



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

**MALİKÎ MEZHEBİ FIKİH USÛLCÜLERİNE GÖRE
SÛNNETİN KAYNAĞI OLARAK HABER**

Mehmet Sırrı ŞİK
13932317

Danışman
Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2020

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

**MALİKÎ MEZHEBİ FIKİH USÛLCÜLERİNE GÖRE
SÛNNETİN KAYNAĞI OLARAK HABER**

Mehmet Sırrı ŞİK
13932317

Danışman
Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2020

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber” adlı tezin, tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

06/04/2020

Mehmet Sırrı ŞIK

T.C
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
DİYARBAKIR

Mehmet Sırrı ŞİK tarafından hazırlanan “Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber” konulu bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesinin

<u>Ünvanı</u>	<u>Adı Soyadı</u>
Başkan:	Prof. Dr. Ali DERE.
Üye :	Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Danışman)
Üye :	Prof. DR. H. Musa BAĞCI
Üye :	Doç. Dr. Hayreddin KIZIL
Üye :	Doç Dr. Ramazan ÖZMEN

Tez Savunma Sınavı Tarihi: 07/02/2020

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

06/04/2020

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

(MÜHÜR)

ÖNSÖZ

İslâm medeniyeti gücünü ilim ve irfandan alan bir medeniyettir. Aynı şekilde hakikat arayışı, bu medeniyetin en önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla İslâm medeniyeti taassuba ve körü körüne bağlılığa asla iltifat etmeyen ilmî zümrelerin yetişmesine medar olmuştur. Farklı görüşlerin ortaya çıkması, mezheplerin teşekkülü ve değişik usûllerin inşası, aslında söz konusu ilmî özgürlüğün ve hakikati ortaya çıkarma cehdinin bir sonucudur. Nitekim ilmî ehliyet ve dirayete sahip olan ilim ehlinin, makâsıd-ı şeriayı göz ardı etmeden, aynı zamanda mesâlih-i murseleyi dikkate alarak İslam dininin her halükarda yaşanılacak bir din olduğunu, İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyyeden yola çıkarak ispat etme gayretinde olduklarını görmek her dönemde nasip olmuştur. İşte bu mümtaz zatların en önemlilerinden biri de Mâlikî mezhebinin kurucusu İmâm Mâlik b. Enes'tir.

“İmâmu Dârî'l-Hicra” unvanıyla meşhur olan İmâm Mâlik, bir taraftan fakîh diğer taraftan muhaddis kişiliğiyle aynı zamanda hadis ilmini, uygulana gelen sünnet kültürüyle birlikte ele alan ve bu şekliyle sonraki nesillere aktaran mümtaz âlimlerden biridir. Bu bakımdan İmâm Mâlik'in mezhebini ve ona tabi olan diğer âlimlerin ilmî yaklaşımlarını anlamak, bu sahada paha biçilmez bir değer sunacaktır. Zira sünnetin neşv-u nema bulduğu mümtaz bir merkez olan Medine'de yeşeren bir akımın, sonraki nesillere söyleyeceği çok şey olacaktır. Bu itibarlâ; Mâlikî mezhebinin haber anlayışını ele alan bu çalışmamızın önemli olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamız; giriş ve üç ana bölümden müteşekkil olacaktır. Giriş kısmında araştırmamızın konusu, önemi, sınırları ve kaynakları hakkında kısaca bilgiler verilecektir.

Birinci bölümde, Mâlikî Mezhebinin kurucusu olan Mâlik b. Enes'in kısa hayat hikâyesi, yetiştiği ortam, ilmî ve ahlakî şahsiyeti, mezhebin ortaya çıkışı, gelişmesi ve yayılması hakkında bilgi verilecektir. Aynı zamanda söz konusu mezhebin dayandığı şer'î delillerle ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır. Bunun yanı sıra bazı mezhep usûlcüleri zikredilecektir.

İkinci bölümde, Mâlikî Usûlcülerinin haber anlayışı üzerinde durulacaktır. Haberin kabulü, reddi ve tercihi konularında detaylı değerlendirmeler yapılacaktır. Özellikle haber-i vâhidin mezhepteki yeri konusunda elde edilecek tespitlere yer verilecektir. Yine bu kapsamda Mâlikî mezhebi ile özdeşleşen Medine ehlinin amelinin yeri ve değeri konusuna ayrıca değinilecektir.

Üçüncü bölümde ise; araştırmamızın konusu olan mezhebin esas aldığı râvî ve rivâyet meseleleri ele alınacaktır. Bu kapsamda hadis rivâyetinde bulunacak ravîlerde aranan şartlar, hadis tahammül yolları, mursal ve müdelles rivâyetlerin mezhepteki durumu ve zayıf hadislerle amel meseleleri değerlendirilecektir. Dolayısıyla Mâlikî Mezhebinin haber anlayışına ışık tutulmuş olacaktır.

Konu incelenirken mezhebin usûlüne dair kaleme alınmış eserlerin yanı sıra benzer konuları mukayeseli olarak ele alan pek çok eserden faydalanılacaktır. Araştırmamızda genel olarak tahrir, sentez, örnekleme, karşılaştırma, tahlil ve tenkit gibi araştırma metotlarına başvurulacaktır.

Araştırma konumuzun tespitinden kaynak taramasına ve usûlüne kadar birçok yönden kendilerinden istifade ettiğimiz ilmî şahsiyetlerle mülâki olduk; hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Bu vesileyle özellikle bazı hocalarımızı zikretmek istiyoruz. Bu konuyu seçmemize vesile olan Sayın Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU Bey'e, bilhassa konu tertibi ve usûlü konusunda yardımlarını esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Abdurrahmân ACAR Bey'e, gerek yüksek lisans döneminde gerekse doktora çalışmalarımız sürecinde daima hadis sahasında çalışmayı teşvik ederek cesaretlendiren ve tecrübeleriyle dinî ilimlere farklı ve faydalı bir bakış açısı kazandıran Sayın Prof. Dr. Ahmet KELEŞ Bey'e, aynı şekilde hem ders dönmelerinde hem de diğer çalışma aşamalarında desteğini sunarken samimiyetini de hissettiren

Sayın Prof. Dr. H. Musa BAĞCI Bey'e ve özellikle klasik sünnet anlayışı ile modern anlayışı ustaca sentezleyip gerektiğinde her iki yöne de işaret ederek ufkumuzu açan, çalışmalarımızın her safhasında bize yol gösteren, ilgilenen ve hem yüksek lisans hem doktora çalışmalarımızda bize danışmanlık yapan Sayın Doç. Dr. Mehmet BÖLEN Hocamıza da şükranlarımızı sunuyorum.

Mehmet Sırrı şIK

Diyarbakır 2020



ÖZET

Hz. Peygamber'in sünnetini tespit etmek ve maksadını göz ardı etmeden anlayıp nesilden nesile aktarmak, muhaddisler ve fakîhler başta olmak üzere İslam âlimlerinin en önemli hedefi olmuştur. Dolayısıyla sünneti tespit etme çalışmalarında haber konusu, her zaman gündemdeki yerini korumuştur. Mâlikî mezhebinde de İmâm Mâlik başta olmak üzere usûlcülerin hemen hepsi haber, hadis ve sünnet kavramları etrafında zuhur eden tartışmalara dâhil olarak kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Söz konusu mezhepte genel itibariyle bakıldığında cumhûrun görüşlerine paralellik arz eden bir sünnet anlayışının hâkim olduğu görülmekle birlikte, bazı hususlarda birtakım farklılıkların olduğu da göze çarpmaktadır. Özellikle yaşayan sünnetin, habere takdimi meselesi son derece dikkat çeken bir konudur. Bu bağlamda “Medine ehlinin ameli” mefhumunun literatüre girmesi, Mâlikî mezhebine özgü bir anlayışın ifadesi olarak görülmüştür. Diğer taraftan klasik hadis usûlünde yer alan mursel, mudelles, mevkûf gibi hadis çeşitlerine dair kavramların, sünneti tespit etmedeki rollerine farklı bir bakışın olduğu göze çarpmaktadır. Zira Mâlikî mezhebinde önemli olan, kavramların teknik açıdan sünneti tespit edip etmemesi değil, bahsi geçen kavramlarla ifade edilen haberlerin yaşayan sünnete uygunluk arz edip etmemesidir. Bu itibarla Mâlikî mezhebinde metin ve muhteva tenkidinin son derece önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Sözcükler

Mâlikî, Usûl, Hadis, Sünnet, Haber.

ABSTRACT

The Sunnah of the Prophet and understanding it and transferring it from generation to generation without neglecting its purpose has been the most important goal of Islamic scholars, especially muhaddis and jurists. Therefore, the news subject has always been on the agenda in determining the circumcision. In the Mâlikî sect, almost all of the proceduralists, especially Imam Mâlik, put forward their views by being involved in the debates that emerged around the concepts of news, hadith and sunnah. In general, a similar understanding of circumcision prevails in the sect in question, but there are some differences in some issues. Particularly, the issue of the presentation of living circumcision to the news is a very remarkable issue. In this context, the introduction of the concept of the application of the people of Medina to the literature was seen as an expression of an understanding specific to the Mâlikî sect. On the other hand, it is striking that there is a different perspective on the roles of the concepts of hadith types such as mursal, muhdelles and mevqûf in the classical hadith method in determining the circumcision. In the Mâlikî tariqa, what is important is not whether the concepts determine the circumcision from a technical point of view or not, but whether the news expressed with these concepts are compatible with the circumcision of the living. In other words, it is possible to say that text criticism is extremely important in Mâlikî sect.

Keywords

Mâlikî, Usûl, Hadith, Sunnah, News.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI	3
III. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM	
MÂLİK B. ENES VE MALİKÎ MEZHEBİNİN DOĞUŞU, GELİŞİMİ	
VE ŞER'Î DELİLLERİ	
1.1. MÂLİK b. ENES VE İLMÎ ŞAHSİYETİ	6
1.1.1. Mâlik b. Enes'in Kimliği	6
1.1.2. Mâlik b. Enes'in İlmî Şahsiyeti.....	7
1.1.3. Ehli Hadis ve Ehli Rey İhtilafında İmam Mâlik'in Konumu.....	13
1.2. MÂLİKÎ MEZHEBİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ	22
1.2.1. Mâlikî Mezhebi Usûlünün Teşekkülü ve Bu Alandaki Önemli	
Eserler.....	27
1.2.2. Mâlikî Mezhebinin Önde Gelen Usûlcüleri	35
1.3. MALİKÎ USÛLCÜLERİNİN DAYANDIĞI ŞER'Î DELİLLER.....	36
1.3.1. Kitab/Kur'an-ı Kerim.....	37
1.3.2. Sünnet.....	39
1.3.3. İcmâ'.....	41
1.3.4. Kıyas.....	44

1.3.5. Sahabe Kavli	45
1.3.6. İstihşân	46
1.3.7. İstishâb	47
1.3.8. İstislâh (Mesâlih-i Mursele)	48
1.3.9. Medine Ehlinin Ameli	50
1.3.10. Sedd-i Zeraîf	52
1.3.11. Muraâtu'l-Hılâf	54
1.3.12. Örf ve Âdetler.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

MALİKÎ USÛLCÜLERİN HABER ANLAYIŞI

2.1. HABERİN LUGAT VE İSTİLÂHÎ MANALARI.....	56
2.2. BİLGİ DEĞERİ AÇISINDAN HABERLERİN TAKSİMİ	58
2.2.1. Mütevâtir Haber	59
2.2.1.1. Mütevâtir Haberın Tarifi	59
2.2.1.2. Mütevâtir Haberın Vukuu ve Şartları	61
2.2.1.2.1. Haberın Çok Kişı Tarafından Rivâyet Edilmiş Olması	61
2.2.1.2.2. Haberı Verenlerin Duyu Organları İle Vakıf Oldukları Zarurî İlmi İfade Eden Bir Haberı Vermiş Olmaları.....	65
2.2.1.2.3. Haberın Başı, Ortası ve Sonunun Zarurî İlim İfade Etmesi Açısından Eşit Olması.....	65
2.2.1.3. Mütevâtir Haberın Kısımları	66
2.2.1.4. Mütevâtir Haberın Epistemolojik Değeri	67
2.2.1.5. Mütevâtir Haberın Kaynak Değeri	69
2.2.2. Âhâd Haber	70
2.2.2.1. Âhâd Haberın Tarifi.....	71
2.2.2.2. Âhâd Haberın Bilgi Değeri.....	72
2.2.2.3. Âhâd Haber ile Amel Etme	77
2.2.2.4. Nesh Konusunda Haber-i Vâhidin Rolü.....	81
2.2.2.5. İtikât Konularında Haber-i Vâhid'in Delil Olma Değeri.....	86
2.2.2.6. Manen Rivâyet Edilen Âhâd Haberler.....	88
2.3. ÂHÂD HABERLERİN KABÛL VE RED AÇISINDAN TAKSİMİ.....	92

2.4. MALİKÎ MEZHEBİ USÛLÜNDE ÂHÂD HABERLERİN

KABUL/SİHHAT ŞARTLARI 93

2.4.1. Sened Açısından Âhâd Haberlerin Kabul Şartları 93

2.4.2. Metin Açısından Âhâd Haberlerin Kabul Şartları..... 97

2.4.2.1. Haberin Kur'an'a Muhalif Olmaması..... 97

2.4.2.2. Haberin Kıyasa Muhâlif Olmaması 103

2.4.2.3. Haberin Maslahata Aykırı Olmaması..... 108

2.4.2.4. Haberin Sedd-i Zerîa Prensbine Muhalif Olmaması 111

2.4.2.5. Medine Ehlinin Ameli ve Âhâd Haberle İlişkisi 113

2.4.2.5.1. Mâlikî Mezhebinde Medine Ehlinin Amelinin Teşrî

Değeri..... 113

2.4.2.5.2. Medine Ehlinin Amelini İfade Eden Bazı Kavramlar..... 126

2.4.2.5.3. Medine Ehli Amelinin Âhâd Haberle Çelişmesi..... 132

2.4.2.5.4. Medine Ehli Amelinin Âhâd Haberlere Takdim Edildiğine

Dair Bazı Misâller 138

2.4.2.5.5. Değerlendirme..... 146

2.4.2.6. Râvînin, Kendi Rivâyetiyle Amel Etmemesi 150

2.4.2.7. Umûmu'l-Belvâ'da Haber-i Vâhid 153

2.5. MÂLİKÎ MEZHEBİ USULÜNDE ZAYIF RİVÂYETLER 158

2.5.1. Zayıf Hadisin Tanımı 158

2.5.1.1. Mursel Rivâyetler 161

2.5.1.1.1. Mursel Rivâyetlerin Tarifi..... 161

2.5.1.1.2. Mursel Rivâyetlerin Ortaya Çıkmasının Nedenleri..... 162

2.5.1.1.3. Mursel Rivâyetlerin Delil Olma Yönü..... 164

2.5.1.1.4. Sahabe Murselleri..... 170

2.5.1.2. Mudelles Rivâyetler 172

2.5.1.2.1. Tedlîs'in Tarifi 173

2.5.1.2.2. Tedlîsin Çeşitleri 174

2.5.1.2.2.1. Tedlîsu'l-İsnâd 174

2.5.1.2.2.2. Tedlîsu's-Şuyûh 175

2.5.1.2.2.3. Tedlîsu't-Tesviye 175

2.5.1.2.2.4. Tedlîsu'l-Atf..... 176

2.5.1.2.2.5. Tedlîsu's-Sukût	176
2.5.1.2.2.6. Tedlîsu'l-Bilâd	176
2.5.1.2.2.7. Tedlîsu'l-İşkât	177
2.5.1.2.2.8. Tedlîsu'l-Hazf	177
2.5.1.2.3. Mudelles Rivâyetlerin Hükümü	178
2.5.1.3. Munkati' Rivâyetler	180
2.5.1.4. Mevkûf Rivâyetler.....	181
2.5.1.5. Maktu' Rivâyetler.....	182
2.5.1.6. Hadiste Takti' veya Ziyâde.....	183
2.5.1.6.1. Hadisteki Takti' veya Ziyadenin Hükümü.....	185
2.5.2. Zayıf Hadisle Amel Etme.....	189
2.6. İHTİLÂFU'L-HADÎS	194
2.7. RİVÂYETLERİN TERCİH KRİTERLERİ	198
2.7.1. Sened Açısından Tercih Sebepleri	202
2.7.1.1. Râvîlerin Çokluğu	202
2.7.1.2. Râvînin Zapt ve Hıfz Yönünden Üstün Olması	203
2.7.1.3. Râvînin Rivâyet Edilen Olayın İçinde Yer Almış Olması:	204
2.7.1.4. Râvînin, Rivâyeti Bütünlük İçinde (Neseq) Nakletmesi	204
2.7.1.5. Râvînin Çelişkili Rivâyetlerde Bulunmamış Olması:	205
2.7.1.6. Râvînin, Rivâyetin Kaynağına Daha Yakın Olması:.....	206
2.7.1.7. Râvînin Haberi Doğrudan Kaynağından Duymuş Olması:	206
2.7.1.8. Râvînin Daha Önce Müslüman Olması:	207
2.7.2. Metin Açısından Tercih Sebepleri	207
2.7.2.1. Haberin, İzzırdan Sâlim Olması:.....	208
2.7.2.2. Haberin Müstakil Olarak Maksadı Sarahaten İfade Etmesi: ...	208
2.7.2.3. Haber Metninin, Mantûkuyla Delalet Etmesi:	209
2.7.2.4. Çelişki Halinde Bulunan İki Rivâyetle de Amel Edilmesi:	210
2.7.2.5. Rivâyetin, Tartışmalı Bir Konuya Açıklık Getirmesi:.....	210
2.7.2.6. Haberin Tahsis İçermemesi	211
2.7.2.7. Haberin Sebepsiz Varit Olması	212
2.7.2.8. Haberin Sahabeye Yakışmayan Hususları İçermemesi	213
2.7.2.9. Haberin Medine Ehlinin Ameline Muvafık Olması:	214

2.7.2.10. Haberin, Meşhur Bir Olay Hakkında Varit Olması	215
2.7.2.11. Haberin Amelde İhtiyatlı Davranma Vurgusunu Taşımaması ..	216

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RÂVÎ VE RİVÂYET İLE İLGİLİ MESELELER

