: “Bu olayı Yahyâ b. Ebî Kesîr'e naklettiğimde ‘Allah sana merhamet etsin. Resûlullah'ın her hadisinin İbn Ömer'e ulaştığını zannediyor musun!’ dedi” Daha sonra Yahyâ yukarıda zikredilen merfû hadisi rivâyet etmiştir.”¹²⁵⁴

Kaynaklarda sahâbe ve tâbiînin mescidde bitin öldürülme yasağını bildiren hadise muhâlefet etme sebeplerine dair direkt bir bilgi ve yorum bulamadık. Fakat İbn Receb bu konuda şöyle demiştir: “Sahâbe ve tâbiînden bazıları mescidde bitlerini saçlarından ayırıp onları öldürüyor ve mescide gömüyordu. Bu, Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme ve Ebû'l-Âliye'den nakledilmiştir. Bu, bitin kanının temiz olduğuna delâlet eden şeylerdendir. Belki de mescide biti gömmenin câiz olup olmaması onun kanının temiz mi necis mi olduğu hakkındaki ihtilâfa dayanmaktadır.”¹²⁵⁵ Belki de muhâlefet edenlere bitleri mescidde öldürmeyi yasaklayan hadis ulaşmamış, onlar da bitin kanının temiz

¹²⁵¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:446.

¹²⁵² Abdürrezzak, 1:446-48.

¹²⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4:407-408.

¹²⁵⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:446.

¹²⁵⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Fethu'l-Bârî* (Medîne: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996), 3:137.

olduğunu düşündüklerinden öldürmekte sorun görmemişlerdir. Nitekim yukarıda zikrettiğimize göre tâbiî Ubeyd b. Umeyr mescidde bit öldürerek merfû rivâyete muhâlefet etmiştir. İbn Ömer'in Ubeyd'in bu fiiline karşı çıkmamasını hadise muhâlefet olarak algılayan Ma'mer bu durumu Yahyâ İbn Ebî Kesîr'e anlatınca Yahyâ, İbn Ömer'in bu hadisten haberdar olamayabileceğini söylemiştir.¹²⁵⁶ Başka bir ihtimal ise onların bitin mescidde öldürülmesini yasaklayan hadisi tahrîm ve kerahetin dışına hamletmeleridir. Böylece bağlayıcı olarak görmemiş olabilirler.

2.12.3. Kendisi İçin Yola Çıkılacak Mescidler

Hiz. Peygamber Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ için yolculuğa çıkılacağını söylemiştir. Nitekim Ebû Hüreyre'nin bildirdiğine göre Resûlullah "Mescid-i Haram, benim bu mescidim ve Mescid-i Aksâ olmak üzere üç mescid için yola çıkılır." buyurmuştur. Büsra b. Ebî Büsra ise Resûlullah'tan "Binek hayvanları üç mescid için kullanılır." lafzıyla hadisi rivâyet etmiş ve bu rivâyette bu üç mescidi saymıştır.¹²⁵⁷

Sahâbe ve tâbiînden bazıları söz konusu hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Onlardan bazıları Mescid-i Aksâ için, bazıları Mescid-i Nebvî için yolculuk yapılmayacağını açıkça söylemiştir. Bazıları da bu üç mescidin dışında Kubâ mescidini de buna dahil etmiştir. Nitekim İbnü'l-Müseyyeb şöyle demiştir: "Hz. Ömer zekât develerinden bir deve üzerindeyken iki adamla karşılaştı. Onlara 'Nereden gelmektesiniz?' diye sorunca, 'Beytü'l-Makdis'ten geliyoruz.' karşılığını verdiler. Bunun üzerine onlara kırbaça vurmaya başladı ve 'Kâbe'yi hac eder gibi oraya hac için mi gittiniz?' dedi. Onlar 'Hayır müminlerin emiri. Biz filan filan yerden gelmekteydik. Oraya da uğrayıp namaz kıldık.' cevabını verince 'O zaman tamamdır dedi.' ve onları bıraktı." İbn Mes'ûd "Beytü'l-Makdis ile aramda iki fersah olsaydı bile gitmezdim." demiştir. Tâvûs "İki mescid için yola çıkılır. Bunlar Mekke ile Medine mescidleridir." demiştir. Atâ'nın, Medine'ye gitmeyi soran birine "Kâbe'yi yedi defa tavâf etmek Medine'ye gitmekten daha iyidir." dediği rivâyet edilmiştir. Ömer b. el-Hattâb "Eğer Kubâ mescidi ufuklardan bir ufukta olsaydı bineklerimizi oraya sürerdik." demiştir.¹²⁵⁸ Huzeyfe b. el-Yemân da kendisiyle Beytü'l-Makdis arasında bir fersah olmuş olsaydı bile ona gitmeyeceğini söylemiştir. Ebû

¹²⁵⁶ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:446.

¹²⁵⁷ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 5:132-33.

¹²⁵⁸ Abdürrezzak, 5:132-34.

Zer de kızıl kum üzerinde namaz kılmanın kendisine Beytü'l-Makdis'te namaz kılmaktan daha sevimli geldiğini söylemiştir.¹²⁵⁹

Sahâbenin bu konudaki hadise muhalif sözleri söylemelerinin çeşitli muhtemel sebepleri olabilir. Bunlardan biri sedd-i zerîa amaçlı olarak bazı mescidlere gitmeye karşı çıkmış olmalarıdır. Nitekim İbnü'l-Müseyyeb şöyle demiştir: “Hz. Ömer zekât develerinden bir deve üzerindeyken iki adamla karşılaştı. Onlara ‘Nereden gelmektesiniz?’ diye sorunca, ‘Beytü'l-Makdis'ten geliyoruz.’ karşılığını verdiler. Bunun üzerine onlara kırbaça vurmaya başladı ve ‘Kâbe’yi hac eder gibi oraya hac için mi gittiniz?’ dedi. Onlar ‘Hayır müminlerin emiri. Biz filan filan yerden gelmekteydik. Oraya da uğrayıp namaz kıldık.’ cevabını verince ‘O zaman tamamdır dedi.’ ve onları bıraktı.”¹²⁶⁰ Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Hz. Ömer Beytü'l-Makdis'in Kâbe gibi bir konum elde etmesini önlemek istemiştir. O, dinde bir bid'ate ve tahrife götürecektir. Önce Beytü'l-Makdis'e gidenlere karşı şiddetli davranmış ve sorguya çekmiştir. Beytü'l-Makdis'e gitmekle ilgili olumsuz sözler söyleyen İbn Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân ve Ebû Zer de benzer bir şeye düşünmüş olabilirler.

Kuba mescidine gitmek konusunda Hz. Ömer'in “Eğer Kubâ mescidi ufuklardan bir ufukta olsaydı bineklerimiz oraya sürerdik.”¹²⁶¹ sözüne gelince Hz. Peygamber'in her hafta oraya gitmeyi adet edinmiş olmasından dolayı olabilir. Hz. Peygamber'in yaya olsun binekli olsun her cumartesi günü Kubâ mescidine gittiği rivâyet edilmiştir. İbn Ömer de bu şekilde yapmıştır.¹²⁶² Ayrıca Hz. Peygamber'in üç mescidle ilgili hadisi uzakta olan mescidler hakkında olabilir. Ama kişinin yakınında olan yürüyerek gittiği mescidler buna dahil olmayabilir. Kubâ mescidi de Hz. Peygamber'in yürüyerek gidebileceği yakınlıkta bir mesciddir. O yüzden üç mescid hadisinde gidilmeyecek mescidlerden sayılmamış olabilir. Zira üç mescid haricine gitmeyi yasaklayan hadisin bazı tariklerinde “Binek ancak üç mescide gitmek için kullanılır...”¹²⁶³ şeklinde gelmiştir. Buradaki bineğin kullanılarak gidilmesi ifadesi hadiste üç mescid dışında gidilmesi yasaklanan mescidlerin uzak mescidler olduğuna işaret edebilir.

¹²⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 5:118.

¹²⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, 5:118.

¹²⁶¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 5:132-34.

¹²⁶² Buhârî, *es-Sahîh*, “Tatavvu”, 16; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Hac”, 520.

¹²⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39:267.

Bir diğerk ihtimal de bu konudaki merfû hadislerden habersiz olmalarıdır. Hanbelî Muhaddis İbn Müflih (ö. 763/1362) Ebû Zer ve Huzeyfe'nin Mescid-i Aksâ hakkında zikredilen şeyleri söylemelerinin sebebinin bu konudaki hadislerin onlara ulaşmaması olabileceğini söylemiştir.¹²⁶⁴ İbn Cüreyc, Atâ b. Ebî Rebâh'ın kendilerine yolculuk yapılacak mescidler arasında Mescid-i Aksâ'yı kabul etmediğı daha sonra ise onu da onlardan saydığını söylemiştir.¹²⁶⁵ Belki de o daha önce bu üç mescide yolculuk yapılacağını bildiren hadisten veya o hadiste Mescid-i Aksâ'nın da yer aldığından habersizdi. Hadisten haberi olunca önceki görüşünden dönmüştür. Ebû Hüreyre'nin de bu hadisten habersiz olma ihtimali vardır. Nitekim o eşeğıyle Tûr'a gidip geri döndüğünde Büsra b. Ebî Büsra ile karşılaşmıştır. Büsra, Ebû Hüreyre'nin bu yaptığını yanlış bulup Ebû Hüreyre'ye "Eğer sen gitmeden önce sana ulaşsaydım sen gitmezdin. Çünkü ben Resûlullah'ın 'Eşek ancak üç mescide gitmek için kullanılır: Mescid-i Harâm, benim şu mescidim ve Beytü'l-Makdis.' dediğini duydum." demiştir.¹²⁶⁶ Büsra b. Ebî Büsra'nın ona "Eğer sen gitmeden önce sana ulaşsaydım sen gitmezdin." deyip hadisi rivâyet etmesi hadisten habersiz olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

Bu üç mescidin dışına gitmekle ilgili bir başka ihtimal de onların bu hadisi "Bu üç mescidden birinde namaz kılmak adandığında gitmek gerekir. Bunların dışında herhangi bir mescitte namaz kılmayı adarsa oraya gitmek gerekmez, herhangi bir mescitte kılması yeterlidir." şeklinde anlamış olmalarıdır. Eğer bu şekilde anlamışlarsa adak haricinde bu üç mescid haricinde bir yere gitmekle hadise muhâlefet etmiş olmazlar. İmâm Mâlik de hadisi bu şekilde anlayıp "Kim ancak bir binek ile varabileceğı bir mescitte bir namaz kılmayı adarsa beldesindeki bir mescitte kılar. Ancak namaz kılmayı adadığı mescid Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî veya Beytü'l-Makdis ise o mescide yolculuk yapmak zorundadır." demiştir. İbn Battâl da bunun bu üç mescid dışındaki mescidlerin birinde namaz kılmayı adayan kimse hakkında olduğunu söylemiştir. O, şöyle demiştir: "Kim salihlerin mescidlerinde namaz kılmak veya teberrük etmek isterse eşek veya başka bir şey kullanarak oraya gitmesi mübahtır. Bu hadisteki yasak onun için geçerli olmaz."¹²⁶⁷ Kendilerine bu hadisin ulaştığını varsayarsak Ebû Hüreyre bu şekilde

¹²⁶⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî İbn Müflih, *el-Âdâbu's-Şer'iyye* (Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 3:429.

¹²⁶⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:132.

¹²⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39:267.

¹²⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 7:253; İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 3:178.

anladığı için Tûr'a gitmekte sakınca görmemiş olabilir. Hz. Ömer ve İbn Ömer de bundan dolayı Kubâ'ya gitmekte beis görmemiş olabilir.

Bir diğer ihtimalde bu üç mescidden birine gitmeyeceği söyleyenlerin bazısının bununla adadığı namazı kılmak için bunlara yolculuk yapmak gerekmediğini kastetmiş olmalarıdır. Onlar bu görüşlerinde Câbir'in şu rivâyetine dayanmış olabilirler: "Bir adam Resûlullah'a 'Ben, Allah bize Mekke'nin fethini nasib ederse Beytül-Makdis'de namaz kılacağım, diye adakta bulundum.' deyince Resûlullah 'Burada kıl.' demiştir."¹²⁶⁸ İbnü'l-Münzir buna dayanarak Beytül-Makdis'te namaz kılmayı adayana orada namaz kılmasının vacip olmayacağını söylemiştir.¹²⁶⁹ Buna göre bu üç mescidden birinde namaz kılmayı adarsa bulunduğu mescidde kılması yeterlidir. Sahâbe de böyle bir durumda Beytül-Makdis'e gitmeyeceğini söylemiş olabilir.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin kendisi için yola çıkılacak mescidleri bildiren hadise muhâlefet etmelerinin sedd-i zerîa, hadisın ulaşmaması, hadisi tevil etmek ve başka bir hadise göre amel etmek gibi çeşitli sebepleri olabilir.

2.13. Cenâze Ahkamı

2.13.1. Ölüyü Yıkayanın Gusül Almasının Gerekliliği

Hz. Peygamber'den zâhiri, ölü yıkayan kişinin gusül alması gerektiğini bildiren hadis nakledilmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre, Resûlullah'ın "Ölü yıkayan kişi gusül alsın." dediğini rivâyet etmiştir.¹²⁷⁰

Sahâbe ve tâbiînden bazıları ölü yıkayan kişinin gusül alması gerekmediğini söyleyerek söz konusu merfû hadise muhâlefet etmişlerdir. İbn Abbâs'a "Ölüyü yıkayanın gusül alması gerekir mi?" diye sorulunca "Gusül alması gerekmez. Eğer gusül almaları gerekiyorsa yıkarken ölüyü kirletmiş sayılırlar. Fakat abdest alırlar." demiştir. İbn Mes'ûd ve Hz. Âişe'nin ölüyü yıkayanın gusül almasını gerekli görmeyip "Arkadaşınız necis ise gusül alın." dedikleri rivâyet edilmiştir. İbn Ömer ölüyü yıkayanın gusül almasının gerekli olmadığı görüşündedir. Nehaî, "Ölü necis ise gusül alın, yoksa abdest yeterlidir."

¹²⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Eymân ve'n-Nuzûr", 23.

¹²⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004), 7:181.

¹²⁷⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:407.

demoştir. Ebû’ş-Şa’sâ da “Allah’tan korkmaz mısın ki ölümlerinizi yıkadıktan sonra gusül alıyorsunuz. Onlar necis mi ki!” demoştir.¹²⁷¹

Onların “ölü necis mi!” ifadesinden küllî bir kaideye veya dini hükümlerden elde etmiş oldukları bir ilkeye kıyasla ölüyü yıkayanın gusül alması gerektiğini bildiren hadise muhâlefet ettiklerini görmekteyiz. Ayrıca İbn Abbâs da “Eğer gusül almaları gerekiyorsa yıkarken ölüyü kirletmiş sayılırlar.” diyerek ölünün kirlenmediğine kıyas etmesi sebebiyle söz konusu hadise muhâlefet etmiştir.

2.13.2. Cenâzenin Önünden veya Arkasından Yürümek

Bazı rivâyetler Resûlullah’ın cenazenin önünden yürüdüğünü göstermektedir. Nitekim Zührî şöyle demoştir: “Resûlullah, Ebû Bekir ve Ömer cenazenin önünde yürürlerdi.” Ancak diğer bazı rivâyetler ise Resûlullah’ın cenazenin arkasında yürüdüğünü ve yürünmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim Tâvûs, Resûlullah’ın vefat edene kadar hep cenazelerin arkasından yürüdüğünü söylemiştir. Amra binti Abdurrahmân, Resûlullah’ın Sa’d b. Muâz’ın cenazesinin arkasında yürüdüğünü söylemiştir. İbn Mes’ûd şöyle demoştir: “Resûlullah’a cenaze ile birlikte yürümeyi sorduğumuzda ‘O arkasından gidilendir. Arkadan gelecek olan değildir. Önde giden kişi cenazede bulunmuş değildir.’ dedi.”¹²⁷²

Bu meselede sahâbe tarafından konu ile ilgili rivâyetlerdeki ihtilâfa paralel olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Her görüş sahibi karşı hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Rabîa’ b. Abdullah “Zeyneb binti Cahş’ın cenazesinde Hz. Ömer’in insanlara vurarak onları cenazenin önüne geçirdiğini gördüm.” demoştir.¹²⁷³ Bu durumda Hz. Ömer cenazenin arkasından yürünmesi gerektiğini bildiren rivâyetlere muhâlefet etmektedir. Enes b. Mâlik’e cenazenin önünde yürümek sorulunca cenazenin önü arkası sağı solu istenilen yerde yürünebileceğini söylemiştir.¹²⁷⁴ Enes b. Mâlik bu durumda yukarıda zikredilen birbirine muhâlif merfû hadislerin hepsine muhâlefet etmiş olmaktadır. Çünkü

¹²⁷¹ Abdürrezzak, 3:405-6.

¹²⁷² Abdürrezzak, 3:444-46.

¹²⁷³ Abdürrezzak, 3:444.

¹²⁷⁴ Abdürrezzak, 3:445.

merfû hadislerde ön veya arka bir yer tayin edilmişken Enes b. Mâlik herhangi bir yer tayin etmemektedir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin muhâlefet sebebi cenâzenin ne tarafında yürüneceği konusunda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir. Enes b. Mâlik ise ön veya arkasında yürümeyi zorunluluk olarak görmemiştir.

2.13.3. Mezarın Üzerini Bir Örtü ile Kapatmak

Zeyd b. Mâlik şöyle demiştir: “Resûlullah, Sa’d b. Muâz’ı mezara indirdiği zaman bir örtü istedi ve örtü mezarın üstüne çekildi.”¹²⁷⁵ Bu rivâyete göre ölen kimse erkek olsa bile mezarın üzeri örtü ile örtülebilir.

Bazı sahâbe erkeğin kabrinin üzerinin defn esnasında örtülmeyeceğini söyleyerek yukarıdaki hadise muhâlefet etmişlerdir. Abdullah b. Yezîd (ö. 69/688-89) Hz. Peygamber söz konusu uygulamasına muhâlif olarak erkek mezarının üzerinin örtülmeyeceğini kanaatindedir. Nitekim Ebû İshâk es-Sebiî şöyle bildirmiştir: “Tâbiî Hâris el-Hârifî (ö. 65) vefât ettiği zaman Abdullah b. Yezîd’in ‘Şu örtüyü mezarın üstünden çekin. Çünkü o erkektir.’ dediğini duydum.”¹²⁷⁶ Enes b. Mâlik, Ebû Zeyd el-Ensârî’nin defninde bulunmuş ve onun kabrini bir elbiseyle örtmüştür. Bunun üzerine Abdullah b. Enes “Örtüyü kaldırın. Sadece kadınların üzeri örtülür.” demiştir.¹²⁷⁷

Hanefiler, İmam Ahmed ve İmam Mâlik’e göre erkeğin değil kadının defni esnasında kabrinin ağzının örtülmesi müstehabdır. Bunun delili Kûfeli bir adamın Hz. Ali’den yaptığı bir rivâyettir. O adam şöyle demiştir: “Biz bir erkek ölüyü defnederken Hz. Ali geldi. Ölünün kabri üzerine örtü çekilmişti. Hz. Ali o örtüyü kabirden uzaklaştırdıktan sonra ‘Bu sadece kadınlara yapılır.’ dedi.”¹²⁷⁸

Sa’d b. Muâz hadisinin zayıf olduğu söylenmiştir.¹²⁷⁹ Sıhhatinin varsayılması durumunda ise bunun Sa’d b. Muâz’a mahsûs olmasının muhtemel olduğunu söylemişlerdir. Onlar

¹²⁷⁵ Abdürrezzak, 3:500.

¹²⁷⁶ Abdürrezzak, 3:500.

¹²⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:431.

¹²⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7:438.

¹²⁷⁹ Beyhakî, 7:437.

ona mahsus olmasının sebebini “Sa’d b. Muâz yaralanmış ve yarası çok kötü bir hale gelmişti. Resûlullah yaranın pis kokusunu engellemek için defni esnasında onun kabri üzerini örtüyle örttü.” şeklinde açıklamışlardır.¹²⁸⁰ Sa’d b. Muaz’ın defni esnasında kabrinin üzerinin örtülmesinin kefeninin bütün vücudunu örtmemesi sebebiyle insanların görmesini engellemek amacıyla yapıldığı şeklinde de tevil edilmiştir.¹²⁸¹

Kadının defin esnasında kabri üzerinin örtülmesinin onun avret olmasından dolayı olduğu, bir yeri açılması durumunda kimsenin görmemesi amacıyla yapıldığı söylenmiştir. Erkeklerin üzerinin örtülmemesinin kadınlara benzemekten uzak olması sebebiyle daha uygun olduğu söylenmiştir.¹²⁸²

Sahâbe Peygamber’in bu konudaki hükmünün sadece kadınlar için olduğunu bilmektedir. Ancak Sa’d b. Muâz rivâyetinden dolayı veya Hz. Peygamber’in kadınlar için yaptığı bu uygulama bazılarınca genel olarak anlaşıp erkekleri de kapsadığı düşünülüp erkeklerin de mezarlarını defin esnasında örtü ile örtmüşlerdir.

Sonuç olarak kanaatimizce Sa’d b. Muâz hadisi zayıf olması sebebiyle sahâbe ve tâbiîn devrinde var olmayan bir rivâyet olabilir. Bu durumda muhâlefetten bahsedemeyiz. Bu hadisin onların zamanında var olduğunu varsayarsak ya bu hadisten habersizlerdir ya da defin esnasında sadece kadın ölülerin üzerinin örtüleceğini bildiklerinden dolayı bu rivâyeti tevil etmişlerdir. Bu tevili de onun yarasının kötü bir halde olup kokuyu önlemek veya kefen bütün vücudunu örtmediği için avret yerlerinin gözükmemesi amacıyla üzeri örtüldüğü şeklinde yapmış olabilirler. Bu iki teville dayanarak da Hz. Peygamber’in bunu bütün erkekler için değil sadece Sa’d’ın kabrine mahsus olarak yaptığını düşünmüş olabilirler.

2.13.4. Şehidin Yıkanması

Hz. Peygamber şehitleri yıkamadan defnetmiştir. Sahâbe de şehitleri yıkamadan defnetmiştir. Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: “Uhud savaşında Resûlullah o gün şehid

¹²⁸⁰ Muhammed Mahmûd Hattâb es-Subkî, *ed-Dînu’l-Hâlis* (el-Mektebetü’l-Mahmûdiyyetü’l-Sübkiyye, 1977), ^7:471-472.

¹²⁸¹ Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 3:255.

¹²⁸² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni İbn Müflih, *el-Mübdî’ Şerhu’l-Mükni* (Kuveyt: Rakâizü Li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2021), 3:182.

edilenlerin yanına geldi ve ‘Ben bunlara şahit oldum. Onları kanlarıyla defnedin.’ buyurdu...” Atâ “Ben onların (sahâbenin) şehid kişiyi yıkadıklarını, üzerine hanût (koku) koyduklarını ve kefenlediklerini görmedim.” demiştir.¹²⁸³

Hasan-ı Basrî ve İbnü’l-Müseyyeb yukarıdaki hadislerle muhalif olarak şehitlerin yıkanacağı görüşündedirler. Nitekim onlar “Şehit kişi yıkanır. Çünkü her ölü cünüp olur.” demişlerdir.¹²⁸⁴

2.13.5. Ölüye Ağlamak

Hiz. Peygamber birisinin ölümünden dolayı ağlamış ve ağlanmasına izin vermiştir. Nitekim Üsame b. Zeyd’in rivâyet ettiği bir olayın sonunda şu zikredilmiştir: “Resûlullah kızı kucağına aldığında kız can çekişmekteydi. Resûlullah’ın da gözleri dolmuştu. Sa’d ‘Ya Resûlullah! Neden gözlerin doldu.’ diye sorunca Allah Resûlü ‘Bu Allah’ın kullarının kalbine koymuş olduğu rahmettir. Yüce Allah merhamet eden kullarına merhamet eder.’ buyurdu.” Hiz. Peygamber’in, oğlu İbrâhim öldüğünde ağlamış ve “Ey İbrâhim! Senden ayrıldığımız için üzüntülüyüz. Göz ağlar ve kalp hüznlenir. Biz üzüntümüzü Rabbimizin razı olacağı sözlerle dile getiririz.” demiştir. Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Ben ve Ömer b. el-Hattâb, Resûlullah ile birlikteyken arkasından ağlanan bir cenaze ile karşılaştık. Ömer ağlamamaları için kadınları azarlayınca, Resûlullah ‘Bırak onları ey Hattâb’ın oğlu. Bunların başına yakın zamanda bir musibet gelmiş ve gözleri yaşlıdır.’ buyurdu.”¹²⁸⁵ Bu rivâyetler birinin ölümünden dolayı ağlamanın câiz olduğunu göstermektedir.

İbn Ömer ise ölüye ağlanmasına karşı çıkmıştır. Muhammed b. Amr şöyle demiştir: “Seleme b. el-Ezrak bir gün çarşıda İbn Ömer ile birlikte otururken arkasından ağlanan bir cenaze geçirildi. İbn Ömer onları ayıpladı ve azarladı. Bunun üzerine Seleme b. el-Ezrak şöyle dedi: ‘Ey Ebû Abdurrahmân! Öyle deme, şehadet ederim ki Ebû Hüreyre’nin şöyle dediğini işittim...’ devamında yukarıdaki Ebû Hüreyre hadisini zikretmiştir. Bir cenazede bulunan İbn Ömer, Amr b. Osman’a “İnsanların ağlamasına engel olmayacak mısın? Çünkü Resûlullah ‘Ölü ailesinin üzerine ağlaması sebebiyle azap çeker.’

¹²⁸³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:540.

¹²⁸⁴ Abdürrezzak, 3:545. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.2.2.3. Küllî Kâideye Aykırılık” başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹²⁸⁵ Abdürrezzak, 3:551-53.

buyurmuştur.” demiştir.¹²⁸⁶ Bu rivâyet İbn Ömer’in karşı çıkmasının sebebinin yukarıda zikredilen merfû hadislerle muhalif başka bir hadis olduğunu göstermektedir.¹²⁸⁷

2.13.6. Mezarları Ziyaret Etmek

Hız. Peygamber düzenli olarak mezarları ziyaret etmiş ve ümmetine de ziyaret etmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim Abdullah b. Büreyde’nin babasından bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Mezarları ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü bu size ahireti hatırlatır.” İbn Ebî Müleyke Resûlullah’ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ölülerinizin yanına gidip onlara selam verin ve onlara dua edin. Çünkü onlarda sizin için ibret vardır.” Hz. Âişe, Resûlullah’ın gece yarısı kalkıp Bakî‘ mezarlığına gidip üç defa ellerini kaldırdığını ve uzunca kıyamda durduğunu söylemiştir. Cafer b. Muhammed’in babası, Hz. Fatıma’nın her cuma günü Hamza’nın mezarını ziyaret ettiğini söylemiştir. İbn Mes‘ûd, bir gün Resûlullah ile beraber mezara gittiklerini, Resûlullah’ın bir mezarın yanı başında ağlayıp sonrasında “Beni yanında gördüğünüz mezar Amine binti Vehb’in mezarıdır. Onu ziyaret için Rabbinden izin istedim ve Rabbin bana izin verdi...” dediğini haber etmiştir. Muhammed b. İbrâhim et-Teymî, Resûlullah’ın her sene başında, şehitlerin mezarlarını ziyaret ettiğini söylemiştir.¹²⁸⁸ Bütün bu rivâyetler mezar ziyaretinin câiz hatta teşvik edilen bir amel olduğunu gösterir.

Tâbiînden bazıları yukarıdaki hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Sîrîn kabirleri ziyaret etmeyi kerih görmüştür.¹²⁸⁹ Nehaî “Mezarları ziyaret etmeyi kerih görürlerdi.” demiştir. Şa‘bî “Eğer Resûlullah mezarları ziyaret etmeyi yasaklamış olmasaydı kızımın mezarını ziyaret ederim.” demiştir. Katâde’nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah “Mezarları ziyaret eden bizden değildir.” buyurmuştur.¹²⁹⁰ Görüldüğü gibi Şa‘bî ve Katâde bu konuda muhtelif başka bir merfû rivâyete dayanmışlardır. Nitekim kabir ziyaretini nehyeden bazı hadisler rivâyet edilmiştir: Hz. Peygamber “Kabirleri çokça

¹²⁸⁶ Abdürrezzak, 3:553-54.

¹²⁸⁷ Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.2.2.1. Kur’ân’a Aykırılık” başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹²⁸⁸ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:569-73.

¹²⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 7:141.

¹²⁹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:569.

ziyaret eden kadınlara lanet edildi.” demiştir.¹²⁹¹ Bir başka hadisinde de “Kim kabirleri ziyaret ederse bizden değildir.” buyurmuşlardır.¹²⁹²

İbn Hacer kabir ziyaretinin mutlak olarak kerih olduğu görüşünde olan İbn Sîrîn, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî’ye kabir ziyaretini yasaklayan hükmü neshederek izin veren rivâyetlerin ulaşmamış olabileceğinden dolayı mutlak olarak kerih görmüş olabileceklerini söylemiştir. Ayrıca o sonraki dönemde kabir ziyaretinin câiz olduğuna dair ittifak olduğunu zikretmiştir.¹²⁹³ Kanaatimizce İbn Hacer tâbiîn sonrası kabir ziyaretinde oluşan ittifaka da dayanarak yasaklayan rivâyetleri nesheden hadislerin onlara ulaşmamış olabileceğini düşünmüştür. İbn Battâl da kabir ziyaretini kerih gören İbn Sîrîn, Nehaî ve Şa‘bî gibi kimselerin, kabir ziyaretinden nehyeden bazı hadislere dayandıklarını söylemiştir. Fakat daha sonra bu hadislerin neshedilip kabir ziyarete izin verildiğini söylemiştir. Bu konuda nâsih hadisleri zikrettikten sonra kabir ziyaretini kerih gören tâbiîne bu nâsih hadislerin ulaşmamış olabileceğini söylemiştir.¹²⁹⁴

Sonuç olarak kabir ziyarete karşı çıkanlar yasaklayan rivâyetlerden haberdardırlar. Ama yasaklayan rivâyetleri neshedip kabir ziyarete izin veren hadisler onlara ulaşmamıştır. Bundan dolayı da neshedildiğinden habersiz bir şekilde yasaklayan hadislerle amel etmişler; izin veren ve teşvik eden hadislere muhâlefet etmişlerdir.

2.14. Zekât

2.14.1. Atların Zekâtı

Hiz. Peygamber atların zekâta tâbi olmayacağını söylemiştir. Nitekim Ebû Hüreyre’nin rivâyetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Müslümana, kölesinde ve atında zekât yoktur.” Hiz. Ali, Resûlullah’ın, kendisine “Ey Ali! Atlar ile köleler için zekât almadığımı bilmiyor musun!” dediğini söylemiştir. Abdullah b. Hasan “Resûlullah atlardan zekât olarak bir şeyler alınmasını yasakladı.” demiştir.¹²⁹⁵

¹²⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü ’l-Kübrâ*, 7:522-523.

¹²⁹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 3:569.

¹²⁹³ İbn Hacer, *Fethu ’l-Bârî*, 1380, 3:148.

¹²⁹⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi ’l-Buhârî*, 3:269.

¹²⁹⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:33-34.