3.1. RÂVÎ'DE ARANAN ŞARTLAR	217
3.1.1. Müslüman Olmak	218
3.1.2. Âkil Olmak	219
3.1.3. Buluğa Ermiş Olmak	221
3.1.4. Âdil Olmak	222
3.1.4.1. Fısk	224
3.1.4.2. Sefeh	227
3.1.4.3. Bid'at	228
3.1.4.4. Kizb	232
3.1.4.5. Cehl	233
3.1.4.5.1. Mechûlu'l-Ayn	234
3.1.4.5.2. Mechûlu'l-Hâl	235
3.1.4.5.3. Mechûlu'l-Adalet	237
3.1.5. Zabt	237
3.1.5.1. Râvînin Fakîh Olması	243
3.1.5.2. Aslın Fer'i İnkâr Etmesi	246
3.1.5.3. Râvî Sayısı	248
3.1.5.4. Râvînin Rivâyeti ile Mezhebi Arasında Çelişkinin Bulunması	248
3.1.5.5. Râvînin Mütessâhil Olması	250
3.2. SAHÂBE VE HADİS RİVÂYETİ	251
3.2.1. Sahabenin Tarifi	253
3.2.2. Sahabenin Adaleti	257
3.2.3. Sahabe Kavli Mefhumu	262
3.2.3.1. Mâlikî Mezhebinde Sahabe Kavlinin Değeri	263
3.2.3.2. İmâm Mâlik'in Sahabî Kavline Muhalefet Ettiği Durumlar ..	268
3.3. CERH VE TA'DÎL	270
3.3.1. Cerh ve Ta'dîl Kavramlarının Tarifi	271

3.3.2. Ta'dîl Yolları.....	272
3.3.2.1. Râvînin Denenmesi.....	272
3.3.2.2. Râvînin Tezkiye Edilmesi	274
3.3.2.3. Râvînin, Kendi Rivâyetiyle Amel Etmesi	276
3.3.2.4 Râvînin Adaletiyle Meşhur Olması	277
3.3.3. Muaddil ve Mucerrihler	279
3.3.3.1. Muaddilin ve Mucerrihin Şahsî Özellikleri	279
3.3.3.2. Muaddilin ve Mucerrihin Sosyal ve Cinsiyet Durumu.....	280
3.3.3.3. Muaddilin Sayısı.....	282
3.3.4 Müfesser Olmayan Cerhin Hükümü.....	283
3.3.5. Cerh ve Ta'dîlin Çelişmesi	284
3.3.6. Ta'dîl ve Tecrîhin Sıfatı ve Lafızları	288
3.4. HADİS TAHAMMÜL YOLLARI.....	290
3.4.1. Semâ'	292
3.4.2. Kırâ'e.....	294
3.4.3. Munâvele.....	299
3.4.3.1. İcazetli Munâvele	299
3.4.3.2. İcazetsiz Munâvele	300
3.4.4. İcâzet	303
3.4.5. Mukâtebe	312
3.4.5.1. İcazetli Mukâtebe	312
3.4.5.2. İcazetsiz Mukâtebe	313
3.4.6. Vicâde.....	314
3.4.7. İ'lâm	317
3.4.8. Vasiyyet.....	318
SONUÇ.....	320
KAYNAKÇA	329

KISALTMALAR

<i>AİF</i>	Ankara İlahiyat Fakültesi
<i>AÜİFD</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>AÜSBE</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>b.</i>	Bin
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>çev.</i>	Çeviren
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<i>EÜİFD</i>	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>h.</i>	Hicrî
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>Hız.</i>	Hazreti
<i>İSAM</i>	İslam Araştırmaları Merkezi
<i>m.</i>	Miladî
<i>MÜSBE</i>	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>neş.</i>	Neşreden
<i>ö.</i>	Ölüm
<i>s.</i>	Sayfa
<i>sav.</i>	Sallallahu aleyhi ve sellem
<i>SBE</i>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>tah.</i>	Tahkik Eden
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<i>tsz.</i>	Tarih yok
<i>ysz.</i>	Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Malum olduğu üzere insanlık tarihinin seyrinde en önemli olgu din olmuştur. Dolayısıyla dinî kaynakların doğru usûllerle tespiti ve anlaşılması önem arz etmektedir. Özellikle son ilahî mesaj olması hasebiyle İslam dininin, olması gerektiği şekilde makâsıd-ı şer’iyye esaslarına göre anlaşılması, evrensel mesajının tüm mekân ve zamanlara öz kaynaklarından ulaştırılması için azamî gayretler sergilemek bir zorunluluktur. Zira İslâm dininin maksatlarının anlaşılmasını olumsuz etkileyecek şekilde kaynak sorunun yaşanacak olması, beraberinde telafisi mümkün olmayan anlama problemlerini getirecektir. Nitekim söz konusu problemlerin yaşanmaması için başka medeniyetlere nasip olmayan çalışmaların, Hz. Peygamber’in Sünnetini bize aktaran hadislere yoğunlaştığı müşahade edilmektedir. Aynı zamanda bu çalışmalar, hadis tarihinin ne denli zorlu aşmalardan geçtiğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra gelişen siyasî, itikâdî ve sosyal gelişmeler bir taraftan hadis/haber ilminin olumsuz anlamda bir seyir izlemesini tetiklerken diğer taraftan da bu ilmin sağlıklı bir şekilde korunması için acilen tedbir almayı gerekli kılmıştır. Bu kapsamda geleneksel olarak hıfzedilen hadislerin yazılması, tedvini ve sonraki dönemlerde de tasnifi cihetine gidilerek bu alana has sayılabilecek ilmî çalışmalar yürütülmüştür.

Hadis ilminin yanında İslâm’ın ilk dönemlerinden başlayarak tefsir, kelâm, fıkıh gibi farklı ilmî sahalar ortaya çıkmıştır. Ancak her ne kadar söz konusu ilmî sahalar, kendine has konular üzerinde yoğunlaşmış olsa da hepsinin ortak kaynağı Kitap ve Sünnet olmuştur. Dolayısıyla İslâm literatüründe sünneti aktaran haberden bigâne gelişme gösteren ilmî faaliyetlere pek rastlanmadığını söyleyebiliriz.

İslam fıkhnın gelişimi de Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Sünnet sayesinde olmuştur. Zira fikhî hükümlerin istinbatında en önemli ve en geniş kaynak, sünneti bize taşıyan en önemli kaynaklardan biri olan hadisler olmuştur. Nitekim “sünen” türü hadis kitaplarının, fıkıh bab başlıklarına göre telif edilmiş olması, bu gerçeğin bir ifadesidir. Şu halde, hadisten bağımsız bir fıkıh anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Hadis/haber-fıkıh ilişkisi inkâr edilemediğine göre haberin mahiyeti, sübutu ve haberden istifade etme koşullarının, mezhepler nezdinde tartışma konusu olması doğal karşılanmalıdır. Kaldı ki bu alandaki tartışmalar zenginlik sayılabilecek bir ilmî birikimin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Yaptığımız ön araştırmada Hanefî, Şafî ve Hanbelî usulcülerinin hadis/haber anlayışları üzerine akademik çalışmaların yapıldığını tespit ettik. Ancak Mâlikî mezhebi usûlcülerinin hadis/haber anlayışları üzerine müstakil çalışmaların yapıldığına muttali olmadık. Oysa ortaya çıktığı günden beri varlığını devam ettirebilmiş ve dünyanın birçok bölgesine yayılmış olan aynı zamanda Mezâhibi Erbaa'dan olan Mâlikî mezhebinin haberle olan ilişkisini müstakil bir çalışmayla meydana çıkarmanın son derece önemli olacağını düşünmekteyiz. Bu düşünceye istinaden tezimizin konusunu “Mâlikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber” şeklinde belirledik.

Her bilimsel çalışma, kendi alanı içinde mutlaka bir değer ifade etmektedir. Ancak haddi zatında değerli olan her çalışma, ilgili alana bir katkı sunmayabilir. Dolayısıyla bilimsel çalışmaların değerinin yanı sıra söz konusu bilimsel alana katkı sunması ayrıca önemlidir. Bu itibarla, tez konumuzun, hadis bilimi açısından önemli bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mâlikî Mezhebinin, İslâm medeniyetinin yapılanmaya başladığı ilk merkez olan Medine'nin bağrından çıkmış olması, bu mezhebi imtiyazlı kılmaktadır. Çünkü Medine, tatbikî olarak tevarüs eden sünnetin en yoğun yaşandığı; adeta Nebvî atmosferin hissedildiği münevver bir medeniyetin beşiğidir. Dolayısıyla Medine'nin dinî yapısı, tevarüs eden sünnetin fiili koruyucusu konumundadır. Böylesi bir fazilete sahip olan merkezde filizlenen Mâlikî Mezhebinin haber anlayışı, elbette ki ayrı bir öneme sahip olacaktır. Nitekim Mâlikî Mezhebi; pratik sünnetin, teorik sünneti şekillendirdiği başka bir ifade ile düzelttiği bir olguya

sahiptir. Bu itibarla, Mâlikî Mezhebinin önde gelen usûlcülerinin haber anlayışlarının iyi tetkik edilerek değerlendirilmesinin, hadis ve fıkıh bilimlerine olumlu katkılar yapacağına inanıyoruz.

II. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Bilindiği üzere dört mezhep olarak bilinen Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri üzerinde gerek akademik çevrelerde gerekse diğer ilmî merkezlerde oldukça fazla çalışma yapılmıştır. Ortaya çıkan her bir çalışma, ilgili mezhebin bir yönünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Özellikle mezheplerin usûllerinde belirginleşen hadis/haber anlayışları sonraki ilim meclislerinde ana gündem konuları arasındaki yerini almıştır. Hadis/haber anlayışları konusunda farklılık arz edebilecek yaklaşımlar ortaya koyan önemli aktörlerden biri de Mâlik b. Enes'tir. Dolayısıyla onun ve talebelerinin belirlemiş olduğu usûl etrafında şekillenen hadis/haber anlayışının önemli olduğu kanaatine vardık. Bu noktadan hareketle Mâlikî mezhebinin usûlünü ve bu usûlde kendini gösteren haber anlayışını tespit etmenin hadis ilmine katkı sunacağını düşünerek çalışma konumuzu “Mâlikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber” şeklinde belirlemiş olduk.

Elbette Mâlikî mezhebinde ön plana çıkmış çok sayıda usûl âlimi yetişmiştir. Ancak mezhepteki her bir usûl âliminin sünnet/hadis anlayışını ortaya koymak, takdir edilir ki, bir doktora tezi için oldukça kapsamlı ve uzun bir çalışmayı gerektireceğinden bu çalışmamızda böyle bir hedef güdülmemiştir. Bunun yerine, genel olarak Mâlikî mezhebinin usûlünde belirginleşen hadis/haber anlayışının tespitine çalışılmıştır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin usûlüne dair telif edilen temel kaynaklardan yola çıkarak, haberin sübutuna yönelik geliştirilen esaslar hakkında mezhebin genel yaklaşımının tespitine yardımcı olacak kadar ilmî verilerden istifade etmek aynı zamanda çalışmamızın sınırlarını belirleyecektir.

III. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Malum olduğu üzere Mâlikî mezhebinin en önemli otorite şahsiyeti, Mâlik b. Enes'tir. Dolayısıyla onun otorite ilmî kişiliği fikhî hükümler vermede, usûl belirlemede ve sünnetin tespitinde en etkili unsur olmuştur. Nitekim Mâlikî

mezhebinde muttali olabildiğimiz kadarıyla haberin sübutunda İmâm Mâlik'e rağmen farklı bir görüşe sahip olan usûlcü, neredeyse yoktur. Şayet genelin kanaatine aykırı görüşlere sahip olanlar varsa, onların da kendi tezlerini İmâm Mâlik'e nispet ettikleri rivâyetlerle desteklediklerini görmekteyiz. Yani Mâlikî mezhebinde İmâm Mâlik'in mutlak anlamda söz sahibi olduğunu, gerisinin ise sadece ona tabi olmakla yetindiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla, tezimizde ele aldığımız konularda İmâm Mâlik'in görüşlerine sık sık atıfta bulunmak durumunda kaldık. Zira pek çok konuda onun görüşünün üstüne söz söylenmediğini müşahade ettik. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in görüşünün, aynı zamanda diğer usûlcülerin görüşü olduğunu tespit ettiğimiz mevzularda özellikle İmâm Mâlik'in görüşlerine vurgu yapmanın önemli olduğu kanaatine vardık.

Çalışmamız, Mâlikî Mezhebi usûlünün haber anlayışı üzerine yoğunlaşacağına göre, kaynak olarak bu mezhebin fıkıh usûlü eserleri ilk müracaat edeceğimiz eserler olacaktır. Aynı zamanda İmâm Mâlik'in en önemli eseri olan Muvatta'' başta olmak üzere mezhebin sünnet anlayışını yansıtan fıkıh kitapları da kaynaklarımız arasında yer alacaktır. Ayrıca çalışmamızda İbnu'l-Kassâr'ın (ö. 375/986) **el-Mukaddime fi'l-Usûl ve Uyûnu'l-Edille fî Mesâilî'l-Hılâf beyne Fukafâha'i'l-Emsâr**, Ebû Bekr el-Ebherî'nin (ö. 375/986) **Kitâbu İcmâ'i Ehli'l-Medine ve Kitâbu'l-Usûl**, Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî'nin (ö.422/1031) **Risâletân fî Beyâni'l-Ahkâmi'l-Hamse**, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî'nin (ö. 474/1081), **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl**, **Kitâbu'l-Hudûd** ve **Kitâbu'l-İşârât**, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî'nin (ö. 520/1126) **ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh**, el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141) **İdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl**, Ebû Bekr b. el-Arabî el-Mearifî el-Mâlikî'nin (ö.543/1148) **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, Kâdî İyâd'ın (ö. 544/1149) **Tertîbu'l-Medârik** ve **el-İlmâ'**, Ebû'l-Hasen el-Ebyârî'nin (ö.616/1219) **et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Huseyn b. Raşîk el-Mâlikî'nin (ö. 632/1234), **Lubâbu'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, İbnu'l-Hâcib Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus'un (ö. 646/1249) **Muntehâ'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel** ve **Muhtasaru Munteha's-Sûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel**, Şehâbeddîn el-

Karâfî'nin (ö. 684/1285) **Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl ve Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, **Lubabu'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî et-Tilimsânî'nin (ö.699/1299), **Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû-i ale'l-Usûl**, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. el-Cuzeyyî el-Kelbî'nin (ö.741/1340) **Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö.790/1388) el-**Muvafakât fî Usûli's-Şerîa**, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Âsım el-Endulusî el-Mâlikî'nin (ö.829/1426) **Murtekâ'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Ahmed b. Abdirrahman İbn Musa'nın (ö. 898/1493) **ed-Diyâu'l-Lâmi'**, İbrahim el-Alevî eş-Şenkîti'nin (ö. 1233/1817) **Neşru'l-Bunûd alâ Merakî's-Suûd**, Yahyâ el-Velâtî eş-Şenkîti'nin (ö. 1259/1834) **Fethu'l-Vedûd alâ Merakî's-Suûd**, Muhammed Emin el-Muhtar eş-Şenkîti'nin (ö. 1393/1973) **Nesru'l-Vurûd alâ Merakî's-Suûd**, Muhammed Yahya el-Velâtî'nin (ö.1412/1992) **Neylu's-Sûl alâ Murtekâ'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Muhammed Abdulğâni el-Backanî'nin **el-Vecîzu'l-Muyesser fî Usûli'l-Fıkhî'l-Mâlikî**, Mevlâ el-Huseyn b. el-Hasen el-Hayyân **Menhecu'l-İstidlâl bi's-Sunneti fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî** ve Muhammed el-Muhtâr Veled Ebbâh'ın **el-Medhal ilâ Usûli'l-Fıkhî'l-Mâlikî** isimli eserleri, müracaat edeceğimiz başlıca kaynaklar arasında olacaktır.

Ayrıca çalışmamızda Şâfiî'nin (ö.204/820) **er-Risâle**, Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın (ö.415/1025) **el-Umde**, İbrâhim b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî'nin (ö.476/1083) **el-Lum'a fî Usûli'l-Fıkh**, el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) el-**Burhan fî Usûli'l-Fıkh**, Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) **el-Mahsûl**, el-Âmidî'nin (ö.631/1233) el-**İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Beydâvî'nin (ö.685/1286) **Minhâcu'l-vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, İbnu'l-Kayyim'in (ö.751/1350) **İ'lâmu'l-Muvakkîin**, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl gibi kaynaklara da müracaat edilecektir.** Bunların yanı sıra, çalışmamız sürecinde başvurulması gerektiğine kanaat getirdiğimiz gerek klasik gerekse çağdaş başka eserlerden de faydalanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂLİK b. ENES VE MALİKÎ MEZHEBİNİN DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE ŞER'Î DELİLLERİ

Mâlikî mezhebinin doğuşu ve gelişimi hakkında bilgi vermeye geçmeden önce mezhebin kurucusu olan İmâm Mâlik hakkında kısaca bilgiler vermenin konumuz açısından faydalı olacağına inanıyoruz. Bu itibarla, girizgâh mahiyetinde ilk önce İmâm Mâlik'in hayatına dair kısa bilgiler vermekle başlamak istiyoruz.

1.1. MÂLİK b. ENES VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Şüphesiz İslam Kültüründe “Medine Ekolü” diye tabir edilen ilmî gelişmenin en önemli şahsiyetlerinden biri de Mâlik b. Enes'tir. Dolayısıyla bu bölümde Mâlik b. Enes hakkında teferruata girmeden kısa bilgiler vermenin faydalı olduğunu düşünüyoruz.

1.1.1. Mâlik b. Enes'in Kimliği

İmâm Mâlik'in doğumu ile ilgili h. 90, 94, 95, 96 ve 97 gibi farklı tarihler zikredilmişse de en sahih görüşe göre 93/712 yılında dünya gelen Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) asıl adı, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Ebî Âmir el-Asbahanî el-Yemenî'dir.¹ Dedeleri, Yemen bölgesinden Medine'ye göç ettikten sonra bu mîntıkada

¹ Ebû'l-Fadl İyâd b. Musa el Yahsubî es-Sebtî el Mâlikî (Kâdî İyâd), **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Marifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik**, Muhammed b. Tavî et-Tancî (thk.), 1983, c.1, s.118; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Usman ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, Nezîr Hamedân (thk.), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, c.8, s.48-135; Celaleddin es-Suyutî, **Tezyînu'l-Memâlik bi Menâkibi'l-İmâm Mâlik**, Hîşâm b. Muhammed Haycer el Hasenî (thk), Dâru'r-Reşâd, Mağrib, 2010, c.1, s.17; es-Seyyid eş-Şerîf Muhammed b. el-Alevî el-Mâlikî el-Hasenî, **İmâmu Dâri'l-Hicra, Mâlik b. Enes**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s.14; Abdulğâni ed-Dakar, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk, s.21.

bulunan Vâdî'l-Kurâ'nın Zu'l-Merve köyünde doğmuştur. Medine civarında bulunan Akik mevkiinde yaşamaya devam eden Mâlik b. Enes, sonraki zamanlarda Medine merkezine yerleşmiştir.² Soy bakımından Arapların iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e mensup olduğundan bu kabilenin bazı alt kollarına nispetle Asbahî, Ya'murî, Himyerî ve menşelerinin Yemen olmasında dolayı Yemenî nisbeleriyle anılmıştır.³

1.1.2. Mâlik b. Enes'in İlmî Şahsiyeti

Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) en büyük avantajı, ilmin en önemli merkezi olan Medine gibi bir şehirde yetişmiş olmasıdır. Zira Medine, Rasûlullah'ın (sav) hicretiyle birlikte vahiy kültürüyle bezenmiş, ilmî gelişmelere kaynaklık etmiş, yaşayan sünnetin medarı olma bahtiyarlığına nail olmuş ve her yönüyle İslâm medeniyetinin oluşumuna ve gelişmesine şahitlik etmiş mümtaz bir merkezdir. Nitekim hadis kaynakları açısından “fedâil” literatürünün önemli konularından biri de Medine'dir. “Fedâilu'l-Medine” veya “Fedâilu Ehli'l-Medine” gibi başlıkların ön plana çıktığı gerçeği, bu alanda çalışma yapan araştırmacıların dikkatinden kaçmamaktadır. Dolayısıyla böylesi manevî potansiyeli haiz olan bir atmosferde yaşamak, herkese kısmet olmayan bir ayrıcalıktır. Medine'nin ilimdeki yeri ve önemi hakkında ileriki bölümlerde daha geniş yer verilecektir.

Mâlik b. Enes'in ikinci önemli avantajı ise, İslâmî ilimlerle meşgul olmalarıyla meşhur olan bir ailenin terbiyesiyle yetişmesidir. Zira fazla meşhur olmasalar da babası ve dedesi hatta anne tarafı ilmî tedrisat geleneğinden gelen zatlardı. Bu itibarla, İmâm Mâlik'in, gözlerini ilim yuvasında açtığını söyleyebiliriz.⁴ Nitekim ileriki bölümlerde kısaca değinileceği üzere Mâlik b. Enes (ö.179/795), nispeten erken denilebilecek bir yaştan itibaren söz konusu ilmî hayatın içine dâhil olarak Medine'de cereyan eden Nebevî esintiden istifade etmeye başlamıştır. “Önceleri ilim tahsiline rağbet etmeyip güvercinlerle vakit geçirirken bir gün babasının sorduğu bir soruya

² Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.111; el-Alevî, *İmâm-u Dâri'l-Hicra...*, s.15.

³ Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, c.27, s.506.

⁴ İmâm Mâlik'in nesebi hakkında geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.104-117; Dakar, el-*İmâm Mâlik b. Enes*, s.21-28.

kardeşi Nadr'ın doğru, kendisinin yanlış cevap vermesi ve babasının, "güvercinler seni oyaladı" demesi üzerine öğrenime karar verdiğini ve ilk olarak Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec'den (ö.117/735) hadis dersi almaya başladığını söylemiştir. Kur'an-ı Kerim'i bu sırada ezberlemiş olmalıdır. Tabîîlerin büyük âlimlerinden biri olan bu hocasının yanında geçirdiği yedi yıllık öğrenim hayatından sonra meşhur fakîh Rebîâtürre'y'in (ö. 136/753) ders halkasına katılmıştır.”⁵

Kendisinin ifadesine göre 7-8 yaşlarında iken Kur'an-ı Kerim ve Hadis ezberlemeye başlayarak ilmî hayata atılmıştır. Yine kendi beyanına göre, ilim talep etmek istediğine dair fikrini annesine açınca, annesi onu güzel bir şekilde giydirip hazırladıktan sonra ilim hayatıyla ilgili ilk tavsiyesini yaparak şöyle demiştir. “Rabîa’ya git ve ilminden önce edebini öğren!”⁶

Annesinin bu güzel ve anlamlı tavsiyesiyle ilim yolculuğuna çıkan İmâm Mâlik, daha ilk etapta farkını hissettirmeye başlamıştı. Nitekim Enes b. İyâd, İmâm Mâlik’in ilim hayatına ilk adımlarını attığı dönemle ilgili bir hatırasını şöyle nakletmektedir. “Rabîa ile ilim halkasında otururken Mâlik b. Enes de bizimle beraber oturuyordu ve önceleri sadece Nadr’ın kardeşi olarak biliniyordu. Ancak ilme karşı olan iştiağından dolayı öyle bir hale geldi ki, ‘Nadr, Mâlik’in kardeşidir’ demeye başlamıştık. O zamanlarda Mâlik, yapmak istediği işte yoğunlaşmak üzere ağaçların gölgesine çekiliyordu. Bunun üzerine kardeşi, onu babasına şikâyet ederek Mâlik’in insanlarla hemhal olmadığını söyledi. Babası ise, ‘Evladım! O, Rasûlullah’ın (sav) hadislerini ezberlemektedir’ dedi.”⁷

İmâm Mâlik’in adeta ilme sevdalandığını ve sonraki dönemlerde de zamanının büyük bir kısmını ilimle harcamaya çalıştığını görüyoruz. Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec (ö.117/735) ile geçirdiği 7-8 yıllık tedrisat hayatıyla ilgili şu anekdotu anlatmaktadır. “İbn Hürmüz’ün çocuklarına bir avuç hurma verip, ‘şayet Şeyhi soran

⁵ Dekar, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, s. 46; Özel, “Mâlik b. Enes”, **DİA**, c.17, s.507.

⁶ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.130.

⁷ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.131.

olursa, kendisinin meşgul olduğunu söyleyin’ derdim. Böylece ben kendisinden ilim tahsil ederken kimsenin ona karışmasına fırsat vermezdim.”⁸

İlmin hazzına nail olmaya başlayan Mâlik b. Enes (ö. 179/795), artık tüm vaktini ilim tahsili ile geçirmeye başlamıştı. Özellikle hadis yazmaya ve ezberlemeye çok önem verdiği, gelen rivâyetlerden kolayca anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Ebî Zübeyr (ö.126/743), İmâm Mâlik’in kendi eliyle yüz bin hadis yazdığına dair beyanını nakletmektedir.⁹

İmâm Mâlik, bu süreçte tavsiyeleriyle hayatına yön veren ve anlam katan pek çok âlimden ders almıştır. İmâm Mâlik’in, ilim yolcuğunda kendilerinden istifade ettiği bazı hocalarını merak edenlerin dikkatine sunmak üzere bu konuda çalışma yapan ve isimlerini alfabetik sıraya göre zikreden Celaleddin es-Suyutî’nin (ö. 911/1505) **Tezyînu’l-Memâlik** isimli eserine atıfta bulunmak istiyoruz. Buna göre İmâm Mâlik, başta annesi Aliye binti Şerik b. Abdırrahman b. Şerik olmak üzere 935 kişiden ilim tahsil etmiştir.¹⁰ Aynı zamanda es-Suyutî, el-Hatîb el-Bağdadî’nin (ö. 463/1071), bu kadar kişiyi saymakla birlikte bazılarının zikredilmediğini hatırlatmakta ve gözden kaçan başka isimlere de yer vermektedir.¹¹ Öyle anlaşıyor ki, İmâm Mâlik, kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak derecede pekçok tabî ve tebe-i tabîinden ders almıştır. Dolayısıyla ilmine ve rivâyetine güvendiği ve kalbine itminan veren âlimlerden ilim alırken, rivâyet yeterliliğine sahip olmadığını düşündüğü ravîlerin rivâyetini terk etme şansını yakalamıştır. Abdulğani Dakar’ın tespitine göre 300’ü tabî, 600’ü ise tebe-i tabî olmak üzere toplamda 900 kişiden ilim/hadis almıştır. Dakar, söz konusu âlimlerin tamamını saymamakla birlikte İbn Hürmüz (ö. 117/735), Naf’i (ö. 117/735), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), İbn Şihab ez-Zuhrî (ö. 123/742) ve Ebû’z-Zinad (ö. 130/748) gibi İmâm Mâlik’in hayatında iz bırakan isimlerden bazılarını zikretmektedir. Dakar, ihtilaf konusu olmakla beraber ilk hocası olarak

⁸ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.131; Dakar, el-**İmâm Mâlik b. Enes**, s.46-47.

⁹ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.133.

¹⁰ Suyutî, **Tezyînu’l-Memâlik...**, s.40-77.

¹¹ Suyutî, **Tezyînu’l-Memâlik...**, s.77.

kabul edilen İbn Hürmüz'ü özellikle hatırlatmakta ve İmâm Mâlik'in kendisiyle yaptığı ilim yolculuğu ile ilgili hatıraları anlatmaktadır.¹²

es-Suyutî, yine aynı eserinde tabiinden olup İmâm Mâlik'ten ders alan öğrencilerin isimlerini zikretmektedir.¹³ İmâm Mâlik'in ders aldığı hocaları ve ders verdiği öğrencilerinin sayısı açısından “yüzlerce” ifadesiyle zikredilmesi, onun yetiştiği ilmî ortamın düzeyini göstermektedir ki, böylesi yoğun bir ilmî tedrisat, elbette ki İmâm Mâlik'in nail olduğu payeye erişmesine vesile olmuştur.

Hadis uleması arasında meşhur olduğu üzere Mâlik b. Enes, hadislerin tedvin, tasnif ve tertibi açısından üçüncü tabakada yer almaktadır. Şeyhu'l-İslam Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) tespitine göre Mekke'de mutlak anlamda ilk olarak hadisleri tedvin eden kişi Ebû'l-Velîd Abdûlmelik b. Abdilazîz b. Cureyc el-Kureşî (ö. 150/767); Medine'de ise Mâlik b. Enes ve Ebû'l-Hâris Muhammed b. Abdirrahmân b. el-Mugîre el-Kureşî el-Âmirî (İbn Ebî Zi'b)'dir (ö. 159/776).¹⁴

İmâm Mâlik, yirmi yaşlarında ders ve fetva vermeye başlamıştır. Mescid-i Nebevî'deki ders halkasıyla kısa zamanda üne kavuşmuş, İslâm dünyasının her tarafından gelen öğrenciler ondan hadis dinlemek ve fıkıh öğrenmek için yarışmışlardır.¹⁵

Mâlik b. Enes (ö.179/795), ilmî tedrisattaki başarısı, farklı uygulamaları ve kendine has üslubunun yanı sıra aynı zamanda hadis rivâyetindeki hassasiyetiyle de meşhur olmuştur. Mesela Amr b. Dinar'ın (ö. 126/744) hadis rivâyetinde bulunurken, insanların kendisinden aldıkları hadisleri ayakta yazdıklarını gerekçe göstererek, Rasûlullah'ın (sav) hadislerini ayakta iken yazmasını hoş karşılamadığını ve bundan dolayı onun hadis derslerini dinlemediğini ifade etmiştir.¹⁶ Hadisleri kabul etmede gösterdiği hassasiyete dair “Eğer Mâlik b. Enes, bazı hadisler konusunda şüpheye

¹² Dakar, el-İmâm Mâlik b. Enes, s.61.

¹³ Suyutî, Tezyînu'l-Memâlik..., s.79-81.

¹⁴ Dakar, el-İmâm Mâlik b. Enes, s. 57.

¹⁵ Özel, “Mâlik b. Enes”, DİA, s.27, s.507.

¹⁶ Kadî İyâd, Tertîbu'l-Medârik..., c.1, s.135.

düşecek olsaydı tamamını terk ederdi,"¹⁷ denilmiştir. Başka bir rivâyete göre ise; hadislerin sıhhati konusunda İmâm Mâlik'i geçen hiç kimse olmamıştır.¹⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de İmâm Mâlik'in, sahih hadisler konusunda Zuhri, Sufyan b. Uyeyne (ö.198/814) ve Mamer'den (ö. 153/770) daha çok yetkin olduğuna dair kanaatini zikretmiştir.¹⁹

İbn Uyeyne, İmâm Mâlik'in ilmî üstünlüğüne işaret ederken şu ifadeleri kullanmıştır. "İmâm Mâlik'in ilmi karşısında biz neyiz ki! Biz ancak ona tabi olabilirdik; şayet bir hocadan ilim aldığımızı görsek biz de ondan alırdık. Zira o, sadece sahih olan hadisleri alır ve sadece güvenilir ravîlerden rivâyet ederdi. Korkarım ki, İmâm Mâlik'ten sonra Medine'de ilim yok olacaktır."²⁰

İmâm Mâlik, fikhî bir konuda kendisine danışıldığında hemen görüş belirtmemiş, konu üzerinde uzun süre düşünüp araştırma yaptıktan sonra cevabını vermiştir. Talebesi İbnu'l-Kasım (ö.191/806) onun, "bir mesele hakkında on küsur yıldan beri düşünmekteyim; henüz kesin bir görüşe varamadım" dediğini nakletmiştir.²¹ Kur'an ve Sünnete aykırı davranmaktan, Allah ve Rasulü adına yanlış bir hüküm vermekten çekindiği için fetva konusunda son derece hassas davranmış ve hüküm vermede acele etmemiştir. Bu sebeple henüz meydana gelmemiş farazî meselelerle ilgili olarak görüş belirtmemiştir. Bir şeyin helal veya haram olduğunu söylemek yerine "şu güzeldir, bir beis yoktur veya şundan hoşlanmam" gibi ifadeler kullanmıştır.²²

¹⁷ Suyutî, **Tezyînu'l-Memâlik...**, s.27.

¹⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, **Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Esfiya**, Dâru'l-Fikr, Kahire h.1426, c.6, s.321; Suyutî, **Tezyînu'l-Memâlik...**, s.28.

¹⁹ İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, Abdurrahmân b. Yahya el-Ma'lemî el-Yemânî (thk), Dâiratu'l-Meârif el-Osmaniyye, h.1371, c.1, s.15; Suyutî, **Tezyînu'l-Memâlik...**, s.30.

²⁰ İbn Abdilber Ebû 'Umer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endulûsî, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'** mine'l-Meânî ve'l-Esânîd, Mustafa Ulvî (thk.), Rabat, 1967, c.1, s.63.

²¹ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.144.

²² Özel, "Mâlik b. Enes", **DİA**, c.27, s.509.

İmâm Mâlik gerek ilmî şahsiyeti ve gerekse olağanüstü hassasiyetinden dolayı pek çok âlimin iltifatlarına mazhar olmuştur. Fikir vermesi açısından bazı âlimlerin, İmâm Mâlik hakkındaki sözlerine temas etmek istiyoruz.

Kâdî İyâd, kendi sahasında allâme olan pek çok âlimin, İmâm Mâlik'in kendi dönemindeki imâmıların en âlimi, insanların en bilgini, Medine âlimlerinin en çok bilenini olduğuna dair itiraflarda bulunarak, ona benzemeye, onun mezhebine tabi olmaya ve görüşlerini tercih etmeye çalıştıklarını nakletmektedir.²³

İlk tanıştığı hocalarından İbn Hürmüz, İmâm Mâlik için “insanların âlimi” ifadesini kullanmıştır. Sufyan b. Uyeyne b. Imrân el-Hilâlî (ö. 198/814), İmâm Mâlik'in vefat haberini duyunca şöyle demiştir. “Yeryüzünde kendine benzer birini bırakmadı. O İmâmdı, Hicaz'ın âlimi idi; zamanının delili, ümmetin kandili idi.” İmâm Şafiî ise, “İmâm Mâlik, benim hocamdı; ilmi ondan öğrendim. Kendisinden daha çok bana güven veren olmadı. Dolayısıyla onu Allah ile kendi aramda hüccet edindim. Âlimler arasındaki yeri zikredilecekse, o en çok parlayan yıldızdı. Hafızası, ıtkanı ve sıyaneti sayesinde elde ettiği ilmî dereceye kimse nail olamadı.”²⁴

Yine İmâm Şafiî, Mâlik b. Enes'in hadisteki yerini anlatırken “kim ki sahih hadisler öğrenmek istiyorsa İmâm Mâlik'e gitsin”²⁵ şeklinde bir ifade kullanmıştır. İmâm Suyutî ise, seleflerinin İmâm Mâlik hakkında gördükleri rüyaları nakletmek suretiyle onun ilmi faziletini anlatmaya çalışmaktadır. Söz konusu rüyalara göre, Hz. Peygamberin önündeki miskten İmâm Mâlik'in kucağına avuç avuç aktarılmış, kendisi de o miski insanlara dağıtmıştır. Ayrıca Rasûlullah (sav), kendisinden sonra dinî konularda İmâm Mâlik'e sorulmasını emretmiştir. Bu ve benzeri rüyalar, zamanın arifleri tarafından “İmâm Mâlik'in ilmî üstünlüğü ve sünnete olan ittibai” şeklinde yorumlanmıştır.²⁶ Diğer taraftan İmâm Mâlik'in de rüyasında Rasûlullah'ı (sav) görmeden hiçbir geceyi geçirmediğini ifade ettiği nakledilmiştir.²⁷ Abdullah b.

²³ Kâdî İyâd, *Tertûbu'l-Medârik...*, c.1, s.75.

²⁴ Kâdî İyâd, *Tertûbu'l-Medârik...*, c.1, s.75-76.

²⁵ Alevî, *İmâm-u Dâri'l-Hicra...*, s.25.

²⁶ Suyutî, *Tezyînu'l-Memâlik...*, s.26.

²⁷ el-Esfâhânî, *Hilyetu'l-Evliya ...*, c.6, s.317; Suyutî, *Tezyînu'l-Memâlik...*, s.33.

Mübarek (ö. 181/797), Mâlik b. Enes'in ilim ve takvadaki liyakatini anlatırken, “eğer bana ümmet için bir imâm seçmemi isteselerdi, İmâm Mâlik'i seçerdim” ifadesini kullanmıştır.²⁸

Yukarıda naklettiğimiz ve başka âlimlerin menakıbı içerisinde de anlatılan bu tür mübalağalı iltifatların, özellikle rüyalara dayandırılan yaklaşımların elbetteki dönemin tasavvur ve algı dünyası bakımından tartışılması gerekmektedir. Zira bu tür rivâyetlerin delil olma yönü oldukça zayıf ve bilimsellikten uzak görünmektedir. Ancak bunların yanı sıra İmâm Mâlik'in ilmî kariyeri, takvası, hadis konusundaki hassasiyeti ve hayranlık uyandıran şahsiyetiyle ilgili saymakla bitiremeyeceğimiz birçok güzel söz söylenmiştir. Gerek hocalarının gerek muasırı olduğu diğer âlimlerin ve gerekse kendisinden sonra gelen âlimlerin lisanından sudur eden bu güzel iltifatlar gösteriyor ki, gerçekten de Mâlik b. Enes, ilimde çığır açmış ve haleflerine ışık saçmış mümtaz bir kişiliğe sahiptir.