Hız. Ömer ve Hız. Osman yukarıdaki hadislerle muhâlefet edip atlardan zekât almışlardır. Nitekim Ebû İshâk şöyle bildirmiştir: “Hız. Ömer, Şam ahalisinin yanına geldiğinde ona ‘Bizim mallarımız at ve kölelerden oluşuyor. Onlardan zekât alabilirsin.’ dediler. Ömer, ‘Benden öncekilerin almadığı bir şeyi ben de almak istemem.’ deyip bu konuda Müslümanlara danıştı. Hız. Ali ‘Eğer gönül rızası ile veriyorlarsa güzel olur. Ancak gönül rızası ile değilse bu senden sonra da alınan cizye olur.’ dedi. Bunun üzerine Ömer, her yıl onlardan at başına on dirhem, her bir köle için de onar dirhem aldı...” İbn Şihâb’ın bildirdiğine göre Hız. Osman atlardan zekât almıştır.¹²⁹⁶ Yahyâ b. Ya’lâ da Ya’lâ b. Umeyye’den şöyle bildirmiştir: “Ya’lâ b. Umeyye’nin kardeşi Abdurrahmân b. Umeyye, Yemen ahalisinden bir adamdan yüz genç deve karşılığında bir kısrak satın aldı. Ancak daha sonra satıcı buna pişman oldu ve Hız. Ömer’in yanına gelip ‘Ya’lâ ile kardeşi benden bir at gasp ettiler.’ dedi. Ömer, Abdurrahmân’a haber gönderip yanına gelmesini söyledi. Abdurrahmân gelince Ömer’e olanları anlattı. Ömer ona ‘Sizin yanınızda atların fiyatı o kadara ulaşıyor mu? Bundan önce atın fiyatının bu kadar ettiğini bilmiyordum. Her kırk koyundan zekât olarak bir koyun alıyoruz da atlardan neden bir şey almıyoruz. Bundan sonra her at için bir dinar al.’ dedi ve at başına bir dinar almaya başladı.”¹²⁹⁷

İbn Şihâb ve Atâ ise atların zekâtı konusundaki merfû hadislerden habersizlerdir. İbn Şihâb “Resûlullah’ın atların zekâtı hakkında bir hüküm verdiğini bilmiyorum.” demiştir. Atâ, atların zekâtı hakkında kendisine herhangi bir şey ulaşmadığını söylemiştir.¹²⁹⁸

2.14.2. Balın Zekâtı

Balın zekâtı konusunda zikredilen merfû hadislerle göre baldan onda bir oranında zekât alınır. Ebû Hüreyre’nin bildirdiğine göre Resûlullah Yemen ahalisine “Bal sahiplerinden zekât olarak öşür alınır.” şeklinde bir ferman yazmıştır. Süleyman b. Mûsa şunu nakletmiştir: “Ebû Seyyâre el-Mutaî, Resûlullah’a ‘Balım var.’ deyince, Resûlullah ‘Zekât olarak onda birini ver.’ buyurdu.”¹²⁹⁹

Sahâbe ve tâbiinden bazı kimseler baldan zekât verilmeyeceği görüşünde bulunarak yukarıdaki merfû hadislerle muhâlefet etmişlerdir. Tâvûs şöyle demiştir: “Muâz b. Cebel’e

¹²⁹⁶ Abdürrezzak, 4:35.

¹²⁹⁷ Abdürrezzak, 4:35.

¹²⁹⁸ Abdürrezzak, 4:34-35.

¹²⁹⁹ Abdürrezzak, 4:63.

sayıları otuzdan az olan sığırlar ile balın zekâtı sorulunca ‘Bu konuda herhangi bir şeyle emredilmedim.’ karşılığını verdi.” Nâfi şöyle demiştir: “Ömer b. Abdülaziz zekâtlar için beni Yemen’e gönderdi. Baldan zekât almak istediğimde Muğîre b. Hakîm ‘Balda zekât yoktur.’ dedi. Bir mektupla durumu Ömer b. Abdülaziz’e sorduğumda ‘Doğru söylüyor. Muğîre adil ve Allah’ın rızasını gözeten biridir. Dediği gibi balda zekât yoktur.’ karşılığını verdi.”¹³⁰⁰

İbn Münzir ve İbn Hazm baldan zekât alınmasını vacip kılan herhangi bir rivâyetin sabit ve sahih olmadığını söylemişlerdir.¹³⁰¹ Buna göre baldan zekât alınmasını söyleyen rivâyetler ya sahâbe ve tâbiîn döneminde hiç olmamıştır ya da onların döneminde olsa bile makbul bulunmamıştır.

2.14.3. Yetimin Malının Zekâtı

Yusuf b. Mâhek’in bildirdiğine göre Resûlullah “Yetim malını ticarete kullanın ki zekât onu bitirmesin.” buyurmuştur.¹³⁰² Bu hadis bazı ilim ehline göre yetimin malından zekât alınacağına delâlet etmektedir.¹³⁰³

Sahâbe ve tâbiînden bazıları ise yetimin malından zekât verilmeyeceğini söyleyerek söz konusu merfû hadise muhâlefet etmişlerdir. İbn Mes‘ûd bulûğ çağından sonra vereceklerini söyleyerek yetime zekât düşmeyeceğini belirtmiştir. Ma‘mer şöyle demiştir: “İşiten birinin bildirdiğine göre yetimlerin malları konusunda Hasan-ı Basrî ‘Namaz üzerine gerekmediği gibi zekât da gerekmez.’ demiştir.” Yine Hasan “Benim yanımda yetim olan kardeşimin oğlunun malı bulunuyor ve zekâtını vermiyorum.” demiştir. Nehaî “Yetim malında zekât yoktur.” demiştir.¹³⁰⁴ Ebû Vâil, İbn Abbâs, Hz. Ali, Kâdı Şüreyh, Saîd b. Cübeyr, Şa‘bî, Saîd b. el-Müseyyeb de yetimin malında zekât olmayacağını söylemişlerdir. Saîd b. el-Müseyyeb “Çocuğun üzerine namaz ve hac vacip olmadığı gibi zekât da vacip olmaz.” demiştir.¹³⁰⁵

¹³⁰⁰ Abdürrezzak, 4:60; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 6:217.

¹³⁰¹ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, 3:34; İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr*, 4:36-39.

¹³⁰² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:66.

¹³⁰³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8:237.

¹³⁰⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:69.

¹³⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8:237. Söz konusu hadisin zayıflığı ile ilgili cerh-tadil alimlerinin değerlendirmeleri için bakınız: agy; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 6:237-238.

Kaynaklarda sahâbe ve tâbiînin söz konusu merfû hadise muhâlefet sebeplerine dair herhangi bir açıklama bulamadık. Bununla beraber Ebû Hanîfe yetimin malında zekât gerekmediğine “Kalem üç kişiden kaldırılmıştır: Bulûğa erene kadar çocuk...”¹³⁰⁶ hadisiyle delil getirmiştir. Ayrıca o zekâtın bir ibâdet olduğunu, hac ve namazın çocuk üzerine vacip olmadığı gibi zekâtın da vacip olmadığını söylemiştir.¹³⁰⁷ Yetimin malında zekât olmayacağını söyleyenler buluğa ermeyen çocuktan kalemin kaldırıldığı hadisini delil getirmekle beraber “Yetim malını ticarete kullanın ki zekât onu bitirmesin.” hadisinin zayıf olduğunu da söylemişlerdir.¹³⁰⁸ Muhtemelen çocuğun malında zekât olmayacağını söyleyen sahâbe ve tâbiîn de çocuğun mükellef olmamasından dolayı böyle demişlerdir. Saîd b. el-Müseyyeb’in “Çocuğun üzerine namaz ve hac vacip olmadığı gibi zekât da vacip olmaz.”¹³⁰⁹ sözü de bu yorumu desteklemektedir. Çünkü o, namaz ve hacla mükellef olmamasına kıyas etmiştir. Nasıl ki bu ibâdetle mükellef değilse zekâtla da mükellef değildir.

2.15. Oruç

2.15.1. Hacamat Yaptırmanın Orucu Bozması

Şeddâd b. Evs, Sevbân ve Râfi‘ b. Hadîc’in rivâyet ettiklerine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur.” Şeddâd’ın rivâyetine göre Resûlullah bu sözü Ramazan’ın on sekizinci günü kan aldırmanın biriyle karşılaşınca söylemiştir.¹³¹⁰ Bu merfû hadisin zâhirine göre kan almak ve kan aldırmanın orucu bozar.

Sahâbe ve tâbiînden bazıları kan almanın ve kan aldırmanın orucu bozmayacağı görüşündedirler. Şakîk b. Sevr (Râvi Hallâd der ki: Sanırım) babasından bildirir: “Ebû Hüreyre’ye ‘Oruçlu olan kişi kan alabilir mi?’ diye sorduğumda ‘Kan alanın da, kan aldırmanın da orucunun bozulduğu söylenirdi. Ancak ben bunu önemsemem ve oruçluyken

¹³⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9:31.

¹³⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4:70.

¹³⁰⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Şahihi'l-Buhârî*, 8:237 Söz konusu hadisin zayıflığı ile ilgili cerh-tadil alimlerinin değerlendirmeleri için bakınız: agy. Ayrıca bkz: Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *el-Urfî's-Şazî Şerhu Süneni't-Tirmizî* (Lübnân: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 2004), 2:116; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2:25.

¹³⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 8:237. Söz konusu hadisin zayıflığı ile ilgili cerh-tadil alimlerinin değerlendirmeleri için bakınız: agy.

¹³¹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:209.

istersem kan aldırırım.’ karşılığını verdi.” Nehaî, öncekilerin oruçlunun zayıf düşme endişesinden dolayı kan aldırmayı kerih gördüklerini söylemiştir. Nâfi‘ ve Sâlim’in bildirdiğine göre İbn Ömer önceleri oruçlu iken kan aldırırmış ama sonraları bunu terk etmiştir. Nâfi‘, İbn Ömer’in oruçluyken kan aldırmayı terk etmesinin sebebi hakkında “Bunu bırakması oruçlu iken kan aldırmayı kerih görmesinden midir yoksa bu konuda kendisine ulaşan bir şeyden dolayı mıdır bilemiyorum.” demiştir. Zührî şöyle bildirmiştir: “Sa’d b. Ebî Vakkâs ve Âişe oruçlu kişinin kan aldırmasında bir sakınca görmezler ve kendileri de oruçlu iken kan aldırırlardı.” Resûlullah’ın hanımı Ümmü Seleme, Zeyd b. Erkâm, Hz. Hüseyin ve Urve b. Zübeyr’in oruçluyken kan aldırıldıkları rivâyet edilmiştir.¹³¹¹ Ümmü Alkame oruçluyken Hz. Aişe’nin yanında hacamat olduklarını ve Hz. Aişe’nin kendilerini bundan nehyetmediğini söylemiştir.¹³¹²

Bu kimselerin “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.” hadisine muhâlefet etmelerinin bir sebebi hacamat yapmanın ve yaptıranın orucu bozmayacağını bildiren hadislerin olmasıdır. Bunun sonucunda “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.” hadisini ya neshedildiğine hükmetmişler ya da hadisi tevil etmişlerdir. Nitekim hacamat yapmanın ve yaptıranın orucu bozmayacağına dair şu hadisler vârid olmuştur: Hz. Peygamber oruçluyken kendisine hacamat yaptırmıştır.¹³¹³ İbn Abbâs’ın rivâyetine göre Hz. Peygamber ihramlıyken de oruçluyken de hacamat yaptırmıştır.¹³¹⁴ Ebû Saîd el-Hudrî “Peygamber oruçlunun hacamat yapmasına ruhsat verdi.” demiştir.¹³¹⁵ Ebû Saîd el-Hudrî Hz. Peygamber’in “Kusmak, ihtilam olmak ve hacamat yapmak orucu bozmaz.” dediğini söylemiştir.¹³¹⁶ Bazıları bu hadislere dayanarak “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.” hadisinin neshedildiğine hükmetmişlerdir.¹³¹⁷

Bazıları da “Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur.” hadisini tevil etmişlerdir. Tahâvî onların bu hadisi şu şekillerde tevil etmiş olabileceklerini söylemiştir: 1. Bunu, hacamat yapan ve yaptıran bu esnada da gıybet eden iki kişi hakkında söylemiştir. Ebû’l-Eş’as Resûlullah’ın, bu sözü gıybet ettikleri için hacamat yapan ve

¹³¹¹ Abdürrezzak, 4:211-14.

¹³¹² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 4:174.

¹³¹³ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 2:101-102.

¹³¹⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, “Savm”, 32.

¹³¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 9:12.

¹³¹⁶ Beyhakî, 9:14.

¹³¹⁷ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 4:239.

yaptırana söylediğini nakletmiştir. 2. Onlar bu hadisi oruçluyu zayıf düşürmesi ve bunun sonucunda orucunu bozmaya sebep olması şeklinde anlamışlardır. Sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik ve İbn Abbâs; tâbiînden Ebû'l-Âliye, Sâlim b. Abdullah, Şa'bî ve İbrâhim en-Nehaî oruçlunun hacamat yapmasını sadece zayıflığa sebebiyet vermesinden dolayı kerih gördüklerini söylemişlerdir.¹³¹⁸ İbn Ebî Leylâ'nın naklettiğine göre bir sahâbî şöyle demiştir: “Resûlullah oruçlunun visal orucu tutmasını ve hacamat yapmasını ashâbına şefkat ettiğinden dolayı yasakladı. Ama o ikisini haram kılmadı.”¹³¹⁹ Hacamat yapan ise ağzını kamyâ dayayarak kanı çekerken kanın ağzına kaçma tehlikesi sonucu orucu bozma ihtimali vardır. Ayrıca hacamatın mekruh bir iş olmasından dolayı onu oruçlu bir kişi yaptığında ibâdeti esnasında mekruh bir iş yapması sebebiyle orucuna kötü bir şey karıştırdığını ifade etmek için Resûlullah'ın ‘Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.’ dediği şeklinde de tevil yapılmıştır.¹³²⁰

Bu hadisin zâhirine muhâlefet etmelerinin bir sebebi de bunu genel ilkelere aykırı görmeleridir. Nitekim Sâlim İbn Abdullah ve Kâsım İbn Muhammed oruçlunun hacamat yaptırmasında sıkıntı görmeyip “Elinin dışına hacamat yapılsa bunun orucunu bozduğunu düşünür müsün!” dedikleri rivâyet edilmiştir.¹³²¹ Buna göre onlar kan çıkmasının orucu bozmayacağına dair genel ilkeden hareket etmişlerdir.

Bir diğer muhâlefet sebebi de hadisin râvisinin rivâyetine muhalif amel etmesi olabilir. Nitekim “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.” merfû hadisini rivâyet eden Sa'd b. Ebî Vakkâs hakkında oğlu Âmir b. Sa'd “Babam oruçluyken hacamat yaptırırdı.” demiştir. İbn Abdülber'e göre onun rivâyetine aykırı ameli rivâyetinin zayıflığını göstermektedir. Başkaları da aynı sebepten dolayı Sa'd'ın bu rivâyetini reddetmişlerdir. İbn Abdülber sahâbe ve tâbiînin oruçlunun hacamat yaptırmasını kerih görmesinin sebebinin zayıf düşüp orucu tamamlayamama endişesi olabileceğini söylemiştir. O bu görüşüne dayanak olarak Enes b. Mâlik'in sözünü zikretmiştir.¹³²² Enes b. Mâlik

¹³¹⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2:99-101.

¹³¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9:12.

¹³²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1380, 4:177.

¹³²¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2:102.

¹³²² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:326.

sahâbenin oruçlunun hacamat yaptırmasını sadece zayıf düşme sebebiyle kerih gördüklerini söylemiştir.¹³²³

Sonuç olarak, muhtemelen karşıt hadislerle amel edilmiş “Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozuldu.” hadisi ise ya zâhirinden farklı anlaşılmış ya da mensuh olduğuna hükmedilmiştir. Ayrıca bazıları kan çıkmasının orucu bozmayacağına dair genel kaideden hareket etmişlerdir. Hadisin râvisinin rivâyetine aykırı amel etmesi de muhâlefet sebebi olarak bir diğer ihtimaldir.

2.15.2. Ramazan Ayında Hasta Olup Oruç Tutamayan ve İyileşmeden Ölen Kişi Adına Fidyeye Verilmesinin Gerekmemesi

Zikredilecek merfû hadise göre Ramazan ayında hastalanıp da iyileşmeden ölen kimsenin tutmadığı günler için fidye vermesi gerekmez. Nitekim Ubâde b. Nusey’in bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kişi Ramazan ayında hastalanıp da iyileşmeden öldüğü zaman keffâret olarak tutmadığı günlere karşılık bir şey yedirilmesi gerekmez. Ancak iyileştikten sonra tutmadığı günleri kaza edemeden ölürse tutmadığı günlere karşılık onun adına yoksul doyurulur.”¹³²⁴

Tâvûs ve Katâde ise Ramazan’da hastalanıp da iyileşmeden ölen kimselere fidye gerekeceğini söyleyerek yukarıdaki merfû hadise muhâlefet etmişlerdir. Nitekim onlar şöyle demiştir: “Kişi Ramazan ayında hastalanıp da iyileşmeden öldüğü zaman tutmadığı her bir gün için onun adına bir yoksula bir müd buğday verilir.”¹³²⁵ İbn Abbâs “Kişi Ramazan’da hasta olur ve oruç tutamadan ölürse tutmadığı günler yerine yemek yedirilir.” demiştir.¹³²⁶

İbn Kudâme, Tâvûs ve Katâde’nin bu görüşlerinin sebebini açıklarken “Çünkü o vacip bir oruçtur. Acziyet sebebiyle o kimsenin üzerinden düşmüştür. Böylece yerine yemek yedirmek vacip olur. Bu kimse acziyeti sebebiyle Ramazan orucunu terk eden hasta yaşlı gibidir.” demiştir.¹³²⁷ İbn Kudâme’ye göre onlar bu şekilde hüküm verirken vacip orucu

¹³²³ Buhârî, *es-Sahîh*, “Savm”, 32.

¹³²⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:237.

¹³²⁵ Abdürrezzak, 4:237.

¹³²⁶ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Savm”, 41.

¹³²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4:398.

tutamayan kimsenin fidye vermesi şeklinde bir genel kuraldan hareket edip acziyeti sebebiyle oruç tutamayan hasta olan yaşlı kimseye kıyas etmişlerdir.

Diğer bir ihtimal de Abdürrezzak'ın naklettiği söz konusu merfû hadisin sâbit olmamasıdır. O hadisin rivâyetinin ancak fâsid olduğunu bildirmek amaçlı helal olacağı söylenmiştir. Bunun sebebi olarak o rivâyette bulunan üç illet zikredilmiştir: Birincisi o mürsel bir rivâyettir. İkincisi senette Haccâc b. Ertât vardır ki o sakıt bir râvidir. Üçüncüsü senedinde kezzâb olan İbrâhim İbn Ebî Yahyâ vardır. Esyûbî bu rivâyetin sahih olduğu varsayıldığında bile hastalığından sonra iyileştiğinde yemek yedirmek gerektiğini bildirdiği için Tâvus ve Katâde'nin görüşü lehine olacağını söylemiştir.¹³²⁸

Sonuç olarak muhalif oldukları merfu hadis onların zamanında olmayabilir. Bu durumda hadise muhâlefet etmemiş olurlar. Onların zamanında olsa bile makbul görülmeyp amel edilmemiş olabilir. Diğer bir ihtimal de bu konuda İbn Kudâme'nin yukarıda zikrettiği gibi genel kaideye aykırı olması sebebiyle amel etmemiş olabilirler.

2.15.3. Mukîm İken Ramazan'a Yetişip Sonrasında Yolculuğa Çıkan Kimsenin Yolculukta Oruç Tutması

Hz. Peygamber'in son uygulaması mukîmken yolculuğa çıktığında oruç tutmamasıdır. Nitekim İbn Abbâs şöyle demiştir: “Mekke'nin fethedildiği yıl Ramazan ayında Resûlullah, Mekke'ye doğru yola çıktı. Kudeyd denilen yere ulaşana kadar oruç tuttu, sonrasında tutmadı. Bu şekilde yolculuk sırasında oruç konusunda Resûlullah'ın son uygulaması oruç tutmamasıydı.”¹³²⁹ Bu hadis mukîmken Ramazan'a yetiştikten sonra yolculuğa çıkan kimsenin oruç tutmasının vacip olmadığına delâlet eder.

Ebû Miclez ve Ali b. Hüseyin de Ramazan'da yolculuğa çıkanın orucunu tutması gerektiğini söylemiştir.¹³³⁰ Hz. Ali ve Abîde es-Selmânî ise bu durumda olan kişinin oruç tutmasının vacip olduğu görüşündedir. Katâde'nin bildirdiğine göre Hz. Ali “Bu durumda oruç tutmasını ancak vacip görüyorum. Çünkü Allah ‘Sizden bu ayı idrâk eden onda oruç

¹³²⁸ Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ Esyûbî, *el-Bahru'l-Muhîdû's-Seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-Îmâm Müslim b. Haccâc* (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426), 21:321; İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr*, 4:423.

¹³²⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:269.

¹³³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 5:495-496.

tutsun.’¹³³¹ buyurmuştur.” demiştir.¹³³² Abîde es-Selmânî şöyle demiştir: “Kişi Ramazan ayının başında mukim iken oruç tuttuğu zaman, ay içinde yolculuğa çıkması halinde oruç tutmaya devam eder. Yüce Allah’ın ‘Sizden bu ayı idrâk eden onda oruç tutsun.’¹³³³ buyurduğunu işitmez misiniz?” Görüldüğü gibi onlar ayetin genel ifadesine dayanarak böyle fetvâ vermişlerdir. Ayetin ifadesine aykırı buldukları için söz konusu hadislerle amel etmemiş olabilirler.

2.15.4. Nafile Orucu Bozanın Kaza Etmesinin Gerekliliği

Nafile orucu bozmak ile ilgili rivâyetlere göre bozulan nafile orucu kaza etmek gerekir. Zührî şöyle demiştir: “Hz. Âişe ile Hafsa bir güne oruçlu başladılar. Ancak kendilerine hediye edilen yemek hoşlarına gidince oruçlarını bozdular. Resûlullah yanlarına girdiği zaman babası Ömer gibi olan Hafsa bu durumu ona sordu. Resûlullah bozdukları bu oruç yerine başka bir gün oruç tutmalarını emretti.” Hz. Âişe şöyle bildirmiştir: “Bir gün Resûlullah yanıma girdi. Önüne hays yemeğinden koyunca yedi ve ‘Bugün oruç tutmayı istiyordum ancak bunun yerine başka bir gün tutarım.’ dedi.”¹³³⁴ Görüldüğü gibi Resûlullah, nafile orucu bozan Hz. Aişe ve Hz. Hafsa’ya onun yerine oruç tutmalarını emretmiştir. Bizzat kendisi de bozduğu nafile oruçtan dolayı başka bir gün oruç tutacağını söylemiştir. Bu rivâyetlerin zâhirleri nafile orucu bozanın kaza etmesi gerektiğini gösterir.

Sahâbeden bazıları nafile oruç bozanın onu kaza etmesi gerekmediği görüşündedirler. İkrime, İbn Abbâs’ın nafile olarak tuttuğu oruçları bozup bunda bir sıkıntı görmediğini söylemiştir.¹³³⁵ O, nafile orucu bozan kimsenin kaza etmesini gerekli görmemiştir. Hz. Ali de aynı görüştedir. Nitekim İsmâil b. Ümeyye şöyle bildirmiştir: “Bir gün Ömer b. el-Hattâb arkadaşlarına ‘Bugün güne oruçlu başladım. Ancak cariyemi görünce onunla ilişkiye girdim. Sizce ne yapmam gerekiyor?’ diye sordu. Hz. Ali ‘Nafile olan bir oruca başladın. Sana helal olan biriyle de ilişkiye girdin. Bir şey yapman gerekmez.’ dedi.”¹³³⁶

Yukarıda zikredilen merfû hadise muhâlefet edenlerin muhâlefet sebebi yukarıdaki merfû hadislere muhalif başka hadislerin varlığıdır. Nitekim Ümmühâni şöyle demiştir: “Ben

¹³³¹ el-Bakara 2/185

¹³³² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:269.

¹³³³ el-Bakara 2/185

¹³³⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:276.

¹³³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr*, 5:519.

¹³³⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:271.

Resûlullah'ın yanında oturuyorken bir içecek getirildi. Resûlullah ondan içip bana uzattı ben de içtim. Ben 'Ya Resûlullah ben günah işledim benim için af dile.' dedim. Hz. Peygamber 'O günah nedir?' diye sorunca 'Oruçluydum orucumu bozdum.' dedim. Resûlullah 'Kaza ettiğin bir oruçtan dolayı mı oruç tutuyordun?' diye sorunca 'Hayır.' dedim. Bunun üzerine 'Sana zarar vermez.' dedi"¹³³⁷ Bu rivâyetin başka bir tarikinde Resûlullah Ümmühânî'ye "Eğer Ramazan'dan bir günün kazasıysa onun yerine bir gün oruç tut. Eğer bozduğun oruç nafîle bir oruçsa istersen onun kazasını tut istersen tutma." demiştir. Tahâvî ve İbn Abdülber nafîle oruca başlayıp daha sonra mazeretli ya da mazeretsiz bozan kimselerin kaza etmesinin gerekmediğini söyleyenlerin bu hadisi delil olarak getirdiklerini söylemiştir.¹³³⁸ Aynî de sahâbeden Selmân el-Fârisî ve Ebû'd-Derdâ; tâbiinden Mücâhid, Tâvûs ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın bu görüşte olduklarını söyledikten sonra Ümmühânî hadisini delil olarak aldıklarını söylemiştir.¹³³⁹

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn nafîle orucu bozanın kaza etmesinin gerektiğini bildiren hadislere muhâlefet etmesinin sebebi aksine hüküm bildiren başka bir hadisle amel etmeleridir.

2.16. Kurbân ve Av

2.16.1. Erkek ve Kız Çocuğu İçin Kesilecek Akîka Kurbânı Sayısı

Hiz. Peygamber erkek çocuğu için iki, kız çocuğu için bir tane akîka kurbânı kesmiştir. Nitekim Ümmü Kürz, Hiz. Âişe, Selmân b. Âmir ed-Dabbî, Amr b. Şuayb'ın dedesi ve İkrime, Resûlullah'ın erkek çocuğu için iki, kız çocuğu için bir tane akîka kurbânı kesileceğini söylediğini bildirmişlerdir.¹³⁴⁰

İbn Ömer erkek çocuğu için iki tane akîka kurbânı kesilmesine muhâlefet ederek bir tane kesileceğini söylemiştir. Hasan-ı Basrî ise kız çocuğu için akîka kurbânı kesilmeyeceğini söyleyerek onun için bir tane kesileceğine muhâlefet etmiştir. Nitekim Nâfî'nin bildirdiğine göre İbn Ömer, erkek çocuğu ve kız çocuğu için birer tane kesileceğini söylemiştir. Hasan-ı Basrî ise erkek çocuğu için bir tane kesileceğini; kız çocuğu için ise

¹³³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 5:518.

¹³³⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2:107; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 3:356.

¹³³⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 11:79.

¹³⁴⁰ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 4:327-30.

kesilmeyeceğini söylemiştir.¹³⁴¹ Kâsım b. Muhammed, Urve İbnü’z-Zübeyr, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, Zührî erkek ve kız çocuk için birer tane koyun kesileceğini demişlerdir.¹³⁴²

İbn Abdülber’e göre kız ve erkek çocuğu için birer tane kesileceğini söyleyerek yukarıdaki merfû hadislere muhâlefet edenler şu rivâyetleri delil olarak almışlardır: İbn Abbâs “Resûlullah Hasan ve Hüseyin için birer tane koç akika olarak kesti.” demiştir. Başka bir rivâyette Hz. Fâtıma’nın Hasan ve Hüseyin için birer koç kestiği söylenmiştir. Abdullah İbn Ömer’in kız ve erkek çocukları için birer koyun kesiyor olduğu rivâyet edilmiştir.¹³⁴³

Şevkani de erkek ve kız için birer tane kesileceğini söyleyenlerin şu rivâyete de dayandıklarını söylemişlerdir.¹³⁴⁴ Büreyde el-Eslemî “Biz câhiliyede birimizin bir erkek çocuğu olduğunda bir koyun keser ve kanını başına sürerdi. Allah İslam’ı getirdiğinde biz bir koyun keser çocuğun başını tıraş eder ve başına za‘ferân sürerdik.” demiştir.¹³⁴⁵

İbn Abdülber, kız çocuğu için akîka kesilmeyeceği sadece erkek çocuğu için bir koyun kesileceği görüşleriyle Hasan-ı Basrî ve Katâde’nin tek kaldıklarını belirtmiştir. Ona göre o ikisi Selmân b. Âmir’in rivâyet ettiği “Erkek çocukla beraber akikası vardır.”¹³⁴⁶ ve Semûra b. Cündeb’in rivâyet ettiği “Erkek çocuk akikasına karşılık rehindir.”¹³⁴⁷ merfû hadislerinin zâhirine göre bu şekilde hüküm vermişlerdir.¹³⁴⁸ İbn Hacer de bu kanaattedir.¹³⁴⁹ Semûra’dan bu hadisi Hasan-ı Basrî, ondan da Katâde rivâyet etmiştir. Selmân b. Âmir’in hadisinin râvilerinden biri de Katâde’dir.¹³⁵⁰

Sonuç olarak erkek çocuğu için iki, kız çocuğu için bir tane akîka kesileceğini bildiren merfû hadislere muhâlefet edenler bu konuda başka hadisleri delil olarak almışlardır.

¹³⁴¹ Abdürrezzak, 4:330-31.

¹³⁴² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 13:565-566.

¹³⁴³ İbn Abdülber, *Temhîd*, 4:314.

¹³⁴⁴ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 5:159.

¹³⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Edâhî”, 21.

¹³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29:413-414.

¹³⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, 33:360.

¹³⁴⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 4:317.

¹³⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 9:592.

¹³⁵⁰ İbn Abdülber, *Temhîd*, 4:306-308.

2.16.2. İhramlının Av Etinden Yemesi

Resûlullah ihramlıyken av etinden yememiş ve yenilmeyeceğini söylemiştir. Zeyd b. Erkâm şöyle demiştir: “Resûlullah kendisine hediye edilen et parçasını geri çevirdi ve ‘İhramlı olduğumuz için onu yemeyiz.’ buyurdu. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Resûlullah’a ihramlıyken kendisine haşlanmış ceylan eti hediye edildi, fakat bu etten yemedi.¹³⁵¹ Tâvûs, Resûlullah’ın ihramlıyken av eti yemeyi kerih gördüğünü bildirmiştir.¹³⁵² Bu rivâyetler ihramlının av eti yemesinin yasak olduğuna delâlet eder.

Bu konudaki bazı hadislerde ise ihramlı kişinin harem dışında kesilen av etinden yiyebileceği söylenmektedir. Nitekim Talha b. Ubeydullah, Resûlullah’a “İhramlı olan kişi harem bölgesi dışında kesilen avın etinden yiyebilir mi?” diye sorunca Hz. Peygamber “Yiyebilir.” karşılığını vermiştir. Bir başka rivâyette ise ihramlı olmayan kişinin avladığı eti, kendisi için avladığı kimse dışındakilerin yiyebileceği bildirilmektedir. Nitekim Abdullah b. Ebî Katâde de babasından şöyle bildirmiştir: “Hudeybiye zamanında Mekke’ye doğru Resûlullah ile birlikte ben de yola çıktım. Ancak sahâbe ihrama girerken ben girmedim. Yolda karşılaştığım bir yabani eşeği avladım. Daha sonra Resûlullah’a ‘İhramlı değildim ve bunu senin için avladım.’ dediğimde Hz. Peygamber ashâbın ondan yemesini istedi. Kendisi için avladığımdan dolayı ondan yemedi. Bu rivâyetin başka bir tarikine göre Ebû Katâde yaban eşeğini avlayınca oradakilerin bazısı bunun eti yenmez demişler, Resûlullah’a sorulduğunda ise “Yiyebilirsiniz, helaldir.” demiştir.¹³⁵³ Câbir b. Abdullah’ın bildirdiğine göre Resûlullah “Sizin avladıklarınız veya sizin için avlananlar dışında ihramlı iken kara avının eti sizlere helal kılındı.” demiştir.¹³⁵⁴ Bu rivâyette kişinin avladığını ve kendisi için avlanana yiyemeyeceği, bunun dışındakileri yiyebileceği bildirilmektedir.