1.1.3. Ehli Hadis ve Ehli Rey İhtilafında İmam Mâlik'in Konumu

Malum olduğu üzere İslamî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren özellikle hadis ve fıkıh usûlü alanlarında “ehli hadis” ve “ehli rey” kavramlarıyla ifade edilen iki farklı ilmî anlayış ortaya çıkmıştır. “II. asırda ilmekleri dokunan, ancak III. asrın başlarında özellikle de Mihne sürecinde iyice keskinleşen zihniyet odaklı “rey taraftarlığı-hadis taraftarlığı” kutuplaşmasıdır. I. asrın problemleri II. asrın gerçekleri hâline geldi ve dinin hukuki alanı sünnet-bidat ayrımı ile izah edilemeyecek yeni sorunlar ve gerçekler ortaya çıkardı. Bu sorunların tespiti ve çözümüne yönelik aklın veya naklin sınırlarına dair gelgitler, kutuplaşmanın temelini oluşturdu. Her ne kadar Mihne sürecinde yapay bir şekilde siyasallaştırılmak istense de bu kutuplaşmada siyasetin rolü oldukça sınırlıydı. Bu yüzdendir ki, başta ana zümre olmak üzere her kesim içerisinde karşılık bulabildi. Hanefîlik ve Şafîîlik arasında yaşanan metodik farklılaşma, temelde buradan beslendi. İmâmiyye

²⁸ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.153.

içerisindeki usûlî-ahbârî ayrımı ve Mâlikîler içerisindeki rey ehli-hadis ehli ayrımı bu kutuplaşmanın tezâhürleriydi.”²⁹

Özellikle başlangıç itibariyle kesin hatlarla birbirinden ayırt edilemeyen bu iki farklı bakış açısı, bilahare özgün birer yöntem olup mezhebî farklılıklara zemin hazırlamıştır. Öyle ki, söz konusu iki anlayışın kendini tam anlamıyla hissettirdiği dönemlerde neredeyse tüm ulemâyı kapsayacak kadar Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'r-Rey şeklinde ayırım yapılarak, âlimler iki farklı kategoride değerlendirilmişlerdir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere kavramsal farklılığı hesaba katmazsak, ilk dönemlerde pratiğe yansıyan yönüyle aslında ciddi bir ayrışmanın olmadığı görülecektir. Hatta ehli hadis ve ehli re'y tabirlerinin, ilk defa iki farklı ekolü, yani Medineli ve Kûfeli fakîhleri ifade etmeye başladığı hicrî II. Yüzyılın ortalarına göz atılacak olursa gerek hadis gerekse re'y ile hüküm verme konusunda Ebû Hanife ile İmâm Mâlik arasında ciddi bir farkın bulunmadığı görülür. Üstelik her iki bölgede de re'yi sıkça kullanan fakîhlerin yanı sıra, nassın olmadığı yerde re'y ile hüküm vermekten çekinen birçok fakîhin bulunduğu da bilinmektedir. Ebû Hanife ve arkadaşlarının ehli re'y, ardından da İmâm Mâlik ve arkadaşlarının ehli hadis diye anılmasında re'y ve hadis ihtilafından ziyade Mevâli-Arap çekişmesi, iki bölge arasında süregelen ilmî rekabet, İmâm Mâlik'in “el-Muvatta” adlı hadis kitabını tedvin etmiş olması, buna mukabil Hanefiler'in, re'yi daha çok kullanmış olmaları gibi faktörlerin etkili olduğu iddia edilmiştir.³⁰ Bununla birlikte sonraki dönemlerde söz konusu iki kavrama yüklenen anlamlar ve bunların etrafında oluşan anlayışlar arasındaki belirgin özelliklerin, böyle bir ayrışmayı beraberinde getirdiği inkâr edilemez. Bu itibarla, başta İmâm Mâlik olmak üzere Mâlikî mezhebinin usûlünde daha çok hangi yönün etkili olduğunu anlamaya çalışacağız. Ama öncelikle ehli hadis ve ehli re'y kavramlarının neyi ifade ettiğini kısaca hatırlatmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Ehli Hadis kavramının tam olarak neyi ifade ettiği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak farklı cümlelerle ifade edilmiş olsa da bu kavramın

²⁹ Mehmet Kalaycı, “Güncel Mezhebî Kutuplaşmaların Tarihsel Temelleri”, **Diyanet Aylık Dergi**, S.277, s.12.

³⁰ Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis (Fıkıh)”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.10, s.511.

çerçevesi ortalama olarak belirgin hale gelmiştir. Buna göre, “ehlu’l-hadîs”, “ashâbu’l-hadîs” ve “sâhibu’l-hadîs” gibi tabirlerle, hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmektedir.³¹ Nitekim bu kriteri taşımadığı gerekçesiyle Mâlikî Mezhebinin önde gelen fakîhlerinden Abdullah b. Nâfi, Ashabu’l-Hadis kategorisinde değerlendirilmemiştir.³² Daha sonraki dönemlerde Ehli Hadis kavramı, hadise göre amel etmeye çalışanlar için de kullanılmaya başlandı. Nitekim ehli hadisin önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel, sahibu’l-hadisi “hadisle amel eden” şeklinde tarif etmiştir.³³

Ehli hadis ve ehli re’y meselesi sadece hadis alanıyla alakalı değildir. Bilakis fıkıh usûlünde de en önemli tartışma konularından biridir. Fıkıh tarihinde, h.II. yüzyılın başlarından IV. yüzyılın başlarına kadar süren yaklaşık 200 yıllık dönem büyük müctehidlerin yetiştiği, onlara ait müstakil ictihad metotlarının belirginleştiği ve fıkıhın tedvîn edilip geliştiği bir dönem olarak kabul edilmektedir. Emevîler devrinde Medine ekolü -Kûfe ekolü veya Hicazlılar- Iraklılar şeklinde bir ayırım içinde kendini gösteren fikhî gruplaşma, II. yüzyıldan itibaren daha çok ehli hadîs ve ehli re’y olarak anılmaya başlanmış, bu ayırım farklı fıkıh, kelâm ve felsefe ekollerinin, hatta tasavvufî temayüllerin ağırlık kazandığı dönem ve bölgelerde farklı tanım ve kapsamlar kazanmakla birlikte asırlar boyunca devam etmiştir.³⁴

Ehli hadîsin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmada uygulamak, aklî/edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir.³⁵ Malum olduğu üzere hadislerin bölümler halinde tasnif edilmesi, hem onları tasnif edenin hadislere bakışını ve yorumunu yansıttığı, hem de hadisleri bu tasnif ile okuyana, hadisleri, musannifin bakış açısıyla okumayı ve anlamayı ilham ettiği için olsa gerektir ki, Ehli Hadis bu

³¹ Aydın, Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.10, s.507.

³² Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ**, c.10, s.372-373.

³³ Şemsuddin Ebû’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehavî, **Fethu’l-Muğis bi Şerhi Elfiyeti’l-Hadis**, Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd (thk.), Mektebet-u Darı’l-Minhâc, Riyâd, h.1426, c. 3, s.292; Aydın, “Ehl-i Hadis”, **DİA**, c.10, s.507.

³⁴ Ögüt, “Ehl-i Hadis (Fıkıh)”, **DİA**, c.10, s.508.

³⁵ Aydın, “Ehl-i Hadis”, **DİA**, c.10, s.507.

uygulamaya karşı çıkmış ve tasvip etmemiştir. Hadislerin yorumlanmasının bazı anlam kaymalarına ve kırılmalarına neden olacağı, onu asıl anlamından, gaye ve hedeflerinden uzaklaştıracağı endişesi Ehli Hadis'i bu tür anlama ve yorumlamayı, bu meyanda re'y ve ictihada başvurmayı reddetmeye götürmüştür. Ehli Hadis ekolü, önceliği rivâyet kaidelerine vermiş, hadisleri anlamada lafızlara belirleyici bir rol biçmiştir. Hz. Peygamber'e olan engin sevgi ve saygılarının de etkisiyle O'nun her sözünü, üzerinde düşünüp akıl yürütme/yorumlama ihtiyacı hissetmeden, büyük bir samimiyet ve içtenlikle yerine getirmede, O'nu yapar gördükleri sünnetleri, nedenini veya maksadını asla ön plana çıkarmadan, aynen gördükleri gibi, o şekilde yapma hususunda büyük bir şevk ve hırs göstermişlerdir.³⁶ Kısacası ehli hadîse göre asıl olan rivâyettir ve ilim demek rivâyet demektir, denilebilir.

Ehli hadis kavramı ile ilgili verdiğimiz bilgilerden sonra rey ve ehli rey kavramlarını açıklayacağız. Sözlükte “gözle görmek” yanında “akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek” gibi manaları bulunan, ayrıca “görülen şey, düşünülen şey, şahsî kanaat, eğilim” gibi manalara gelen re'y kelimesi, dinî literatürde geniş ve dar kapsamlı kullanımları olan bir terimdir.³⁷ Literatürdeki meşhur tarifleriyle re'y; görüş, düşünce, kıyas, nasla düzenlenmemiş şer'î-amelî bir meselede ortaya konan kanaattir.³⁸ Buna göre kişinin, ilmî birikimi sayesinde bazı metotlardan istifade etmek suretiyle şahsî bir görüş ortaya koyması, re'y kavramında esas olandır.

Ehli re'y (ehlu'r-re'y) tabiri de “re'y taraftarı kimse veya kimseler” demektir. Ancak bu tabir, sahâbe döneminden itibaren Irak bölgesinde Kûfe merkezli olarak teşekküle başlayan ve Irak veya Kûfe ekolü olarak anılan fikhî faaliyetin h. II. yüzyıldan itibaren özel adı olmuş, fikhî ihtilâfların ve ekolleşmenin arttığı daha sonraki

³⁶ Ahmet Uyar, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)” **Bilimname Dergisi**, S.5, 2004/2, s.34. Geniş bilgi için bkz. (M. Hayri Kırbasoğlu, **Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları -Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi-**, Otto, Ankara 2011, s.19-28; Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Ayırımı”, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, S. 10, s.53-78; Muammer Esen, **Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci**, Ankara Okulu, Ankara, 2009; Abdurrahmân Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?” **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S.2, s.59-68.

³⁷ H. Yunus Apaydın, “Re'y”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2008, c.35, s.37.

³⁸ Apaydın, “Re'y”, **DİA**, c.35, s.37.

dönemlerde ise yeni yeni muhataplar ve anlamlar kazanarak devam etmiştir.³⁹ Hatta ehli re'y, aklî yollara başvurup yorum geliştirenler anlamından ziyade “hadis karşıtlığı” veya “hadise rağmen hüküm verme” olarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı Evzaî (ö. 157/774), Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) yönelik eleştirilerine şu ifadelerle açıklık getirmek durumunda kalmıştır. “Ebû Hanife re'yi kullandığı için kendisini kınamıyoruz. Zira yeri gelince hepimiz re'ye başvurmaktayız. Bizim Ebû Hanife'yi eleştirmemizin sebebi, onun hadise muhalefet etmesidir.”⁴⁰

Ehli re'y aleyhinde bu tür ve hatta daha olumsuz değerlendirmeler söz konusu olmuş ise de onlar, zayıf gördükleri bir hadisi ya te'vil ettikleri veya neshedildiğine kail oldukları için terketmişlerdir. Ayrıca bu sadece Irak ekolüne mahsus bir tutum değildi. Mesela Hz. Ömer, Fatıma binti Kays'ın (ö. 54/674) Kur'an'ın genel hükmüne aykırı düşen rivâyetini kabul etmemiştir. İmâm Mâlik de Medinelilerin ameline veya icmâ'ına ters düşen hadisleri kabul etmemiştir. Öte yandan her bölgede oluşan ilmî halkalar ve rivâyet zincirlerinin tabii sonucu olarak bir bölge âlimlerinin bildiği bir hadisten diğer bölgedeki âlimler habersiz kalabiliyor veya hadisi kabulde farklı ölçüler benimsedikleri için biri bir hadisle amel ederken diğeri o hadisi zayıf sayabiliyor yahut onunla çelişen bir diğer hadisi esas alabiliyordu. Bakış açısına göre aynı hadisten iki farklı hüküm çıkarılması da çok defa mümkün olmaktadır. Bu ve benzeri durumlar sadece Iraklılar için değil diğer bölgelerdeki âlimler için de söz konusudur⁴¹. Hatta Medine ehlinin başta Ebû Hanife olmak üzere Irak ehline yönelttiği eleştirilerin benzeri, İmâm Şafiî (ö. 204/820) ve İmâm Muhammed (ö. 189/805) gibi başka âlimler tarafından Medine ehline yapıldığı araştırmacıların gözünden kaçmamaktadır. Mesela; Medine ehli içinde bizzat İmâm Mâlik'in rivâyet ettiği bazı hadislerle bile uyulmadığını hayretler içinde gözlemleyen âlimlerin ifadeleri de yine dikkatlerden kaçmamaktadır.⁴²

“Ehli hadîs ve ehli re'y tabirleri fıkıh tarihi açısından ilk bakışta, Abbâsîler dönemiyle birlikte iyice belirginleşen iki farklı fikhî ekol ve temayülü ifade eder

³⁹ M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.10, s.520.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîl-u Muhtefî'l-Hadîs**, Kahire 1966, s.51-52.

⁴¹ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, **DİA**, c.10, s.522.

⁴² Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine**, 1983, c.1, s.66-68.

görünmekte ve ehli hadîs tabiriyle İmâm Mâlik'in şahsında temsil edilen Medine fıkıhı kastedilmekteyse de bu iki tabire veya benzeri diğer tabirlere değişik şahıs ve gruplar tarafından değişik dönemlerde farklı anlamlar yüklendiği de olmuştur. Dolayısıyla bu tabirlerin kapsam ve kullanım alanı hadis ve re'y kelimelerine verilen anlamla, karışık görülen grubun metot ve fikirleriyle, dönemin şartlarıyla yakın bağlantı içinde olmuştur. Bunun için de ehli hadîsin kimliğini tesbitte önemli güçlükler bulunduğu görülmektedir.”⁴³

Irak, re'y fıkının, Medine başta olmak üzere Hicaz bölgesi ise rivâyet fıkının merkezi olarak şöhret bulmuştur. Bu görüş o kadar muteber olmuş ki, İslam Fıkıh tarihinin kat'i ilkelerinden birisi haline gelmiştir. Nitekim Irak'taki ehli re'y fakihlerinin, Hicaz'daki fakihlerden sayı itibariyle daha çok olduğu ve re'y'e dayalı fıkıhla daha çok ilgilendikleri bilgisi konusunda kuşku duyulmamaktadır. Ancak, tüm Irak fıkının re'y fıkı olduğu, buna mukabil tüm Hicaz fıkının rivâyet fıkı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilakis Irak'ta da rivâyet fıkıyla uğraşıldığı gibi, Hicaz'da da re'y fıkıyla uğraşıyordu. Mesela; döneminin büyük tabiiilerinden biri olup aynı zamanda İbn Şihab ez-Zuhrî (ö. 124/742) ve diğerlerinin hocalığını yapan Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), fetva vermekten kaçınmayan özelliğinden dolayı etrafında “cüretkâr” lakabıyla tanınırdı. Şüphesiz ki, fetva konusunda cüretkâr davranan bir kimse, fetvalarında mutlaka re'y'e göre hareket etmiş olmalıdır.⁴⁴ Zira ortada rivâyetler varken ayrıca fetvadan bahsediliyor olması, verilen fetvanın arkasında başka bir değerlendirmenin olduğunu göstermektedir.

Filhakika Iraklıların re'y metodu ile Medinelilerin re'y metodu arasında farklılık vardı. Iraklıların re'y metodu kıyasa dayanmaktaydı ve Iraklılar, Abdullah b. Mesud, Alî b. Ebî Talib ve bunlardan nakiller yapan Alkame (ö 62/682) ve İbrahim en-Nehaî (ö 96/714) gibi isimlerin takipçisi idiler. Iraklılar'ın kullandığı rivâyet ilmi, Hicazlılar'ınkinden hocalar ve sayı bakımından farklılık arz ediyordu. Çünkü her bölgeye fikir önderliği yapan ve orayı rivâyetlerle besleyen âlimler vardı. Bu farklı fikhî önderlikler, giderek farklı mezheb ve metotlar meydana getirmiştir.⁴⁵

⁴³ Ögüt, “Ehl-i Hadis (Fıkıh)”, **DİA**, c.10, s.509.

⁴⁴ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s. 374.

⁴⁵ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.375.

Şah Veliyullah'ın (ö. 1176/1762) belirttiği gibi her âlim, kendi yöresinin ve hocalarının mezhebini seçer. Çünkü her âlim, kendi hocalarının sözlerini daha iyi anlayabilir, onların koyduğu esaslara daha çok riayet eder ve üstünlüklerine kalben inanır. İşte, bu nedenle Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), İbn 'Umer (ö. 73/692), İbn Abbâs (ö. 68/687), Zeyd b. Sabit'in (ö. 45/665) ve bunların arkadaşlarından Said b. el-Müseyyeb –ki, Hz. Ömer'in fikhını ve Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) hadislerini en iyi bilendir- Urve (ö. 94/713), Zuhri (ö. 124/742), Yahya b. Said (ö. 143/760) ve Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) görüşleri Medineliler tarafından diğer görüşlere tercih edilmiştir. Zira bu zâtlar Medine'de yaşadıklarından dolayı İmâm Mâlik'in, onları daha çok önemseydiğini görüyoruz.⁴⁶ Ancak sadece Medine'de yaşamının başlı başına bir tercih kriteri olmadığını, İmâm Mâlik'in kendine göre belirlemiş olduğu bazı tercih kıstasları doğrultusunda hareket ettiğini unutmamak gerekmektedir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız ehli hadis ve ehli re'y tartışmasında İmâm Mâlik'in konumu hakkındaki değerlendirmeler birçok kaynakta ele alınmıştır. Hemen şunu ifade etmek gerekir ki gerek hadis konusunda gerek fıkıh alanında oldukça mahir ve otorite olan İmâm Mâlik'i mutlak anlamda bir tarafta tutabilmek mümkün değildir. Zira hadisin merkezi olan Medine'de yetişmiş böylesi dâhî bir ilmî kişiliğin, hadislerle rağmen farklı bir kıstasa göre hüküm vermesi düşünülemez. Bu açıdan değerlendirildiği zaman ehli hadis tarafı akla gelmektedir. Buna mukabil; Rasûlullah (sav)'in vefatından sonra yaşamış ve dinî nassların nihayete erdiği bir dönemde toplumun ihtiyaçlarına en iyi cevap verecek bir adres olma payesine nail olmuş bir zâtın, kıyas ve içtihadı müstağni davranması da gerçekçi değildir. Şah Veliyullah Dehlevî'nin değerlendirmesine göre İmâm Mâlik, Rasûlullah (sav)'in hadislerini tesbit bakımından Medineli âlimlerin en güvenilir olanıydı. Hz. Ömer'in verdiği hükümleri, Abdullah b. 'Umer, Hz. Aişe ve talebelerinin görüşlerini Medineliler arasında en iyi bilendir. Nitekim rivâyet ve fetva ilmi, İmâm Mâlik ve emsalleri sayesinde ayakta kalmıştır. Kendisine bir mesele sorulduğunda konuyla ilgili hadisleri rivâyet eder ve

⁴⁶ Ahmed b. Abdurrahman b. Vecihuddin el-'Umerî ed-Dehlevî, **Huccetullâhî'l-Bâliğa**, Seyyid Sabık (thk), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 2005, c.1, s.144; Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.375.

ona göre fetva vererek konuyu en güzel şekilde izah ederdi.⁴⁷ Anlaşıldığı üzere İmâm Mâlik'in verdiği hükümlerde hadis ve re'y iç içe bulunmaktadır.

Diğer taraftan Şehrîstânî'nin ifade ettiği gibi her konuda mutlaka bir nass olacaktır diye bir kaide olamaz. Zira nassların mütenâhî olduğunu söyleyebiliriz ama havadis ve vakıaların mütenâhî olduğunu söyleyemeyiz. Bu itibarla, sonu gelmeyen gelişmeler, sonu olan nasslarla mukayyet kılınmaz. Dolayısıyla kıyas ve içtihadı itibar etmek bir zorunluluktur.⁴⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra sahabe, cevabını veya çözümünü Kitap ve Sünnetten bulamadıkları konularda, bu kaynaklardaki benzer olaylara ilişkin hükümlerden yola çıkarak re'ye başvurmaktan geri durmamışlardır.⁴⁹ Meselâ Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî'ye bir mektup göndererek kendisine şöyle hitap etmiştir. “Kitap ve Sünnette yer almayan meseleleri iyice anlamaya çalış, sonra benzerlerini öğren ve onlara kıyas et!”⁵⁰

Dolayısıyla İmâm Mâlik'in re'yi kullanmış olması, kendisinin ehli re'iden sayılmasına neden olmuştur. Onun bu konumunu ifade etme açısından kanaat oluşturacak bazı misaller vermek istiyoruz.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), aralarında İmâm Mâlik ve Evzâî'nin (ö. 157/774) de bulunduğu birçok müctehidi ashâb-ı re'iden sayarken fıkhîta pek şöhreti olmayıp sadece hadis rivâyetiyle uğraşanları da ehli hadîs olarak adlandırmış ve Ahmed b. Hanbel'i her iki zümrenin dışında tutmuştur.⁵¹ Ancak şunun da bilinmesi lazımdır ki, İmâm Mâlik'in, ashâbu'r-re'y içinde zikredilmesi, mutlak anlamda ve her durumda re'ye itibar ettiği anlamına gelmez. Zira geliş güzel ve özensiz bir yaklaşımla hadisleri alan veya re'ye göre davrananlara karşı tepkisel bir tutum sergilediği bilinmektedir. Meselâ Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Medine'ye geldiğinde İmâm Mâlik'in talebelerinden hiç kimsenin kendisini ziyaret etmediğini görünce sebebini sormuştur. Bunun üzerine İmâm Mâlik, kendisine yönelerek şöyle demiştir. “Evet, onlara ben

⁴⁷ Dehlevî, **Huccetullâhî'l-Bâliğa**, c.1, s.145.

⁴⁸ Muhammed b. Abdilkerim b. EbiBekrAhmed eş-Şehrîstânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut h.1404, c.1, s.198.

⁴⁹ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.139-140.

⁵⁰ Muhammed Tefvik Süleyman Musa, **es-Siyâtu'l-Kadaiyye li 'Umer b. el-Hattab**, Filistin 2007, s.74.

⁵¹ İbn Kuteybe, **el-Meârif**, Servet, Ukkâşe (thk.), Dâru'l-Meârif, Kahire h.1119, s. 494-527; Ögüt, “Ehl-i Hadis (Fıkıh)”, **DİA**, c.10, s.509.

emrettim. Zira siz Iraklılar Medine'ye gelip, şehadetini kabul etmediğimiz kimselerden ilim alıp kendi memleketinizde uyguluyorsunuz.”⁵² İmâm Mâlik'in bu tepkisi gerek hadis gerekse re'y konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İmâm Şafî'nin naklettiği şu rivâyet, sünneti dışlayarak kendi kafasına göre ahkâm kesenlere karşı duruşunu net olarak ortaya koymaktadır. Buna göre, İmâm Mâlik, ehli hevadan bazılarıyla mülaki olunca kendilerine şöyle hitap ederdi. “Ben, dinimin delillerine göre uygun bir anlayışa sahibim; siz ise şek-şüphe peşindesiniz. Gidin, kendiniz gibi şüphe peşinde koşanlarla tartışın!”⁵³

İbn Abdilber (ö. 463/ 1071), aralarında İmâm Mâlik'in ve Fukahâ-ı Seb'a'nın da bulunduğu farklı ilim merkezlerinde şöhret bulan birçok âlimin, özellikle hakkında nass bulunmayan meselelerde kıyas ve içtihadı başvurduklarını dolayısıyla onların ashâbu'r-re'yden olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak hususlardan biri de İmâm Mâlik'in meşhur kitabı olan el-Muvatta''da pek çok münasebetle re'y veya bu anlama gelen ifadelerin kullanılmış olmasıdır. Hatta Muvatta''da geçen şu rivâyet, İmâm Mâlik'in gerektiğinde re'yi kullanmaktan çekinmediğine ışık tutmaktadır. “Bilmeyerek (hatâen) kemik kırmak hakkında Rasûlullah'ın (sav) belirlediği bir diyet miktarı varsa aynısı ödenir. Şayet bu konuda belirlenen bir miktar söz konusu değilse, o halde verilecek diyetin miktarı içtihat ile belirlenir.”⁵⁵

Nevevî'nin (ö. 676/1277) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel, İmâm Mâlik'i hadiselerle göre değil, re'ye göre amel eden biri olarak değerlendirmiştir.⁵⁶ Diğer taraftan Emin el-Hûlî'nin naklettiğine göre İbn Rüşd (ö. 520/1126), İmâm Mâlik'i re'y ve kıyasta "emîru'l-mü'minîn" olarak nitelendirmektedir.⁵⁷ İmâm Mâlik'in en önemli hocalarından biri olan Rabîa b. Ebi Abdurrahmân (ö.136/753), re'ye çok başvurduğu

⁵² Dakar, el-İmâm Mâlik b. Enes, s.249.

⁵³ Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, c.8, s.99.

⁵⁴ İbn Abdilber, Cami-u Beyân'l-İlmi ve Fadlîhî, Dâru'l-Kutubi'i-İlmiyye, Beyrut, c.2, s.76,77.

⁵⁵ İmâm Mâlik, Muvatta', c.2, s.852-853.

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, Tehzîbu'l-Esmâive'l-Luğât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, c.1, s.291.

⁵⁷ Emin el-Hûlî, Mâlik b. Enes, Kahire 1951, c.3, s.641.

için "Rebiaturre'y" lakabıyla meşhur olmuştu. İmâm Mâlik ise, ondan sonra en çok re'y ile amel eden kişi olarak bilinmektedir.⁵⁸

Şehristanî'ye (ö. 548/1153) göre, İmâm Mâlik, İmâm Şafî ve Ahmed b. Hanbel'i hadis ehli; Ebû Hanife ve öğrencilerini ise re'y ehli saymak daha isabetlidir.⁵⁹ İbn Haldun (ö. 808/1406) ise, Irak ehlini ashabur' re'y; Hicaz ehlini de ashabu'l-hadis olarak değerlendirmiştir.⁶⁰ Ancak bu değerlendirmenin, toptancı bir bakış açısından kaynaklandığını, dolayısıyla isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere bu konuda pek çok değerlendirme yapılmış ve genel itibariyle İmâm Mâlik'in ehli re'yden olduğuna ilişkin kanaat ön plana çıkmıştır. Ancak bu değerlendirmeler, Medine'de yaşamış ve oradaki ilmî atmosferin bereketiyle yetişmiş olan Mâlik b. Enes'in, hadisleri geri planda bıraktığına dair yanlış bir anlayışa götürmemelidir. Onun ehli re'yden sayılması, hadislerle birlikte yeri gelince kıyas ve içtihad da başvurma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa re'y, yalnızca kıyas ve içtihat değildir. Kaldı ki, "mutlak müçtehit" olarak görülen İmâm Mâlik'in bu yola müracaat etmesi gayet tabiidir. Zira kıyas ve içtihadın yer almadığı ilmî birikim, tek başına kişiyi müçtehit seviyesine ulaştıramaz. Yani tamamen hadislerle göre amel edip onun dışında hiçbir hüküm veremeyenin müçtehitliğinden söz edilemez.

1.2. MÂLİKÎ MEZHEBİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

İmâm Mâlik'in ilmî birikimi sadece hadis ile sınırlı değildi. "İmâm Mâlik, büyük bir muhaddis olması yanında fıkıh alanındaki bilgisi, fetva ve içtihadındaki dirayetiyle de otorite kabul edilmiştir"⁶¹ Dolayısıyla onun ilmî dehasının gün geçtikçe şöhret bulması ve etrafında oldukça geniş bir halkanın şekillenmesi, beraberinde yeni bir anlayış ve yöntemin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, mezhebe giden bir sürecin önünü açmıştır.

Mâlik b. Enes, hadislerle olan iştiğalinden ötürü "muhaddis"; elde ettiği rivâyetlerden yola çıkarak verdiği fetvalardan dolayı "fakîh" olarak ün salmıştır.

⁵⁸ el-Hûlî, **Mâlik b. Enes**, s.641. İmâm Mâlik'e ait içtihat örnekleri için bkz: Hayreddin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihat**, Ankara 1975, s.135-136; Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s.186-187.

⁵⁹ Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.2, s.45-46.

⁶⁰ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun Velîyuddin, **Mukaddime**, c.3, s.1046-1047.

⁶¹ Özel, "Mâlik b. Enes", **DİA**, c.27, s.509.

Dolayısıyla İmâm Mâlik'in hadis ve fıkıh ilim dallarını en üst seviyede temsil eden mümtaz şahsiyetlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Filhakika ilimlerin henüz tasnif edilmediği ilk dönem âlimlerin genel özelliği buydu. Zira ilk dönemlerde hadis ile fıkıhın tamamen ayrı birer ilmî dal olarak görülmesi söz konusu değildi. Bilakis birbiriyle iç içe olan ve birbirini tamamlayan ilimlerdi. Buna göre bir âlim, verdiği hükümlere delil olarak getirdiği hadisleri rivâyet etmekle fakîh; rivâyet ettiği hadislerden dolayı da muhaddis sayılırdı. Mâlik b. Enes ise, akranlarından ayrı olarak her iki ilim dalında deha seviyesinde bir âlimdi.

İmâm Mâlik, hadislerin kabulü açısından ravîlerin derecelendirilmelerinin zaruretiyle ilk dikkat çeken ve rivâyetleri bir araştırmacı ve eleştirmen gözüyle inceleyen hafız bir muhaddisti. Bununla birlikte fıkıhta ve fetva vermede hicret yurdunun (Medine) imâmı idi. Nitekim değişik meselelerde kendisine soru sormak ve onun engin fıkıhından istifade etmek üzere her taraftan gelen ilim taliplerinin uğrağı olmuştu.⁶²

Bilindiği üzere Rasûlullah (sav) zamanında, bilahare neşet eden fikhî düzenlemeler söz konusu değildi. Herhangi bir mesele ortaya çıktığında, ya ayetlerin nüzul etmesiyle söz konusu meseleler hallolurdu ya da Hz. Peygamber (sav) bizzat irşat ederek olayı çözerdi. Rasûlullah'ın (sav) irtihalinden sonra ortaya çıkan meseleler ve değişik saiklerle yeryüzüne dağılan sahâbîlere yöneltilen sorular da aynı anlayış ve üslupla cevap bulmaya devam etti. Yani Hz. Peygamberden (sav) miras kalan Kitap ve Sünnet, başka kaidelere gerek kalmadan her türlü dinî sorunların çözüm kaynağıydı; insanlar, Rasûlullah' tan duyduklarıyla ve gördükleriyle yaşamayı benimsemiş ve bu anlayış üzerine dinî yaşantılarını ikame etmişlerdi. İmâm Mâlik'in usûlü de yaklaşık olarak böyle idi; kavramsallaşmış fikhî kaidelerden müstağni bir şekilde sadece gelen rivâyetler ve yaşayan sünnet doğrultusunda hüküm vermekteydi.⁶³

Şu da var ki, İmâm Mâlik, bir taraftan fikhî ve re'y ilmini diğer taraftan hadis ve rivâyet ilmini pek çok hocadan aldığı halde, aldığı her şeyi olduğu gibi kabul etmemiştir. Bilakis öğrendiklerini araştırıp tenkit süzgecinden geçirdikten sonra bir

⁶² Muhammed Ebû Zehra, **Mâlik Hayâtuhu ve Âsâruhu Ârâuhu ve Fıkıhu**, Dâru'l-Fıkr el-Arabî, Kahire 2012, s.174.

⁶³ Dakar, el-**İmâm Mâlik b. Enes**, s.216-220.

kısmını kabul etmiş, bir kısmını da reddetmiştir. Mesela; ilk hocalarından İbn Hürmüz'ü (ö.117/735) çok sevdiği halde onun söylediklerini araştırmış ve kendisiyle tartışmıştır. İbn Hürmüz de İmâm Mâlik'e tartışma fırsatını vermiş ve söz konusu tartışmalara İmâm Mâlik'in arkadaşı Abdulaziz b. Ebî Seleme'yi (ö.164/780)⁶⁴ de dâhil etmiştir. İbn Hürmüz'e "biz sana bir şey sorduğumuzda bize cevap vermiyorsun. Ama Mâlik ve Abdulaziz sana sorduklarında onlara cevap veriyorsun" denildiğinde şu cevabı vermiştir: "Ben bedenem zayıfladım artık; bu zayıflığımın aklıma da galip gelmediğinden emin değilim. Siz bana bir şey sorduğunuzda, benim size verdiğim cevabı olduğu gibi kabul ediyorsunuz. Mâlik ve Abdulaziz ise benimle o konuyu tartışıyorlar. Eğer cevabım doğru ise kabul ediyorlar; değilse kabul etmiyorlar."⁶⁵ İşte, Mâlik b. Enes'in bu araştırmacı özelliği ve eleştirel ilmî yaklaşımı, onun farkını ortaya çıkardığı gibi, ilim sahasında kendi etrafında özgün bir üslubun gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Zengin metodu ve kaynaklarındaki çeşitlilik sayesinde Mâlikî Mezhebinde fûru fikhî ve düşünce ufku oldukça gelişmiştir. Dolayısıyla İmâm Mâlik'ten bu mirası devralanlar, önlerinde geniş bir düşünce alanı ve içtihadı kolaylaştıran renkli bir düşünce atmosferi bulmuşlardır. Mâlikî mezhebinin zengin metodunun yanı sıra İmâm Mâlik'in talebeleri ve onlardan sonra gelen âlimler de onun usûlünü uygulama konusunda düşünce sınırlarını oldukça geniş tutmuşlardır. Böylece Mâlikî mezhebinin yayıldığı yerler çoğalmış ve mezhep gelişerek yayılmıştır.⁶⁶

Mâlikî Mezhebinin, Hicaz, Mısır, Basra, Afrika ve Endülüs'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada yayılmasının en önemli sebebi şüphesiz ki, Mâlik b. Enes'in

⁶⁴ Abdulaziz el-Macişun, yaşadığı dönemin önemli simalarından biri olmasına rağmen hakkında yeteri kadar çalışmanın yapılmamış olması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde dahi onunla ilgili hiçbir maddenin yer almamış olması bu durumu destekler mahiyettedir. Kendisinin doğum tarihi hakkında net bilgi bulunmasa da Hicrî 90'lı yıllarda Medine'de doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen İsfahanlı (İranlı) olan bu zat, Medine'de yaşamış ve hicrî 150'li yıllarda Halife tarafından Irak'a davet edilmiş ve ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. Cenaze namazı da Abbâsi Halifesi Mehdî (ö. 169/785) tarafından kaldırılmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Mansur Koçinkağ, "Abdulaziz b. Abdillâh b. Seleme el-Mâcişûn ve Kadere Dair İki Risalesi", **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, S.9, s.81-108.)

⁶⁵ Muhammed Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyaseti ve'l-Akâidi ve Tarihi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, s.374.

⁶⁶ Ebû Zehra, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye...**, s.404.

bizzat kendisidir. Zira onun ilimdeki dehası, etrafında yüzlerce kişinin ders halkasına oturması, uzak diyarlardan gelen ilim taliplerinin ondan ders alması, verdiği fetvaların öğrencileri tarafından her tarafta yayılması ve böylece hayranlık uyandıran şöhreti sayesinde mezhebinin, ilk dönemlerden itibaren birçok farklı coğrafyada itibar görmesine vesile olmuştur. Nitekim Mâlikî mezhebinin ilk olarak Endülüs'e ulaşması, hicrî 193'te vefat eden Ziyâd b. Abdurrahmân aracılığıyla gerçekleşmiştir. Kendisi, hac yolculuğu sırasında İmâm Mâlik ile karşılaşmış, onun Hicaz Bölgesindeki ilmî konumunu fark etmiş ve Muvatta' isimli kitabını alarak hem halk arasında hem de devlet kademelerinde mezhebin tohumunu ekmıştır.⁶⁷ Diğer tüm bölgelere Mâlikî mezhebinin yayılmasının, genel itibariyle bizzat İmâm Mâlik'ten ders alan talebeleri tarafından gerçekleştirildiğini kaynaklardan öğrenmek mümkündür.⁶⁸

Elbette Mâlikî Mezhebinin üç kıtada yayılması sadece onu yayan talebelerden kaynaklanmamaktadır. Bilakis Mâlikîliğin, birçok açıdan üstünlüğü olmasından ve ümmetin beklentilerini karşılaması ile ilişkilidir. Muhammed İzzuddin el-Garyanî'nin değerlendirmesine göre aşağıdaki hususlar, Mâlikî mezhebinin yayılmasında en önemli etkenlerdir Buna göre,

a. **Dinin korunması:** Bundan maksat şudur. Gerek Rasûlullah (sav)'in sünneti ve gerek sahabenin hayatına ilişkin Mâlik b. Enes'in elinde bolca verinin olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sav)'den gelen ve Mâlik b. Enes'i işaret ettiği değerlendirilen bir rivâyette Medine âliminden daha çok bilen kimsenin olmayacağı bildirilmiştir.⁶⁹ Ancak ifade etmek gerekir ki, bahsi geçen hadisin İmâm Mâlik'i işaret ettiğini değerlendirmek, ilmî bir anlayıştan uzak görünmektedir. Zira benzer rivâyetlerin işaret ettiği değerlendirilen şahısların duruma göre farklılık arz ettiği görülebilmektedir. Yani herhangi bir şahsa veya mezhebe karşı taassubî yaklaşım, bu tür değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

b. **Mezhep İmâmının şahsiyeti:** İmâm Mâlik, ilmî üstünlüğü, tam anlamıyla sünnete yapışması, sahabe ve tabiilerin hayatına benzer mükemmel derecede yaşantıya

⁶⁷ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.389-392.