Sahâbe de ihramlının av etinden yiyip-yiyemeyeceği konusundaki muhtelif rivâyetlere paralel olarak ihramlıyken av eti yeme konusunda ihtilâf etmişlerdir. Böylece her bir taraf karşıt görüşteki hadise muhâlefet etmiş olmaktadır. Ebû Hüreyre ihramlı iken başkası tarafından hediye edilen av etinin yenilebileceğini söylemiştir.¹³⁵⁵ Ebû Hüreyre’nin bu

¹³⁵¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:426.

¹³⁵² Abdürrezzak, 4:428.

¹³⁵³ Abdürrezzak, 4:429.

¹³⁵⁴ Abdürrezzak, 4:434.

¹³⁵⁵ Abdürrezzak, 4:431.

ifadesi başkası tarafından hediye edilen av etinin yenileceği konusunda mutlaklıdır. Halbuki yukarıdaki hadisler göre hediye edilen kişi için avlanmışsa câiz değildir. Ebû Hüreyre'nin sözünde bu istisna yoktur. Hz. Ali ise “Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı.”¹³⁵⁶ ayetine dayanarak yememiştir.¹³⁵⁷ Bu durumda Hz. Ali ayetin genel ifadesine göre bütün kara hayvanlarını câiz görmeyerek hadislerdeki câiz görülen durumlara muhâlefet etmiştir. Zübeyr ise “İhramlıyken azığımız yabani hayvanlardan avladığımız etler olurdu.” demiştir.¹³⁵⁸ Böylece Zübeyr kişinin ihramlıyken kendisi için avladığı eti yemesinin câiz olmadığını bildiren rivâyetlere muhâlefet etmiştir.

Sonuç olarak sahâbenin muhâlefet sebebi ihramlıyken av etinden yenilmesinin câizliği konusunda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.

2.17. Nikâh

2.17.1. Kadınları Evlendirirken Onaylarını Almak

Hz. Peygamber evlenme konusunda bâkire kızın onayının alınmasının gerekli olduğunu söylemiş, kendisi de kızlarının onayına başvurmuştur. Resûlullah, dul kadınların evlenme konusunda yetkilerinin kendilerinde olduğunu bildirmiştir. Nitekim Muhâcir b. İkrime şöyle demiştir: “Resûlullah kızlarını evlendireceği zaman onların muvâfakatlarını alırdı. Nişanlayacağı kızın perdesinin yanında durup ‘Falan, falanca kızı anıyor.’ derdi. Eğer kız perdeyi hareket ettirirse evlendirmez, susarsa evlendirirdi.” İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre Resûlullah şöyle demiştir: “Dul kadın kendisini evlendirmeye velisinden daha hak sahibidir. Bâkireden ise izin istenir.” Aynı hadis Ebû Hüreyre'den de rivâyet edilmiştir. Hz. Âişe şöyle demiştir: “Resûlullah'a ‘Ailesi kızlarını evlendirmek isterse muvâfakatları alınır mı?’ diye sorulunca ‘Evet kızın onayı istenir.’ cevabını verdi. Ben ‘Kız utanıp susar.’ deyince, Hz. Peygamber ‘Onun susması kabul etmesi demektir.’ dedi.”¹³⁵⁹

Tâbiînden bazıları bâkire ve dul kızların onayı alınmaksızın baba tarafından evlendirilebileceğini söylemişlerdir. Hasan-ı Basrî babanın dul veya bâkire olsun razı

¹³⁵⁶ el-Mâide 5/96

¹³⁵⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 4:433.

¹³⁵⁸ Abdürrezzak, 4:434.

¹³⁵⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:141-42.

olsun veya olmasın kızını evlendirebileceğini söylemiştir. Nehaî eğer dul kız babaya muhtaçsa babasının onu onayını almadan evlendirebileceğini, ona muhtaç değilse veya ondan uzaktaysa bu durumda onayını alacağını söylemiştir. Hasan-ı Basrî ve Nehaî dul kızın onayını almaksızın evlendirme konusunda şâz kalmış ve cemaate muhâlefet etmişlerdir.¹³⁶⁰ Başka bir rivâyette Nehaî şöyle demiştir: “Baba, bâkire olan kızın muvâfakatını almaz. Dul olan kızından da o, çocuklarının arasındaysa muvâfakatını almaz. Eğer çocukları arasında değilse muvâfakatını alır.” Atâ şöyle demiştir: “Baba bâkire olan kızını evlendirebilir, dul olanı ise evlendiremez.”¹³⁶¹ Kâsım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah babanın bâkire kızını evlendirdiğinde kız razı olmasa bile bu evliliğin bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Şa‘bî de babanın kızını zorla evlendirebileceğini söylemiştir.¹³⁶²

Babanın bâkire kızını rızası olmadan evlendirebileceğini söyleyenler hadiste geçen bâkireden onay almayı vücûb olarak değil kızın gönlünü hoş etmek anlamına tevîl etmişlerdir.¹³⁶³ Hattâbî bunu tâbîî İbn Ebî Leylâ’ya da nisbet etmiştir.¹³⁶⁴ Kâdî İyâz da onayını almak ve izin istemeyi emreden hadislerin bazılarınca vücûba değil nedbe hamledildiğini söylemiş bu kişiler arasında tâbîî İbn Ebî Leylâ ve İmâm Mâlik’i saymıştır.¹³⁶⁵

Bâkire kızın onayının alınması gerekmediğini söyleyenler “Dul kendisinin evliliği konusunda velisinden daha hak sahibidir.” hadisini de delil almışlardır. Onlara göre bu hadiste dulun bâkireden ayrı olarak velisinden daha hak sahibi olduğu söylendiğine göre bâkire konusunda velinin daha hak sahibi olduğu açığa çıkar. Eğer böyle olmasaydı dul ve bâkire ayırt edilmezdi.¹³⁶⁶ Yani onlara göre hadiste kadınları bâkire ve dul olarak ikiye ayırıp bunlardan dul olanın onayının alınması hakkının olduğunun söylenmesi diğerinin bu hakkının olmadığı anlamına gelir. Bu durumda bâkirenin velisi onu evlendirmeye ondan daha hak sahibidir. Bu durumda hadisteki onay alma ve izin istemenin müstehab

¹³⁶⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 20:130; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbn Mülakkin, *et-Tavdîh li-Şerhi’l-Câmîi’s-Sahîh* (Dimeşk: Dâru’n-Nevâdir, 2008), 24:432; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 9:174-175.

¹³⁶¹ Abdürrezzak, *el-Musanef*, 2000, 6:144.

¹³⁶² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 9:175.

¹³⁶³ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 3:205.

¹³⁶⁴ Hattâbî, 3:202.

¹³⁶⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mü’lim bi-Fevâidi Müslim*, 4:565.

¹³⁶⁶ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 6:147.

olduğu açığa çıkar. Onlar İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi de bâkireden izin almanın vacip değil müstehab olduğuna delil göstermişlerdir: “Kadınlarınıza kızlarınızı evlendirmelerini emredin.”¹³⁶⁷ Zira onlara göre bu hadis kızların anneleri tarafından evlendirilebilmeleri mümkün olduğunu ifade eder. Başkası tarafından evlendirmenin câiz olması ise onların onaylarının alınmasının vacip olmadığı anlamına gelir.

Hasan-ı Basrî ve Nehaî'nin onayını almadan dul kadını evlendirmenin câiz olduğunu söylemeleri şeklindeki şaz görüşlerine gelince, bu görüşlerinin sebebi dulların onayını almayı emreden hadisleri vücûba değil nedbe hamletmeleri olabilir.

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn kadınları evlendirirken onaylarını almak gerektiğini bildiren hadisleri vücûba değil nedbe hamletmişlerdir. Bu tevili yaparken bazı hadisleri delil aldıkları gibi mefhûmu muhâlefete göre de istinbatta bulunmuşlardır.

2.17.2. Evlenenlere Huzur ve Çocuk Dilemek

Resûlullah evlenen kişiye “Sana huzur ve bol çocuk dileriz.” denilmesini yasaklamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî, Akîl b. Ebî Tâlib'den bildidir: “Akîl, Cuşm oğullarından bir kadınla evlenince, kendisine ‘Sana huzur ve bol çocuk dileriz.’¹³⁶⁸ denildi. Bunun üzerine Akîl ‘Böyle demeyin, çünkü Resûlullah böyle demeyi yasakladı ve ‘Allah sana, bunu hayırlı ve mübârek eylesin’ deyiniz’ buyurdu.”¹³⁶⁹

Kâdı Şüreyh Resûlullah'ın söylenmesini yasakladığı sözü söyleyerek evlilik tebrikinde bulunmuştur. Adî b. Ertât şöyle demiştir: “Şüreyh'e gelip ‘Bir kadınla evlendim.’ deyince Şüreyh ‘Sana huzur ve bol çocuk dilerim.’ dedi.”¹³⁷⁰

İbnü'l-Münzir Hz. Peygamber'in bu sözü câhiliyeye muvafık olduğu için kerih gördüğünü söylemiştir. Ona göre câhiliye insanları bu sözü dua amaçlı değil tefâül amaçlı söylemektedirler. Bundan dolayı da dua amacıyla söylenmesinin kerih olmayacağını belirtmiştir.¹³⁷¹ Kanaatimizce Kâdı Şüreyh de böyle bir ayrıma gitmiş olabilir. O da dua

¹³⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9:400.

¹³⁶⁸ بالرفاء و البنين

¹³⁶⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:189.

¹³⁷⁰ Abdürrezzak, 6:189.

¹³⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1380, 9:222.

amaçlı söylendiğinde câiz olduğu görüşünde olabilir. İbn Hacer ise Kâdı Şüreyh'in 'Sana huzur ve bol çocuk dilerim.' demesinin sebebinin bunu yasaklayan hadisin ona ulaşmaması olduğunu söylemiştir.¹³⁷²

2.17.3. Velisiz Nikâh

Hiz. Peygamber velisinin izni olmaksızın kadının nikahının olmayacağını, batıl olacağını söylemiştir. Hiz. Âişe'nin bildirdiğine göre Resûlullah şöyle demiştir: "Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse o kadının nikâhı batıldır, o kadının nikahı batıldır." İmrân b. Husayn'ın bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Nikah ancak veli ve iki adil şahit ile olur." Ebû Bürde, Resûlullah'ın "Velisiz nikah yoktur." dediğini rivâyet etmiştir.¹³⁷³ Hiz. Ali'nin rivâyetinde Resûlullah "Nikah ancak izin veren bir veli ile olur." buyurmuştur.

Sahâbe ve tâbiünden bazıları veli izni olmaksızın yapılan kadının nikahının geçerli olacağını söylemişlerdir. Bazıları da veli izninin şart olmadığı açıkça belirtmişlerdir. Zührî, velisinin izni olmaksızın bir kadınla evlenen erkeğin durumu hakkında, aralarında denklik varsa ayrılmayacaklarını söylemiştir.¹³⁷⁴ Hiz. Ali, veli izni olmadan evlilik olursa, eğer gerdege girmişlerse ayrılmayacaklarını söylemiştir. Hiz. Ali, bir kadını annesi ve teyzesi evlendirirse bu nikahı geçerli saymıştır.¹³⁷⁵ Hiz. Ali velinin izni olmaksızın nikahı câiz görmüştür.¹³⁷⁶ Atâ, nikahın geçerli olması için şahitleri yeterli görmüş veli izninin şart olmadığını söylemiştir.¹³⁷⁷ İbn Sîrîn, velisi olmadığı için yetkiyi bir adama vermesi ve bu adamın da kadını evlendirmesi hakkında "Bunda bir sakınca yoktur, müminler birbirinin velisidir." demiştir.¹³⁷⁸ Ziyâd şöyle demiştir: "Herhangi bir kadın bir erkekle evlenmek isterse, bu isteğin denklik sebebiyle olup olmadığına bakarız ve velisi kabul etmese de onu evlendiririz."¹³⁷⁹ Zührî ve Şa'bî kız ve erkek birbirine denk olduklarında

¹³⁷² İbn Hacer, 9:222.

¹³⁷³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:195-96.

¹³⁷⁴ Abdürrezzak, 6:195.

¹³⁷⁵ Abdürrezzak, 6:196-97.

¹³⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 9:171.

¹³⁷⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:198.

¹³⁷⁸ Abdürrezzak, 6:199.

¹³⁷⁹ Abdürrezzak, 6:202.

veli izni olmaksızın nikahı câiz görmüştür. Mûsâ b. Abdullah b. Yezîd câiz görmüştür. Hz. Aişe de veli izni olmaksızın bir kızı evlendirmiştir.¹³⁸⁰

Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği “Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse o kadının nikâhı batıldır, o kadının nikahı batıldır.” hadisinin râvisi Zührî'dir. Tahâvî'nin bildirdiğine göre velinin iznini şart koşmayanlar İbn Cüreyc'in Zührî'ye bu hadisi sorduğunu onun ise bu hadisi bilmediğini delil olarak göstermişlerdir.¹³⁸¹ hadisin râvisi hadisi inkar etmektedir. Bu hadisin râvisi olan Zührî hadisi inkar ettiği için hadisin zayıf olduğuna kanaat etmişlerdir. Zührî kadının denk olması şartıyla velisinin izni olmaksızın evlenmesi durumunda nikahın câiz olduğunu söylemiştir.¹³⁸² Hadisin sahâbî râvisi Hz. Aişe de bu rivâyetinin aleyhine amel etmiştir. Nitekim o, kardeşi Abdurrahmân Şam'dayken onun kızı Hafsa'yı Münzir b. Zübeyr ile evlendirmiştir. Abdurrahmân geldiğinde “Benim gibisine bu yapılır mı! Benim iznim olmaksızın evlendirdin.” demiştir. Daha sonrasında Abdurrahmân “Senin yaptığın bir işi reddedecek değilim.” diyerek karşı çıkmamıştır. Onun izninin olmaması boşanma sayılmamıştır.¹³⁸³

“Velisiz nikah yoktur.” hadisi ise munkatıdır. Aynı zamanda birçok manaya muhtemeldir.¹³⁸⁴ “Velisiz nikah olmaz.” hadisini bazıları fazilet ve kemal üzere olmaz şekline tevil etmişlerdir.¹³⁸⁵

Velisiz nikahın câiz olduğunu söyleyenler “Bekar (eyyim) kendi nefsinde velisinden daha hak sahibidir.” hadisini kadının veli izni olmaksızın evlendirebileceğine delil getirmişlerdir. Çünkü bu rivâyette Hz. Peygamber kadının sadece evliliğe izin vermede değil akit yapmada da daha hak sahibi olduğunu söylemiştir. Onlar hadisteki “eyyim” lafzının dul olsun bâkire olsun kocası olmayan her kadını kapsadığını söylemişlerdir. Yine onlar râşit bir kadının alışveriş gibi akitleri nasıl yapıyorsa aynı şekilde kendisine mal kazandıran nikah akdini de yapabileceğini söylemişlerdir. Onlar “Kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.”¹³⁸⁶, “...boşayan kocalarıyla yeniden

¹³⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 9:168-170.

¹³⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3:7.

¹³⁸² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:392-393.

¹³⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3:8.

¹³⁸⁴ Tahâvî, 3:8-10.

¹³⁸⁵ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3:198.

¹³⁸⁶ el-Bakara 2/230

evlenmelerine engel olmayın.”¹³⁸⁷ ve “...kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur.”¹³⁸⁸ ayetlerinde Allah’ın, nikahlarını yapmayı kadınlara izafe ettiğini söyleyerek de buna delil getirmişlerdir.¹³⁸⁹ Ebû Hanîfe de “...boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın.”¹³⁹⁰ ayetinde Allah’ın, kadınların nikahlanmalarını onlara izafe etmesi ve onları bunu yapmaktan engellemeyi yasaklamasını delil getirerek kadının kendisini ve başkasını evlendirebileceğini söylemiştir.¹³⁹¹ Velisiz nikahın câiz olduğunu söyleyenler bu konuda Ümmü Seleme’nin Resûlullah’la evliliğini de delil almışlardır. Nitekim Ümmü Seleme şöyle demiştir: “Ebû Seleme vefât ettikten sonra Hz. Peygamber yanıma gelip beni kendisiyle nişanladı. Ben ‘Ya Resûlullah benim velilerimden hiç kimse bulunmuyor.’ dedim. Bunun üzerine ‘Senin velilerinden bulunan ve bulunmayan hiç kimse bunu kerih görmez.’ dedi. Bunun üzerine Ümmü Seleme ‘Kalk Ömer, beni Hz. Peygamber’le evlendir.’ deyince Ömer de evlendirdi. Bu rivâyette kadını evlendirmenin velilerine değil kadına ait bir hak olduğuna delil vardır.”¹³⁹²

Sonuç olarak velisiz nikahın batıl olacağını bildiren hadisin tâbiî râvisi Zührî’nin rivâyeti inkarı ile sahâbî râvisi Hz. Aişe’nin bu rivâyete aykırı amel etmesi sebebiyle amel edilmeye uygun bulunmamıştır. Velisiz nikah yoktur hadisi sıhhat problemi olmasıyla beraber tevil edilerek zâhirinden farklı anlaşılabilmiştir. Bunlarla beraber velisiz nikahın olacağını gösteren rivâyetlerin varlığı ve bazı ayetlerin de velisiz nikahın olacağına delil getirilmesi sonucu velisiz nikahın olmayacağını ifade eden hadislere muhâlefet edilmiştir.

2.17.4. Nikahta Koşulan Şartlar

Hz. Peygamber nikahta koşulan şartların yerine getirilmesi gerektiğini söylemiştir. Ukbe b. Âmir el-Cühenî’nin bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: “Yerine getirilmeye en layık olan şart, ferçleri helal kılmak üzere kabul ettiğiniz şartlardır.”¹³⁹³ Bu rivâyette

¹³⁸⁷ el-Bakara 2/232

¹³⁸⁸ el-Bakara 2/234

¹³⁸⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:397.

¹³⁹⁰ el-Bakara 2/232

¹³⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9:345.

¹³⁹² Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 3:11.

¹³⁹³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:228.

görüldüğü gibi Hz. Peygamber mutlak bir ifade kullanmış ve bazı şartları istisna etmemiştir.

Sahâbe ve tâbiinden bazısı nikahta koşulan bazı şartların geçersiz olduğunu ve yerine getirilmeyeceğini söyleyerek söz konusu merfû hadisteki mutlak hükme muhâlefet etmişlerdir. Nitekim İbn Abbâs, bir kadınla evlenirken kendisine “Falan tarihe kadar mehir gelirse, bu onun hanımıdır; eğer söylenen tarihte gelmezse hanımı değildir.” denilen kişi hakkında adamın hanımını alacağına hükmedip “Böyle bir şart ileri sürmeye hakları yoktur.” demiştir. Hasan-ı Basrî bu durumda nikahın geçerli olup, şartın geçersiz olduğunu, söylemiştir. Atâ bin Ebî Rebâh ve Nehaî nikahla birlikte bu şartların geçersiz olacağını söylemiştir. Şa‘bî ve Zührî, nikahlanırken kadının kendi evinde kalması şartının geçersiz olacağını söylemiştir.¹³⁹⁴ Hz. Ali’ye, bir kadınla evlenirken onun evinde kalması şartını kabul eden kişiyle ilgili bir dava getirilince “Allah’ın şartı onların şartından önce gelir.” deyip bu şartı geçersiz saymıştır.¹³⁹⁵ Kâdî Şüreyh’e bir kadın gelip kocasının, nikahta onu kendi evinde kalmasına izin vereceği şartını kabul ettiğini söyleyince Kâdî Şüreyh “Allah’ın şartı kadının şartından daha öncedir.” demiştir. Tâvûs kadının evlenirken kocasına koştuğu şartlar hakkında “Şart bir şey değildir.” demiştir.¹³⁹⁶ Hasan-ı Basrî, Abdurrahmân İbn Üzeyne, İyâs b. Muâviye ve Hişâm b. Hübeyre de kadının kendi evinde kalması şartı hakkında “Onun şartı bir şey değildir. Kocasını isterse kendi evine çıkarır.” demişlerdir.¹³⁹⁷ İbn Sîrîn kadının hiçbir şartının olmayacağını söylemiştir. Tâvûs’un kendi evinde kalmayı şart koşan kadın hakkında “Her Müslüman kadın, karşılığında fercini erkeğe helal kılan bir şart koştuğunda, erkeğin o şartı yerine getirmesi haricinde erkeğe helâl olmaz.” demiştir.¹³⁹⁸ İbn Abdülber, Tâvûs’tan nakledilenler arasında bunun nisbetinin daha sahih olduğunu söylemiştir.¹³⁹⁹ Nehaî, kadın nikahta erkeğin ikinci bir kadınla evlenmemesini ve odalık cariye edinmemesini şart koştuğunda şartın batıl olacağını söylemiştir.¹⁴⁰⁰

¹³⁹⁴ Abdürrezzak, 6:224-26.

¹³⁹⁵ Abdürrezzak, 6:230.

¹³⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 9:292.

¹³⁹⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:230.

¹³⁹⁸ Abdürrezzak, 6:229.

¹³⁹⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:442.

¹⁴⁰⁰ İbn Abdülber, 5:443.

Şartların geçersiz olduğunu söyleyenler Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği Hz. Peygamber'in şu hadisini delil getirmişlerdir: "Allah'ın kitabında yer almayan bütün şartlar batıldır."¹⁴⁰¹ Allah kitabında dört hür kadınla evlenmeyi ve cariyelerden dilediğince edinmeyi, karısını dilediği evde oturtmayı ve onu gittiği şehre götürmeyi mübah kılmıştır. Allah'ın mübah kıldığı bir şeyi ortadan kaldıran her şart batıldır.¹⁴⁰²

İbn Abdülber, Hz. Ali'nin "Allah'ın şartı kadının şartından öncedir." sözünden kastının "O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun..."¹⁴⁰³ olduğunu söylemiştir.¹⁴⁰⁴ Hz. Ömer "Bir haramı helal kılan veya bir helali haram kılan şartlar hariç Müslümanlar koştukları şartlar üzerindedirler." demiştir. Bu sözüyle Hz. Ömer'in dinin mahzurlu görmediği ve şeriatın haram kılmadığı şeylerden karı-kocanın aralarında şart olarak koştukları her şartı erkeğin yerine getirmesi gerektiğini kastettiğini söylemişlerdir. İbn Mes'ûd'dan da bunun benzeri rivâyet edilmiştir.¹⁴⁰⁵

İbn Mülakkin bu şartların batıl olacağını söyleyen tâbiîni zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Onlar Ukbe'nin "Yerine getirmenizi en hak eden şey, karşılığında ferçleri helal kıldığımız şartları yerine getirmenizdir."¹⁴⁰⁶ hadisini nedbe hamlettiler. Buna da Hz. Peygamber'in kızıyla evliliği konusunda damadını övüp "Bana söz verip sözünü yerine getirdi."¹⁴⁰⁷ sözüyle delil getirmişlerdir. O, övülmeyi zorunlu olarak yerine getirmesi gereken bir şeyde değil ancak zorunlu olmayarak yaptığı bir şeyi yerine getirdiğinde hak etmiştir."¹⁴⁰⁸ Ebû'l-Âs b. Rabî' Hz. Peygamber kızı Zeynep'le evlenirken Hz. Peygamber'e kızını ona göndereceğine dair söz vermiştir. O bu sözünü/şartını yerine getirmiştir. Şartını yerine getirdiği için Hz. Peygamber onu övmüştür.¹⁴⁰⁹

Ukbe'nin hadisi onlara göre nikâhın gereklerine aykırı olmayan şartlara hamledilir. Bilakis o şartlar nikahın gereklerinden ve maksatlarından olan şartlardır. Bunlar iyi geçinmek, nafaka, giyecek ve barınacak bir yer sağlamak, eğer birden fazla karısı varsa

¹⁴⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 11:247.

¹⁴⁰² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:444.

¹⁴⁰³ et-Talâk 65/6

¹⁴⁰⁴ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:441.

¹⁴⁰⁵ Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis*, 3:981.

¹⁴⁰⁶ Buhârî, *es-Sahîh*, "Nikâh", 53.

¹⁴⁰⁷ Buhârî, "Nikâh", 53.

¹⁴⁰⁸ İbn Mülakkin, *et-Tavdîh li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, 24:480.

¹⁴⁰⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî Zekerîyyâ el-Ensârî, *Tuhfetü'l-Bârî alâ (bi-şerhi) Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 5:511.

kadının hak ettiği günlerde eksiklik yapmamak, kocasının izni olmaksızın bir yere gitmemek, kadının kendisini kocasından uzak tutmaması ve kadının erkeğin malında ancak onun rızasıyla tasarrufta bulunması gibi şeylerdir.¹⁴¹⁰

Bu görüşlerine delil olarak Câbir'in naklettiği hadisi de delil almış olabilirler. İbn Hacer'in isnâdının hasen olduğunu söylediği¹⁴¹¹ bir rivâyette Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: “Resûlullah Ümmü Mübeşşir bintü'l-Berâ b. Ma'rûr'u evlendirdi. O 'Ben kocama ondan sonra evlenmeyeceğime dair şart verdim.' deyince Hz. Peygamber 'Bu uygun olmaz.' dedi.”¹⁴¹²

İbn Rüşd sahâbe ve tâbiînün bu konudaki ihtilâfına değindikten sonra ihtilâfın sebebi olarak umûm ifade eden hadisin husûs ifade eden hadise muâriz olmasını zikretmiştir. Umûm ifade eden hadis “Yüz tane şart olsa bile Allah'ın kitabında olmayan her şart batıldır.” hadisidir. Husûs ifade eden hadis “Şartların yerine getirilmeyi en hak edeni, karşılığında ferçleri helal kıldığınız şartlardır.” hadisidir.¹⁴¹³ İbn Kudâme de “Yüz tane şart olsa bile Allah'ın kitabında olmayan her şart batıldır.” ve “Bir haramı helal kılan veya bir helali haram kılan şartlar hariç Müslümanlar koştukları şartlar üzerindedirler.” hadislerini delil aldıklarını söylemiştir. Bu şartlar, Allah'ın mübah kıldığı ikinci evlilik ve cariye edinmek gibi şeyleri yasaklamaktadır. Ayrıca bunlar nikah akdinin maslahatından ve gereklerinden değildir.¹⁴¹⁴ Bu hadislere göre bu durumda olan şartlar geçersizdir.

Sonuç olarak nikahta koşulan şartların yerine getirilmesi gerektiğini bildiren hadise muhâlefet etme sebepleri olarak şunları tespit ettik:

1. Bu hadise aykırı başka hadislerle amel etmeleri.
2. Bu hadisi vücûba değil nedbe hamletmeleri.

¹⁴¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1380, 9:218.

¹⁴¹¹ İbn Hacer, 9:219.

¹⁴¹² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994), 2:29.

¹⁴¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:81-82.

¹⁴¹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9:484.

2.17.5. Hülle Yapmak

Hadiste bildirildiğine göre hülle yapmak ve yaptırmak câiz değildir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber hülle yapana ve yaptırana lanet etmiştir.¹⁴¹⁵

Şa‘bî hülle yapmakta koca emretmediği zaman sakınca olmayacağını söyleyerek¹⁴¹⁶ söz konusu hadise muhâlefet etmiştir. Urve İbnü’z-Zübeyr karı ve kocadan biri yapılan nikahın hülle için yapıldığını bilmediği zaman hülle yapmakta bir beis görmemiştir.¹⁴¹⁷ Bu, Sâlim İbn Abdullah ve Kâsım b. Muhammed’in de görüşüdür.¹⁴¹⁸ Nehaî de kocanın emretmemesi durumunda hülle nikahı yapmada bir sakınca olmadığını söylemiştir.¹⁴¹⁹

Hülleyle cevaz verenler hüllenin haram olduğunu bildiren rivâyetleri onun hülle nikahı olması şartı koşularak yapılması durumunda haram olduğu şeklinde tevil etmişlerdir. Onlar bu konuda Hz. Ömer’in şu uygulamasını da delil olarak almışlardır:¹⁴²⁰ Bir kadın ilk kocasını helal kılmak için bir erkeğe haber gönderip onu kendisiyle nikahlamıştır. Hz. Ömer o adama kadınla beraber ikamet edip onu boşamamasını ve boşaması durumunda cezalandıracağını söyleyerek tehdit etmiştir.¹⁴²¹ Hz. Ömer böylece bu nikahı sahih saymıştır.¹⁴²² Buna göre Hz. Ömer hüllenin günah olduğu ama böyle bir nikahın sahih olduğu görüşündedirler.

2.17.6. Kişinin Gerdeğe Girmediği Hanımının Annesiyle Evlenmesi

Hz. Peygamber kişinin evlendiği hanımının annesiyle evlenmesinin helal olmayacağını söylemiştir. Helal olmaması için hanımıyla gerdeğe girme şartını koşmamış, gerdeğe girmese bile helal olmayacağını söylemiştir. Nitekim Abdullah b. Amr’ın rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Bir kadınla evlenenin, o kadınla gerdeğe girsin veya girmesin o kadının annesiyle evlenmesi helal değildir.”¹⁴²³

¹⁴¹⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:269; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 9:453.

¹⁴¹⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:268.

¹⁴¹⁷ Abdürrezzak, 6:266.

¹⁴¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi’l-Âsâr*, 4:100.

¹⁴¹⁹ İbnü’l-Münzir, *el-İsrâf alâ Mezâhibi’l-Ulemâ*, 5:239.

¹⁴²⁰ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 6:166.

¹⁴²¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:267.

¹⁴²² Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 6:166.

¹⁴²³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:276.

Sahâbe ve tâbiünden bazısı kişinin, hanımının annesiyle evlenmesinin haram olması için hanımıyla gerdeğe girme şartını koşmuştur. Câbir b. Abdullah, kişinin bir kadınla evlenip ona dokunmadan kadının ölmesi durumunda “İsterse onun annesiyle evlenebilir.” demiştir. Mücâhid ayette geçen “hanımlarınızın anneleri”¹⁴²⁴ ile hanımın annesiyle evlenmenin hanımıyla gerdeğe girilmiş olma şartıyla haram olduğunu söylemiştir.¹⁴²⁵

Sonuç olarak yukarıdaki merfû hadislere muhâlefet edenler Kur’ân’dan bir ayetin mutlak ifadesini delil olarak almışlardır. Merfu hadisler Kur’ân ayetinin mutlak ifadesine aykırı olduğu için onlarla amel etmemişlerdir.

2.17.7. Mut’a Nikâhı

Mut’a nikahına bir dönem Resûlullah tarafından izin verilmiş ancak sonrasında ebedi olarak haram kılınmıştır. Câbir b. Abdullah ve Seleme b. el-Ekvâ şöyle demiştir: “Çıktığımız bir savaşta Resûlullah’ın elçisi geldi ve ‘Resûlullah ‘Mut’a yapın.’ buyuruyor.’ dedi.”¹⁴²⁶ Muhammed b. Ali şöyle bildirmiştir: “Hz. Ali, İbn Abbâs’ın mut’a nikâhı konusunda ruhsat verdiğini işitince ona ‘Sen şaşkın bir adamsın. Resûlullah Hayber savaşı sırasında mut’a nikahı ile ehlî eşek etini yasaklamıştı.’ dedi.”¹⁴²⁷ İbn Mes’ûd şöyle demiştir: “Resûlullah ile savaşlara çıkar ve uzun bir süre evlerimizden uzak kalırdık. Bir defasında ‘Ya Resûlullah! Kendimizi hadım edelim mi?’ diye sorduğumuzda böyle bir şeyi yapmamızı yasakladı. Daha sonra bir bedel karşılığında bir süreliğine kadınlarla evlenmemize ruhsat verdi. Hayber savaşı sırasında da hem böylesi bir evliliği hem de ehlî eşek etini yemeyi bize yasakladı.”¹⁴²⁸ Rabî b. Sebre babasından şöyle bildirmiştir: “Resûlullah kadınlarla mut’a yapmayı yasakladı.” Rabî b. Sebre’nin babasından bildirdiği başka bir rivâyet şöyledir: “Vedâ haccı için Resûlullah ile Medine’den yola çıktık... Mekke’ye vardığımızda Kâbe’yi tavâf ettik, Safâ ile Merve arasında sa’y yaptık. Daha sonra Resûlullah kadınlarla mut’a yapabileceğimizi söyledi. Daha sonra yanına gelip ‘Belli bir süreliğine olmadıktan sonra kadınlar kabul etmiyor.’ dediğimizde ‘O zaman öyle yapın.’ dedi. Daha sonra bir kadınla mut’a yaptım ve o gece

¹⁴²⁴ en-Nisâ 4/23: Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.

¹⁴²⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 6:275.

¹⁴²⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:497.

¹⁴²⁷ Abdürrezzak, 7:500.

¹⁴²⁸ Abdürrezzak, 7:505.

yanında kaldım. Ertesi gün sabah mescide geldiğimizde Resûlullah minberin üzerindeydi ve ‘Her kim bir süreliğine bir kadınla evlenmişse bedel olarak belirlediği miktarı ona versin ve geriye kalanı almasın. Sonra da ondan ayrılınsın. Zira yüce Allah mut’a nikahını size kıyamete kadar haram kıldı.’ buyuruyorlardı.”¹⁴²⁹

Sahâbe ve tâbiînden bir kısmı mut’a nikâhı ebedî haram kılındıktan sonra bile mut’a nikâhı yapmışlar veya mut’a nikahı yapmanın câiz olduğunu söylemişlerdir. Saîd b. Cübeyr’in sık sık bir kadının yanına gittiği görülünce kendisine bu durum sorulmuş Saîd b. Cübeyr “Onunla mut’a nikahı yapmışız.” karşılığını vermiştir. Saîd b. Cübeyr’in “Benim için mut’a yapmak su içmekten daha helal olan bir şeydir.” dediği rivâyet edilmiştir. Hz. Muâviye de Tâif de bir kadınla nikâh yapmış, İbn Abbâs da onu onaylamıştır.¹⁴³⁰ Câbir b. Abdullah, Resûlullah, Ebû Bekir ve Ömer’in hilafeti dönemlerinde mut’a yaptıklarını söylemiştir. İbn Abbâs, Ömer’in mut’a nikahının haram olduğunu söylediğini öğrenince “Allah Ömer’e rahmet etsin. Mut’a Allah’tan bir ruhsattır. Onunla Muhammed ümmetine rahmet etmiştir. Ömer onu yasaklamasaydı şakî kimse hariç hiç kimse zina etmezdi.” demiştir.¹⁴³¹ Atâ şöyle bildirmiştir: “İbn Abbâs mut’ayı helal görürdü. O bu konuda ‘Onlardan belirli bir süreye kadar faydalanmanıza karşılık...’¹⁴³² ayetini okurdu.”¹⁴³³

2.17.8. Kadının Kendi Malından Kocasının İzni Olmaksızın Bağışta Bulunması

Hz. Peygamber, kadının kendi malından bağışta bulunmasını kocasının iznine bağlı olduğunu söylemiştir. Nitekim Tâvûs’un bildirdiğine göre Resûlullah “Evli bulunduğu sürece kadın kendi malından kocasının izni olmaksızın bağışta bulunması câiz olmaz.” demiştir.¹⁴³⁴ Abdullah b. Yahyâ el-Ensârî’nin rivâyet ettiğine göre onun ninesi Resûlullah’a bir zinet eşyasını getirip “Ben bunu sadaka olarak verdim.” demiştir. Bunun üzerine Resûlullah “Kadının kendi malında kocasının izni haricinde hiçbir tasarrufta bulunması câiz değildir. Sen kocandan izin aldın mı?” demiştir. Kadın, evet, deyince

¹⁴²⁹ Abdürrezzak, 7:502-3.

¹⁴³⁰ Abdürrezzak, 7:496.

¹⁴³¹ Abdürrezzak, 7:496.

¹⁴³² Bu durumda ayet şu şekilde olmaktadır:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ قَرِيبَةً

¹⁴³³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:497. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.1.1. Muhâlefet Sebebi Olarak Hadisin Ulaşmaması” başlığı altındaki 3. örneğe bakınız.

¹⁴³⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:125.

Peygamber kadının kocasına birini gönderip onu sadaka olarak vermesi için karına izin verdin mi, diye sordurmuştur. Adam, evet, deyince Peygamber o zinet eşyasını kabul etmiştir.¹⁴³⁵

Bazı tâbiîn kadının kendi malından kocasının izni olmaksızın bağışta bulunmasının câiz olduğunu söyleyerek yukarıdaki merfû hadislere muhâlefet etmiştir. Ömer b. Abdülaziz bu durumda kocanın izninin gerekli olmadığına hükmetmiştir. Nitekim Zührî şöyle bildirmiştir: “Kadının biri kendi malı konusunda kocasıyla anlaşmazlığa düşmüştü. Kadın ‘Yüce Allah’ın emrettiği gibi yakınlarıma bağışta bulunmak istiyorum.’ derken, kocası ‘Kadın bana zarar vermek istiyor.’ diyordu. Ömer b. Abdülaziz de kadının hayatı boyunca yapacağı bağışların malının üçte birinden sayılmasına hükmetti.”¹⁴³⁶ Ebû’ş-Şa‘sâ da kadının çocuk doğurana kadar kendi malında hibe etmesini câiz görmemiştir.¹⁴³⁷ Şa‘bî kadının kocasının evinde bir yıl geçirmesi durumunda kendi malında tasarruf etmesinin câiz olduğu görüşündedir. İbn Sîrîn de kadının evliliğinin üzerinden bir yıl geçene kadar veya bir çocuk doğurana kadar kendi malında hibe etmesinin câiz olmadığını söylemiştir. Hasan-ı Basrî de bir çocuk doğurana kadar bunun câiz olmayacağını demiştir.¹⁴³⁸

Tahâvî kadının kocası gibi kendi malında istediği gibi tasarrufta bulunmasını câiz görenlerin¹⁴³⁹ bazı ayetleri delil aldıklarını söylemiştir. Bu ayetlerden biri “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.”¹⁴⁴⁰ ayetidir. Allah bu ayette karısının gönül hoşluğuyla kocasına verdiği şeyi kocaya mübah kılmıştır. Bir diğer ayet “Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır.”¹⁴⁴¹ ayetidir. Allah bu ayette kocanın karısını boşamasından sonra kadının hiçbir kimsenin onayını almadan kendi malından bağışlamasını câiz kılmıştır. Bu, kadının kendi malında tasarrufunun câiz olduğuna ve onun kendi malındaki konumunun erkeğin kendi malındaki gibi olduğuna delâlet eder. Hz. Peygamber’den de

¹⁴³⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 4:351.

¹⁴³⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:125.

¹⁴³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 12:89.

¹⁴³⁸ İbn Ebî Şeybe, 12:90-91.

¹⁴³⁹ Aynî, Tahavî’nin tâbiîn ve sonrakilerin fukahasının cumhurunu kastettiğini söylemiştir. Bkz: Aynî, *Nühab*, 16:464.

¹⁴⁴⁰ Nisâ 4/4

¹⁴⁴¹ el-Bakara 2/237

bu manaya muvafık olan hadis rivâyet edilmiştir. İbn Mes‘ûd’un hanımı Hz. Peygamber’e gidip sadaka olarak vermek için zinet eşyasını almıştır. İbn Mes‘ûd hanımına “Gel onu bana sadaka ver.” deyince karısı “Hayır, Resûlullah’tan izin alacağım.” demiştir. Resûlullah gelince ondan izin istemiş o da İbn Mes‘ûd’a ve onun baktığı yetimlere sadaka olarak vermiştir. Resûlullah o kadının zinet eşyasını İbn Mes‘ûd ve yetimlerine sadaka vermesini mübah kılmıştır. Resûlullah yetimlere sadaka vermesinde İbn Mes‘ûd’dan onay almasını emretmemiştir. Aynı hadisin baş kısmında Resûlullah kadınlara vaaz edip sadaka vermelerini söylemiş ama kocalarının onayını zikretmemiştir. Bu da kadınların kendi mallarında istediklerini kocalarının izni olmaksızın sadaka olarak verebileceklerini göstermektedir.¹⁴⁴²

İbn Battâl da bu görüş sahiplerinin delil getirdiği ayetlerden birinin “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin.”¹⁴⁴³ ayeti olduğunu söylemiştir. Bu ayette Allah bulûğa erip rûstleri açığa çıktığında kadın ve erkekleri eşit kılmıştır. Mallarının kendilerine verilmesini emredip hükmü erkeklere tahsis etmemiştir. Böylece rûşdü açığa çıkanın malında tasarruf etme hakkının sahih olduğu sabit olur.

Bu görüş sahipleri ayrıca Resûlullah’ın Esmâ’ya kocası Zübeyr’in onayını almasını emretmeden sadaka vermeyi söylemesini ve Meymûne’nin kendisine ait köle bir kız çocuğunu Resûlullah’tan izin almaksızın azat etmesini delil göstermişlerdir. Ayrıca kadının malının üçte birinden vasiyette bulunmasının câiz olduğunda ihtilâf etmemişlerdir. Kadının malının üçte birinden vasiyette bulunmasında kocanın hiçbir yetki ve tasarrufu yoktur. Bunu Allah “...vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir.” ayetinde bildirmiştir. Malının üçte birinden vasiyeti ölümünden sonra câiz olduğuna göre hayattayken kendi malında tasarrufu öncelikli olarak câizdir.¹⁴⁴⁴ İbn Mülakkin de, kadının kocasından izin almaksızın sadece malının üçte birinde tasarruf edebileceğini söyleyenlerin vasiyete kıyas yaptıklarını söylemiştir.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴² Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 4:351.

¹⁴⁴³ Nisâ 4/6

¹⁴⁴⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 7:108-109.

¹⁴⁴⁵ İbn Mülakkin, *et-Tavdîh li-Şerhi’l-Câmii’s-Sahîh*, 16:344.

Sonuç olarak kadının kendi malında tasarruf sahibi olduğunu gösteren ayetler ve hadislerle dayanarak kadının kendi malından kocasının iznini almaksızın sadaka veremeyeceği anlamına gelebilen rivâyetlere muhâlefet etmişlerdir. Kadının sadece malının üçte birinden sadakasının câiz olduğunu söyleyerek hadise muhâlefet edenler ise kadının kendi malından sadaka vermesini malının üçte birine kıyas etmişlerdir. Bu kıyasa göre hüküm vererek hadise muhâlefet etmişlerdir.

2.18. Boşanma

2.18.1. Boşanmış Kadının İddetini Kocasının Evinden Başka Bir Evde Geçirmesi

Fâtıma binti Kays'ı eşi boşayınca Hz. Peygamber ona iddetini eşinin evinden başka bir evde İbn Ümmü Mektûm'un evinde beklemesini söylemiştir.¹⁴⁴⁶ Bu rivâyete göre boşanmış kadının iddetini kocasının evinde bekleme zorunluluğu yoktur.

Sahâbe ve tâbiinden bazıları kadının iddetini kocasının evinde beklemesi gerektiğini söyleyerek bu rivâyete muhâlefet etmişlerdir. Vali Mervân ve Hz. Âişe kadının iddetini kocasının iddetinden başka bir evde beklemesine izin veren bu rivâyete karşı çıkmışlardır. Hz. Ömer, Fâtıma'nın bu rivâyeti kendisine ulaştığı zaman “Rabbimizin kitabı ile Resûlullah'ın sünnetini bırakıp da ona nafaka ve mesken hakkı tanıyacak değiliz.” demiştir. Nehâî de, Fâtıma'nın bu rivâyetiyle Hz. Ömer'in amel etmemesi sebebiyle amel etmemiştir.¹⁴⁴⁷

2.18.2. Karı Kocanın Mülâane Yaptıktan Sonra Tekrar Evlenebilmeleri

Resûlullah mülâane yapan karı kocanın birbirleriyle tekrar asla evlenemeyeceklerini söylemiştir. Peygamber bu durumda erkeğin kadına dönebilmesine istisnâ zikretmemiştir. Nitekim İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre Resûlullah lanetleşen bir çiftte “İçinizden biri yalan söylüyor, ama bunun hesabı Allah'a kalmıştır. Sen de artık bu kadınla asla bir araya gelemezsin.” demiştir.¹⁴⁴⁸

¹⁴⁴⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:19.

¹⁴⁴⁷ Abdürrezzak, 7:20-24. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.2.1.3. Teferrüd Sebebiyle Hadisin Makbûl Görülmemesi” başlığı altındaki 3. örneğe, “1.2.2.2.1. Kur'an'a Aykırılık” başlığı altındaki 1. örneğe ve “1.2.9. Tâbiinin Sahâbî Kavline İtibâları” başlığı altındaki 1. örneğe bakınız.

¹⁴⁴⁸ Abdürrezzak, 7:118. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve Hz. Ali de lanetleşme sonrasında karı ve kocanın ebediyen bir araya gelemeyeceklerini söylemişlerdir. bkz. Abdurrezzak, 7:112-113

Bazı tâbiîn yukarıdaki hadisin mutlak hükmüne muhâlefet ederek bazı şartlarla karı-kocanın tekrar evlenebileceklerini söylemişlerdir. Tâbiî Saîd b. el-Müseyyeb bu konuda yukarıdaki hadiste bildirilen asla evlenemeyecekleri hükmüne muhâlefet etmiş ve bazı durumlarda tekrar evlenebileceklerini söylemiştir. O erkeğin lanetleşmeden sonra tövbe edip ve iftirada bulunduğunu itiraf ettiği zaman karısının kendisinden bir talakla boş olmuş sayılacağını ve sonrasında kadına diğer talipler gibi talip olabileceğini söylemiştir. Ondaki gelen başka nakillerde onun böyle bir durumda kadının kocasına döndürüleceğini söylediği nakledilmiştir.¹⁴⁴⁹ Şa'bî kocanın kendini yalanlaması durumunda tekrar evlenebileceklerini söylemiştir.¹⁴⁵⁰ Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr koca kendini yalanlarsa tekrar evlenebileceklerini söylemiştir.¹⁴⁵¹

Onların buna delili kendini yalanladığında had cezası vurulacağına ve çocuğun nesebinin ona katılacağına icmânın olmasıdır. Onlar, çocuğun nesebinin kocaya dönmesi gibi evlenmenin de helal hale geleceğini çünkü bu ikisi arasında fark olmadığını söylemişlerdir.¹⁴⁵² İbn Abdülber de onların delili konusunda İbn Battâl'ın söylediği şeyi söyledikten sonra delillerinin kıyas ve nazara dayandığını, onları destekleyecek herhangi bir eserin olmadığını söylemiştir.¹⁴⁵³

Sonuç olarak onlar mülâanede bulunan kocanın kendini yalanladığında çocuğun nesebinin dönmeye kıyas ederek evlenme imkanının da geri döndüğünü söyleyerek söz konusu hadisin zâhirine muhâlefet etmişlerdir.

2.18.3. Müslüman Erkeğin Yahûdi veya Hristiyan Olan Karısına Zina Suçlamasında Bulunduğu Zaman Mülâane Yapılması

Hiz. Peygamber bazı durumlarda karı-koca arasında mülâane yapılmayacağını söylemiştir. Nitekim Hiz. Peygamber, Attâb b. Esîd'e "Yahûdi veya Hristiyan bir kadın ile kocası olan Müslüman bir erkek, hür erkek ile karısı olan cariye ve hür kadın ile kocası olan köle olmak üzere dört çift arasında lanetleşme olmaz." vasiyetinde bulunmuştur.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁹ Abdürrezzak, 7:111.

¹⁴⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdiş ve'l-Âşâr*, 9:537.

¹⁴⁵¹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:102.

¹⁴⁵² İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7:477.

¹⁴⁵³ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:102.

¹⁴⁵⁴ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 2000, 7:127.

Tâbiînden bazıları söz konusu hadisteki aralarında mülâane yapılmayacağı bildirilen karı-koca çiftinden bazısının, aralarında mülâane yapabileceğini söyleyerek söz konusu hadise muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Katâde “Müslüman olan erkek, Hristiyan karısına zina iddiasında bulunduğu zaman lanetleşirler.” demiştir. Hasan-ı Basrî “Müslüman erkek, karısı ne olursa olsun lanetleşirler.” demiştir.¹⁴⁵⁵ Hasan-ı Basrî de her çiftin mülâane yapabileceğini söylemiştir.¹⁴⁵⁶

İmâm Mâlik Müslüman cariye, Yahudi ve Hristiyan hür kadınların Müslüman hür bir erkekle evlenip aralarında cinsel ilişki gerçekleştiğinde mülâane yapabileceklerini söylemiştir. O buna delil olarak “Karılarına zina suçlamasında bulunan...”¹⁴⁵⁷ ayetinde karılarının ifadesinin Müslüman cariye, Yahûdi ve Hristiyan hür kadınları da içerisine alan bir lafız olmasını zikretmiştir. İbn Abdülber ve İbn Battâl da her çift arasında mülâane olacağını söyleyenlerin de İmâm Mâlik’in zikrettiği ayetteki karılarınız ifadesinin umûmunu delil olarak aldıklarını söylemiştir. Çünkü bu ayette hür olanı cariyeden, Müslüman kadını zimmî kadından ayırıp tahsis etmemiştir.¹⁴⁵⁸

Her evli çift arasında mülâanenin olacağını söyleyerek yukarıdaki merfû hadise muhâlif hüküm veren ulema Müslüman erkek ve gayri müslim kadın arasında mülâane olmayacağını ifade eden hadisleri tenkit etmişler ve delile uygun bulmamışlardır.¹⁴⁵⁹

Sonuç olarak söz konusu merfû hadis onların döneminde sabit ya da makbul olmama ihtimaliyle beraber Kur’ân ayetinin mutlak hükmüne dayanarak söz konusu merfu hadise muhâlefet etmişlerdir.

2.18.4. Kişinin Azat Ettiği Cariyesiyle Evlenmesi ve Cariyesini Azat Etmeyi Cariyenin Mehri Sayması

Hz. Peygamber, Safiyye’yi azat etmiş ve azat etmesini mehri saymıştır. Ebû Mûsa’nın bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kişi cariyesini güzel bir şekilde terbiye ettikten sonra azat edip üstüne de onunla evlenirse sevabını iki katıyla alır.”¹⁴⁶⁰ Bu

¹⁴⁵⁵ Abdürrezzak, 7:129.

¹⁴⁵⁶ Beyhakî, *es-Sünenü ’l-Kübrâ*, 15:429.

¹⁴⁵⁷ en-Nûr 24/6

¹⁴⁵⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:104-106; İbn Battal, *Şerhu Sahihi ’l-Buhârî*, 7:465.

¹⁴⁵⁹ Bu rivâyetler ve bu rivâyetlere yapılan tenkitler için bakınız: Beyhakî, *es-Sünenü ’l-Kübrâ*, 15:429-435.

¹⁴⁶⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:269-70.

hadisler kişinin azat ettiği cariyesiyle evlenmesinin ve azat etmesini de mehir olarak saymasının câiz olduğuna delâlet eder.

Gerek kişinin azat ettiği cariyesiyle evlenmesi konusunda gerekse de onu azat etmeyi mehri sayması konusunda sahâbe ve tâbiîn yukarıdaki hadislere muhâlefet etmişlerdir. Nitekim Nehaî “Onlar (sahâbe ve tâbiîn) kişinin cariyesini azat edip sonra onunla evlenmesini mekruh görürdü.” demiştir.¹⁴⁶¹ İbn Ömer, azat edilmesi dışında mehir belirleneceğini söylemiştir.¹⁴⁶²

Tahâvî’nin bildirdiğine göre söz konusu merfû hadisle amel etmeyenler bunun Hz. Peygamber dışında hiçbir kimse için câiz olmadığını onun ise azat etmek dışında hiçbir mehir vermeksizin nikahının tamam olacağını söylemişlerdir. Onlar bunun Resûlullah’a mahsûs hükümlerden olduğuna kanaat etmişlerdir. Çünkü Allah Hz. Peygamber’e mehirsiz evlenme hakkı vermiş başkası için bu hakkı vermemiştir. Nitekim Allah “Ayrıca mümin bir kadın kendini Peygamber’e mehirsiz olarak bağışlar, Peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık.”¹⁴⁶³ ayetinde bunu belirtmiştir. Allah Peygamber’e mehirsiz evlenmeyi mübah kılınca mehir sayılmayan azat etmek üzere evlenmesi de câiz olmuştur. Allah kime mehir vermeksizin evlenmesini câiz kılmadıysa mehir sayılmayan azat etmek üzere evlenmesini de câiz kılmamıştır. İbn Ömer de bunun Peygamber’e mahsus olduğunu söylemiş ve Peygamber’den sonra kimsenin bu şekilde evlenemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴⁶⁴

Hattâbî de bu hadisle amel etmeyenlerin azat etmeyi mehir sayarak evlenmenin Hz. Peygamber’e mahsûs olduğunu söylediklerini zikretmiştir. Bu konuda bazılarının da Tahâvî’nin zikrettiği şekilde tevil ettiklerini söylemiştir.¹⁴⁶⁵

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn söz konusu hadisin hükmünü Peygamber’e mahsus kıldıkları veya ona mahsûs olan mehirsiz evlenme içerisinde düşündükleri için o hadise muhâlefet etmişlerdir.

¹⁴⁶¹ Abdürrezzak, 7:270.

¹⁴⁶² Abdürrezzak, 7:272.

¹⁴⁶³ el-Ahzâb 33/50

¹⁴⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3:20.

¹⁴⁶⁵ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3:182.

2.19. Süt Emme

2.19.1. Sütten Kesildikten Sonra Emilen Sütten Dolayı Süt Haramlığı

Hiz. Ali ve Câbir b. Abdullah'ın rivâyet ettiğine göre Resûlullah “Sütten kesildikten sonra emilen sütten dolayı süt akrabalığı doğmaz.” demiştir.¹⁴⁶⁶ Bu hadise göre süt akrabalığı, çocuğun sütten kesilmediği dönemde süt emmesiyle oluşur.

Sahâbe ve tâbiinden bazısına göre bu durumda süt haramlığı meydana gelmektedir. Atâ'ya adamın biri “Yetişkin bir adamken kadının biri beni emzirdi. Onunla evlenebilir miyim?” diye sorunca Atâ ‘Hayır, evlenemezsin.’ demiştir. Atâ'ya ‘Bu senin görüşün mü?’ diye sorunca Atâ ‘Evet, Hiz. Âişe de erkek kardeşlerinin kızlarına bunu yapabileceklerini söylerdi.’ demiştir.” Zührî'nin bildirdiğine göre Hiz. Âişe yanına girmesini istediği yetişkin erkeklerin mahrem sayılabilmesi için Ebû Bekir'in kızı Ümmü Gülsüm ve kardeşinin kızlarına, yanına girmesini istediği erkekleri emzirmelerini emretmiştir.¹⁴⁶⁷

Hiz. Aişe bu konuda Resûlullah'ın Sâlim için büyük olduğu halde sütten emmesiyle süt haramlığı kılmasını delil olarak almıştır. Hiz. Âişe'nin rivâyet ettiğine göre Sehle binti Süheyl b. Amr, Resûlullah'ın yanına gelip Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim'in kendileriyle beraber yaşadığını ve erkeklerin ulaşmış olduğuna ulaşp onların bilmiş olduklarını biliyor olduğunu söyledi. Bunun üzerine Resûlullah “Onu emzir ona haram olursun.” buyurdu. Bu hadisin bazı tariklerinde Resûlullah'ın “Onu beş defa emzir, sütünle ona haram olursun.” dediği rivâyet edilmiştir.¹⁴⁶⁸

2.19.2. Az Emmenin Süt Haramlığı Oluşturması

Merfû hadislere göre bir iki defa süt içmekle süt haramlığı meydana gelmez. Nitekim Abdullah b. Zübeyr'in rivâyetine göre Resûlullah “Sütten bir iki defa içmekle haramlık ortaya çıkmaz.” buyurmuştur. Ümmü'l-Fadl şöyle demiştir: “Adamın biri karısını boşadı ve başka bir kadınla evlendi. Ancak daha sonra eski karısının yeni karısını emzirmiş

¹⁴⁶⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:464.

¹⁴⁶⁷ Abdürrezzak, 7:458-59.

¹⁴⁶⁸ Abdürrezzak, 7:458. Hiz. Aişe'nin amel ettiği Sâlim ile ilgili hadise diğer sahâbenin muhâlefet etme sebepleri için “1.2.3.1. Hadisteki Hükümün Belirli Bir Kişiyi Mahsus Olduğuna Hükmetmeleri” başlığı altındaki 1. örneğe bakınız.

olduğunu söyledi. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “Sütten bir iki defa içmekle haramlık ortaya çıkmaz.”¹⁴⁶⁹

Bazı sahâbe ve tâbiîn süt emmenin azı ile çoğu arasında bir fark görmemiş hepsini haramlık sebebi saymıştır. Atâ “Süt emmenin azı da çoğu da haramlığı doğurur.” demiştir. İbn Ömer de Allahü Teâla’nın Kur’ân’da “süt bacılarınız”¹⁴⁷⁰ ifadesinde bir iki emmeden bahsetmeyip âmm bir ifade kullanmasından dolayı bir iki emmenin de süt haramlığı doğuracağını söylemiştir. Tâvûs bir defa emmenin süt haramlığı oluşturacağını belirtmiştir.¹⁴⁷¹

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn Kur’ân’daki “süt bacılarınız” ifadesinde mutlak olarak süt içmek zikredilip herhangi bir sayıyla takyid edilmediği için az sayıda süt emmenin süt haramlığı doğuracağını söylemişlerdir. Buna aykırı olarak az sayıda süt emmenin süt haramlığını doğurmayacağını bildiren hadise muhâlefet etmişlerdir.

2.20. Alışveriş

2.20.1. Bir Hayvanı Aynı Cins Hayvan Karşılığında Veresiye Satmak

Hiz. Peygamber hayvanın hayvan karşılığında veresiye satışını yasaklamıştır. Nitekim İbn Abbâs, Resûlullah’ın hayvanı hayvan karşılığında veresiye satmayı yasakladığını söylemiştir.¹⁴⁷² Bu durum hayvanların da fâizin câri olduğu mallardan olduğunu gösterir. Bu durumda hayvan satışında fâizin gerçekleşeceği şekilde satışlar câiz olmayacaktır.

Bazı sahâbe ve tâbiîn hayvanları fâizin gerçekleştiği mallardan saymamışlardır. Bundan dolayı hayvanların veresiye satışını ve veresiye olmasa da fazlalıkla satışını câiz görmüşlerdir. Bir deveyi iki deveye karşılık veresiye olarak satmak İbn Abbâs’a sorulduğunda “Bir deve iki deveden daha hayırlı olabilir.” demiştir. Râfi‘ b. Hadîc iki deve karşılığında bir deveyi veresiye olarak satın almıştır. Hiz. Ali devesini veresiye olarak yirmi deveye satmıştır. İbnü’l-Müseyyeb’e bu konu sorulunca “Hayvanda ribâ yoktur.

¹⁴⁶⁹ Abdürrezzak, 7:469.

¹⁴⁷⁰ en-Nisâ 4/23, Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiginiz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.○

¹⁴⁷¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:466-67.

¹⁴⁷² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:20.

Yasaklanan satış, medâmîn, melâkih ve habelü'l-habeledir.” diyerek hayvanı hayvan karşılığında veresiye satmanın câiz olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Müseyyeb'in bu sözü, İbn Ömer tarikiyle merfû olarak da gelmiştir.¹⁴⁷³ Saîd b. Müseyyeb “Fâiz ancak altın, gümüş ve yenilen-içilen şeylerden tartılan ve ölçülenlerde olur.” demiştir.¹⁴⁷⁴ İbn Şihâb ez-Zühri bir hayvanın iki hayvan karşılığında veresiye olarak satılmasında bir sıkıntı görmemiştir.¹⁴⁷⁵ İbn Ömer dört deve karşılığında bir deveyi veresiye satın almıştır. İbnü'l-Müseyyeb “Bir devenin iki deve, bir koyunun iki koyun karşılığında veresiye satılmasında faiz yoktur.” demiştir. İbn Sîrîn de “Bir devenin iki deve karşılığında veresiye olarak ve bir dirhem iki dirhem karşılığında veresiye olarak satılmasında sakınca yoktur.” demiştir.¹⁴⁷⁶

İbn Battal hayvanı hayvan karşılığında veresiye olarak satmanın câiz olduğunu söyleyenlerin delilinin Abdullah b. Amr hadisi olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁷⁷ İbn Kudâme de muhâlefet edenlerin Abdullah b. Amr hadisini delil aldıklarını söylemiştir.¹⁴⁷⁸ Abdullah b. Amr'ın rivâyet ettiği hadis şudur: “Hz. Peygamber ona bir ordu hazırlamasını emretti. Develer yeterli gelmeyince zekât develerinin gençlerine karşılık deve satın almasını emretti. O da bir tane deveye karşılık zekât develeri tahsil edildiğinde iki tane deve ödemek üzere deve satın alıyordu.”¹⁴⁷⁹ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber bir deveyi iki deve karşılığında veresiye olarak satın almıştır.¹⁴⁸⁰

Tahâvî de veresiye olarak hayvan karşılığında hayvan satışını câiz görenlerin Ebû Râfi‘in hadisini delil getirdiğini söylemiştir. Ebû Râfi‘den şöyle rivâyet edilmiştir: “Resûlullah karşılığında zekât develerinden bir deve verilmek üzere bir adamdan veresiye genç bir deve satın aldı. Hz. Peygamber (zekât develeri tahsil edildiğinde) Ebû Râfi‘ye adamın genç devesinin borcunu ödemeyi emretti. Ebû Râfi‘ Hz. Peygamber’e gidip sadece o genç deveden daha güzel yedi yaşında bir deve bulabildiğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Ona onu ver. İnsanların hayırlıları borçlarını ödeme konusunda en iyi

¹⁴⁷³ Abdürrezzak, 8:20-22.

¹⁴⁷⁴ Abdürrezzak, 8:21.

¹⁴⁷⁵ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:414.

¹⁴⁷⁶ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6:350.

¹⁴⁷⁷ İbn Battal, 6:353-354.

¹⁴⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6:64.

¹⁴⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Buyû”, 16.

¹⁴⁸⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6:64.

olanlardır.’ buyurdu.”¹⁴⁸¹ İbn Abdülber, İmam Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu söyledikten sonra onun da bu görüşü için bu hadisi delil getirdiğini söylemiştir.¹⁴⁸²

Sonuç olarak hayvanlarda faiz olmayacağını söyleyenler buna Hz. Peygamber’in uygulamasını delil olarak getirmişlerdir. Hz. Peygamber’in uygulamasıyla amel ederek hayvanlar arasında faizin olacağını bildiren söz konusu hadise muhâlefet etmişlerdir.