⁶⁸ Muhammed İzzuddin el-Garyanî, **el-Mezhebu'l-Mâlikî en-Neş'etu ve'l-Mevtinu ve Eseruhu fil İstikrâr'l-İctimâî**, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Bingazi 2010, s.19-25; Dakar, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, s.178-182.

⁶⁹ Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir. (Tirmizî, İlim, 18 (c.5, s.47.)

sahip olması ve benzeri özelliklerinden dolayı âlimler nezdinde Rabbanî, önder, hüccet, fakîh ve İmâm olarak itibar görmüştür. Bununla birlikte uzun bir hayat yaşaması, hadis alanında ilk kitabı telif etmiş olması, “garîbu’l-hadis” konusunda ilk telifi vermiş olması, hadis ile fikhî cemetmesi ve bu bakımdan iki yönlü olması, isnat konusunda insanların en âlisi olması gibi ilklere imza atmış olması, mezhebinin yayılmasında önemli etkenler olmuştur.

c. İlme hizmeti: İmâm Mâlik’in, hayatı boyunca ilmi tedrisatla uğraşması, bu konudaki titizliği, araştırmacı ve tenkitçi anlayışa sahip olması, hadis ve fıkıh alanında ciltler dolusu malumatı miras bırakmış olması dikkatleri üzerine çekmiştir.

d. Mükemmel ahlakı: Kendisinin etrafında oluşan ilim halkasına dâhil olan nice insanlar, onun ilminden istifade ettiği gibi, üstün ahlaki özelliklerinden de etkilenmişlerdir.

e. Şeriat ve şeriatın sahibine olan hürmeti: İmâm Mâlik, bu konuda hayranlık uyandıran bir hassasiyete sahipti. Mesela Mescid-i Nebvî’de yüksek sesle konuşulmasına gönlü razı olmazdı. Fikhî bir mesele değil de hadis sorulduğu zaman yıkanır, güzel elbiseler giyer, güzel kokular sürer ve oldukça vakarlı bir eda ile hadisi rivâyet ederdi. Buna benzer oldukça fazla örnek zikretmek mümkündür. Hatta bu hassasiyetinden dolayı kendisi insanlar arasında darb-ı mesel olmuştur.

f. Muvatta’ Kitabı: Şüphesiz ki, Mâlikî mezhebinin kısa sürede ve çok geniş coğrafyada yayılmasının en önemli saiklerinden biri de Muvatta’nın elden ele dolaşması, Muvatta’ merkezli tedrisatın yaygınlık kazanması ve üzerinde birçok çalışmanın yapılmış olmasıdır.

g. Medine-i Münevvere: İlmin en önemli merkezi olması, sahabe diyarı olması ve yaşayan sünnetin en önemli adresi olması itibarıyla Medine olağanüstü bir öneme sahipti. Mâlik b. Enes’in bu manevi atmosferde yetişmiş olması da ayrıca mezhebine olan ilgiyi artırmıştır.⁷⁰

h. Talebeleri: İmâm Mâlik’in Hicaz bölgesinde iskân etmesi ve muallimi olduğu hadis halkasının şöhret bulması sayesinde her bölgeden gelen ilim taliplerinin

⁷⁰ Garyani, el-Mezhebu’l-Mâlikî..., s.27-60.

onun etrafında yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in talebeleri kanalıyla görüşleri dünyanın dört bir tarafına yayılmıştır.

Mâlikî Mezhebinin üstün özellikleri hasebiyle yaygınlık kazanması, mezhebe intisap edenler açısından da oldukça faydalı olmuştur. Zira Mâlikî mezhebine tabi olanlar, Mâlik b. Enes'e itibar ederek yıkıcı itikâdî ihtilaflara bulaşmamışlardır.⁷¹ Diğer yandan Mâlikî mezhebinin, sadece İslam dünyasına katkı sağlamakla yetinmediği, aynı zamanda tatbik edildiği batıda da etki oluşturduğu belirtilmektedir. Özellikle Hristiyanlıkta dinî metinlerin şerhinde ve batılı hukuk sistemlerinde Mâlikî mezhebinin etkili olduğu ileri sürülmektedir.⁷²

Elbette yukarıda tadat edilen hususların sadece Mâlikî mezhebine münhasır olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira diğer mezheplerin yayılmasında da benzer etkenlerin varlığı inkâr edilemez. Dolayısıyla diğer mezheplerin yayılmasını kolaylaştıran hususların, aynı şekilde Mâlikî mezhebinin yayılmasına da vesile olduğu söylenebilir.

1.2.1. Mâlikî Mezhebi Usûlünün Teşekkülü ve Bu Alandaki Önemli Eserler

Fıkıh usûlü müstakil bir disiplin olarak büyük ölçüde mezhep İmâmlarının yaşadığı dönemden sonra ortaya çıktığı için diğer Sünnî fıkıh mezheplerinin usûlleri gibi Mâlikî mezhebinin usûlü de Mâlik b. Enes'in vefatından sonra yazılmıştır. Mâlikî fakîhlerin mezheplerinin usûlünü ortaya koyarken kullandıkları en önemli kaynak İmâm Mâlik ve talebelerinin fikhî görüşleri olmuştur. Ayrıca bu konuda onlardan gelen rivâyetlerden faydalanılmıştır. Mâlikî mezhebinin usûlünün mezhep İmâmlarının fikhî görüşlerinden elde edilmesi ve bu konudaki ilk çalışmaların çoğunun Irak'ta ortaya çıkması sebebiyle erken dönem Mâlikî fıkıh usûlü, fukaha (Hanefî) mesleği olarak adlandırılan telif geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır.

⁷¹ Garyanî, el-Mezhebu'l-Mâlikî..., s.68.

⁷² Recep Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, Hiperyayın, İstanbul 2017, s.203-218.

Daha sonra Eş'arî-Şafî eserlerinin etkisine giren Mâlikî usûlü, mütekellimin geleneğinin tanım ve tasniflerini benimseyerek gelişimini sürdürmüştür.⁷³

Mâlikî Mezhebinin en güzel özelliklerinden biri zengin bir metot ve kaynak çeşitliliğine sahip olmasıdır. Nitekim İmâm Mâlik, bir yandan âhâd hadisleri, diğer yandan Medine ehlinin amelini ve kıyası kabul etmiş, daha sonra istihsân, istislâh, sedd-i zerâi' gibi metotları benimsediğini gösteren içtihatlarda bulunmuştur.⁷⁴ İşte Mâlikî mezhebi, bu sayede gerek usûl gerekse furû alanında oldukça gelişmiş ve bazı farklı bakış açılarına sahip olmuştur. Bunun yanı sıra İmâm Mâlik'in talebeleri ve onlardan sonra gelen âlimler de İmâm Mâlik'in usûlünü uygulama konusunda düşünce sınırlarını geniş tutmuşlardır.⁷⁵

İmâm Mâlik, rivâyet konusundaki bazı metotlarına Muvatta''da değindiği halde, hüküm istinbat ederken takip ettiği metodu hakkında İmâm Şafî gibi ayrıca bir eser telif etmemiştir.⁷⁶ Ancak verdiği hükümlerde ön plana çıkan hususiyetler dikkatlerden kaçmadığı için, mezhebin usûlü de genel olarak söz konusu hususlar ışığında şekillenmiştir.

İmâm Mâlik'in "farazî fıkıh" diye tabir edilen anlayışa sıcak bakmadığı verdiği tepkilerden anlaşılmaktadır. Nitekim Esed b. Furat (ö. 213/828) ders halkasında çokça farazî meseleler sorunca kendisine Irak'a gitmesi tavsiyesinde bulunmuştur.⁷⁷ Dolayısıyla toplumun dertlerine gerçek anlamda derman olan ve sosyal hayata dokunan bir metodolojiye göre hüküm verme, Mâlikî mezhebinin özgün bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmâm Mâlik'in metodolojisinin bir başka özelliği de Kur'an dışında kalan naklî delillerinin genelde sünnet başlığı altında değerlendirilmesidir. Buna göre İmâm Mâlik'in Sahabe Kavli ve Medine ehlinin ameli gibi delilleri sünnet içinde mütalaa

⁷³ Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", **DİA**, TDV Yayınları Ankara 2003, c.27, s. 524.

⁷⁴ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", **DİA**, c.27, s.519.

⁷⁵ Ebû Zehra, **Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s.404.

⁷⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s. 246; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.245-246.

⁷⁷ Kâdî İyâd, **Tertûbu'l-Medârik...**, c.3, s.292.

ettiği söylenebilir.⁷⁸ Dolayısıyla Mâlikî Mezhebi metodolojisinde sünnetin kapsamı genişlemiş ve bu itibarla İmâm Mâlik'in tüm içtihatlarının sünnete dayandığı dile getirilmiştir.⁷⁹ İleride ayrı bir başlık altında detaylı olarak işlenecek olan “Medine ehlinin ameli” hususu da Mâlikî Mezhebinin diğer bir özgün özelliği olarak zikredilebilir. Kısacası İmâm Mâlik'in Muvatta' ve Müdevvene'de nakledilen içtihatları, bir taraftan İmâm Mâlik'in metodolojisi hakkında bilgi vermekte, diğer taraftan metodolojisinin genel yapısında sonraki dönemlerde keskin farklılaşmaların önüne set çekmiş olmaktadır.⁸⁰

Mâlik b. Enes'in fikhî mantalitesinin gelişmesinde re'y ehli olan Rebîâturre'y'in önemli bir etkisi vardır. Daha sonra Zuhri, Nâfi', Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi âlimlerin ilim meclislerine iştirak eden İmâm Mâlik'in hadis alanında istifade ettiği hocalarının yüzlerce olduğu söylenir.⁸¹ Mescid-i Nebevî'deki tedris faaliyetiyle meşhur olmuştur. İslâm dünyasının değişik beldelerinden gelenler ondan hadis ve fıkıh öğrenmişlerdir. İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Evzâî (ö. 157/774), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed (ö. 189/805) onun müzakerede bulunduğu âlimler arasındadır. İmâm Mâlik'in âlimler ile yazışma yoluyla fikir alışverişinde bulunduğu da belirtilmektedir.⁸² Dolayısıyla İmâm Malik'in ilmî anlayışı dört bir koldan farklı bölgelere sirayet ederek hızla yayılmıştır. Böylece “İslam dünyasının önemli bir bölümünü etkilemiş olan Mâlikî mezhebi, dikkate değer metodolojisi ve öğretileri ile kendini göstermiştir. Bu bakımdan usûl alanındaki literatürüyle Müslümanların fıkıh birikimini zenginleştiren Mâlikîlerin usûl konularına yaklaşımlarının tespiti önemlidir.”⁸³

⁷⁸ Karaman, **İslâm Hukukunda İctihat**, s. 134; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.65.

⁷⁹ Ali Hafif, **Esbâbu İhtilâfı'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1999, s.261.

⁸⁰ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.64.

⁸¹ İbn Abdilberr Ebû 'Umer Cemaluddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, **el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti ve'l-Fukahâ**, Mektebu Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997, s.45-47.

⁸² ed-Dakar, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, s.253-255.

⁸³ Nurullah Agitoğlu, “Mâlikî Usulcülere Göre Mütavâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri – Karâfi Örneği-”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.2, S.19, s.251.

Araştırmamızın sınırları dışında olması hasebiyle Mâlikî mezhebinin fikhî gelişimine girmek istemiyoruz. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere mezhebin usulü fûrudan neşet ettiğinden şu hususa temas etmeden geçmek istemiyoruz. “el-Müdevvene’nin kaleme alınması ile beraber Mâlik’in görüşleri, Asbağ b. Ferec’den İbn Habîb’e kadar Mâlikî çevrelerinin önde gelen birçok fakihi tarafından tedvin edilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkan metinler, Mâlik’in görüşlerinin yanı sıra Medine’de imamı olduğu halkanın ve temsil ettiği ehl-i Hicaz fikhının birikimini de ihtiva etmekte ve müelliflerinin ictihad ve tahrîclerine de büyük ölçüde yer vermektedir. Tedvin çalışmaları birçok açıdan birbirinden farklılaşan metinler meydana getirmiştir. Bu metinler Mâlik’ten aktarılan rivâyetler, müelliflerinin fikhî görüşleri ve kaleme alındıkları çevrelerin getirdiği etkiler bir yana gerek el-Müdevvene’nin teşkilinde izlenen yola yakınlıkları gerekse bu kitabın ardında yatan ve Mâlikî fikhını şekillendiren anlayışla ilişkileri açısından birbirinden farklıydı. Hicrî 3. yüzyıl boyunca devam eden bu tedvin faaliyetleri neticesinde “ümmehât”⁸⁴ olarak adlandırılacak eserler ortaya çıkmış ve her Mâlikî çevresi, bu eserler arasında kendini temsil eden metinler üzerinde çalışmalarını sürdürmüştür.”⁸⁵

Mâlikî Mezhebi usulüne dair telif edilen ilk eserlerin Irak çevresinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim **Kitâbu İcmâ’i Ehli’l-Medine** ve **Kitâbu’l-Usûl** isimli kitapları kaleme alan Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986), Mâlikî Mezhebinin fıkıh ve hadis âlimi olmakla birlikte Irak çevresinde yaşadığı bilinmektedir.⁸⁶ el-Ebherî, bu eserlerinde Mâlikî mezhebinin fikhını işlemekle birlikte bazı konuları usûl kaidelerini kullanmak suretiyle ele almıştır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi usulü ile ilgili ilk bilgilerin el-Ebherîye ait eserlerde gündeme geldiğini görmekteyiz.

Mâlikî mezhebinin günümüze kadar ulaşabilen ilk usûl denemesi diyebileceğimiz eserlerden biri de yaklaşık olarak el-Ebherî ile aynı çağları yaşamış olan İbnu’l-Kassâr’a (ö. 397/1007) ait **Uyûnu’l-Edille fî Mesâilî’l-Hılâf beyne**

⁸⁴ “Ümmehâtı Erbaa” kavramından el-Müdevvene, el-Vâdiha, el-’Utbiyye ve el-Mevvâziyye kastedilmektedir.

⁸⁵ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, **DİA**, c.27, s.521-525.

⁸⁶ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.3, s.364-366.

Fukafâha'i'l-Emsâr isimli eserin mukaddimesinde yer alan bölümdür. Söz konusu eser, **el-Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh** adıyla 1996 yılında Beyrut'ta basılmıştır. İbnu'l-Kassâr'ın bu eseri gerek fıkıh usûlü gerekse hadis usûlüne dair pek çok malumat içermektedir. Bu eserle birlikte klasik fıkıh usûlü kitaplarında yer alan kavramların ıstılahî anlamlarıyla birlikte kullanıldığı ve usul ile furûâtın büyük orandan birbirinden ayrı olarak ele alındığı görülmektedir.

Fıkıh usûlü tarihinde önemli katkılar sunan âlimlerden biri de Ebû Bekr el-Bâkılânî'dir (ö. 403/1013). Ancak kendisi Mâlikî mezhebine mensup olmakla beraber eserlerinin Mâlikî literatürü içindeki yeri ve etkisi hala aydınlatılmamıştır. Onun **et-Takrîb ve'l-İrşâd** adlı eseri usule dairdir.

Hicrî V. yüzyılın ikinci yarısına kadar Endülüs ve İfrîkiye'de fıkıh usûlüne dair birtakım eserlerin kaleme alındığı hakkında bazı kayıtlar bulunmakla birlikte bu dönemde Irak'tan Endülüs'e dönen Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), söz konusu bölgeler için fıkıh usûlü sahasında bir dönüm noktası olmuş ve fıkıh usûlü çalışmalarının meşru ve yaygın hale gelmesini sağlamıştır.⁸⁷ Nitekim el-Bâcî'ye ait, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl** isimli eser, hem genel fıkıh usûlü hem de Mâlikî mezhebi usûlü açısından oldukça önemli bir kitaptır. Yine aynı müellife ait **Kitâbu'l-Hudûd** ve **Kitâbu'l-İşârât** isimli eserler, bu alanda yazılmış kaynak kitaplar arasındadır. Ancak söz konusu eserler, daha çok fukahâ usûlüne uygun olarak kaleme alınmıştır.

Mâlikî fıkıh usûlü çalışmaları, kelâma ve özellikle Eş'arî kelâmına yönelik Mâlikî toplulukları içinde ortaya çıkan farklı tavırların etkisi altında gelişmiştir. İmam Gazâlî'nin kaleme aldığı **el-Mustasfâ**'nın şerhi olan ve Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd el-Kurtûbî (ö. 520/1126) tarafından kaleme alınan **ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh** adındaki eser de Mâlikî mezhebi usûlü açısından oldukça önemlidir. Zira bu eserle birlikte Mâlikî mezhebi usûlü açısından önemli kazanımlar elde edilmiştir.

⁸⁷ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", **DİA**, c.27, s.531-532.

Diğer taraftan Endülüs Mâlikî fukahâsının önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meârîfî el-Mâlikî (ö. 543/1148) tarafından kaleme alınan **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh** adlı kitap, mezhebin usulü açısından hatırı sayılır bir yere sahiptir.

Hicrî 6. ve 7. yüzyıllarda yaşamış olan Huseyn b. Raşîk el-Mâlikî (ö. 632/1234), İmam Gazâlî'nin **el-Mustasfâ**'sı üzerinde bir çalışma yaparak **Lubâbu'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl** adında bir eser yazmıştır. İbn Raşîk, bu eseriyle Malikî usulcüler arasındaki önemli yerini tayin etmiştir. Zira Malikî mezhebi usulü gündeme geldiğinde İbn Raşîk ismi zikredilmeden geçilmemektedir.

el-Bakıllânî'nin yukarıda ismi geçen **et-Takrîb ve'l-İrşâd** adlı eseri, büyük ölçüde el-Cüveynî (ö. 478/1085) vasıtasıyla klasik dönem Mâlikîliğini etkilemiştir. Zira el-Cüveynî **el-Burhân** adlı kitabını da fıkıh usulünün tüm konularına şamil olması, metodu ve gerektiği yerde delili zikredişi açılarından el-Bâkıllânî'nin kitabının uslubunda telif etmiştir. Öyle ki, -kendisi Eş'arî ve Şafîî olduğu halde- kendi imamları olan Eş'arî ve Şafîî'ye, Şafîî olan arkadaşlarının bu kitabı şerh etmekten ve gereken önemi vermekten sarf-ı nazar etmelerine neden olan birçok meselede muhalefet etmiştir. Mâlikîlerden Ebû'l-Hasen el-Ebyârî (ö.616/1219) ve Ebu Abdillâh el-Mâzerî (ö.636/1141) bu kitabı (el-Burhân'ı) şerh etmişlerdir.”⁸⁸ el-Ebyârî'nin **et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh** adlı şerhi ile el-Mâzerî'nin şerhi **İdâhu'l-Mahsûl min Burhân'l-Usûl**, mezhebin usûlüne dair önemli kitaplar arasında sayılmaktadır. Bu iki eser, Eş'arî-Şâfîî fıkıh usûlü eserlerinin Mâlikî literatürüne giriş sürecinde oldukça önemli bir aşamayı teşkil etmiştir. Cüveynî'nin Malikî Fıkıh Usûlüne etki eden bir diğer eseri de **el-Varakât**'tır Nitekim 16. yüzyılda yaşamış olan Hattâb er-Ruaynî (ö.954/1547), **Kurretu'l-Ayn li Şerhi Varakâti İmâmi'l-Haremeyn** adıyla bir çalışma yapmıştır.