2.20.2. Canlı Hayvanı Ölü Hayvan Karşılığında Satmak

Saîd b. el-Müseyyeb’den Resûlullah’ın veresiye olsun peşin olsun et karşılığında canlı koyun satımını yasakladığı rivâyet edilmiştir.¹⁴⁸³

Sahâbeden İbn Abbâs ise böyle bir satışı câiz görmüştür. Nitekim o “Canlı koyuna karşılık et satmakta bir sakınca yoktur.” demiştir.¹⁴⁸⁴

İhtilafın sebebi bu konudaki ilkelerin/asılların Saîd b. el-Müseyyeb’in rivâyet ettiği mürsel hadislerle muâriz olmasıdır. Alışveriş konusundaki asılları bu hadise muâriz olarak görenlerden bazıları asılları tercih edip bu hadisle amel etmemiştir.¹⁴⁸⁵ Buradaki asıl ise bir şeyin aslından ve cinsinden başka bir şey karşılığında satılmasının câiz olmasıdır. Canlı hayvan ile o hayvanın eti farklı şeylerdir. Biri hayvandır diğeri ettir. Hayvan kesilerek et haline gelince aslı olan hayvandan başka bir şeye dönüşmüştür. Bundan dolayı da aralarında faiz gerçekleşmez. Müzenî “Eğer hadis sahih değilse kıyasa göre hayvanın, aynı cins hayvanın eti karşılığında satımı câizdir.” diyerek bu hadisin bu konudaki genel kaidelere muarız olduğuna işaret etmiştir.¹⁴⁸⁶ İbn Abdülber de Kûfeli alimlerin kıyas ve genel kaideler açısından böyle bir alışverişi câiz gördüklerini söylemiştir.¹⁴⁸⁷ Buna cevaz verenler şöyle demişlerdir: “Faiz malı, kendi aslının ve cinsinin haricine karşılık satılmıştır. Bu semen karşılığında satılması gibi câiz bir durumdur. Eğer onu eti yenilmeyecek bir hayvan karşılığında satsaydı da câiz olurdu.”¹⁴⁸⁸

¹⁴⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:59.

¹⁴⁸² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:417.

¹⁴⁸³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:27.

¹⁴⁸⁴ Abdürrezzak, 8:27.

¹⁴⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:156-157.

¹⁴⁸⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:426.

¹⁴⁸⁷ İbn Abdülber, 6:427.

¹⁴⁸⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6:91.

Ayrıca İbn Abdülber bu hadisin sabit muttasıl bir veçhini bilmediğini, en iyi isnâdının Saîd b. el-Müseyyeb'den gelen mürsel rivâyeti olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸⁹

2.20.3. Olgunlaşmadan Ağaçtaki Meyveleri Satmak

Hiz. Peygamber ağaçtaki meyvelerin olgunlaşmadan önce selef akdi yaparak satımını yasaklamıştır. Buna göre ağaçtaki meyvelerin, olgunlaşınca toplanmak üzere daha olgunlaşmadan satılması yasaktır. İbn Ömer “Resûlullah meyveleri, olgunlaşmadan önce satmayı yasakladı.” demiştir. İbn Abbâs “Resûlullah meyveleri yenilecek hale gelmeden satmayı yasakladı.” demiştir. İbn Ömer'in rivâyetine göre Resûlullah “Meyveler olgunlaşmadan selef akdi yapma.” demiştir. Enes şöyle demiştir: “Resûlullah hurmanın olgunlaşana, tahılın taneleri firikleşinceye ve meyveler yenilecek hale gelinceye kadar satışlarını yasakladı.”¹⁴⁹⁰

Hiz. Ömer ve tâbiî İbrâhim en-Nehaî yukarıdaki hadislere muhâlefet ederek ağaçtaki meyvenin olgunlaşmadan selef akdiyle satımını câiz görmüşlerdir. Nitekim Hiz. Ömer'in, yanındaki yetimin meyvelerini üç yıllığına sattığı bildirilmiştir. Nehaî “Çiçek, taneye (yemişe) döndüğünde satılır.” demiştir.¹⁴⁹¹

2.20.4. Stok (İhtikâr) Yapmak

Bu konudaki hadislere göre Resûlullah stok yapmayı yasaklamıştır. Hadislerin mutlak ifadesi stok yapmanın câiz olmaması konusunda herhangi bir malı istisna etmemektedir. Buna göre her türlü malda stok câiz değildir. Nitekim İbnü'l-Müseyyeb “Resûlullah stok yapıp satmayı yasakladı.” demiştir. Ma'mer el-Adevî'nin bildirdiğine göre Resûlullah “Mal stoğunu ancak günahkar kişi yapar.” buyurmuştur. Safvân b. Süleym'in rivâyetine göre Resûlullah “Mal stoğunu ancak hainler ve günahkarlar yapar.” buyurmuştur.¹⁴⁹²

Sahâbe ve tâbiînden bazıları mal stoklayarak veya mal stoklamada bir sakınca görmeyerek yukarıdaki hadislere muhâlefet etmişlerdir. İbn Tâvûs'un bildirdiğine göre babası Tâvûs, tarlasından iki ve üç yıllık tahılı satmak için kaldırır ve fiyatların yükselmesini beklerdi.

¹⁴⁸⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6:424.

¹⁴⁹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:62-64.

¹⁴⁹¹ Abdürrezzak, 8:65-66. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.4.1. Nehiy Lafızlarını Zahirinden Başka Bir Manaya Hamletmeleri” başlığı altındaki 1. örneğe bakınız.

¹⁴⁹² Abdürrezzak, 8:202-3.

İbnü'l-Müseyyeb zeytinyağı stoğu yaparmış. Katâde giysi stoklamada sakınca görmezmiş. İbnü'l-Müseyyeb şöyle demiştir: “Ma‘mer el-Adevî’yi ‘Resûlullah’ın ‘Mal stoğunu ancak günahlara batmış kişiler yapar.’ buyurduğunu işittim.’ derken görmeliydin. Ona ‘Ama sen zeytinyağı stoku yapmaktasın.’ dediğimde Ma‘mer ‘Bundan dolayı Allah’tan bağışlanma dilerim.’ karşılığını verdi.”¹⁴⁹³

2.20.5. Fiyat Belirleme

Birçok tarikten gelen bir rivâyete göre Medine’de fiyatların yükselmesine karşılık Resûlullah’tan fiyatları belirlemesi istenince o şöyle demiştir: “Fiyatların yüksek ve düşük olması Allah’ın elindedir. Ben ne can ne de mal konusunda kimsenin benden bir hak talep etmeyeceği bir şekilde Allah’a kavuşmak isterim.”¹⁴⁹⁴ Bu rivâyet devlet başkanı eliyle fiyat sınırlaması veya belirlemesi yapılarak piyasaya müdâhale etmenin câiz olmadığını göstermektedir. Resûlullah fiyatın yüksek ve düşük olmasının Allah’ın elinde olduğunu söyleyerek ve müdâhale etmesi durumunda bunun ahirette hak talebine sebebiyet vereceğini söyleyerek piyasaya müdahalenin câiz olmadığını belirtmiştir.

Hiz. Ömer çarşıda fiyat için alt sınır belirleyerek piyasaya müdahale edip söz konusu hadise muhâlefet etmiştir. Nitekim Hiz. Ömer, çarşıda ucuz bir şekilde kuru üzüm satan Hâtıb b. Ebî Beltea’ya ya fiyatları artırmasını ya da çarşılarından çıkıp gitmesini söylemiştir.¹⁴⁹⁵

2.20.6. Rehin Alan Kişinin Rehinden Faydalanabilmesi

Hadislere göre kişi rehin aldığı şeyin nafakasını/bakımını üstlendiğinde o şeyden faydalanabilir. Ancak rehin aldığı şeyin nafakasını/bakımını kendisi üstlenmediğinde o şeyden faydalanamaz. Nitekim Şa‘bî, Resûlullah’a ref‘ ederek şöyle demiştir: “Nafakası mukabilinde, rehin olan sağmal hayvanın sütü sağılabilir ve sırtına binilebilir.”¹⁴⁹⁶ Bu hadise göre rehin bırakılan hayvanın nafakasını kim karşırsa ondan faydalanmakta onun

¹⁴⁹³ Abdürrezzak, 8:202-3. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.4.4. Tahsis Etmeleri Sebebiyle Hadisin Âmm Lafzına Muhâlefet Etmeleri Amel Etmemeleri” başlığı altındaki 4. örneğe ve “1.2.9. Tâbiinin Sahâbî Kavline İttibâları” başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

¹⁴⁹⁴ Abdürrezzak, 8:205.

¹⁴⁹⁵ Abdürrezzak, 8:207. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.5.1. Fesadü’z-zaman Sebebiyle Hadise Amel Etmemek” başlığı altındaki 4. örneğe bakınız.

¹⁴⁹⁶ Abdürrezzak, 8:244-45.

hakkı olduğu bildirilmektedir. Buna göre eğer rehin alan, hayvanın nafakasını sağlıyorsa ondan faydalanmak da onun hakkıdır.

Sahâbe ve tâbiînden bazısından bu konuda nakledilen ifadeler rehin alınan maldan mutlak manada faydalanılmayacağına delâlet etmektedir. Bu durum ise nafakasını/bakımını karşılaması durumunda rehin alınan maldan faydalanmanın câiz olduğunu gösteren hadislerle muhaliftir. Nitekim Nehaî ve Şa'bî ne şekilde olursa olsun rehinden faydalanmayı mekruh görmüşlerdir. Kâdî Şüreyh, rehin alınan sığırın sütünden içilmesini faizli içecek olarak vafsetmiştir. İbn Mes'ûd rehin bırakılan ata binmeyi faiz saymıştır. Şa'bî, rehin olarak alınan cariye'nin sütünün çocuğa verilmesi durumunda bedelinin ödeneceğini söylemiştir.¹⁴⁹⁷

Hattâbî'ye göre Şa'bî ve İbn Sîrîn "Rehine binilir ve sağılır." hadisinde kastedilenin rehin veren kişi olduklarını düşündüklerinden dolayı rehinden faydalanacak kişinin rehini veren kişi olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁹⁸ Bu hadis böyle anlaşıldığında bu hadise göre mürtehinin/rehin alanın rehinden faydalanacağı anlamı çıkmamaktadır.

A'meş "Rehin olarak verilen hayvana binilir ve sütü sağılır." hadisini İbrâhim en-Nehaî'ye söylediğinde Nehaî "Rehinden herhangi bir şeyle faydalanılmasını kerih görürlerdi." demiştir.¹⁴⁹⁹ Bu rivâyet Nehâî'nin hadisten haberdar olup bu hadisin amele aykırı olması sebebiyle amel etmediğini de göstermektedir.

Tahâvî'nin bildirdiğine göre mürtehinin rehinden faydalanamayacağını söyleyenler Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan rivâyet ettiği "Hayvan rehin olarak verildiğinde nafakası karşılığında binilir. Hayvan rehin olarak verildiğinde memesindeki süt nafakası karşılığında içilir." hadisini "Rehin veren nafakasını vermek karşılığında hayvanı binmekte kullanabilir ve sütünü sağıp içebilir." şeklinde anlamışlardır.¹⁵⁰⁰ Yani onlara göre bu hadis rehin verenin hayvandan faydalanması için nafakasını karşılamasının gerekliliğini bildirmek için söylenmiştir. Mürtehinin hayvanın nafakasını karşıladığı

¹⁴⁹⁷ Abdürrezzak, 8:244-45.

¹⁴⁹⁸ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3:161.

¹⁴⁹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 11:444.

¹⁵⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:98.

zaman hayvandan binmek ve sütünü içmek şeklinde faydalanacağını bildirmek için söylenmemiştir.

İbn Kudâme Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin mürtehinin rehinden faydalanamayacağına Hz. Peygamber'in "Rehin rehin verenindir. Getirisi de götürüsü de ona aittir." hadisiyle delil getirdiklerini söylemiştir.¹⁵⁰¹

Burada kastedilenin rehni alan olduğunu söyleyenler ise faiz yasağı sebebiyle bu hükmün neshedildiğine hükmetmiş olabilirler. Çünkü Peygamber'in "Hayvan rehin verildiğinde onun yemi mürtehin üzerinedir. Memesindeki sütü içer. Hayvanın nafakasını sağlamak sütünü içen kimse üzerinedir. O, hayvana biner." hadisinin "Nafakası mukabilinde rehin olan sağmal hayvanın sütü sağılabilir ve sırtına binilebilir." hadisindeki hayvana binmek ve sütünü içmek hakkına sahip olan ile kastedilenin mürtehin olduğuna delâlet ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre bunlardan faydalanmak mürtehinin hakkı kılınmış faydalanma karşılığında da nafakasını sağlamak onun üzerine gerekli olmuştur. Bu hadis bu şekilde anladığı halde mürtehinin faydalanamayacağını söyleyerek bu hadise muhâlefet edenler ise bu hadisin fâizin henüz mübah kılınmadığı zaman söylendiğini ve o zamanda menfaat celbeden borcun ve eşit olmasalar bile bir şeyi bir şey karşılığında almanın yasaklanmadığı söylenmiştir. Fakat fâiz haram kılınca menfaat celbeden her borç haram kılındı.¹⁵⁰² Kâdî Şüreyh'in rehin alınan sığırın sütünden içilmesini faizli içecek olarak vâsfetmesi ve İbn Mes'ûd'un rehin bırakılan ata binmeyi faiz sayması¹⁵⁰³ da faizin haram kılınması sonrasında mürtehinin faydalanmasının yasak görüldüğü ihtimalini destekleyebilir.

Tahâvî, Şa'bi'nin yukarıdaki hadisin râvisinden olduğu halde ona muhalif hüküm vermesinin hadisin neshedildiği görüşünde olduğunu gösterdiğini söylemektedir.¹⁵⁰⁴

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn'in "Nafakası mukabilinde rehin olan sağmal hayvanın sütü sağılabilir ve sırtına binilebilir." hadisine muhalif fetvâ vermesinin sebebi olarak şu dört ihtimali tespit ettik:

¹⁵⁰¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6:511.

¹⁵⁰² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:99.

¹⁵⁰³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:244-45.

¹⁵⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:100.

1. Bu hadiste kastedilenin mürtehin/rehin alan değil rehni veren olduğu şeklinde tevîl etmeleri.
2. Bu hadiste kastedilenin mürtehin olmakla beraber faizin haramlığıyla beraber neshedilmiş olduğuna hükmetmeleri.
3. Rehinden faydalanmanın sadece rehni verenin hakkı olduğunu bildiren başka bir hadise aykırı görmeleri.
4. Yerleşik amelin sadece rehni verenin faydalanması üzerine olup söz konusu hadisi bu yerleşik amele aykırı görmeleri.

2.21. Köle Azadı

2.21.1. Müdebber Kölenin Satılmasının Cevâzı

Resûlullah müdebber köleyi satmıştır. Nitekim Câbir b. Abdullah şöyle bildirmiştir: “Resûlullah zamanında adamın biri bir kölesini müdebber olarak azat etti ve bu köleden başka bir malı yoktu. Resûlullah müdebber köle için ‘Bunu kim benden satın alır?’ diye sorunca, Nuaym b. Abdullah el-Adevî ‘Ben alırım.’ dedi ve köleyi satın aldı. Rivâyetin başka tariklerinde Nuaym’ın köleyi sekiz yüz dirheme satın aldığı, bildirilmektedir.¹⁵⁰⁵ Bu hadis müdebber kölenin satışının câiz olduğunu gösterir.

Sahâbe ve tâbiînden bazıları müdebber kölenin satılmayacağını söyleyerek satımının cevâzını bildiren yukarıdaki hadise muhâlefet etmişlerdir. İbrâhim en-Nehaî ve Şa‘bî’nin müdebber kölenin satımını mekruh gördükleri rivâyet edilmiştir. Şa‘bî şöyle demiştir: “Müdebberi günaha bulaşma cesaretine sahip olanlar satar. Böylesi bir şeyden de günaha bulaşmaktan çekenler kaçınır.” Zührî ve Hasan-ı Basrî müdebber kölenin satılmayacağını söylemişlerdir. İbnü’l-Müseyyeb şöyle demiştir: “Kişi kölesini müdebber yaptıktan sonra bundan dönemez.” İbn Uyeyne ve İbn Ebî Yahyâ da aynı şeyi söylemişlerdir.¹⁵⁰⁶ Zeyd b. Sâbit, Kâdî Şüreyh, Sâlim b. Abdullah da satılmayacağını söylemişlerdir. Hasan-ı Basrî müdebber kölenin sahibinin şiddetli bir fakirlik dışında onu satamayacağını söylemiştir. Benzer bir görüş İbn Sîrîn’den de nakledilmiştir. Atâ b. Ebî

¹⁵⁰⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:139.

¹⁵⁰⁶ Abdürrezzak, 9:142-43.

Rebâh da kişinin müdebber kölesini ancak ondan kazanacağı paraya ihtiyacı olduğunda satabileceğini söylemiştir. İbn Ömer de bunu kerih görmüştür.¹⁵⁰⁷

İbn Battâl, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Şa‘bî, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Ebî Leylâ ve Nehaî’nin müdebberin sahibinin hayatında ve ölümünden sonra borcu veya başka bir sebepten dolayı satılmasının câiz olmadığı görüşünde olduğunu söyledikten sonra onların delilinin “Sözleşmeleri yerine getirin.”¹⁵⁰⁸ ayeti olduğunu belirtmiştir. Müdebberlik akdi insanın yerine getirmesi gereken bir ibâdet akdidir. Ondandır dönmeye ve o akdi bozmaya yol yoktur. Câiz görmeyenler, Câbir’in rivâyet ettiği hadiste müdebberin satılacağını câiz görenler için bir delil olmadığını söylemişlerdir. Çünkü o hadise göre onun efendisinin borcu vardı. Müdebber köleyi Resûlullah bu yüzden sattı. Bu da onun satılmasının ancak efendisinin borcu sebebiyle olduğunu, borç olmadığı zaman satılmasına bir yol olmadığını gösterir. Ayrıca efendisi sefih bir kimseydi. Peygamber onun sefih olmasından dolayı sattı. Sefihlerin fiilleri ise geçersizdir.¹⁵⁰⁹ İmam Mâlik müdebber kölenin ancak sahibinin borcunun olup o borcu ödemek için satılabileceğini söylemiştir.¹⁵¹⁰

Aynî de, müdebberin satılmayacağını söyleyenlerin Hz. Peygamber’in “Müdebber satılmaz, hibe edilmez; o mirasın üçte birinden hürdür.” hadisini delil getirdiklerini söylemiştir.¹⁵¹¹

Sonuç olarak söz konusu merfû hadise muhâlefet edenlerin muhâlefet sebebi olarak hadisin belirli bir durum ile ilgili hüküm verip genel bir hüküm vermediği şeklinde tevil edilmesi, hadisin zâhirine aykırı başka bir hadisle amel etmeleri, Kur’ân’ın anlaşmalara uymayı bildiren ayetine aykırı görülmesi ve hadisteki müdebber kölenin efendisinin sefih olması sebebiyle müdebberlik anlaşmasının geçersiz olduğu şeklinde tevil etmeleri şeklinde dört ihtimal tespit ettik.

¹⁵⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âşâr*, 11:418-420.

¹⁵⁰⁸ el-Mâide 5/1

¹⁵⁰⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 7:49.

¹⁵¹⁰ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, 6:108.

¹⁵¹¹ Aynî, *Umdetü’l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 11:262.

2.21.2. Kölenin Bir Hisselerini Azat Edenin Kalan Hisseyi Satın Alması veya Kölenin Hissesi İçin Çalışması

Merfû hadisler gereğince bir kişi bir köledeki hissesini azat ederse diğer hisseleri de satın alması gerekir. Eğer diğer hisseleri satın alacak gücü yoksa köle kalan hisseleri ödemek için çalışır. İbn Ömer'in rivâyetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kişi ortağı olduğu bir köledeki payını azat ettiği zaman, şayet kölenin bedeli kadar malı bulunuyorsa kalan kısmı da ortağına ödeyip köleyi azat eder.” Ebû Hüreyre'nin rivâyetine göre bu hadisin devamında “Şayet kalan kısmı ödeyecek kadar malı yoksa bu yönde ödemeyi tamamlamak için kölenin de çalışması istenir.”¹⁵¹² ziyadesi yer almaktadır.

Ata ve Amr b. Dînâr söz konusu hadise muhâlefet ederek kalan hisselerin sahibi olan efendinin, köleyi azat etme zorunluluğu olmadığını söylemiştir. Nitekim İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Atâ'ya ‘Ortaklardan biri köledeki hissesini azat edip diğeri kendi hissesini öyle bırakmak isterse, köle de ‘Kalan kısmın bedelini ben çalışıp öderim.’ dese durum ne olur?’ diye sordum. Daha sonraları Atâ ve Amr b. Dînâr bu konuda ‘Efendisi kendi hissesinde köleden daha fazla hak sahibidir ve dilerse kalan kısmı azat etmez.’ dediler. Bana göre ise Resûlullah böylesi bir durumda, kalan kısmın da azat edilmesi gerektiğini buyurduğu için kalan kısım da mutlaka azat edilmelidir.”¹⁵¹³

Kaynaklarda Atâ ve Amr b. Dînâr'ın muhâlefeti için bir açıklama bulamadık. Bize göre onların muhtemel muhâlefet sebebi onların Ebû Hüreyre'nin ziyadeli rivâyetini değil İbn Ömer'in ziyadesiz rivâyetini tercih etmiş olmalarıdır. Bu durumda kölenin kalan hissesi karşılığında çalıştırılmasını kabul etmek zorunlu olmayacaktır. Ebû Hüreyre'nin ziyadesini tâbiîn sonrası dönemdeki fukaha ve muhaddisler de tartışmış ve bazıları bununla amel ederken bazıları amel etmemiştir.¹⁵¹⁴

Rabîa' b. Abdurrahmân da zengin olsun fakir olsun kişinin kölesindeki hissesini azat etmesi durumunda bu azadın batıl olacağını söylemiştir. İbn Abdülber, Rabîa'nın böyle

¹⁵¹² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:150-51.

¹⁵¹³ Abdürrezzak, 9:154.

¹⁵¹⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 14:265-285.

bir görüşte bulunmasının ancak bu hadisi bilmemesi durumunda olacağını bundan dolayı hadisin ona ulaşmamış olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir.¹⁵¹⁵

2.22. Cezalar

2.22.1. Recmedilecek Kişiyi Ayrıca Kırbaç Czası Verilmesi

Recmedilecek kişiyi ayrıca celde/kırbaç czası verileceği konusunda muhtelif hadisler rivâyet edilmiştir. Bu hadislerden birine göre recmedilen kişiyi ayrıca celde czası verilmez. Nitekim Zührî recmedilecek kişiyi ayrıca kırbaç czası verilmesini kabul etmemiş ve “Resûlullah recmetmiş ancak kırbaç czasını zikretmemiştir.” demiştir.¹⁵¹⁶ Ancak başka bir hadiste recim czasıyla beraber celde czası da verileceği bildirilmiştir. Ubâde b. Sâmit’in bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Evli erkek evli kadınla zina ederse yüz kırbaçla kırbaçlanır sonra taşla recmedilir. Bekar bekarla zina ettiğinde yüz celde vurulur sonra bir sene sürgün edilir.”¹⁵¹⁷

Sahâbe ve tâbiîn de recimle beraber celde czası verileceği konusunda muhtelif görüşler bildirmişlerdir. Her bir görüş karşıt hükümdeki hadise muhâliftir. Bazıları recimle beraber celde czasının uygulanacağını söylemişlerdir. Nitekim Katâde’nin bildirdiğine göre Hz. Ali zina edene perşembe günü celde czası vermiş ve onu cuma günü recmedip şöyle demiştir: “Allah’ın kitabı ve Resûlünün sünnetine göre celde czası veriyorum.”¹⁵¹⁸ Şa’bî’nin bildirdiğine göre Hz. Ali “Zina eden evli kadın hakkında Allah’ın kitabına göre celde czası verir, Resûlünün sünnetine göre recmederim.” demiştir. Ubey b. Ka’b da aynısını söylemiştir.¹⁵¹⁹ Bazıları ise recim czasıyla beraber celde czasının olmayacağını söylemiştir. Nitekim Nehaî şöyle demiştir: “Recmedilecek kişiyi celde czası verilmez. Hz. Ömer recmettiği kişiyi celde czası vermemiştir.”¹⁵²⁰ Bazısı ise bu konuda tafsilata giderek bazı kimselere recimle beraber celde czası verileceğini söylerken bazılarına recimle beraber celde czası verilmeyeceğini söylemiştir. Nitekim Mesrûk şöyle demiştir:

¹⁵¹⁵ İbn Abdülber, 14:284; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 7:316.

¹⁵¹⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 7:328.

¹⁵¹⁷ Abdürrezzak, 7:328.

¹⁵¹⁸ Abdürrezzak, 7:328.

¹⁵¹⁹ Abdürrezzak, 7:328.

¹⁵²⁰ Abdürrezzak, 7:328.

“Zina eden evliler recmedilir ama celde vurulmaz. Zina eden yaşlılar ise hem celde vurulur hem de recmedilirler.”¹⁵²¹

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin muhâlefet sebebi, recmedilen kişiye ayrıca kırbaç cezası verilmesi konusunda muhtelif rivâyetlerin olup onlardan biriyle amel ederek diğeriyle amel etmemeleridir.

2.22.2. Livâtanın Cezası

Hiz. Peygamber livâta yapan kimselerin öldürölmesini emretmiştir. İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Resûlullah şöyle demiştir: “Livâta yapanı da kendisine livâta yapılanı da öldürün. Kişi hayvanla ilişkiye girdiği zaman onu da hayvanı da öldürün. Mahremi olan biriyle ilişkiye gireni de öldürün.”¹⁵²² İbn Ebî Leylâ'nın bildirdiğine göre Hiz. Ali livâta yapanları recmedermiş.¹⁵²³

Tâbiînden bazıları livâta yapan kimse bekar olduğu zaman öldürölmeyeceğini söyleyerek söz konusu hadislere muhâlefet etmiştir. Bunlar livâtayı zinaya kıyaslamışlardır. Atâ livâtalık yapan hakkında “Evli ise recmedilir. Bekar ise celde cezası uygulanıp ağır hapis ve sürgün cezası verilir.” demiştir. Mücâhid de aynısını söylemiştir. Katâde de livâta yapanın evli ise recmedileceğini bekar ise celde cezası verileceğini söylemiştir. Nehaî livâtılığı zina ile kıyaslayıp evli ise recm bekar ise celde cezasının verileceğini söylemiştir. İbnü'l-Müseyyeb de Nehaî ile aynı görüştedir.¹⁵²⁴

Sonuç olarak onlar livâta yapanın öldürölceğini bildiren hadisin mutlak ifadesini zina cezasına kıyas yaparak takyid etmişlerdir. Böylece hadisin mutlak ifadesine muhâlefet etmişlerdir.

2.22.3. Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması

Merfû hadislere göre kâfire karşılık Müslümana kısas uygulanmaz. Nitekim Zührî, Hiz. Peygamber'in Kureyş ile Ensâr arasında yapmış olduğu anlaşma metninde “müminin kâfir karşılığında öldürölmeyeceğini” yazdığını rivâyet etmiştir. Amr b. Şuayb, Hiz.

¹⁵²¹ Abdürrezzak, 7:329.

¹⁵²² Abdürrezzak, 7:364.

¹⁵²³ Abdürrezzak, 7:363.

¹⁵²⁴ Abdürrezzak, 7:363.

Peygamber'in, kâfir karşılığında Müslümanın öldürülmeyeceğine hükmettiğini, bildirmiştir. Hasan-ı Basrî'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "...Müslüman, kâfir karşılığında öldürülmez..." Ebû Cuhayfe ve Katâde'nin Hz. Ali'den yaptıkları rivâyete göre "Müslüman, kâfir karşılığında öldürülmez." ifadesi Hz. Ali'nin sahifesinde yazmakta olan şeylerdendir. İbn Ebî Hüseyin şöyle bildirmiştir: "Müslüman bir adam, zimmî bir adamın başını yarıncı, Ömer b. el-Hattâb adama kısas uygulamak istedi. Muâz b. Cebel 'Zimmînin kısas isteme hakkı olmadığını biliyorsun.' deyip, Resûlullah'ın bu konudaki hükmünü nakledince Ömer b. el-Hattâb başının yarılması karşılığında adama bir dinar verdi ve adam kabul etti."¹⁵²⁵

Sahâbe ve tâbiînden bazıları zimmîye karşı Müslümana kısas cezası uygulamışlardır. Nitekim Mansûr'un bildirdiğine göre Nehaî de zimmîyi öldüren Müslümana kısas uygulanacağı görüşündedir. Amr b. Meymûn b. Mihrân şöyle demiştir: "Cezîre veya Hîre valisine gelen Ömer b. Abdülazîz'in mektubunu gördüm. Mektupta zimmet ahalisinden bir adamı öldüren Müslümanla ilgili olarak 'Katili maktûlün velisine verin. Veli isterse onu öldürür, isterse affeder.' yazılıydı. Adam maktûlün velisine teslim edilince, gözümün önünde boynunu vurdu."¹⁵²⁶ Bu konuda Ömer b. Abdülazîz'den zimmîye karşı Müslümanın öldürülmeyeceği görüşü de nakledilmiştir.¹⁵²⁷ Müsâvir "Kim zimmîleri katlederek Muhammed'in zimmetine itiraz ederse onu öldürün." demiştir.¹⁵²⁸ Ebân b. Osmân da zimmîye karşı Müslüman bir kimseyi öldürtmüştür.¹⁵²⁹ Hz. Ali ve İbn Mes'ûd, Yahûdî ve Hristiyanı öldürenin öldüreceğini söylemişlerdir.¹⁵³⁰

Tahâvî ve Aynî'nin bildirdiğine göre zimmîye karşı Müslümanın öldürülmeyeceğini söyleyenler "Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez. Zimmî de zimmeti süresince."¹⁵³¹ hadisini "Müslüman, kâfir ve zimmî karşılığında öldürülmez." şeklinde anlamışlardır. Müslümanın zimmî karşılığında öldürüleceğini söyleyenler bu şekilde mana verilmesi durumunda hadis metninin "لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذي عهد في عهد" şeklinde "ذِي عَهْد" ile olması gerektiği ama hadis metninin "ولا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهد" şeklinde "ذُو عَهْد" ile

¹⁵²⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 10:98-100.

¹⁵²⁶ Abdürrezzak, 10:101.

¹⁵²⁷ Aynî, *Nühab*, 15:338.

¹⁵²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 15:165.

¹⁵²⁹ İbn Ebî Şeybe, 15:166.

¹⁵³⁰ İbn Ebî Şeybe, 15:164.

¹⁵³¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 10:99.

olduğunu söylemişlerdir. Resûlullah'ın, öldürülmeyeceğini söyleyenlerin kastettiği manayı kastederek hadis metnini “نور عهد” ile söylemesinin ise Arapça dil kurallarına aykırı olacağını söylemişlerdir. Onlara göre Resûlullah bu şekilde bir dil hatası yapmayacağından hadisin bu şekilde anlaşılması yanlış olur. Müslümanın zimmî karşılığında öldürüleceğini söyleyenler¹⁵³² bu hadisi “Müslüman ve zimmî, kâfir karşılığında öldürülmez.” şeklinde anlamışlardır. Bu görüş sahipleri kâfir ile zimmînin hadiste ayırt edildiğini bundan dolayı da hadisteki kâfirden kastın zimmî olmayan kâfir olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda onlara göre hadiste Müslümanın zimmî olmayan kâfir karşılığında öldürülmeyeceği söylenerek Müslümanın zimmî karşılığında öldürüleceği açığa çıkmış olur.¹⁵³³

İbn Hacer de Hanefiler, Şa'bî ve Nehaî'nin zimmiye karşı Müslümanın öldürüleceği görüşünde olduğunu naklettikten sonra onların “Müslüman ve zimmî kâfire karşı öldürülmez.” hadisini delil aldıklarını söylemiştir. Onlar bu hadisten daha önce açıklamasını yaptığımız çıkarımı yapmışlardır.¹⁵³⁴

Ayrıca Tahâvî ve İbn Hacer bu konuda Abdurrahmân el-Beylemânî'nin naklettiği “Peygamber bir Yahûdiyi öldüren Müslümana kısas uygulayıp sonra da ‘Zimmetim altındaki kimselerin haklarını korumaya ben en layık olanım.’ dedi.” hadisini de delil olarak zikretmiştir.¹⁵³⁵

Sonuç olarak söz konusu merfû hadis farklı anlamlara muhtemeldir. Bundan dolayı bir grup bir anlamını seçerek o hadisle amel etmişlerdir. Muhâlefet ettiğini söylediğimiz kimseler ise hadisi farklı şekilde tevil etmişlerdir. Böylece iki taraf arasında ihtilâf meydana gelmiştir. Ayrıca muhâlefet edenlerin Peygamber'den nakledilen başka bir uygulamayı da delil olarak almış olma ihtimali de vardır.

¹⁵³² Aynî, Tahâvî'nin bu kimselerle İbrâhîm en-Nehaî, Şa'bî, İbn Ebî Leylâ, Osmân el-Bettî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsûf -bir rivâyete göre- ve İmam Muhammed'i kastettiğini söylemiştir. Kendisi de Ömer b. el-Hattâb, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Ömer b. Abdülaziz'i bunlar arasına eklemiştir. Bkz: Aynî, *Nühab*, 15:339.

¹⁵³³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3:192; Aynî, *Nühab*, 15:340.

¹⁵³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1380, 12:261.

¹⁵³⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 3:195; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1380, 12:262. Bu rivâyet hakkında yapılan değerlendirme ve tartışmalar için bkz: Aynî, *Nühab*, 15:357-359.

2.22.4. İrtidatın Cezası

H. Peygamber birçok hadisinde İslam'dan irtidat eden kimsenin öldürölmesini emretmiştir. Peygamber irtidat cezasının uygulanmasından herhangi bir durumu istisna etmemiştir. O bu konuda cahil ile bilgili, kadın ile erkek, yaşlı ile genç arasını ayırt etmemiştir. Onun bu konudaki ifadeleri mutlakdır. Nitekim H. Osman'ın rivâyetine göre H. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslümanın kanı ancak şu üç şeyle helal olur: Evli olduğu halde recmedilmesi, bir kimseyi öldürdüğu için öldürölmesi ve Müslüman olduktan sonra küfre girip öldürölmesi." İbn Mes'ûd'un rivâyetinde cana karşılık can, evli olup zina eden ve İslam'ı terk edip cemaatten ayrılan şeklinde ifade edilmiştir. Muâz b. Cebel "Resûlullah dininden dönenin veya dinini değıştirenin öldürölmesine hükmetti." demiştir. İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Resûlullah şöyle demiştir: "Dinini değıştiren - veya döneni- öldürünüz ve ona Allah'ın azabıyla -yani ateşle- azap etmeyiniz".¹⁵³⁶

Sahâbe ve tâbiünden bazıları bazı durumlarda irtidat eden kimseleri öldürmemişler veya öldürölmeyeceğini söylemişlerdir. Onlar bu yaklaşımlarıyla yukarıdaki hadislerin mutlak ifadelerine muhâlefet etmiştir. İstisnâ ettikleri durumlar arasında irtidat edenin kadın olması, İslam kanunlarını bilmemesi, önceden Hristiyan olup kısa bir süre Müslüman olduktan sonra tekrar önceki dinine dönmesi, irtidat edenin câriye olması zikredilmiştir. Nitekim Simâk b. el-Fadl şöyle bildirmiştir: "Urve, Ömer b. Abdülaziz'e mektup yazıp Müslüman olduktan sonra irtidat eden bir adamın durumunu sorunca, Ömer şöyle cevap yazdı: 'Ona İslam'ın kanunlarını sor. Eğer bilirse, ona Müslüman olmayı teklif et. Eğer kabul etmezse, boynunu vur. Eğer bilmiyorsa, ondan alacağın cizyeyi ağırlaştır ve bırak.'" Ma'mer şöyle demiştir: "Cezîre halkından bir adamın bildirdiğine göre bir topluluk Müslüman olduktan kısa bir süre sonra irtidat etti. Meymûn b. Mihrân bu konuyu mektupla Ömer b. Abdülaziz'e sorunca, Ömer 'Onlardan tekrar cizye almaya başla ve serbest bırak.' şeklinde cevap yazdı."¹⁵³⁷ İbn Abbâs "İrtidat eden kadın öldürölmez, hapsedilir." demiştir. Katâde irtidat eden kadının esir alınıp satılacağını ve H. Ebû Bekir'in dinden dönenlerin kadınlarına bu şekilde davranıp onları sattığını söylemiştir. Eyyûb'un bildirdiğine göre Ömer b. Abdülaziz Hristiyanlığa giren bir ümmüveled

¹⁵³⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 10:167-68.

¹⁵³⁷ Abdürrezzak, 10:171.

hakkında “Dininden olanlara değil, çocuğunun olduğu yerde satılır.” diye yazmıştır.¹⁵³⁸ Hz. Ali ve Hasan-ı Basrî mürted kadının cariye yapılacağını söylemişlerdir. Atâ b. Ebî Rebâh ve İbrâhim en-Nehaî mürted kadının öldürülmeyeceğini söylemişlerdir. Hasan-ı Basrî ve İbrâhim en-Nehaî’den mürted kadının öldürüleceğine dair rivâyetler de nakledilmiştir.¹⁵³⁹ İbn Hacer, Nehaî’den öldürülmeyeceğine dair rivâyetin daha kuvvetli olduğunu öldürülmeyeceğini bildiren rivâyetin râvisinin zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴⁰ Hz. Ali mürted kadının köle yapılacağını, Ömer b. Abdülaziz başka bir belde satılacağını, İbn Abbâs ve Atâ öldürülmeyip hapsedileceğini söylemişlerdir.¹⁵⁴¹

İbn Battâl sahâbe ve tâbiînden mürted kadınların öldürülmeyeceğini söyleyenleri zikrettikten sonra onların bu görüşlerine savaşta kadınları öldürmenin yasak olmasını delil olarak aldıklarını söylemiştir.¹⁵⁴² Mürtedin öldürülme emrini erkeklere mahsûs kılarak mürted kadınların öldürülmeyeceğini söyleyen Hanefiler de savaşta kadınların öldürülmesini yasaklayan hadisleri delil olarak almışlardır.¹⁵⁴³ Mürted kadının öldürülmeyeceğine bir başka delil olarak mürtedi öldürmeyi emreden hadislerdeki şart bildiren “men” (من) edatının müennesi yani kadınları içerisine almadığını söylemişlerdir.¹⁵⁴⁴

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiînin mürtedin öldürüleceğini mutlak bir şekilde bildiren hadislerle muhâlefet etmelerinin sebebi takyid edici bir hadisle amel etmeleri olabilir. Böylece hadisin mutlak hükmünü takyid ederek muhâlefet etmişlerdir.

2.22.5. Ateşle Öldürmek

Hz. Peygamber ateşle yakarak ceza vermenin Allah’a mahsus bir şey olduğunu bildirmiş ve hiç kimsenin böyle bir ceza veremeyeceğini söylemiştir. Nitekim Abdurrahmân b. Abdullah şöyle demiştir: “Bir seferde Resûlullah ile birlikteydik. Yakılmış bir karınca yuvası gördük. Bunun üzerine Resûlullah ‘Hiç kimsenin Allah’ın azabıyla azap etmeye hakkı yoktur.’ buyurdu.” Mücâhid’in bildirdiğine göre Resûlullah Hebbâr b. el-Esved’in

¹⁵³⁸ Abdürrezzak, 10:176-77.

¹⁵³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 18:267-268.

¹⁵⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 12:268.

¹⁵⁴¹ İbn Hacer, 12:268.

¹⁵⁴² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 8:573.

¹⁵⁴³ Aynî, *Nühab*, 12:162; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî Alâ Muvatta*, 4:40; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 12:272.

¹⁵⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 12:272.

yakalanıp ateşle yakılması emrini vermiş sonra ise “Sübhânallah! Hiç kimsenin Allah’ın azabıyla azap etmeye hakkı yoktur.” deyip ateşle öldürülmesini yasaklamıştır. Benzer bir olayı Hanzala b. Abdullah el-Eslemî nakletmiştir. Bu rivâyete Resûlullah’ın “Ateşle ancak ateşin Rabbi azap eder.” dediği zikredilmiştir.¹⁵⁴⁵

Sahâbeden bazıları ateşle yakmak sûretiyle cezalandırma yoluna giderek bu konudaki merfû hadislere muhâlefet etmiştir. Nitekim Hişâm b. Urve’nin bildirdiğine göre Hâlid b. Velîd ridde olaylarında mürted olan bir grup insanı yakmıştır. İkrime şöyle demiştir: “Hz. Ali mürted bir topluluğu yakmıştı. Bu haber İbn Abbâs’a ulaşınca ‘Ben olsam onları öldürür ve yakmazdım. Çünkü Resûlullah ‘Dinini değiştireni öldürün ve Allah’ın azabıyla azap etmeyin.’ buyurmuştur.’ dedi. İbn Abbâs’ın bu sözleri Hz. Ali’ye ulaşınca ‘İbn Abbâs’ın vay haline!’ dedi.”¹⁵⁴⁶ Hz. Ebû Bekir de sahâbenin huzurunda bâğileri ateşle yakmıştır. Hâlid b. Velîd ridde ehlinden bir grubu ateşle yakmıştır.¹⁵⁴⁷

İbn Hacer Hz. Ali’nin böyle yapmasının sebebi olarak iki ihtimal zikretmiştir. Bunlardan biri onun ateşle öldürme yasaklığını tenzihî yasaklığa hamletmesidir. Diğer ihtimal ise onun bu yasaklığı unutmasıdır.¹⁵⁴⁸ Zürcânî Hz. Ali’nin İbn Abbâs’a itirazı hakkında “Hz. Ali’nin İbn Abbâs’ın itirazına razı olmaması ve Peygamber’in yasağını tenzihi olarak görmesi muhtemeldir. Çünkü Hz. Ali ateşle yakarak öldürmeyi câiz görüyordu. Hâlid b. Velîd ve başka sahâbe de kâfirlere şiddetli olmak ve cezalandırmada mübâlağa etmek için bunu câiz görüyorlardı.” demiştir.¹⁵⁴⁹ İbn Abdülber ise Hz. Ali’nin onları öldürdükten sonra yaktığını söylemiştir.¹⁵⁵⁰

Sonuç olarak onların ateşle azap etmeyi yasaklayan hadislere muhâlefet etmelerinin sebepleri bu hadisi tenzihî yasağa hamletmeleri ya da hadisi unutmaları olabilir. Ayrıca İbn Abdülber’in öldürdükten sonra yakıldığı iddiası doğruysa Hz. Ali’nin muhâlefetinden bahsedilemez.

¹⁵⁴⁵ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:213-14.

¹⁵⁴⁶ Abdürrezzak, 5:212.

¹⁵⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 6:150.

¹⁵⁴⁸ İbn Hacer, 12:271-272.

¹⁵⁴⁹ Zürcânî, *Şerhu’z-Zürcânî Alâ Muvatta*, 4:41.

¹⁵⁵⁰ İbn Abdülber, *Temhîd*, 5:305.

2.22.6. Hayızlı Eşiyle İlişkiye Giren Keffâretin Gerekliliği

Hız. Peygamber hayızlı eşiyle ilişkiye girenin bir miktar para tasadduk etmesi gerektiğini söylemiştir. Miksam'ın bildirdiğine göre Resûlullah, hayızlıyken hanımıyla ilişkiye giren bir adama yarım dînâr tasadduk etmesini emretmiştir. İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Hayızlıyken eşiyle ilişkiye giren bir dînâr tasadduk etsin. Kanı kesilip de henüz gusûl almayan karısıyla ilişkiye giren ise yarım dînâr tasadduk etsin.”¹⁵⁵¹

Sahâbe ve tâbiinden birçok kimse bu rivâyetlere muhâlefet edip hayızlı eşiyle ilişkiye girenlerin herhangi bir şey tasadduk etmeleri gerekmediğini söylemişlerdir. Nitekim Ebû Bekir ve tâbiinden Mekhûl (ö. 112/730) kendilerine gelip hayızlı eşleriyle ilişkiye girdiğini söyleyen kişilere keffâretten bahsetmeksizin istiğfar ve tövbe etmelerini söylemiştir. İbn Sîrîn ve Nehaî bu durumda olan kişiye hiçbir şey gerekmediğini açıkça zikredip istiğfar etmesini söylemişlerdir. Atâ “Bilinen bir keffâret duymadım. İstiğfar etsin.” demiştir.¹⁵⁵² Görüldüğü gibi bu kimseler keffâretin gerektiğini ya açıkça reddetmişler ya buna değinmemişler ya da keffâretin gerekliliğine dair herhangi bir şey duymadıklarını söylemişlerdir. Sonuç olarak söz konusu hadisler muhâlefet etmişlerdir. Onlar bu durumda sadece istiğfar edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Muhâlefetin sebebi böyle bir hadisin sabit olmaması olabilir. Ya da bu sadece İbn Abbâs'a ait bir söz olarak vardır. Hattâbî ulemanın çoğunluğunun hayızlı eşiyle ilişkiye giren kimse üzerine herhangi bir keffâret gerekmediği görüşünde olduğunu söylemiştir. Onlar söz konusu merfû hadisin mürsel veya İbn Abbâs'ın mevkûf bir rivâyeti olduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı da amel etmemişlerdir.¹⁵⁵³ İbn Abdülber keffâret gerekmediği görüşünde olanların delilinin söz konusu hadisin İbn Abbâs'tan muzdarip olup huccet olamayacak bir durumda olması olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵⁴ Ayrıca hadisi İbn Abbâs'tan rivâyet eden Şu'be hadisi mevkûf rivâyet ettiğinde kendisine “Sen bunu Peygamber'e raf ediyordun.” denilmiş o da akli karıştığı için merfû olarak rivâyet ettiğini,

¹⁵⁵¹ Abdürrezzak, *el-Muşannef*, 1:328-29.

¹⁵⁵² Abdürrezzak, 1:329-30.

¹⁵⁵³ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1:83. İbn Abbâs rivâyetinin değerlendirmesi için bkz: İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-Şezî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 3:207.

¹⁵⁵⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 3:178.

bunun İbn Abbâs'ın sözü olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵⁵ Böylece o, hadisi merfû rivâyet etmesinin hatalı olduğunu ve bundan vazgeçtiğini belirtmiştir.

2.23. Diyet

2.23.1. Kasıtlı Öldürmeye Benzeyen Öldürmelerde Diyetin Miktarı

Resûlullah kasıtlı öldürmeye benzeyen öldürmelerde diyeti kırk tanesi gebe olmak üzere yüz deve olarak bildirmiştir. İbn Ömer, Resûlullah'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Bilin ki kamçı veya taşla yapılan kasıtlı öldürmeye benzeyen hatalı öldürmelerde diyet yüz devedir. Bu yüz deveden kırkı gebe olmalıdır.”¹⁵⁵⁶

Hz. Ali “Kasıtlı öldürmeye benzeyen öldürmede diyet olarak otuz üç tane dört yaşına girmiş dişi deve, otuz üç tane beş yaşına girmiş dişi deve, otuz dört tane hepsi gebe olan altı ile dokuz yaş arası deve verilir.” demiştir. İbn Mes'ûd “Kasıtlı öldürmeye benzeyen öldürmede diyet olarak yirmi beş tane dört yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane beş yaşına girmiş dişi deve, yirmi beş tane iki yaşına girmiş dişi deve ve yirmi beş tane üç yaşına girmiş dişi deve verilir.” demiştir.¹⁵⁵⁷

Kanaatimize göre sahâbenin kasıtlı öldürmeye benzeyen öldürmelerde diyetin miktarını bildiren hadise muhâlefetlerinin sebebi devenin değerindeki örfî değişimdir. Deve sayısı ve çeşidi diyetin değerine göre belirtilmiştir. Devenin değeri değiştiğinde diyetin belirlenmiş değerini sağlayabilmek için devenin çeşitleri ve onların sayısı üzerinde değişikliğe gidilmiştir.

2.23.2. Köle Karşılığında Hürün Öldürülmesi

Merfû hadislerle göre hür kimseye köle karşılığında kısas cezası uygulanır. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin rivâyetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kölesini öldüren kişiyi öldürürüz, onun bir organını kesen kişinin de o organını keseriz.” Resûlullah'a aynı

¹⁵⁵⁵ Beyhakî, *es-Sünenü 'l-Kübrâ*, 2:424.

¹⁵⁵⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:281.

¹⁵⁵⁷ Abdürrezzak, 9:284.

konuyu bir daha sorduklarında Yüce Allah'ın bu konuda hükmünü cana karşı can olarak buyurduğunu söylemiştir.¹⁵⁵⁸

Sahâbe ve tâbiînden bazıları hür kimseye köle karşılığında kısas cezası uygulanmayacağını söylemişlerdir. Zührî şöyle demiştir: “Hür kişi ile köle arasında kısas yapılmaz. Kısas yerine ceza, ta'zir ve diyet olur.” Hasan-ı Basrî de kendi kölesini öldüren bir adam hakkında kölesi karşılığında öldürülmez demiştir. Abdullah b. Amr şöyle demiştir: “Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kölesini kasıtlı öldüren kişiyi buna karşılık öldürmezlerdi. Öldürme yerine ona yüz kırbaç atar, bir sene boyunca hapis tutar, bir yıl boyunca da devlet hazinesinden dağıtılan yardımlardan mahrum bırakırlardı.” İkrime “Köleye karşılık Müslümana kısas yapılmaz.” demiştir. Amr b. Dînâr da köleye karşılık hür bir kişinin öldürülmeyeceğini söylemiştir.¹⁵⁵⁹ Şa'bî, Sâlim b. Abdullah ve Kâsım b. Muhammed kölesini öldürenin öldürülmeyeceğini söylemişlerdir.¹⁵⁶⁰ Ömer b. Abdülazîz köleye karşı hüre kısas yapılmaz, demiştir.¹⁵⁶¹

İbn Rüşd hüre köle karşılığında kısas uygulanmayacağını söyleyenlerin “Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın.”¹⁵⁶² ayetini delil getirdiğini söylemiştir.¹⁵⁶³

Katâde'ye göre Hasan-ı Basrî'nin muhâlefet sebebi bu hadisi unutmasıdır. Katâde bu hadisi Hasan'dan naklettikten sonra Hasan'ın sonraları bu hadisi unuttuğunu ve aksine fetvâ verdiğini söylemiştir.¹⁵⁶⁴

Hattâbî, Hasan-ı Basrî'nin hadisi unutmayıp onu vücûbun dışına hamletmiş olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. Belki o, hadisin insanlar korkup köleleri öldürmeye yeltenmesinler diye bir çeşit engelleme amaçlı söylendiği kanaatindeydi. Bazısı ise bu hadisin önceden sahip olduğu sonradan hür olan kölesini öldüren Mürre hakkında vârid olduğu, böylece aslında hürün hür karşılığında kısas yapıldığı şeklinde tevil etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve ashabı da organlarda köleye karşı hüre kısas olmadığına göre can

¹⁵⁵⁸ Abdürrezzak, 9:488.

¹⁵⁵⁹ Abdürrezzak, 9:490-91.

¹⁵⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 15:178.

¹⁵⁶¹ İbn Ebî Şeybe, 15:180.

¹⁵⁶² el-Bakara 2/178

¹⁵⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 4:80-181.

¹⁵⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Diyât”, 9.

konusunda öncelikle olmayacağını söylemişlerdir. Bir ilim ehli “Kölesini öldüreni öldürürüz. Bir yerini kesenin o yerini yaralarız.” hadisinin mensûh olduğunu söylemiştir. O “Can ve diğer organlara kısas sabit olduğunda beraber sabit oldu. Nesh edildiklerinde ise beraber nesh edilmişlerdir.” demiştir. Bununla bir organı kesme konusunda köleye karşı hüre kısas icmâ ile olmadığına göre can konusunda da olmayacağını kastetmiştir.¹⁵⁶⁵

İbnü'l-Münzir “Kölesini öldüreni öldürürüz. Bir yerini kesenin o yerini yaralarız.” hadisinin sabit olmadığını söylemiştir. O, köleye karşı hüre kısas uygulanmayacağını söyleyenlerin delilinin can dışında diğer şeylerde köle ve hür arasında kısasın olmayacağı üzerine olan icmâyâ yaptıkları kıyas olduğunu söylemiştir. Onlar eğer can dışındaki şeylerde aralarında kısas yoksa canda da öncelikle kısas olmayacağı şeklinde kıyas yapmışlardır.¹⁵⁶⁶

Hiz. Ömer “Peygamber’in ‘Köleden dolayı efendisine kısas uygulanmaz; çocuğundan dolayı babaya kısas uygulanmaz.’ sözünü işitmeseydim seni kısas yaparak öldürürdüm.” demiştir.¹⁵⁶⁷ Hiz. Ömer’in muhâlefet etme sebebi bu rivâyeti diğerine tercih etmesi olabilir. Hiz. Ebû Bekir ve Ömer “Kölesini öldürene yüz sopa vurulur ve payından mahrum kalır.” demişlerdir.¹⁵⁶⁸ Hiz. Ebû Bekir ve Ömer bu fetvâlarına şu merfu hadisi delil almış olabilirler: “Hiz. Peygamber’e kölesini bilerek öldüren bir adam getirilince ona yüz sopa vurdurmuş, bir yıl sürgün etmiş ve onun payını silmiş ama kısas uygulamamıştır.”¹⁵⁶⁹ Görüldüğü gibi onların fetvâsı bu hadise muvafıktır.

İbn Abdülber Semûra’nın hadisinin rivâyetin mürsel olması sebebiyle huccet olmadığını; sahih olsaydı Hasan-ı Basrî’nin rivâyetine muhalif fetvâ vermeyeceğini söylemiştir. Ayrıca İbn Abdülber, Semûra hadisine muâriz hadisin vârid olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷⁰

Hiz. Ali “Hür kimsenin köle karşılığında öldürülmemesi sünnettendir.” demiştir.¹⁵⁷¹ Bükeyr el-Eşec “Sünnet, hür Müslümanın köle karşılığında öldürülmeyeceği, şeklinde geçti.” demiştir.¹⁵⁷² Bu ifadeler bu konuda amelin var olduğunu göstermektedir. Onlar

¹⁵⁶⁵ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 4:8-9.

¹⁵⁶⁶ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, 7:349.

¹⁵⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 16:195.

¹⁵⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, 15:178.

¹⁵⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, 15:177.

¹⁵⁷⁰ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8:176.

¹⁵⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 16:191.

¹⁵⁷² Beyhakî, 16:192.

amele aykırılık sebebiyle de hür kimseye köle karşılığında kısas yapılacağını bildiren hadise muhâlefet etmiş olabilirler.

Bazılarının Hasan-ı Basrî'nin rivâyet ettiği bu hadisle amel etmemesinin sebebi onun rivâyetine aykırı olarak fetvâ vermesi de olabilir. Çünkü o kendi kölesini öldüren bir adam hakkında kölesi karşılığında öldürülmez demiştir.¹⁵⁷³

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiînin “Kölesini öldüren kişiyi öldürürüz, bir organını kesen kişinin de o organını keseriz.” hadisine muhâlefet etme sebepleri olarak şunları tespit ettik:

1. Hadisin Kur'ân'ın mutlak ifadesine aykırı olması
2. Hadisin unutulması
3. Hadisin vücûb dışına hamledilmesi
4. Hadiste köle olarak zikredilenin daha önce köle iken hür olan bir kimse olduğu
5. Mensûh olduğu
6. Hadisin sabit olmadığı
7. İcmâya aykırı olduğu
8. Başka hadislere aykırı olduğu
9. Hasan-ı Basrî'nin mürseli olması
10. Amele aykırı olması
11. Râvisinin rivâyetine muhâlefeti.

2.23.3. Hayvanın Verdiği Zararın Heder Olması

Hiz. Peygamber bazı zararların heder olup tazmin edilmeyeceğini söylemiştir. Nitekim Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hayvanın sebep olduğu mağduriyet hederdir.

¹⁵⁷³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:490-91.

Kuyunun sebep olduğu mağduriyet hederdir. Madenin sebep olduğu mağduriyet hederdir. Madenlerde beşte bir zekât vardır.”¹⁵⁷⁴ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber hayvanın sebep olduğu mağduriyetin heder olduğunu söylerken mutlak ifade kullanıp bu heder hükmünden hayvanın verdiği bazı mağduriyetleri istisna etmemiştir.

Tâbiînden bazısı ise yukarıdaki hadisin mutlak ifadelerine muhâlefet ederek bazı durumlarda hayvanın verdiği zararın heder olmayacağını söylemişlerdir. Nitekim Nehaî “Hayvan insanı tırmalarsa sahibi zararı ödemez ama ayağıyla vurursa sahibi zararı öder.” demiştir. Şa‘bî “Kişi eğer hayvanını Müslümanların geçtiği yola bağlarsa hayvanın verdiği zararı karşılar.” demiştir. Nehaî, kişinin atının ürküp birini öldürmesiyle ilgili olarak “Atın sahibi zararı karşılar. Çünkü o bu durumda uçan kuşa ok atarken bir adamı vurup öldüren gibidir.” demiştir. Nehaî atın bir kişiye arka ayaklarıyla vurduktan sonra ön ayaklarıyla basmasıyla ilgili olarak “Diyetin yarısını öder. Çünkü arka ayağın vurmasında zararı ödemek yoktur. Ön ayağın verdiği zarar ise ödenir. Bu durumda atın adamı arka ayağıyla mı ön ayağıyla mı öldürdüğünü bilemeyiz.” demiştir.¹⁵⁷⁵ Nehaî hayvanın arka ayağıyla vurmasından dolayı sahibi tazminat ödemez, demiştir.¹⁵⁷⁶ Şa‘bî hayvan sahibinin, hayvanın üzerinde olduğu sürece ön ve arka ayaklarıyla oluşan mağduriyetleri tazmin edeceğini söylemiştir.¹⁵⁷⁷

Ata kırbaç vs. ile vurmak sebebiyle atın verdiği zararın tazmin edilme sebebinin bunda binicisi ya da sürücüsünün filinin söz konusu olması olduğu söylenmiştir. İbn Sîrîn’in “Sahâbe atın arka ayaklarıyla verdiği mağduriyetleri tazmin etmezdi. Ama atı dizginlemekten dolayı meydana gelen mağduriyetleri tazmin ederlerdi.” sözüne gelince Kûfeliler atın ön ve arka ayaklarıyla verdikleri zararı farklı değerlendirmişlerdir. Onlar atın arka ayakları ve kuyruklarıyla verdikleri zarardan dolayı tazminin gerekmediğini, ön ayakları ve ön tarafıyla verdiği zararın tazmin edileceğini söylemişlerdir. Tahâvî bu ayrımın sebebinin atın arka ayak ve kuyruğuyla zarar vermesini sürücüsünün veya binicisinin engellemesinin mümkün olmaması; el ve ağızla zarar vermesini engellemesinin mümkün olması olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷⁸ Hattâbî de hayvan arka

¹⁵⁷⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 10:65.

¹⁵⁷⁵ Abdürrezzak, 10:68.

¹⁵⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âşâr*, 15:144.

¹⁵⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, 15:145.

¹⁵⁷⁸ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 8:561.

ayaklarıyla vurduğunda binicisinin tazmin etmeyeceğini söyleyenlerin delilinin binicinin hayvanın arka tarafında olan şeylerde kontrolünün olmadığı; hayvanın önünde olan şeyleri ise kontrol edebileceği kanaati olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷⁹ İbn Abdülber sahâbe ve tâbiînin “Hayvanın verdiği zarar hederdir.” hadisinin zâhirine muhâlif fetvâlarının sebebinin sürücü, binici, hayvanı güden, hayvan sahibi gibi kimselerin hayvanın zarar vermesinde bir sebepleri olması olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸⁰ Yani onlar bu hadisi bu kimselerin hayvanın zarar vermesinde herhangi bir sebebinin olmaması durumunda hayvanın verdiği zararın heder olduğuna hamletmişlerdir. İbn Battal verdiği mağduriyet heder kılınan hayvanın sahibinin gözetiminden kaçmış başıboş olan binicisi ve sürücüsü olmayan hayvan olduğunu söylemiştir. İbnü’l-Münzir başıboş hayvanın zararını sahibinin tazmin etmeyeceğinde ulemanın icmâ ettiğini söylemiştir.¹⁵⁸¹

Sonuç olarak “Hayvanın verdiği zarar hederdir.” hadisini hayvan sahibinin hayvanın zarar vermesinde herhangi bir sebebi olmasıyla takyid etmişler, hayvan sahibinin hayvanın zarar vermesinde bir sebebinin olmadığı durumları bu hadisin hükmünün dışında tutmuşlardır. Böylece bu hadisin mutlak ifadesine muhâlefet etmişlerdir. Böyle bir takyidi de kişinin yapmadığından mes’ul olmayacağını ancak yaptıklarından mes’ul olacağını bildiren ilkeye dayanarak yapmışlardır.

2.23.4. Bahçeye Giren Hayvanın Verdiği Zarardan Kimin Sorumlu Olduğu

Merfû hadislere göre Hz. Peygamber gündüz hayvanın bahçeye girerek verdiği zarardan hayvan sahibinin sorumlu olmayacağını söylemiştir. Muhayyisa şöyle demiştir: “Berâ b. Âzib’in bir devesi, bir adamın bahçesine girip ona zarar verdi. Resûlullah mal sahiplerinin gündüz bahçeyi korumakla görevli olduğunu; hayvan sahiplerinin de gece hayvanlara sahip çıkmaları gerektiğini söyledi.” Ebû Umâme b. Sehl şöyle demiştir: “Bir deve bir topluluğun bahçesine girip zarar verince bahçe sahipleri Resûlullah’a gidip durumu bildirdiler. Bunun üzerine Resûlullah ‘Gündüz bahçelerini korumak bahçe sahibinin görevidir. Hayvan sahiplerinin de gece hayvanlarına sahip çıkmaları gerekir. Hayvanın verdiği zararın sorumluluğu onlarıdır.’ buyurdu.”¹⁵⁸²

¹⁵⁷⁹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4:39.

¹⁵⁸⁰ İbn Abdülber, *Temhîd*, 7:21-23.

¹⁵⁸¹ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8:560.

¹⁵⁸² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 10:81-82.

Tâbiî Atâ, hayvanın gündüz bahçeye verdiği zararı hayvan sahibinin ödeyeceğini söyleyerek hadise muhâlefet etmiştir. İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Atâ’ya ‘Gece ve gündüz hayvanın ekine verdiği zararın hükmü nedir?’ diye sorunca ‘Ekinin verilen zararın bedeli ödenir.’ cevabını verdi. Ben ‘Ekinin etrafında çit olsa da olmasa da aynı mı?’ diye sorunca ‘Ödenmesi gerekir.’ dedi. Ben ‘Eğer ekine bekçilik yapan varsa?’ diye sorunca ‘Bildiğim kadarıyla ödenir.’ dedi.”¹⁵⁸³

Kaynaklarda Atâ b. Ebî Rebâh’ın muhâlefet etme sebebine dâir bir bilgi ve yorum bulamadık. Kanaatimizce Atâ, Berâ b. Âzib hadisinden habersizdir. Verilen zararın ödeneceğini bildiren genel hükümden hareketle böyle hüküm vermiş olabilir.