İbnu'l-Hâcib diye meşhur olan Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249) tarafından telif edilen **Muntehâ'l-Vusûl ve'l-Emel fî**

⁸⁸ Tâhâ Feyyâz Câbir el-Alvânî, “Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, (çev.), Selahattin Kıyıcı, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.3, s.375.

İlmey’l-Usûl ve’l-Cedel ve **Muhtasaru Munteha’s-Sûl ve’l-Emel fî İlmey’l-Usûl ve’l-Cedel** isimli eserleriyle birlikte Mâlikî mezhebi fıkıh usulü zirveye doğru önemli bir mesâfe kaydetmiştir. “Bu eser, Kelâmcıların metoduyla kaleme alınmış usûl-i fıkıh literatürünün orta dönem örneklerinden biridir. Eserin kaynakları arasında Gazzâlî’nin el-**Mustasfâ’sı** ile Seyfeddin el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) el-**İhkâm’ı** başta gelir.⁸⁹ Yine aynı müellife ait olan ve bir öncekinin muhtasarı olan el-**Muhtasar (Muhtasaru’l-Müntehâ, el-Muhtasaru’l-Usûlî)** isimli eser, Mâlikî mezhebinin klasik dönemindeki fıkıh usûlü eğitimini ve çalışmalarını en çok etkileyen metinlerdir.”⁹⁰Nitekim İbnu’l-Hâcib’in fıkıh ve fıkıh usûlü sahasındaki iki muhtasarı ile başlayarak günümüze kadar süren döneme “klasik dönem” adı verilmektedir.

Klasik dönemde Mâlikî çevreleri arasında yalnız İfrîkiyye, Mağrib ve Mısır varlığını sürdürebilmiştir. Mısır çevresi Fâtımî hâkimiyeti sonrasında tekrar canlanmış ve birçok Mâlikî fakih batıdan Mısır’a göç etmiştir. Kuzey Afrika ile Mısır arasındaki kaynaşma, İbnu’l-Hâcib ve Karâfî (ö. 684/1285) gibi Mısırlı fakihlerin eserlerinin Kuzey Afrika’da rivâyet edilmesi ve öğretilmesiyle daha da artmıştır. VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında Mâlikî mezhep birikimi el-Karâfî tarafından **Kitâbu’z-Zehîre fî’l-fıkh** adlı eserde yeniden bir araya getirilmiştir.⁹¹

Mâlikî mezhebi usulü sadece Mâlikî âlimler tarafından yazılan eserler sayesinde gelişmemiştir. Bilakis diğer mezhep âlimleri tarafından telif edilen eserler üzerinde yapılan çalışmalar vesilesiyle de usullülerini geliştirdikleri görülmektedir. Nitekim Mâlikî fukahâsının, Şafîî usûlü hakkında çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Bu türden yapılan çalışmaların en meşhuru, **Tenkîhu’l-Fusûl fî İhtisâri’l-Mahsûl** isimli çalışmadır. Söz konusu eser, Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285) tarafından kaleme alınmış olup, Fahreddin er-Râzî’ye (ö.606/1210) ait el-**Mahsûl** isimli eserin şerh niteliğini taşımaktadır. el-Karâfî’nin kaleme aldığı **Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl** önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere

⁸⁹ Hulusi Kılıç, “İbnu’l-Hâcib”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c.21, s.57.

⁹⁰ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, **DİA**, c.27, s.532.

⁹¹ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, s. 521-525; Agitoğlu, “Mâlikî Usulcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfî Örneği-”, s.249-250.

söz konusu eser de Râzî'nin el-**Mahsûl** isimli kitabı üzerine yapılmış bir şerhtir. Aynı şekilde Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî et-Tilimsânî (ö.699/1299), **Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû'i ale'l-Usûl** adındaki kitabını yazarak Malikî mezhebi usulüne önemli katkılar sunmuş ve bu yönüyle usul tabakâtındaki yerini almıştır.

Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. el-Cuzeyyî el-Kelbî'ye (ö. 741/1340) ait olan ve Muhammed Emin eş-Şenkîti tarafından tahkik edilen **Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** adındaki eser de usûl literatürü açısından önemli eserler arasındaki yerini almıştır. Diğer taraftan Muhammed b. Ahmed el-Husnî et-Tilimsânî (ö. 771/1369) tarafından yazılan **Miftâhu'l-Usûl ilâ Binâi'l-Furu'i ale'l-Usûl** isimli kitap da kayda değer bir çalışmadır.

“Şâtîbî” olarak meşhur olan İbrahim b. Mûsâ'nın (ö. 790/1388) yazdığı el-**Muvafakât fî Usûli's-Serîa** isimli eser de Mâlikî usûlü açısından önemli bir payeye sahiptir. Zira bu eser, genel olarak usûl ilmine farklı bir bakış açısı getirerek bazı noktalarda önemli açılımlara vesile olmuştur.

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Âsım el-Endulusî el-Mâlikî (ö.829/1426) tarafından telif edilen **Murtekâ'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** isimli eser ve bunun şerhi olan Muhammed Yahya el-Velâtî'ye (ö. 1412/1992) ait **Neylu's-Sûl alâ Murtekâ'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** eseri de bu alanda zikretmemiz gerekmektedir.

Aynı şekilde söz konusu eserin şerhi olan ve “İbn Halûlû” diye meşhur olan Ahmed b. Abdirrahman İbn Musa (ö. 898/1493) tarafından yazılan **ed-Diyâu'l-Lâmi** isimli eserin, önemli şerhler arsında sayılması gerekmektedir.

Muteahhir âlimlerinden İbrahim el-Alevî eş-Şenkîti'nin (ö. 1233/1817) kaleme aldığı **Neşru'l-Bunûd alâ Merakî's-Suûd**, Yahyâ el-Velâtî eş-Şenkîti'nin (ö. 1259/1834) yazdığı **Fethu'l-Vedûd alâ Merakî's-Suûd** ve Muhammed Emin el-Muhtar eş-Şenkîti'ye (ö. 1393/1973) ait **Nesru'l-Vurûd alâ Merakî's-Suûd** isimli eserlerin Malikî usulündeki yerini zikretmekte de fayda vardır.

Muhammed Abdulğâni el-Backanî'nin **el-Vecîzu'l-Muyesser fî Usûli'l-Fıkhı'l-Mâlikî** ve Muhammed el-Muhtar Veled Ebbâh tarafından telif edilen **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkhı'l-Mâlikî** isimli eserleri, son dönem usûl kitapları arasında saymak mümkündür. Ebbâh'ın eseri modern üslûple telif edilmiş bir eser olarak literatürdeki yerini almıştır. Diğer taraftan Mevlâ el-Huseyn b. el-Hasen el-Hayyân tarafından telif edilen **Menhecu'l-İstidlâl bi's-Sunneti fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî** adlı eser de Mâlikî usulünün menhecine yönelik yazılmış önemli bir çalışma niteliğindedir.

Yukarıda zikredilen müellif ve eserlerin yanı sıra Mâlikî usulüne dair kaleme alınmış pek çok eser, şerh, tez ve makale bulunmaktadır.⁹² Elbette ki tüm bu çalışmaların, mezhebin usulüne sağlamış olduğu önemli katkılar vardır. Ancak daha fazla uzatmamak için hepsini burada zikretmek istemiyoruz. Dolayısıyla belli başlı eserlere değinmek suretiyle Mâlikî mezhebi usulünün zenginliği hakkında fikir vermekle yetinmek istiyoruz. Şüphesiz ki ülkemizde de özellikle Mâlikî mezhebinin belli bir yönü hakkında yapılmış makale, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar bulunmaktadır. Araştırmamız boyunca yeri geldikçe söz konusu çalışmalara temas ederek onlardan istifade etmeye çalışacağız.

1.2.2. Mâlikî Mezhebinin Önde Gelen Usûlcüleri

Mâlikî mezhebi usulünün teşekkülü ve buna ilişkin yazılan eserler hakkında yukarıda verilen malumatlar ışığında mezhebin ön plana çıkan usûlcüleri veya mezhebin usulüne dair eser veren zatları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

1. Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî (ö. 356/967).
2. Ebû Bekr el-Ebherî el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö.375/985).
3. İbn Kassâr Ebû'l-Hasen Alî b. 'Umer el-Bağdâdî (ö. 397/1007).
4. el-Bakillânî (ö.403/1013).

⁹² Özellikle Arap dünyasında Mâlikî mezhebi usulüne dair yazılmış eski ve yeni kaynaklara yer veren özel çalışmaların yapıldığını zikretmek istiyoruz. Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Ebû Âsım Beşîr Dayf b. Ebû Bekr b. el-Beşîr b. 'Umer el-Arabî, **Masâdiru Fıkhı'l-Mâlikî Usûlen ve Furûan fî'l-Meşriki ve'l-Mağribi Kadîmen ve Hadîsen**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s.92

5. Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî (ö. 474/1081).
6. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtûbî (İbn Rüşd el-Hafîd) (ö. 520/1126).
7. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. 'Umer et-Temîmî es-Sıkîllî el-Mâzerî (ö. 536/1141).
8. Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meârîfî el-Mâlikî (ö. 543/1148).
9. Huseyn b. Raşîk el-Mâlikî (ö. 632/1234).
10. İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (ö. 790/1388).
11. Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340) .
12. Muhammed b. Ahmed el-Husnî et-Telmisânî (ö. 771/1369).
13. Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Âsım el-Endulusî el-Mâlikî (ö.829/1425).
14. Muhammed Emin el-Muhtar eş-Şankîî (ö. 1393/1973).
15. Muhammed Yahya el-Velâtî (ö. 1412/1992).
16. Muhammed Abdulğâni el-Backânî.
17. Muhammed el-Muhtar Veled Ebbâh.
18. Mevlâ el-Huseyn b. el-Hasen el-Hayyân.

1.3. MALİKÎ USÛLCÜLERİNİN DAYANDIĞI ŞER'Î DELİLLER

Mâlikî usûlcülerinin dayandığı şer'î delilleri sıralamaya geçmeden evvel şu hususun zikredilmesinde fayda vardır. Hiçbir ilim adamı veya müçtehidin kendi başına çıkıp, “ben bir mezhep kuruyorum” dediği sabit olmamıştır. Bilakis müçtehitler, kendi ilmî birikimlerinden yola çıkarak zamanın şartları muvacehesinde ortaya çıkan toplumsal ve dinî sorunlara çözüm bulma konusunda eşsiz gayretler sergilemişler ve zamanla ilgi odağı haline gelmişlerdir. Dolayısıyla fetva arayan, bilgi edinmek isteyen, hatta istişareye önem veren devlet erkânının gelip kendileriyle görüşme yapmaları ve ders halkalarına katılmaları, tüm dikkatlerin onların üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Netice itibariyle dinî ilimlerin medarı olan bu zatların etrafında oluşan halkalar ve sonraki nesillere intikal süreci, özgün bir ilmî anlayışın oluşmasını

beraberinde getirmiştir. Elbette bu gayretler sergilenirken gelişi güzel bir metot takip edilmemiştir; hepsinin de dayandığı birtakım şerî deliller olmuştur. Nitekim söz konusu deliller ve istimal şekilleri bir mezhebi ve mezhebin farkını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktadan hareketle İmâm Mâlik'in ve onu takip eden usûlcülerin, hüküm verirken dayandıkları şer'î delilleri kısaca açıklamak istiyoruz.

1.3.1. Kitab/Kur'an-ı Kerim

Diğer tüm mezheplerde olduğu gibi Mâlikî usûlcülerinin dayandığı ilk şer'î delil, Kitap'tır; yani Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim'de geçen “Ey İman Edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan yöneticilere de... Şayet Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüğünüzde onu Allah'a ve Rasulüne arz edin. Bu, daha iyidir ve sonuç itibariyle daha güzeldir”⁹³ ayeti, mutlak anlamda Mâlikî usûlcüler açısından da tartışmasız olarak geçerlidir. Zira Allah'ın dinine mensup müminlerin karşılaşacağı her sorunun çözümü ile ilgili mutlaka Allah'ın kitabında bir yolun bulunabileceği düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla Kitap, yani Kur'an-ı Kerim, delillerin aslı ve en kuvvetlisidir. Çünkü Kitap, şeriatın aslı ve dayanağıdır. Haliyle İmâm Mâlik de Kitabı, diğer delillerin üstünde ve önünde tutmuştur. Böylece o, öncelikle Kitab'ın tevil edilmez açık nasslarına temessük etmiştir. Hatta eğer bir nassın tevil edilmesi gerektiği, başka bir nass ile kesinlik kazanmamışsa, İmâm Mâlik tevil kabul eden nassın zahirine itibar etmiştir. İmâm Mâlik, nassın özü ve muhtevası anlamına gelen “mefhûm-ı muvâfakât”⁹⁴ ile amel etmiştir.⁹⁵

Kur'an'ın, usûlün aslı olması konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Zira hüküm Allah'a aittir ve Allah, Kitabında kendi emirlerine ve

⁹³ Nisâ, 4/59.

⁹⁴ Mefhûmu Muvâfakât; lafzın sukût ettiği konudaki manasının, sözün konusu olan anlamına muvafık olması demektir. Aynı zamanda âlimler nezdinde muttefakun aleyh olan konudur. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Mahsûl...*, s. 104-107.)

⁹⁵ Ebû Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye*, s.397.

Peygamberi vasıtasıyla gönderdiği talimatlara ittiba edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁹⁶

Kur'an-ı Kerim, birinci delil olma konusunda, usûl tarihi boyunca başvurulmuş delillerin aynısını, Mâlikî usûlcüler de kullanmak suretiyle bu konudaki ittifaka katılmışlardır.⁹⁷ Aslından sadece Kitap değil, şer'î ahkâmın istinbatında dayanan delillerin dördü olan Kur'an, sünnet, icmâ' ve kıyasın bağlayıcılığı konusunda ittifak vardır; diğerlerinde ise ihtilaf söz konusudur.⁹⁸ Bu durum Mâlikî mezhebi açısından da farklı değildir. Nitekim Mâlikî Usûlcülerinin önde gelen ismi İbn Kassâr (ö. 397/1007), İmâm Mâlik'in usûlünde Kitap, sünnet ve icmâ'dan çıkarılan delillerle birlikte kıyasın da esas olduğunu belirtmiştir.⁹⁹

Mâlikî mezhebi usûlünde şer'î delil olarak Kitap, birinci sıradadır. Ancak İmâm Mâlik, mütevâtir olmayan kıraatlerle amel etmemiştir.¹⁰⁰ Zira o, bir beyanın Kur'an'dan sayılması için tevatür şart koşmuştur. Nitekim bu şart gereği oruç kefaretinde tetâbu' gerekli görülmemiştir. Zira Abdullah b. Mesud'tan gelen ve "tetâbu" kavramını ön gören kıraati sahih görmemiştir.¹⁰¹

Diğer taraftan İmâm Mâlik'in Kitab'a karşı hassasiyetine ilişkin farklı bir değerlendirmede bulunan İbn Hazm'ı hatırlamakta fayda vardır. İbn Hazm, İmâm Mâlik'in Kur'an'ın hükmü karşısında bazen tevakkuf ettiğine yani ayetle amel etmeyi askıya aldığına dair bir iddiayı dile getirmiştir. Ancak usûlcüler, onun bu iddiasını desteklemeyip konuya farklı açılardan bakıp açıklık getirmişlerdir.¹⁰² Dolayısıyla

⁹⁶ Muhammed el-Muhtar Veleddin Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkh'l-Mâlikî**, Dâru İbn Hazm, Riyâd 2011, s.75.

⁹⁷ Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkh'l-Mâlikî**, s.75-78.

⁹⁸ Vehbe Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkh'l-İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, s.418.

⁹⁹ İbn Kassâr Ebû'l-HasenAlî b. 'Umer el-Bağdâdî, **Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh**, Mustafa Mahdûm (thk.), Dâru'l-Mualimeti, Riyâd h.1420, s.178.

¹⁰⁰ Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cuzey el-Kelbî el-Kırnatî el-Mâlikî, **Takribu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl**, Muhammed Emin eş-Şankitî (thk.), Medine 2002, s.268-270.

¹⁰¹ Ebû Bekr İbnu'l-Arabî el-Meârifî el-Mâlikî, el-**Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Beyârik, Kâhire, s.120; Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkh'l-Mâlikî**, s.76.

¹⁰² Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkh'l-Mâlikî**, s.78.

Mâlikî mezhebi usûlünde birinci ve esas kaynağın kitap olduğuna dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

1.3.2. Sünnet

Bu konu başlığı altında daha çok Mâlikî mezhebi usûlünde genel olarak haberin yeri veya teşrî değeri üzerinde kısaca duracağız. Mezhebin haber anlayışına dair teferruat kısımlarını ise ileride ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Hadis ve fıkha dair ilk eserlerden olan Muvatta’nın sahibi İmâm Mâlik, rivâyetçiliği ve içtihatlarıyla, fıkıh ilminin teşekkül edip gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fıkıh usûlünün fer’î ve aslî delillerini etkin bir şekilde kullanan İmâm Mâlik, aslî deliller arasında yer alan sünnet delilini kendi fikhî anlayışına özgü bazı kavramlarla birlikte kullanmış ve İslâm toplumunun sünnet anlayışını derinden etkilemiştir. İmâm Mâlik’in sünnet kavramını ele alış şekli, ilk dönem sünnet uygulamasının değerinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. İmâm Mâlik, fiilen yaşıyor olmayı, sünneti doğru tespit etmede bir kriter olarak kabul etmiştir. İmâm Mâlik’in yaşadığı dönemde hadis ıstılahlarının henüz belirgin hale gelmemiş olması ve hadisin tedvin sürecinin tamamlanmamış olması, sünnetin teşrîî değerini belirlemede ilk değerlendirmeyi yapanlar arasında olması hasebiyle İmâm Mâlik’in sünnet anlayışını önemli hale getirmiştir.¹⁰³ Çünkü İmâm Mâlik söz konusu olunca birçok konuda ilkler akla gelmektedir.