2.24. Buluntu Develeri Almak

Hiz. Peygamber buluntu develerin sahibine teslim edilmek üzere olsa bile alınmasına karşı çıkmıştır. Çünkü bu develer sahipleri onları buluncaya kadar kendi başlarına yaşamlarını sürdürebilirler. Nitekim Saîd b. el-Müseyyeb’in bildirdiğine göre Müzeyne kabilesinden bir adam “Ey Allah’ın Resûlü bulduğumuz yitik deveyi ne yapalım?” diye sorunca Hiz. Peygamber “Onun yeteri kadar suyu ve sağlam ayakları vardır. Yeryüzünden yer. Onun için kurttan korkulmaz. Onu, arayanın gelip bulması için sal.” buyurdu. Zeyd b. Hâlid el-Cühenî’nin rivâyet ettiği uzun bir hadiste Zeyd, Resûlullah’a “Ey Allah’ın Resûlü bulduğum yitik deve hakkında ne dersin?” diye sorunca Resûlullah “Yeteri kadar suyu ve sağlam ayakları varsa ve ağaç yapraklarından yiyorsa ondan sana ne!” buyurmuştur. Hadisin başka bir tarikinde Resûlullah Zeyd’e “Ondan sana ne! Sahibi onu bulana dek sağlam ayakları ve yeteri kadar suyu vardır.” buyurmuştur.¹⁵⁸⁴

Halifeliği zamanında Hiz. Osman, Peygamber’in buluntu develer hakkındaki uygulamasına muhâlefet ederek onların alınması talimatını vermiştir. O hilâfete geçince kayıp develer hakkında valilerine “Onları alınız ve ilan ediniz. Eğer sahipleri gelirse bu hayvanları onlara veriniz. Gelmezlerse satınız ve bedelini beytûlmâle koyunuz. Eğer daha sonra sahipleri gelirse bedelini onlara veriniz.” diye ferman yazdı.¹⁵⁸⁵

¹⁵⁸³ Abdürrezzak, 10:79.

¹⁵⁸⁴ Abdürrezzak, 10:128-30.

¹⁵⁸⁵ Abdürrezzak, 10:131. Bu konudaki muhâlefet sebebi için “1.2.5.1. Fesadü’z-zaman Sebebiyle Hadise Amel Etmemek” başlığı altındaki 3. örneğe bakınız.

2.25. İçi Ziftlenmiş Testiler (Müzeffet) İçerisinde Şıra Yapmanın Yasaklığı

Resûlullah bazı şeyler içerisinde şıra yapılmasını yasaklamıştır. Kabak, içi ziftlenmiş testiler, içi oyulmuş kütük, içi yeşile boyanmış testiler bunlardandır. Nitekim Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Resûlullah kabak ve içi ziftlenmiş testiler içerisinde şıra yapmayı yasakladı.” Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs şöyle demiştir: “Resûlullah kabak, içi oyulmuş kütük, içi ziftlenmiş kap ve içi yeşile boyanmış testiler içinde şıra yapmayı yasakladı.” Abdullah b. Ebî Evfâ “Resûlullah’ın yeşil testiler içerisinde şıra yapılmasını yasakladığını işittim.” demiştir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin bildirdiği uzun bir rivâyetin sonunda Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kabak içinde ve içi yeşile boyanmış testiler içinde yapılan şıradan içmeyin. Ağzı bağlanabilen kaplar içinde yapılan şıradan içebilirsiniz.” İbn Ömer şöyle demiştir: “Resûlullah’ın testi, içi ziftleniş kaplar ve kabak içinde şıra yapımını yasakladığını işittim.” Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: “Resûlullah testi, içi ziftlenmiş kaplar ve içi oyulmuş kütük içerisinde şıra yapımını yasakladı.” İkrime şöyle demiştir: “Resûlullah akrabalarından birinin yanına girince bir çocuk için küçük testi içinde şıra yaptıklarını gördü. İçindeki içeceği döktükten sonra testiye kırdı.”¹⁵⁸⁶

Sahâbe ve tâbiînden bazıları yukarıdaki hadislerde içinde şıra yapılmasının yasak olduğu şeylerde şıra yapmış veya bunlarda yapılan şırayı içmişlerdir. Nitekim İbn Cüreyc şöyle demiştir: “Atâ’ya ‘İbn Abbâs’ın şıra yaptığı tulumun içi ziftli miydi?’ diye sorulunca ‘Evet’ karşılığını verdi. Oysa öylesi tulumlar İbn Abbâs zamanında yoktu. Daha önceleri içi deriyle kaplanmış küçük tulumlar içinden içerlerdi. İbn Abbâs’tan sonraları Haccâc zamanında içi ziftli olan tulumlar çıkarıldı.”¹⁵⁸⁷ Şakîk şöyle demiştir: “İbn Mes‘ûd bana yeşil testi içinde yapılmış şıradan içirdi.” Hz. Âişe kendisine küçük testi de yapılan şıra konusu sorulunca “İçebilirsin ama sarhoşluk verici olanı içme.” demiştir. Nehaî “İbn Mes‘ûd, Usâme ve Ebû Mes‘ûd testi içinde yapılan şıradan içtiler.” demiştir.¹⁵⁸⁸

Tahâvî, İbn Battal, İbn Abdülber ve Aynî bütün kaplarda nebîz yapılacağını câiz görenlerin bu kaplarda nebîz yapılmasını yasaklayan rivâyetlerin mensuh olduğu görüşünde olduklarını söylemişlerdir.¹⁵⁸⁹ Nitekim Resûlullah şöyle demiştir: “Ben sizi

¹⁵⁸⁶ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:199-202; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:223-227.

¹⁵⁸⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:202.

¹⁵⁸⁸ Abdürrezzak, 9:207-8; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, 13:282-283.

¹⁵⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:227; Aynî, *Nühab*, 16:153; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8:16-17; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6:55-56.

testilerde nebîz yapmaktan nehyetmişim. Artık her kapta nebîz yapınız. Her sarhoş ediciden uzak durunuz.” Abdullah b. Amr b. el-Âs şöyle demiştir: “Resûlullah kapları yasakladı. Ona herkesin deri kap bulamadığı söylenince ziftlenmemiş testilere izin verdi.”¹⁵⁹⁰ Rabîa‘ b. Ebî Abdurrahmân ve Hammâd b. Ebî Süleymân “Enes b. Mâlik’in yanına girince yeşil testide nebîzini gördüm.” demişlerdir. Enes b. Mâlik bu kaplarda nebîz yapılmasının yasaklığını bildiren hadislerden birinin râvisidir. Onun bu rivâyetine aykırı amel etmesi de Tahâvî’ye göre yasaklayıcı rivâyetlerin neshedildiğine delildir.¹⁵⁹¹ İbn Hacer içkinin mübah olduğu zamanlar henüz yakınken bu kaplarda nebîz yapılması yasaklandığını ama içkinin haram olduğu yaygınlaşınca sarhoşluk veren şeyleri terk etmek şartıyla her kapta nebîz yapılmasına izin verildiğini söylemiştir. Ona göre bu kaplarda nebîz yapılmasının yasak olduğunu devam ettiren bazı sahâbe ve tâbiîne nâsih hadisler ulaşmamıştır.¹⁵⁹²

Sonuç olarak bazı sahâbe ve tâbiîn bazı kaplar içerisinde şıra yapılmasını yasaklayan hadislerle, neshedildiğine kanaat ettiklerinden dolayı muhâlefet etmişlerdir.

2.26. Evladın Malının Babasının Malı Olması

Merfû hadislerle göre baba evladının malını isterse evladı vermelidir. Çünkü evladın malı babanın malıdır. Nitekim İbnü’l-Münkedir şöyle demiştir: “Adamın biri Resûlullah’a geldi ve ‘Benim malım var ama çoluk çocuğum da var. Babamın da malı ve çoluk çocuğu var. Ama babam benim malımdan almak istiyor.’ dedi. Resûlullah ‘Sen de malın da babana aitsiniz.’ buyurdu.”¹⁵⁹³ Adamın biri Resûlullah’a gelip babasıyla davalasınca Resûlullah “Sen de malın da babana aittir.” dedi. Sonra bu konuda (babasına iyi davranmasını) emredip “Baban sana baskın gelirse bana haber et sana yardım edeyim.” dedi.¹⁵⁹⁴ Adamın biri “Ya Resûlullah! Babam malımı istiyor.” deyince Resûlullah “O zaman malını ona ver.” buyurdu. Adam “Ama babam malımın tümünü ona bırakmamı istiyor.” deyince Resûlullah “O zaman malının tamamını ona bırak.” buyurdu.¹⁵⁹⁵ Resûlullah bir adama tavsiyede bulunup şöyle buyurdular: “Anne-babana iyi davran.

¹⁵⁹⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:207-8. Nesheden rivâyetler için bkz: Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 4:227-229.; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 279-81.

¹⁵⁹¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 4:229.

¹⁵⁹² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 10:58.

¹⁵⁹³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 9:130.

¹⁵⁹⁴ Abdürrezzak, 9:131.

¹⁵⁹⁵ Abdürrezzak, 9:131.

Şayet dünya malı olarak sahip olduğun tüm şeylerden vazgeçmeni isterlerse bu isteklerini yerine getir.”¹⁵⁹⁶

Tâbiînden bazıları bu konuda babanın istediği kadar evladın malını alma hakkı olmadığını söylemişlerdir. Zührî kişinin muhtaç olmadığına çocuğunun malından bir şey alamayacağını söylemiştir.¹⁵⁹⁷ Atâ “Babanın ihtiyacı yoksa evladının malından kullanabilir mi?” sorusuna “Evladı istemedikten sonra baba ona zarar vermemelidir.” diye karşılık vermiştir.¹⁵⁹⁸ Nehaî, Zührî, İbn Sîrîn, Hammâd b. Zeyd, Mücâhid, Hammâd b. Ebî Süleyman, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Ebû Yûsûf, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel oğlun malının, babanın değil sadece oğlun malı olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁹⁹

Oğulun kazandığı şeyin babaya ait değil sadece oğula ait olduğunu söyleyenler Hz. Peygamber’in hadisinin oğlun kazandığını babaya temlik etmek üzere vârid olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre bu hadis babasına kazandığı şeylerde muhâlefet etmesinin oğula yakışmayacağı ve oğulun sahip olduğu şeylerde babanın emrini kendi emri gibi geçerli kılması manası üzerine vârid olmuştur. Çünkü “Hadiste sen ve malın babana aitsin.” denilmektedir. Halbuki Hz. Peygamber’in, oğlu babaya izafe etmesiyle oğlun kendisi babanın malı olmamıştır. İşte bunun gibi Hz. Peygamber’in, oğlun malını babaya izafe etmesiyle de oğlun malı babanın olmaz. Bu ifadenin bu şekilde anlaşılacağını söyleyenler Hz. Ebû Bekir’in şu rivâtetteki sözünü de delil getirmişlerdir. Hz. Peygamber “Ebû Bekir’in malının fayda verdiği gibi hiçbir mal bana fayda vermedi.” demiş Ebû Bekir de “Ya Resûlullah, ben ve malım sadece senindir.” diye karşılık vermiştir. Hz. Ebû Bekir bu sözüyle malını Peygamber’e temlik etmeyi kastetmemiştir. Bununla ancak Peygamber’in, malı ve şahsı hakkındaki emrinin yerine getirileceğini kastetmiştir. “Sen ve malın babana aittir.” hadisi de bu mana üzeredir. Hz. Peygamber Müslümanların mallarını, kanlarını haram kıldığı gibi haram kılmış bundan babayı veya bir başkasını istisna etmemiştir.¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁶ Abdürrezzak, 9:131.

¹⁵⁹⁷ Abdürrezzak, 9:129.

¹⁵⁹⁸ Abdürrezzak, 9:130.

¹⁵⁹⁹ Aynî, *Nühab*, 14:512.

¹⁶⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:158.

Oğulun kazandığı şeyin babaya ait değil sadece oğula ait olduğunu söyleyenler buna delil olarak Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın rivâyet ettiği hadisi de delil olarak göstermişlerdir. Nitekim Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber'e bir adam "Kurbân günü oğluma verilmiş olan hayvan haricinde kesecek hiçbir şey bulamazsam onu keseyim mi?" diye sorunca Hz. Peygamber, hayır, demiştir. Peygamber oğluna ait malı adamın malı olarak görmemiştir. Bundan dolayı da kesme demiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de oğlun malının babanın malı olmayacağını gösteren ayetleri de buna delil olarak zikretmişlerdir. Nitekim "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."¹⁶⁰¹ Allah oğlun malına babayla beraber oğlun dışında başkasını da varis kılmıştır. Böylece oğlun malının oğlun hayatta olduğu zaman babaya ait olması imkansız olmuştur. Sonra oğlun malının bir kısmı babadan başkasının olur. Allah babanın ve başkalarının miraslarını ölünün üzerinde borç varsa borcun ödenmesinden ve malının üçte birinden vasiyetinin yerine getirilmesinden sonra almalarına izin vermiştir. Halbuki babanın kendi malından oğlunun borcunu ödemesinin ve oğlun vasiyetinin babanın malından yerine getirilmesinin zorunlu olmadığına icmâ etmişlerdir. Mirasla ilgili bu zikredilenler ise oğlun malının babanın malı olmadığına delâlet eder.¹⁶⁰²

Sonuç olarak sahâbe ve tâbîinden bazıları söz konusu merfû hadisteki "Sen de malın da babana aittir." ifadesinin zâhirinin Arap diline göre farklı anlamlara gelmesi, aksine delâlet eden hadis ve ayetlerin olması sebeplerinden bir veya birkaçına dayanarak söz konusu merfû hadise muhâlefet etmiş olabilirler.

¹⁶⁰¹ en-Nisâ 4/11

¹⁶⁰² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 4:159; Aynî, *Nühab*, 14:512-514.

2.27. Kâbe'ye Yürüyerek Gitmeyi Adayan Kimsenin Adağını Yerine Getirmesinin Gerekliliği

Hız. Peygamber Kâbe'ye kadar yürümeyi adayan kimseye binerek gitmesini söylemiştir. Hız. Peygamber o kişinin daha sonra yürüyemediği yeri yürümesi gibi telafî etmesini ve istiğfar etmesini söylememiştir. Ukbe b. Âmir, Resûlullah'a ablasının Mekke'ye kadar yürümeyi adadığını söyleyip ne yapacağını sorunca, Resûlullah "Bir bineğe binsin." buyurdu. Ukbe b. Âmir bir daha sorunca Resûlullah yine "Binsin" buyurdu. Üçüncü defa sorunca Resûlullah "Binsin. Şüphesiz ki Allah kız kardeşinin yürümesine muhtaç değildir." demiştir. Hadisin başka tarikinde Ukbe b. Âmir'in kız kardeşi baş örtüsü olmadan yürümeyi adadığı ve Resûlullah'ın "Ona, binmesini, başını örtmesini ve üç gün oruç tutmasını söyle." buyurduğu yer almaktadır. Bir diğer tarikte ise Resûlullah'ın "Hem yürüsün hem binsin." dediği yer almaktadır.¹⁶⁰³

Sahâbeden bazıları Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi adayan kimseye Hız. Peygamber'in verdiği cevaptan başka cevap vermişlerdir. Ebû İshâk şöyle bildirmiştir: "Ümmü Mehabbe, Kâbe'ye kadar yürümeyi adadı. Fakat AKâbete'l-Bâtın denilen yere vardığı zaman yoruldu ve bindi. Sonra İbn Abbâs'a gidip bu durumu sorunca İbn Abbâs 'Gelecek yıl hac etmek için gelip, bu yıl gelirken yürüdüğün mesafeyi binip bindiğin mesafeyi de yürüyerek gelebilir misin?' dedi. Kadın, 'hayır' cevabını verince 'O zaman senin yerine yürüyecek bir kızın var mıdır?' diye sorunca, kadın 'Benim iki kızım vardır ama onların içlerinde bundan daha büyük şeyler vardır.' dedi. Bunun üzerine İbn Abbâs 'O zaman Yüce Allah'a istiğfar et.' karşılığını verdi."¹⁶⁰⁴ Görüldüğü gibi İbn Abbâs o kişinin yürüyemediği yerleri kendisinin gelecek yıl telafî etmesini veya kendi adına başkasının telafî etmesini buna da imkanı yoksa istiğfar etmesini söylemiştir. Hız. Ali, Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi adayan kimse hakkında "Böylesi bir kişi yürür ve yorulduğu zaman biner. Vardığı zaman da bir deve kurbân eder." demiştir. Hasan-ı Basrî de aynısını söylemiştir.¹⁶⁰⁵ Atâ ise Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi adayan fakat yaşlanıp yürüyemeyecek hale gelen kişinin durumu hakkında "Çocuklarından biri onun yerine yürür." demiştir.¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 8:450-51.

¹⁶⁰⁴ Abdürrezzak, 8:449.

¹⁶⁰⁵ Abdürrezzak, 8:450.

¹⁶⁰⁶ Abdürrezzak, 8:452. Bu konudaki muhâlefet sebebi için "1.2.2.2.4. Kıyasa Aykırılık" başlığı altındaki 2. örneğe bakınız.

2.28. Ganimetten Atların Payı

H. Peygamber ata iki, yayaya bir pay vermiştir. Nitekim Resûlullah, Bedir savaşında ganimeti, atlıya iki, yayaya bir pay olarak taksim etmiştir. Mekhûl şöyle demiştir: “Resûlullah, Hayber gününde Arap atına iki pay, binicisine de bir pay verdi.” İbn Ömer, Resûlullah’ın süvariye iki pay, piyadeye ise bir pay verdiğini söylemiştir. Ayrıca Resûlullah savaşa iki atıyla katılanlara her bir at için iki pay vermiştir. Nitekim Mekhûl şöyle demiştir: “Zübeyr, Hayber savaşına iki atla katılmıştı. Resûlullah ona beş pay verdi.” Bununla beraber iki attan fazla katılanlara iki at haricinde pay vermemiştir. Nitekim Mekhûl, Resûlullah’a raf ederek şöyle demiştir: “Kişi düşman topraklarına bin atıyla girmiş olsa bile ganimetten sadece iki atı için pay vardır.”¹⁶⁰⁷

Bu konuda yukarıdaki hadislerle muhâlif görüş ve uygulamalar olmuştur. Süleyman b. Mûsâ, kişiye düşman toprağına girdiğı her atı için ganimetten iki pay verileceğini söylemiştir.¹⁶⁰⁸ Böylece o sadece iki at için pay verileceğini bildiren rivâyete muhâlefet etmiştir.

Kaynaklarda Süleyman b. Mûsâ’nın bu muhâlefetinde tek kaldığı zikredilmiştir.¹⁶⁰⁹ Bununla beraber herhangi bir kaynakta Süleyman b. Mûsâ’nın muhâlefet sebebine dair bir açıklama bulamadık. Bize göre onun muhâlefet etmesinin muhtemel sebebi iki attan daha fazlası için payın olmadığını bildiren hadislerden habersiz olmasıdır. Bu hadislerden habersiz olunca at için iki pay verileceğine dair rivâyetlere kıyasla her ata iki pay olacağını söylemiş olabilir.

¹⁶⁰⁷ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 2000, 5:183-86.

¹⁶⁰⁸ Abdürrezzak, 5:186.

¹⁶⁰⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5:74; Nevevî, *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*, 12:83; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1380, 6:69; Ebü’l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî Kurtubî, *el-Müfhimü fî Şerhi Müslim* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996), 3:559.

SONUÇ

Sahâbe ve tâbiînin merfû hadislere muhâlefetini doğuran çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bunlardan biri, sahâbe ve tâbiînin hadisten habersiz olmalarıdır. Böyle bir durumda başka delillere dayanarak hadise muhâlif hüküm verebilmişlerdir. Sahâbenin her zaman Hz. Peygamber'in yanında olamaması ve fiilî ve takrîrî hadislerin ancak onlara şahit olanların aktarımıyla hadis haline gelmesi gibi hadisin Hz. Peygamber'den geliş süreci ile ilgili sebeplerden dolayı sahâbenin hadis bilgisi aynı olmamıştır. Kiminin haberdar olduğu bir hadisten kimi, çeşitli sebeplere bağlı olarak bihaber kalmıştır. Öyle ki bazı hadisleri Hz. Peygamber'den sadece bir veya birkaç sahâbî elde edebilmiştir.

Bir kısım sahâbenin hadis rivâyetinde ihtiyatlı davranmaları, çok hadis rivâyet etmekten kaçınmaları ve sadece ihtiyaca binâen hadis rivâyet etmeleri bazı hadislerin başkaları tarafından geç öğrenilmesine ya da hiç duyulmamasına sebep olmuştur. Bir kısmı ise ilim meclisleri kurmuş, ancak bu meclisler genellikle sadece hadis rivâyetine odaklanmamıştır. Ayrıca genel olarak bu meclislerde hadislerin yalnızca sorulara cevap olarak aktarılması, rivâyetin kapsamını daraltmış; soru yöneltilmeyen konularla ilgili hadislerin aktarımı ya tamamen ihmal edilmiş ya da gündeme gelene kadar ertelenmiştir. Benzer durum tâbiîn için de geçerlidir. Bazı tâbiîn yalnızca ihtiyaç duydukları kadar hadis tahammül etmiş, bu nedenle sınırlı sayıda hocadan hadis almayı yeterli görmüşlerdir. Hatta aynı şehirde, aynı mahallede yaşamalarına rağmen ihtiyaç hissetmedikleri için bazı sahâbe veya tâbiînden hadis almamışlardır. Ayrıca çok hadis rivâyet etmekten sakınmaları ve meclislerde soru sorulmadıkça hadis rivâyet etmemeleri, hadislerin dolaşımını sınırlayan diğer etkenlerdir.

Sahâbe ve tâbiînin çok farklı şehirlerde bulunmaları, rivâyetlerin bölgelere göre farklılık arz etmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece, bir bölgede bilinen ve tanınan rivâyetlerden

farklı bir bölgede yaşayanlar habersiz kalabilmişlerdir. O dönemde toplumsal değişimin yavaş seyretmesi ve ihtiyaçların sınırlı değişkenlik göstermesi, hadis arama çabasını da sınırlamıştır. Bölgeler arası ilmî iletişimi sağlayan yolculuklar (rihle) ise henüz gelişmemiş ve sayıca az olmuştur. Ayrıca şehirler arasında zaman zaman ortaya çıkan bölgesel rekabet ve taassup, farklı şehirlerdeki sahâbe ve tâbiînin birbirlerinden hadis almasını veya rivâyette bulunmasını engellemiştir. Bu şartlar altında, bazı rivâyetler sadece belirli bölgelerde bilinir hâle gelmiş; bazı hadislerin rivâyetinde ise belli şehirler öne çıkmıştır.

Hicri ikinci asrın başlarında meydana gelen tedvin, hadislerin ulaşması konusunda bir dönüm noktası olmuştur. Tedvin hadislerin bölgeler arası dolaşımını sağlamış, yaygınlık kazanmasının önünü açmıştır. Tedvine yönelik gayretler, rihlelerin gelişim göstermesini tetiklemiştir. Tedvin, hadis râvilerini gerek kendi şehirlerindeki gerekse diğer şehirlerdeki hocalardan hadis almaya sevk etmiş ve onlarda rivâyetleri toplama amacı doğurmuştur. Farklı şehirlerdeki râvilerin birbirleriyle iletişimi ve tanışması bölgeciliği azaltmıştır. Tedvin düşüncesi hadis râvilerini pratik ihtiyaçla yetinmemeye, çok hadis tahammül edip çok hadis rivâyet etmeye sevk etmiştir. Bütün bunlar hadislerin bilinebilirliğini artırmıştır.

Sahâbenin, birbirlerinin adalet ve zabt yönünden güvenilirliğini sorgulayarak hadislerini reddettiklerine dair bir örneğe rastlanmamıştır. Bu durum, onların birbirlerine duyduğu güvenin ve rivâyet konusundaki ihtiyatlı tutumlarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak küçük sahâbîlerin bazılarının, sahâbe dışından gelen rivâyetlere karşı daha temkinli davrandıkları görülmektedir. Tâbiîn dönemine gelindiğinde ise cerh ve ta'dîl faaliyetleri gelişmiş, bu çerçevede bazı hadisler raviler sebebiyle reddedilmiştir. Sahâbe, birbirlerinin irsâl ettiği rivâyetlerde bir sakınca görmemiştir. Tâbiîn ise genellikle mürsel rivâyetleri kabul etmiş olmakla birlikte, güvenilir olsa da herkesten rivâyet eden bazı tâbiîlerin irsâllerine itibar etmeyenler de olmuştur. Bununla birlikte sahâbe ve tâbiîn, bazı durumlarda hadislerin farklı tarîklerini karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmuş, zayıf veya problemli gördükleri yollarla amel etmekten kaçınmışlardır.

Sahâbe ve tâbiîn, sonraki dönemlerde cerh ve ta'dîlin üstlendiği işlevi kısmen metin tenkidi üzerinden yerine getirmiştir. Onlar, dinî deliller arasında çelişki bulunamayacağı prensibinden hareketle Kur'ân, sünnet ve genel kaidelere aykırı gördükleri hadislerle amel etmemiş; bu tür hadisleri ya tevil etmiş, ya reddetmiş ya da mensûh kabul

etmişlerdir. Bu yaklaşım, erken dönemde deliller arası hiyerarşinin gözetildiğini ve sahâbe ile tâbiînin muhtevâ merkezli bir tenkit anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

Bir bölgede zamanla yerleşen uygulamalar ve hükümler, 'bölgesel amel' olarak adlandırılan pratikleri oluşturmuştur. Bu ameller, dini hükümlerin belirlenmesinde bir ölçüt hâline gelmiş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Sahâbe ve tâbiîn nesli, yerleşik bir amele aykırı düşen bir hadisle karşılaştıklarında, bu hadisle amel etmeyebilmiştir. Bu durum, o dönemde sünnetin kaynağının yalnızca hadis olmadığını, amel gibi başka unsurların da belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Nitekim bazı durumlarda hadis, sünnetin tespiti bakımından yerleşik amelin ardından ikinci sırada yer alabilmiştir.

Toplumsal değişimin hadislere yönelik muhâlefet üzerindeki etkisi açıkça gözlemlenmektedir. Zira sosyal şartlardaki dönüşüm, dinî hükümlerin uygulanmasında da değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Yeni ortaya çıkan durumlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda, bazı hadislerde yer alan hükümler yeniden değerlendirilmiş ve değişikliğe gidilmiştir. Bu değişimin temel gerekçeleri arasında; zamanın bozulması, hadisteki illetin ortadan kalkması, hükmün araçsal (vesâil cinsinden) bir mahiyet taşıması, hükmün artık maksadını gerçekleştirememesi veya mevcut maslahatın farklı bir uygulamayı gerektirmesi gibi unsurlar yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, kaybolan develerin sahiplerine ulaştırılması amacıyla bile olsa, bunların bulan kimseler tarafından alınmasını yasaklamıştır. Ancak Hz. Osman, toplumsal şartların değişmesi üzerine bu yasağı yeniden değerlendirmiş ve kayıp develerin sahiplerine teslim edilmek üzere alınmasını emretmiştir. Çünkü Hz. Peygamber döneminde kayıp develer, sahipleri bulununcaya dek doğada kendi başlarına hayatta kalabilirken; Hz. Osman döneminde ahlaki yozlaşmanın artması nedeniyle bu develer başkaları tarafından gasp edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır.

Sahâbe ve tâbiînin hadise muhâlefetlerinde; dini koruma, yanlış hükümlerin önüne geçme, bid'atlerin ortaya çıkmasına engel olma ve dini hükümlerin yanlış anlaşılmasını önleme gibi çeşitli dinî hassasiyetlerin etkili olduğu görülmektedir. Toplum tarafından örnek alındıklarını bilen bu nesiller, dinde yanlış anlamalara veya bid'atlara yol açabileceğini düşündükleri durumlarda, belirli bir ibadeti dahi terk edebilmişlerdir. Nitekim kurban kesmeyi terk etmeleri yahut sabah namazının sünnetinden sonra sağ

tarafına uzanarak bir süre istirahat etmeyi (ızdıca‘) reddetmeleri, bu hassasiyetlerinin somut örneklerindendir.

Sahâbe ve tâbiîn, dinî hükümlere bütüncül bir bakışla yaklaşmış ve hükümleri bir bütün olarak ele almışlardır. Bu yaklaşım doğrultusunda, dinî hükümler arasında tutarlılık ve uyum gözetmişlerdir. Bu uyumu zedeleyen hadisleri ise çeşitli yöntemlerle değerlendirmişlerdir: Kimi zaman hadisleri reddetmiş, kimi zaman tevil yoluna gitmiş; bazılarını istisnâî, hasâis veya mensuh kabul ederek hüküm dışı bırakmışlardır. Bazı durumlarda ise tahsis ve takyid yoluyla söz konusu hadisi mevcut hükümle uzlaştırarak uygulama alanına dâhil etmişlerdir. Bütün bu tutumların temelinde, dinî deliller arasında çelişki bulunmaması gerektiği yönündeki düşünce yatmaktadır.

Sahâbe ve tâbiîn, hadisler arasında bağlayıcılık açısından bir ayırım yapmış; hangi hadisin bağlayıcı olup olmadığını belirlemede titizlik göstermişlerdir. Hz. Peygamber’in verdiği hüküm ve uygulamaları değerlendirirken, bunları hangi sıfatla gerçekleştirdiğine -örneğin bir devlet başkanı, kadı veya bir beşer olarak- dikkat etmişler ve bu bağlamı göz önünde bulundurarak hadisle amel edip etmeme konusunda karar vermişlerdir. Bazı hadisleri bilmelerine rağmen zamanla unuttukları için onlara muhâlefet ettikleri de olmuştur. Nitekim birbirlerinin hadislerle amel etmeyişlerini zaman zaman 'unutma' gerekçesiyle açıklamışlardır. Öte yandan bazı tâbiîn âlimleri, bazı konularda sahâbilerin fetvâ ve uygulamalarına uymayı tercih ederek, ellerinde hadis bulunsa bile onunla amel etmemiş; hatta bu tercihlerini açıkça dile getirdikleri durumlar da olmuştur.

İncelediğimiz örneklerde de sıkça görüldüğü üzere, sonraki dönem âlimleri sahâbe ve tâbiîn'in bazı hadislere muhâlefet etme sebeplerini değerlendirirken tespit ettiğimiz tüm etkenlere atıfta bulunmuşlardır. Sonuç olarak, sahâbe ve tâbiîn'in hadisle amel etmeme tutumları sadece rivayetlerin reddi bağlamında değerlendirilmemiş; bilakis, bu yaklaşımlar tarihsel, fikhî ve metodolojik etkenler bağlamında çok katmanlı bir sürecin dinamikleri çerçevesinde ele alınarak kapsamlı bir biçimde yorumlanıp açıklanmıştır.

Vurgulanması gereken önemli bir husus, sahâbe ve tâbiîn'in hadise muhâlefet etmelerinin, asla hadisin teşrîî değerini kabul etmemelerinden kaynaklanmadığıdır. İncelediğimiz hiçbir hadiste, sahâbe ve tâbiîn tarafından gerçekleştirilen muhâlefetler, hadisin teşrîî değerinin reddedilmesine dayanmaz.

Sahâbe ve tâbiînin, herhangi bir hadise haber-i vahid olduğu gerekçesiyle muhâlefet ettiklerine dair elimizde hiçbir örnek bulunmamaktadır. İncelediğimiz örneklerde, hiçbir âlim, sahâbe ve tâbiînin sadece tek bir kişiden rivayet edilen bir hadise muhâlefet ettiklerini belirtmemektedir. Aksine, hadislerle muhâlif bazı fetvâ ve uygulamalarında, o konudaki haber-i vahidi elde ettiklerinde muhâlefet ettikleri görüşlerinden dönmüş ve o haber-i vahide göre amel etmişlerdir. Bu bulgular, İmam Şâfiî gibi âlimlerin, tek râvîden gelen hadislerle amel edileceğine dair sahâbe ve tâbiîn arasında herhangi bir itiraz veya farklı bir uygulama olmadığını savunan görüşlerini desteklemektedir.

Sahâbe ve tâbiînin, ilimde öne çıksa da, birçok sahâbe ve tâbiînin rivâyet ettiği hadislerle muhâlefet ettikleri görülmüştür. Nitekim onlar ilmî düzeyde öne çıkan Hz. Ömer, Aîşe, İbn Mes'ûd, Ali ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin rivâyetlerine de muhâlefet etmişlerdir. Bu bağlamda, Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerine muhâlefet edilmesinden dolayı onun sorunlu bir râvî olarak algılanmasının doğru bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz. Onlardan birinin rivâyetine muhâlefet edilmesi, onun rivâyetlerine karşı genel bir güvensizlik oluşturmaz; çünkü bu muhâlefet, onun ta'nını gerektirmeyecek çeşitli sebeplerden kaynaklanmış olabilir. Hatta bir râvinin kendi rivâyetiyle amel etmemesi, o rivâyetle amel edilmemesi gerektiği anlamına gelmez. Bu duruma karar verirken, muhâlefet sebepleri dikkatle göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bir râvinin kendi rivâyetiyle amel etmemesinin arkasında, mutlaka o rivâyetle amel edilmemesini gerektirmeyen, başka bir sebepten ötürü yapılmış bir muhâlefet olabilir. Ayrıca, bir hadise muhâlefet sebebi olarak belirli bir gerekçenin ileri sürülmesi icthadî bir meseledir; zira başka birine göre o gerekçe, söz konusu hadiste geçerli olmayabilir. Bu yüzden, sahâbe ya da tâbiînden bir râvinin kendi rivâyetiyle amel etmemesi, her zaman o rivâyetin reddedileceğine dair bir gerekçe olamaz.

Sahâbe ve tâbiînin muhâlefet ettikleri hadisler arasında, abdest, gusûl, teyemmüm, namaz, zekât, oruç, hac, cenaze ve cuma namazı gibi ibadetlerin yanı sıra, nikâh, talâk, süt emzirme, alışveriş, fâiz, yiyecekler, savaş hukuku, arazi ihyası ve had cezaları gibi muâmelât konuları da yer almaktadır. Taabbüdî olsun ya da olmasın, hemen her alanda hadislerle muhâlefet edildiği görülmektedir.

Bir hadise yönelik muhâlefet, farklı sahâbe ve tâbiîn tarafından birbirinden farklı gerekçelere dayanarak ortaya konulabilmiştir. Kimi, bir hadisi genel bir ilkeyle uyuşmadığı gerekçesiyle; kimi ise Kur'ân'a aykırı olduğu kanaatiyle reddetmiştir.

Bazıları lafzî değil, maksat merkezli bir yorumla hadisin zâhirine aykırı davranmış; bazıları ise hükmün illetine odaklanarak muhâlefet etmiştir.

Bir hadise yönelik muhâlefet, bazen tek bir gerekçeye değil, birden fazla sebebin birleşimine dayanmıştır. Bu tür durumlarda, muhâlefet ancak tüm bu sebeplerin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkmıştır; dolayısıyla bu sebeplerden biri olmasaydı muhâlefet de gerçekleşmeyebilirdi. Örneğin, Fâtıma bint Kays'ın, boşandığında Resûlullah'ın kendisine eski kocasının evinin dışında iddet beklemesine izin verdiğine dair rivayeti, Hz. Ömer tarafından kabul edilmemiştir. Hz. Ömer'in bu rivayetle amel etmemesinin arka planında birkaç gerekçe bulunmaktadır: Rivayetin Kur'ân ve sünnetin genel hükümlerine aykırı görünmesi, yalnızca tek bir raviden nakledilmesi ve Hz. Ömer'in Fâtıma'nın Peygamber'in sözlerini tam olarak doğru şekilde naklettiğinden emin olmaması bu gerekçeler arasındadır. Nitekim bu rivayet, birçok sahâbî tarafından nakledilmiş olsaydı veya Hz. Âişe gibi hadis konusunda güvenilirliği daha yüksek bir raviden gelmiş olsaydı, Hz. Ömer'in rivayetle amel etmesi muhtemel olabilirdi. Zira Hz. Ömer, Kur'ân'ın genel ifadelerine aykırı görünen bazı hadislerle tahsis yoluyla amel etmiş ve yine tek râviden gelen rivayetleri de kabul etmiştir. Bu durum, Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays'ın rivayetine muhalefetinin tek bir sebebe değil, birden fazla faktörün bir arada bulunmasına dayandığını göstermektedir.

Bir hadise yönelik muhâlefet sebepleri arasında, birincil olanlardan söz edilebileceği gibi, bu birincil gerekçeleri destekleyen ikincil sebepler de bulunmaktadır. Bazı durumlarda, bir gerekçe doğrudan muhâlefetin temelini oluşturmaz; ancak birincil sebebe bağlı olarak ikincil düzeyde bir rol üstlenir. Muhâlefet gerekçesinin ikincil bir rol üstlenmesi, özellikle metin tenkidine başvuru olan hadislerde, râvinin zaptındaki eksikliklerin dile getirilmesinde kendini göstermektedir. Bu tür durumlarda, râvinin zaptındaki zayıflık doğrudan muhâlefetin asıl sebebi olmamakla birlikte, temel gerekçeyi destekleyen ve açıklayan bir unsur işlevi görmektedir.

Sahâbe ve tâbiîn'in bir hadise muhâlefet ettiğine karar verirken, bazı muhâlefetlerin nisbî bir karakter taşıdığını dikkate almak önemlidir. Çünkü bir hadis, farklı yorumlara veya anlamlara açık olabilir. Bu durumda, bir kişi bir manaya göre amel ederken, başka birine göre aynı hadise muhâlefet etmiş gibi görünebilir. Ayrıca, bir kişi tarafından hadise muhâlefet olarak değerlendirilmeyen bir fetvâ ya da uygulama, başka bir bakış açısına

göre muhâlefet olarak kabul edilebilir. Özellikle hadisin zâhirine muhâlefet başlığı altında ele aldığımız muhâlefet sebepleri, bu farklı yorumlama ve değerlendirme durumlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, birinin bir hadise muhâlefet ettiğine hükmederken, bu nisbî durumu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Aksi takdirde, yanlış bir şekilde o kişinin mutlak anlamda o hadise muhâlefet ettiğini söylemek mümkün olabilir.

Hadise muhâlefet sebeplerini tespit ederken, hadisle amel etmeme gerekçesi ile hadise aykırı hükmün dayandığı delilin her zaman aynı olmayabileceğini dikkate almak gerekir. Bazı durumlarda, bu iki husus birbirine karıştırılabilmekte ve bu da yanlış değerlendirmelere yol açabilmektedir. Bu nedenle bir hadise muhâlefetin sebebi belirlenirken, hem neden o hadisle amel edilmediği hem de ortaya konan muhâlif hükmün hangi delile dayandığı dikkatle ayrıştırılmalıdır. Aksi takdirde, hadise yönelik yaklaşımın yanlış anlaşılması ve sonuçların isabetten uzaklaşması söz konusu olabilir.

Sahâbe ve tâbiîn döneminde, bireylerin hadislere muhâlefet etmeleri zaman zaman eleştirilere konu olmuştur. Bu çerçevede, bazı sahâbî ve tâbiîler, birbirlerini hadise aykırı fetvâ ve uygulamalardan dolayı uyarmış; hatta kimi durumlarda bu uyarılar sert tepkilere neden olmuştur. Bununla birlikte, eleştiriler neticesinde hadise muhâlif tutumdan vazgeçildiği örnekler de görülmüştür.

Bazı çalışmalarda hadislere lafızcı bir yaklaşım sergilediği ileri sürülen İbn Ömer gibi sahâbîler hakkında bu nitelemenin mutlak biçimde kabul edilmesinin sorgulanması gerektiği kanaatine varılmıştır. Zira incelediğimiz örneklerde görüldüğü üzere, İbn Ömer dâhil birçok sahâbî zaman zaman hadislerin lafzına birebir bağlı kalmaktan ziyade tevil, gâî yorum ve anlam merkezli değerlendirmeler yaparak farklı şekillerde amel etme yoluna gitmiştir. Bu durum, İbn Ömer'in hadisin zâhirine katı bir bağlılık içinde olduğunu gösteren görüşleri zayıflatmakta; aksine bazı sahih rivayetlerle dahi amel etmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim onun, sabah namazının sünnetinden sonra kısa süre sağ tarafı üzerine uzanarak istirahat etmeyi (ızdıcâ') ve yatsı namazını gecenin ilk üçte birine kadar geciktirmenin faziletini konu alan hadislerle amel etmediği bilinmektedir.

Ahkâm alanında sahâbî kavlinin delil kabul edilip edilemeyeceği meselesi, hadise muhâlefet sebepleri göz önünde bulundurularak yeniden ele alınmalıdır. Zira bir sahâbînin bir konuda ortaya koyduğu görüş veya uygulama, her zaman doğrudan doğruya

bir hadise dayanmayabilir ya da mevcut hadis bilgisiyle örtüşmeyebilir. Nitekim sahâbîler bazı durumlarda hadisten habersiz olarak fetvâ vermiş, hatta nesh edildiği iddia edilen bir hükümle amel etmeyi sürdürebilmişlerdir. Bu tür örneklerde, mensûh hüküm zamanla belirli bölgelerde yerleşik bir uygulama hâlini almış ve “bölgesel amel”e dönüşmüştür. Ne var ki, bölgesel amel olgusunun hadislerin değerlendirilmesinde bir ölçüt olarak kullanıldığı dikkate alındığında, böyle bir durumda nâsîh hadis, mensûh olan uygulama sebebiyle tenkit edilmiş olabilir. Bu da, sahâbî uygulamalarının mutlak anlamda delil kabul edilmesinin, zaman zaman hatalı sonuçlara yol açabileceğini göstermektedir.

Her ne kadar tâbiîn dönemi, hicri ikinci asrın son çeyreğine kadar devam etmiş olsa da, hadise muhâlefet eden görüşler genellikle ikinci asrın birinci çeyreğine kadar yaşamış tâbiîler ile nadiren ikinci asrın ikinci çeyreğinde yaşamış bazı tâbiîlere aittir. Bunun muhtemel sebebi, küçük tâbiîn dönemi ile iç içe geçmiş olan mezhep imamaları ve tebe-i tâbiîn alimlerinin fetvâ ve ilmî konularda baskın bir rol oynamalarıdır. İkinci asrın ikinci çeyreğiyle birlikte ise tâbiîlerin fıkıh ve fetvâ alanındaki etkilerinin azalması, bu dönemdeki muhâlefetlerin daha sınırlı kalmasına yol açmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 c. İstanbul: Şirketü's-Sahafeti'l-Osmânî, 1890.
- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. 1. bs. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 50 c. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *İlêl ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. 3 c. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2010.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Aktan, Hamza. "İstîlâd". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23:361-62. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Aktepe, İshak Emin. "Salim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14 (2009): 251-66.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *İcmâlü'l-İsâbe Fî Akvâli's-Sahâbe*. Kuveyt: Cemiyeti İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1407.
- Alpkıray, Abdulcelil. "Sahabenin Yerleşim Ve Vefat Yerleri". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm Fî Uşûli'l-Ahkâm*. 4 c. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416.
- Apaydın, Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37:299-304. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Arpaçukuru, Osman. "Sahabe Dönemi Hadis Rivayetinde Tesebbüt, İklal Ve İksar". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Aşıkkutlu, Emin. "Hadiste Ricâl Tenkidi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Avvâme, Muhammed. *Eserü'l-Hadisi's-Şerif Fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâi*. 2. bs. Haleb: Dâru's-Selâm, 1987.
- Aybakan, Bilal. "Sarf". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:137-40. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Aybakan, Bilal. "Selem". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:402-5. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Aycan, İrfan. "Muâviye B. Ebû Süfyân". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30:330-32. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Aydemir, Halis. "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi V*, sy. 1 (2007): 85-100.
- Aydınlı, Abdullah. "Adâlet". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1:344. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Nühabü'l-Efkâr Fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr Fî Şerhi Meâni'l-Âsâr*. 19 c. Katar: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 7 c. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 c. Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ayvallı, Ramazan. "Hadislerin Vürud Yerleri Zamanları ve Sebepleri". *Diyanet İlmi Dergi* XXV, sy. 4 (1989): 145-75.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*. 1. bs. 7 c. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1332.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bedene". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5:302. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *El-Medhal İle's-Süneni'l-Kübrâ*. 1. bs. 2 c. Lübnân: Dâru'l-Yüsr, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 24 c. Kâhire: Merkezü Hicr Li'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyyeti Ve'l-İslâmiyyeti, 2011.
- Bilgin, Vejdi. "İslam Gelenegindeki 'Fesad-ı Zaman' Algısı ve Molla Hüsrev'in Fikhi Yaklaşımına Etkisi". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 2013, 409-30.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25:425-32. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5. bs. 6 c. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-Kebîr*. 8 c. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Fusûl fî'l-Usûl*. 4 c. Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çakın, Kâmil. "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIV (1993): 237-62.
- Çelik, Abdullah. "Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. 5 c. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsned*. 4 c. Suûdiyye: Dâru'l-Müğnî, 2000.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 c. Suûdiyye: Dâru'l-Müğnî, 2000.
- Dehlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. *Huccetullahi'l-Bâliğa*. 1. bs. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Demir, Serkan. "Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Deniz, Abdulbaki. "Fikih Usulünde Te'vil Ve Fikhî Uygulamaları". Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018.
- Diñç, Ömer. "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014, Sakarya*, 2014, s. 203-219.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Dönmez, İbrâhîm Kâfî. "İllet". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:117-20. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Dönmez, İbrâhîm Kâfî. "Örf". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34:87-93. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Dönmez, İbrâhîm Kâfî. "Sebeb". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:244-48. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Dönmez, İbrâhîm Kâfî. "Sedd-i Zerâi". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:277-82. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Dümeynî, Müsfîr b. Ğurmullah. *Makâyîsü Nakdi Mütûnu's-Sünne*. Riyâd, 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâle İlâ Ehl-i Mekke*. Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 1. bs. 7 c. Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-Evliyâ*. 10 c. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Reyeye, Mahmûd. *Advâ Ale's-Sünnetü'l-Muhammediyye*. Kâhire: Dâru'l-Marife, t.y.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Emvâl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzâi*. 1. bs. Mısır: Lücnatü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harac*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.
- Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *Târîh*. Dımaşk: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 1973.
- el-A'zamî, M. Mustafa. "Sahabenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1996): 315-32.

- Erdem, Elif. “Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Erdim, Sinan. “Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22, sy. 1 (2022): 271-92.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 14:349-52. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Ertürk, Mustafa. “Havz-ı Kevser”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16:546-49. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Erul, Bünyamin. “Sahabenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X, sy. 1-2-3 (1997): 59-68.
- Esyûbî, Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ. *el-Bahru'l-Muhîdû's-Seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. Haccâc*. 47 c. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-Luğa*. 8 c. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. 2 c. Beyrût: Dâru Endülüs, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mahsûl*. 6 c. Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Fattân, A'mar. “Nakdû'l-Hadis İnde's-Sahâbeti's-Seyyideti Âişe Nümûzecen”. *et-Tecdîd* 17, sy. 33 (2013): 83-118.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife Ve't-Târîh*. 3 c. Bağdât: Matbaatü'l-İrşâd, 1974.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *Misbâhu'l-Münîr Fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 2 c. Beyrût: el-Matbaatü'l-İlmiyye, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâiru Zevî't-Temyiz Fî Letâifü'l-Kitabi'l-Azîz*. 6 c. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ Li-Şuûni'l-İslâmî, 1973.
- Füllânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdullah el-Umerî. *İkâzü Himemi Üli'l-Ebsâr Li'l-İktidâi Bi-Seyyidi'l-Mühâcirîn Ve'l-Ensâr*. Beyrût: Daru'l-Marife, t.y.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Görgülü, Hasan Ali. “İslâm Hukukçularının Şer'î Emirlerin Delaleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (Şubat 2005): 107-38.
- Görgülü, Hasan Ali. “Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (Şubat 2010): 73-104.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü Ulûmi'l-(Uşûli'l-) Hadîs*. 2. bs. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh*. 2. bs. 2 c. Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye Fî İlmi'r-Rivâye*. 1. bs. Haydarâbâd: Cemiyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *er-Rihle Fî Talebi'l-Hadis*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerafü Ashâbi'l-Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, t.y.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Sa'd B. Ebû Vakkâs". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:372-74. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Hattâb es-Subkî, Muhammed Mahmûd. *ed-Dînü'l-Hâlis*. 9 c. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyetü'ls-Sübkiyye, 1977.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *A'lâimü'l-Hadis*. 4 c. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. 4 c. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hemedânî. *el-İ'tibâr Fî Beyâni'n-Nâsih Ve'l-Mensûh Mine'l-Âsâr*. 2. bs. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1359.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *el-Fetavâ-i'l-Fikhiyyetü'l-Kübrâ*. 4 c. el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.
- Hudârî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî. *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1960.
- Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-Nakd Fî Ulûmi'l-Hadis*. Sûriye: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*. 1. bs. 2 c. Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-Câmi Li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ Tezammenehü'l-Muvatta Min Me'âni'r-Re'y Ve'l-Âsâr*. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd Limâ Fî'l-Muvatta Mine'l-Me'âni Ve'l-Esânîd*. 24 c. Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil Fî Duafâi'r-Ricâl*. 1. bs. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. 80 c. Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 c. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

- İbn Dakîkul'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdetü'l-Ahkâm*. 2 c. Matbatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, t.y.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 c. Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*. 1. bs. 25 c. Riyâd: Dâru'l-Kunûzi'l-İşbîliyye, 2010.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 c. Daru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 c. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 1. bs. 10 c. Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Raf'u'l-Isr An Kudâti'l-Mısır*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 1. bs. 12 c. Hindistan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîşü'l-Habîr Fî Tahrici Ehâdîsi'r-Râfi'yyi'l-Kebîr*. 1. bs. 4 c. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*. 8 c. Beyrût: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedideti, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr*. 12 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-Sahîh Ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*. 8 c. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât Mine's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve Etbâi't-Tâbiîn*. 1. bs. 9 c. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (ma'rifeti)'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddissîn Ve'd-Duafâi Ve'l-Metrûkîn*. 1. bs. 2 c. Riyâd: Dâru's-Samî, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Târîhu's-Sahâbeti'l-Lezîne Ruviye Anhümü'l-Ahbâr*. 1. bs. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 c. Kâhire: Şeriketü't-Tabâati'l-Fenniyeti'l-Muttahide, t.y.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-Muvakkiîn An Rabbi'l-Âlemîn*. 1. bs. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 3. bs. 14 c. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-Nâzir Ve Cünnetü'l-Münâzir*. 2 c. Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 1. bs. 5 c. Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3. bs. 15 c. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *el-Âdâbu's-Şer'iyye*. 3 c. Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *el-Mübdî' Şerhu'l-Mükni'*. 10 c. Kuveyt: Rakâizü Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2021.
- İbn Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavdîh li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*. 36 c. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-Bârî*. 9 c. Medîne: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. 1. bs. 2 c. Zürkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 4 c. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 c. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-Şezî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 4 c. Riyâd: Dâru's-Samîi, 2007.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-Eser*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-Hadis Ve Mensûhuhû*. Zürkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Ref'u'l-Melâm anî'l-E'immeti'l-Âlâm*. er-Riâsetü'l-Âmme li-İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *İ'lâmu'l-Âlim Ba'de Rusûhihî Bi Nâsihi'l-Hadis Ve Mensûhihî*. Beyrût: İbn Hazm, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Keşfü'l-Müşkil Min Hadisi's-Sahihâyn*. 4 c. Riyâd: Dâru'l-Vatan, t.y.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî. *el-İknâ' fî Mesâili'l-İcmâ'*. 2 c. el-Fârûku'l-Hadîsiyye Lî't-Tabâa ve'n-Neşr, 2004.

- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*. 10 c. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-Müftî Ve'l-Müsteftî*. 1. bs. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm Ve'l-Hikem, 1986.
- İdlîbî, Salâhuddîn İbn Ahmed. *Menhecü Nakdi'l-Metin İnde Ulemâi'l-Hadis*. Kahire: Ekraü'l-Hayriye, 2013.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. 2 c. Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). *Muvatta*. C. 2. 2 c. Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İsmâîl, Mûsâ. *Amelu Ehli'l-Medine Ve Eseruhû Fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mü'lim bi-Fevâidi Müslim*. 8 c. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-Medârik Ve Takrîbü'l-Mesâlik*. 8 c. Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle, 1965.
- Kahraman, Hüseyin. "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VI, sy. 2 (2006): 87-115.
- Karacabey, Salih. "Ziyâdetü's-Sika". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44:486-87. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Karadâvi, Yûsuf. "Nasların İletlerini ve İlgili Bulundukları Ortam ve Şartları Gözönünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tâbiî'nin Metodları". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* I, sy. 1 (1986): 41-49.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî. *Nefâisu'l-Usûl Fî Şerhi'l-Mahsûl*. 9 c. Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995.
- Karaman, Hayrettin. "Asabe". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3:452-53. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Karataş, Mustafa. "Hadis Rivayeti Karşısında Sahâbenin Tutumu". *Diyanet İlmi Dergi* XXXVI, sy. 1 (2000): 5-18.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-San'ânî Fî Tertîbi's-Şerâi'*. 1. bs. 5 c. Mısır: Matbaatü'l-Âlemiyeye, 1368.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâidü't-Tahdîs Min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Keleş, Yunus. "Fesadü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2013.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *el-Urfî's-Şazî Şerhu Süneni't-Tirmizî*. 5 c. Lübnân: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fikhü Ehli'l-İrâk Ve Hadîsühüm*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.

- Kıyık, Mustafa Harun. “Hz. Peygamber’in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy. 2 (2019): 153-94.
- Koca, Ferhat. “Mutlak”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31:402-5. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. 9. bs. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Köksâl, İsmâîl. *Teğayyüru’l-Ahkâm Fî’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*. 1. bs. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, t.y.
- Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7 (2006): 13-50.
- Kurtubî, Ebû’l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhimü fî Şerhi Müslim*. 7 c. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Kuzudişli, Bekir. “Hadis Rivayetinde Aile İsnadları”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İrâdî’l-Hadis*. 1. bs. İstanbul, 2020.
- Makdisî, Ebû’l-Feth Nasr b. İbrâhîm b. Nasr en-Nâblusî ed-Dımaşkî. *Tahrîmü Nikâhi’l-Mut’a*. 2. bs. Dâru Taybe, t.y.
- Maribî, Ebû’l-Hasen Mustafâ İbn İsmâîl es-Süleymânî. *Şifâü’l-Alîl Bi-Elfâzı Ve Kavâidi’l-Cerh Ve’t-Ta’dîl*. 2 c., t.y.
- Ma’rûf, Beşşar Avvâd, ve Şuayb Arnavûd. *Tahrîru Takrîbi’t-Tehzîb*. 4 c. Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Mekkî İbn Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İzâh Li-Nâsihi’l-Kur’ân Ve Mensûhuhû Ve Ma’rifeti Usûlühû Ve İhtilâfi’n-Nâsı Fîfi*. 1. bs. Cidde: Dâru’l-Menâre, 1986.
- Melîbârî, Hamza Abdullah. *Nazarâtün Cedîdetün Fî Ulûmi’l-Hadis*. 2. bs. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü’l-Kemâl Fî Esmâi’r-Ricâl*. 1. bs. 35 c. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1980.
- Muallimî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Yemânî. *et-Tenkîl Limâ Verade (bimâ) Fî Te’nîbi’l-Kevserî Mine’l-Ebâtîl*. 1. bs. 2 c. Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1434.
- Muallimî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Yemânî. *et-Tenkîl Limâ Verade (bimâ) Fî Te’nîbi’l-Kevserî Mine’l-Ebâtîl. İrşâdü’l-Âmih İlâ Ma’rifeti’l-Kizb ve Ahkâmihî*. 1. bs. Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1434.
- Muhammed, Mahmud Abdülaziz. *Menhecü’s-Sahâbe Fî’t-Tercih*. 1. bs. Beyrût: Dâru’l-Marife, 2004.
- Mübârekpûrî, Ebû’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-. *Tuhfetü’l-Ahvezî Şerhu Câmiî’t-Tirmizî*. 10 c. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu’s-Sahîh*. 4 c. Beyrût: Dâru İhyâi’d-Türâsi’l-Arabî, 1955.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Temyîz*. Suûdiyye: Mektebetü'l-Kevser, 1410.
- Nâyif, Alî İbn Nâyif. *el-Vakt ve Ehemmiyetühü Fî Hayâtî'l-Müslim*. C. 2. 3 c., t.y.
- Nemle, Abdülkerim İbn Alî İbn Muhammed. *Muhâlefetü's-Sahâbî li'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 c. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 c. Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1930.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *El-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe*. 9 c. Kâhire: İdâratü't-Tabâati'l-Müniriyye, 1344.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Fî Şerhi Şahîhi Müslim B. El-Haccâc*. 2. bs. 18 c. Beyrût: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Hulâsâtü'l-Ahkâm*. 2 c. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Onuk, Sümeyye. “Fukahâ-i Seb‘a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Öğüt, Salim. “Hedy”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17:156. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Önkal, Ahmet. “Amr b. Âs”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3:79-81. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Önkal, Ahmet. “İfâza”. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 21:505-6. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Özen, Şükrü. “Hilâf”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17:527-38. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Özen, Şükrü. “Nehâî”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:535-38. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Özkan, Halit. “Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet Ve Hadisin Yeri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Özkul, Abdullah. “Sahabîlerin Hadis Rivayet Sayılarını Etkileyen Faktörlerin Analizi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018.
- Özsoy, Abdulvahap. “Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri Ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Özşenel, Mehmet. “Sünnet Ve Hadisi Değerlendirme Ve Anlamada Ehl-I Rey - Ehl-I Hadis Yaklaşımları Ve İmam Şeybanî”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Özüdoğru, Bekir. “Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu”. On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Pala, Ali İhsan. “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003.

- Polat, Salahattin. “Ferd”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:368-69. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler Ve Delil Olma Yönünden Değeri*. 2. bs. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları - Tarih - Usul - Tenkid - Yorum*. 6. bs. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Polat, Zeynep. *Sâlim b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri*. İlâhiyât Yayınları, 2024.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî. *el-Muhaddissü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*. 3. bs. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Reşîd, İmâdüddin er-. “Mefhûmu Nakdi'l-Metn Beyne'n-Nezari'l-Fikhî ve'n-Nazari'l-Hadîsî”. *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 10, sy. 39 (2005): 75-102.
- Sâbit, Abdünnâsir. *Fıkhu't-Tâbiîn*. 1. bs. Beyrût: Merkezü Nemâin Li'l-Buhûs Ve'd-Dirâse, 2019.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Sakallı, Talat. “Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1995): 39-102.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mebsût*. 31 c. Mısır: Matbaatü's-Saade, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü Serahsî*. 2 c. Beyrût: Daru'l-Marife, t.y.
- Sifil, Ebubekir. “Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *Tedribü'r-Râvî Fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. 2 c. Riyâd: Dâru Taybe, t.y.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Cimâu'l-İlm*. Dâru'l-Âsâr, 2002.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 2. bs. 8 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. 1. bs. Mısır, 1938.
- Şahyar, Ayşe Esra. “Sahabenin Tabiundan Hadis Rivayeti”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* VIII, sy. 1 (2010): 125-44.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *İtisam*. 3 c. Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *Muvâfakât*. 1. bs. 7 c. Dâru İbn Affân, 1997.
- Şemâlî, Yâsir. “Nakdü'l-Metin İnde's-Sahâbe Dirâseten Fî İstidrâkâtî's-Seyyideti Âişe Nümûzecen”, 1-30. Ürdün: Câmîatü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2012.
- Şerkâvî, Abdullâh b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî. *el-Fârûk Ömer İbnü'l-Hattâb*. Kâhire: Müessesetü'l-Ehrâm, 1987.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî. *İrşâdü’l-Fuhûl İlâ Tahkîki’l-Hak Min İlmi’l-Usûl*. 2 c. Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî. *Neylû’l-Evtâr Şerhu Müntekâ’l-Ahbâr*. 8 c. Mısır: Dâru’l-Hadis, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Muvatta*. 2. bs. el-Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kesb*. Dimeşk: Abdülhâdî Harsûnî, 1980.
- Şimşek, Murat. “İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in Tasarrufları”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Şuyûh, Âdil. *Ta’lîlû’l-Ahkâm Fî’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*. 1. bs. Tanta’: Dâru’l-Beşîr Li’s-Sekâfeti Ve’l-Ulûm, 2000.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu’cemü’l-Evsat*. 10 c. Kâhire: Dâru’l-Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu’cemü’l-Kebîr*. 25 c. Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur‘ân*. 24 c. Mekke: Dâru’t-Terbiye Ve’t-Turâs, t.y.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Meâni’l-Âsâr*. 1. bs. 5 c. Âlemü’l-Kütüb, 1995.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*. 16 c. Müessesetü’r-Risâle, 1394.
- Takıyyüddin Sübkî, Ebû’l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *Ma’nâ kavli’l-İmâm el-Muṭṭalibî: İzâ şahḥa’l-ḥadîṣ fe-hüve mezhebî*. Mektebetü Kurtuba, t.y.
- Tatlı, Mustafa. “Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü’t-Tirmizî*. 1. bs. 6 c. Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu? 1. bs. İstanbul: İfav, 2019.*
- Turan, Mehmet. “Sahabe Mürseli”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Turhan, Halil İbrahim. “Cerh-Ta’dil İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri”. Doktora Tezi, 2014.
- Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî. *ed-Ḍuafâu’l-Kebîr*. 1. bs. 4 c. Beyrût: Dâru’l-Mektebetü’l-İlmiyye, 1984.
- Ulu, Arif. “Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XII, sy. 1 (2012): 119-66.

- Ulu, Arif. “‘Önceleri İsnaddan Sormazlardı...’ Rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy. 36 (2011): 19-46.
- Ulvânî, Tâhâ Câbir. *Edebü'l-İhtilâf Fî'l-İslâm*. Virginia: el-Ma'hedü'l-İlmî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1987.
- Yahyâ İbn Maîn, Ebû Zekerîyyâ b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *Târih*. 4 c. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî Ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- Yaman, Ahmet. “Seleb”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:398-99. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. 4. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. “Sahabenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 2018, 601-32.
- Yılmaz, Aysegül. “Lafızcı ve Gayeci Yorumlar Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili”. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 14 (2022): 89-116.
- Yüksel, Ahmet Turan. “Ubeydullah B. Ziyâd”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42:29-30. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Zebîdî, Mürtezâ Hüseyin. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 c. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *er-Ruvâtü's-Sikâtü'l-Mutekellemü Fihim Bimâ Lâ Yûcibü Raddehüm*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeri A'lâmü'n-Nübelâ*. 3. bs. 25 c. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1975.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Tezkiratü'l-Huffâz*. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Tuhfetü'l-Bârî alâ (bi-şerhi) Sahîhi'l-Buhârî*. 10 c. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *Bahru'l-Muhîd Fî Usûli'l-Fıkh*. 8 c. Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *El-İcâbe Li- İrâdi Mâ İstedrakethu Âişe Ale's-Sahâbe*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 1. bs. 6 c. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübâ'l-Emîriyye, 1314.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî Alâ Muvatta*. 1. bs. 4 c. Kahire: Mektebetü'Sekâfeti'd-Diniyye, 2003.