İmâm Mâlik’in kullandığı “sünnet” kavramı, sünnetin sahih anlamını ve ilk uygulama şeklini yansıtmaları bakımından önemli bir konuma sahiptir. İmâm Mâlik’in Muvatta’sı da ilk dönem fikhî mirasın temel yapısını içermesinin yanında, sünnetin ilk anlama dünyası hakkında fikir veren çeşitli kavramlara yer veren bir kaynak niteliğindedir. Zira Muvatta’, sünnet yurdu olarak bilinen Medine’nin ilim atmosferinde şekillenmiş fıkıh-hadis karışımından oluşan ve sünnî bakış açısını yansıtan bir eserdir.¹⁰⁴

¹⁰³ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.76.

¹⁰⁴ Mehmet Emin Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu, Ankara 1998, s.67.

İmâm Mâlik, sünnetin dindeki yerini ve Müslümanlar açısından önemini beyan etmek üzere şöyle demiştir. “Rasûlullah (sav), bir yol (sünnet) belirledi; O’ndan sonraki yöneticiler de yollar belirledi. Şu halde, Rasûlullah’ın (sav) belirlediği sünneti esas almak demek, Allah’ın kitabına tabi olmak, O’na olan taati mükemmelleştirmek ve Allah’ın dinine güç katmak demektir. Sünnette herhangi bir değişiklik yapmak, kimsenin haddine değildir. Sünnete muhalif olan bir şeye asla itibar edilmez. Kim sünnet istikametinde yol alırsa hidayete erer; kim sünnet vasıtasıyla nusret isterse, nusrete nail olacaktır. Kim ki sünneti terk ederse, mü’minlerin yolundan başka bir yola tevessül etmiş olur. Böylece nereye yönelmişse Allah onu oraya yöneltir ve cehenneme koyar. Orası ne kötü yerdir!”¹⁰⁵

İmâm Mâlik’in sünnet anlayışında altı çizilmesi gereken önemli noktalardan biri, sünnetin çerçevesi meselesidir. Genel anlayışa göre Rasûlullah’a (sav) isnad edilen söz, fiil veya takrirler sünnet olarak kabul edilmekteyken, Mâlikî mezhebi usûlünde “Medine ehlinin ameli” diye tabir edilen Medine’de uygulanagelen ve oradaki önemli âlimlerin icmâ’sını yansıtan hususların da sünnet gibi değerlendirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Hatta fikhî hükümlerin istinbatında Medine ehlinin ameli ve icmâ’ı sünnetle eşdeğer kabul edilmektedir.¹⁰⁶ Meselâ bayram namazlarının vakti ile ilgili olarak, “İmâmın evden çıkıp namazgâha gelmesi” şeklindeki kriterin dayandığı delil, devam edegelen ve üzerinde ihtilaf olmayan uygulamadır.¹⁰⁷

Rasûlullah’ın (sav) muşafehe yoluyla duyulan sözlerinin huciiyeti konusunda mezhep açısından ihtilaf yoktur. Dolayısıyla sünnet, Hz. Peygamberin sözlerini bizzat duyanlar açısından mutlak anlamda bağlayıcıdır.¹⁰⁸ Ancak Rasûlullah’ın (sav) vefatından sonra muşafehe yoluyla bizzat duyma imkânı kalmadığına göre bağlayıcılık teşkil edecek sünnetin isnadındaki sıhhat derecesi, istinbat edilecek ahkâmın durumunu belirlemektedir. Bu konuda hadislerin tahammül sınırlarından yola çıkarak,

¹⁰⁵ Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ**, c.8, s.98.

¹⁰⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Galib et-Taberî, **Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mulûk**, Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (thk.), Dâru’l-Meârif, Kahire, c.3, s.189; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.78.

¹⁰⁷ Muvatta’, İ’deyn, 13 (c.1, s.182).

¹⁰⁸ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, **ed-Darûriyy fi Usûli’l-Fıkh**, Cemaleddin el-Alevî (thk.), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1994, s.66.

varit olan haberler derecelendirilmiş ve ona göre fikhî hükümler istinbat edilmiştir.¹⁰⁹ Bu konudaki ayrıntılar, ileride ele alınacağından dolayı buraya bir nokta koymak istiyoruz. Ancak kısaca belirtmek gerekir ki, Mâlikî mezhebi usûlünde sünnet, genel olarak bağlayıcıdır ve fikhî ahkâmın istinbatında başvurulacak ikinci kaynaktır.

1.3.3. İcmâ'

Arapçada "icmâ'" iki manada kullanılmıştır. Birincisi; bir işi önemseme, üstüne gitme, mutlaka gerçekleşmesini sağlamaya çalışma gibi anlamlarda kullanılmıştır. İkincisi ise, bir söz veya fiil konusunda görüş birliğinin hâsıl olması haline "icmâ'" denilmiştir.¹¹⁰ Fıkıh usûlünde kullanılan icmâ' kavramı, ikinci manadadır.

Klasik İslam hukuku metodolojisinde icmâ', Kitap ve sünnet sonra, fikhın en önemli kaynağıdır. Kavram olarak çok erken devirlerden itibaren ilim muhitlerinde var olan icmâ'ın içeriğinde ittifak olduğu söylenemez. Hicrî ikinci asra ait fıkıh literatüründe icmâ' kelimesi çok farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bunun en erken örneğini, İmâm Mâlik'in el-Muvatta''nda görmek mümkündür. O, icmâ' izlenimi veren terim ve terkipleri yaygın olarak kullandığı bilinen ilk fakîhtir. Klişe deyimleri ise: "Bize göre, üzerinde ittifak edilen husus, bu konuda ihtilaf edilmemiştir, icmâ' edilen budur..." cümleleridir.¹¹¹ Özellikle eserinin muamelatla ilgili bölümlerinde bu tabirle sıkça karşılaşılabilir.¹¹² Bu, İmâm Mâlik'in bölgesel planda fikir birliğinin yanında, bölgelerarası karşılaştırmalar yapmak suretiyle de ittifak ve ihtilaf noktalarını dikkate aldığını göstermektedir.¹¹³

İmâm Mâlik'in, Muvatta'' da icmâ'yı hatırlatan ifadeler kullanmış olması,¹¹⁴ prensip olarak Mâlikî mezhebi usûlünde icmâ'ya yer verildiğinin göstergesidir. Hatta

¹⁰⁹ İbn Rüşd, **ed-Darûriyy fî Usûli'l-Fıkıh**, s.66-70.

¹¹⁰ Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmı'l-Usûl**, Abdülmecîd Türkî (thk.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, s.441.

¹¹¹ Mehmet Emin Özafşar, **Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti**, İslâmiyat 1, S.13, s.33.

¹¹² Muvatta', Cihad, 4, (c.2, s.448); 25, Sayd, (c.2, s.494); 31, Buyu', 2, 4, 11, 15, 19, 22, (c.2, s.611,613-614, 622, 631, 643, 646); 37, Vasiyyet, 1-2, (c.2, s. 761,762); 36, Akdiye, 7, 22, 36, 42 (c.2, s.726,741,754,755); 38, İtk,1, 5, 11 (c.2, s.772, 776, 783); 41, Hudud, 1, (c.2, s.821); 40, Mudebber, 3, 5 (c.2, s. 812, 814).

¹¹³ Özafşar, **Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti**, s.34.

¹¹⁴ Mâlik, **Muvatta'**, c.1, s.252-253.

denilebilir ki, İmâm Mâlik dört mezhep İmâmı arasında icmâ'ı en çok zikreden kişidir.¹¹⁵ Nitekim İmâm Mâlik'in icmâ'ı şu şekilde tarif ettiği dile getirilmiştir. "İcma, üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. Buna göre icmâ' gerek fıkıh ve gerekse ilim ehlinin, ihtilafa düşmeyip görüş birliğine vardığı hususlardır."¹¹⁶ İmâm Mâlik'e göre kesin bağlayıcılığı olan icmâ', ihtilaf barındırmayan icmâ'dır.¹¹⁷ Dolayısıyla İmâm Mâlik, usûlünde icmâ'yı bir şer'î gerekçe olarak görmüştür. Özellikle nass bulunmayan, tefsire ihtiyaç duyulan yahut nassın delaletinin zahirî olup tahsise ihtimali olan durumlarda icmâ'a başvurmuştur. Ona göre icmâ'nın dayanağı yalnız Kur'an ve Sünnet değildir; kıyas da olabilir. Sonraki Mâlikî âlimlerinin, genellikle Medine ehlinin ittifakından başka diğer ulemanın bir dönemdeki ittifakını da icmâ' olarak (icmâ'-i ümmet) değerlendirdikleri de görülmektedir.¹¹⁸

Guraya, bu konudaki tespitlerini şöyle dile getirmiştir: "... Delillerin ortaya koyduğu gerçek şudur: Mâlik, Medine ulemasının görüşlerinden bazısını diğerlerine tercih etmekte, ondan sonra da o yönde bir icmâ' bulunduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹ Yani İmâm Mâlik'in icmâ' dediği şey, ümmetin icmâ'ı değil bir kısım Medine ehlinin icmâ'ından ibarettir.

Teorik veya aklî olarak geçmiş milletlerde olduğu gibi hata üzere birleşme olabilse de İslam ümmetinin hatada ittifak etmeme¹²⁰ imtiyazından dolayı, ümmetin

¹¹⁵ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.276.

¹¹⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.277-278.

¹¹⁷ Ali Şafak, **İslâm Hukukunun Tedvini**, Atatürk Ün. Yayınları, Erzurum 1997, s.75.

¹¹⁸ Özel, "Mâlik b. Enes", **DİA**, c.27, s.510.

¹¹⁹ Muhammed Yusuf Guraya, **Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmâm Mâlik**, Lahore 1985, s.81; Özafşar, **Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti**, s.33.

¹²⁰ Ahmed, **Musned**, c.5, s.145. İcmâ'nın delili olarak zikredilen hadislerin sıhhatına dair değerlendirmeler için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", **İslamiyât Dergisi**, 1/3 (1998), ss.19-48, s. 33-41. Özafşar, kısaca şunları söylemektedir: "Netice itibariyle, ilk defa Şafii'nin bir sözü olarak er-Risale'de karşılaştığımız, fıkhi düzlemde ümmetin hata üzerine ittifak etmeyeceğine ilişkin anlayışın rivâyet formları, rivâyet tekniği ve kriterleri bakımından tenkide uğramaktan kurtulamamış, dolayısıyla sıhhat vasfını kazanamamıştır. Hemen hepsi zayıftır. Diğer taraftan, rivâyetlerin hicri üçüncü asır Hadis kaynaklarında, tamamen 'Fiten' bölümlerinde geçmesi, onun daha çok siyasi bağlamda yorumlandığını gösterir. Nitekim, bu çerçevede, cemaata ve imamına itaat etmekle birlikte, "Ümmetin dalalet üzerine bir araya gelmeyeceği", bu rivâyetlerde bildirilirken, aynı bölümlerde bir de el-e'immetu'l-mudillûn, yani "dalalete sevkeden idareciler"den bahsedilmesi, her iki tür rivâyetlerdeki kesişme noktasını gösterir ki, bu da onların siyasi içerikli olmalarıdır. Hakim'in ondan evvel de Cassas'ın icmâ'a delil olarak zikrettikleri; cemaattan bir karış uzaklaşmanın, İslam'dan çıkmak ve cahiliye üzere ölmekle eşdeğer olduğu tarzındaki rivâyetlerin de siyasal içerikli oldukları açıktır. Bunların fıkhi anlamda ümmetin

icmâ'nın sabit olması halinde, bu icmâ' şer'î delil olarak kabul edilmektedir.¹²¹ Ancak icmâ'nın, mutlaka Kur'an, sünnet ve kıyas gibi aslî şer'î bir delile dayanması lazımdır.¹²² Aynı zamanda hiçbir koşulda icmâ', Kitap ve Sünnete takdim edilemez. Hatta üzerinde icmâ' edilen bazı meseleler dindeki zaruret mertebesine ulaşsa bile durum değişmez; yani icmâ' öne alınamaz.¹²³

Mâlikî Mezhebi usûlünde icmâ' ile ilgili olarak farklılık arz eden önemli noktalardan biri, Medine ehlinin icmâ'ına ayrı bir değerin atfedilmesidir. Hatta "İmâm Mâlik'in icmâ' dediği husus, aslında sadece Medine ehlinin icmâ'ıdır" şeklinde iddialar dile getirilmiştir.¹²⁴ Zira ona göre Medine ehlinin icmâ'ına aykırı bir anlayış söz konusu olamaz.¹²⁵ Daha da ötesi, Medine icmâ'nın senedi tevkîfî olarak değerlendirilmiştir.¹²⁶ İmâm Mâlik için geçerli olup hiç kimsenin muhalefet etmediği Medine icmâ'nın hücciyeti en azından İmâm Mâlik tarafından kabul edilmesine rağmen, bu delilin tam olarak neye işaret ettiği ve neleri kapsadığı tartışmalı bir husustur. Zira kaynaklarda söz konusu delilin etrafında birbirinden farklı tanımlara rastlamak mümkündür.¹²⁷

tamamının ittifakı ile en ufak bir ilgisi yoktur. İşte Tirmizî'nin kullandığı bir başlık: *Müslümanlar'ın idarecilerine karşı içtenlik ve cemaata bağlılık*. Bu ifade, tamamen siyasi bir içerik taşımaktadır. Dârimî, bu içerikte bir haberi, eserinin Kitabı's-Siyer bölümünde kaydediyor. Nesâî ise, cemaata bağlılığı, 'cemaat halinde namaza devam etmek' anlamında yorumlayarak, Hadisi, kitabının Kitabı'l-İmâmet kısmında rivâyet ediyor. Bütün bunlar, sözkonusu rivâyetlerin fıkhi manada icmâ'a dayanak teşkil edip edemeyeceğini sorguya açık hale getirir. Rivâyetleri bu manaya hamletmenin, onları, bağlamlarından kopartmak ve taşımadıkları bir anlama yormak suretiyle, anlam kayması meydana getirmek olduğu açıktır. Aslında, rivâyet metinlerinde sık geçen 'cemaat' kelimesinin de ne anlama geldiği çok tartışılmıştır. Bunlar içerisinde Taberi (ö.h.310)'ye nisbet edilen görüş dikkat çekicidir. Ona göre 'cemaat' kelimesi: "Siyasi bir lider üzerinde ittifak eden Müslüman topluluk"u ifade eder. Buradaki 'cemaat' kelimesinin Serahsi (ö.h.490) tarafından, 'askeri birlik - büyük ordu' manasına yorumlandığı görülür." (Özafşar, Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti, s. 40-41).

¹²¹ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl**, s.441.

¹²² Muhammed Abdulğani el-Bâckunî, el-**Vecîzu'l-Muyesser fî Usûli'l-Fıkhı'l-Mâlikî**, s.130.

¹²³ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.280.

¹²⁴ Ebû Huseyn Muhammed b.Alî b. Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, el-**Mutemed fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, c.2, s.492; Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.282.

¹²⁵ Ebû İshak İbrahim eş-Şirazî, **Şerhu'l-Luma'**, Abdülmecid Türkî (thk.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, c.2, s.705.

¹²⁶ Şehabuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârı'l-Mahsûl fî'l-Usûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003, s.262.

¹²⁷ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.113.

Karâfi'ye göre, Medine ehlinin icmâ'ı, genel icmâ'dan gayrı müstakıl bir delil olarak değerlendirilmelidir. Buna göre Mâlikî mezhebinde edille-i şer'îyeyi sayarken; Kitap, sünnet, icmâ', Medine ehlinin icmâ'ı... şeklinde sıralamak gerekmektedir.¹²⁸

1.3.4. Kıyas

Kâdî Ebû Bekr'in tarif ettiği ve Mâlikî muhakkik âlimlerin tercih ettiği kıyas, “her ikisinin arasındaki ortak olan bir durum veya sıfattan dolayı hükmünün olup olmaması itibariyle malumun maluma hamledilmesidir.”¹²⁹ Araştırmamızın asıl konusu fıkıh veya usûlî olmadığından kıyasın mahiyeti, şartları ve çerçevesi hakkında teferruata girmeyi düşünmüyoruz. Ancak Mâlikî mezhebi açısından dikkate değer bazı noktalara değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Mesela; genel fıkıh usûlî anlayışında kıyas edilecek hususun asıl olma zarureti varken, Mâlikî mezhebinde kıyas edilen konuya başka bir meselenin kıyas edilmesi önemli bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla asla kıyas edilmiş bir fer'î hüküm, kıyasa muhtaç olan başka bir fer'e asıl olma niteliğini elde edebilir.¹³⁰ Ancak İbn Rüşd, bu duruma açıklık getirerek yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmıştır. Buna göre, elbette ki Kitap, sünnet ve icmâ' şeriatın aslıdır ve kıyas bunlara yapılır. Lakin ortaya çıkacak yeni bir mesele eğer hiçbir şekilde söz konusu kaynaklara kıyas yapılamazsa son çare olarak fer'e kıyas yapılabilir.¹³¹ Aynı şekilde Medine ehlinin icmâ'ına ve sahabe kavline kıyasın yapılması, Mâlikî mezhebine mahsus bir durumdur.¹³²

Kıyas konusunda göze çarpan ayrıntılardan biri de şudur. “Makîsun aleyh” diye tabir edilen aslın, herhangi bir muayyen meseleye tahsis edilmemiş olması, şart olarak görülmektedir. Fetvalar da bu esasa göre verilmiştir.¹³³

¹²⁸ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.282.

¹²⁹ el-Karâfî, **Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl, âdil** Ahmed Abdulmevcud (thk.), Mektebetu Nezzar Mustafa el-Baz, 1995, c.7, s.3054.

¹³⁰ Dakar, el-**İmâm Mâlik b. Enes**, s.187.

¹³¹ İbn Rüşd, el-**Mukaddimât el-Mumehhidât**, (thk.), Muhammed Huci, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut 1988, s.38; Dakar, el-**İmâm Mâlik b. Enes**, s.187.

¹³² Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.295-96.

¹³³ Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkhı'l-Mâlikî**, s.107-108.

Kısacası kıyas, Mâlikî mezhebinin, hükümlerin istinbatında itimat ettiği ve aslî delil olarak kabul ettiği bir delildir. Nitekim İmâm Mâlik, verdiği fetvalarında illet olarak kıyası zikretmiştir.¹³⁴ Mâlikî mezhebinde kıyasın haber-i vâhide takdim edildiği ifade edilmişse de Ebbah’a göre bu, söz konusu haberin, sahih olmaması durumunda geçerlidir; şayet gelen haber, sıhhat şartlarını taşıyorsa kıyasa takdim edilir.¹³⁵

1.3.5. Sahabe Kavli

“Sahabe kavli” ifadesiyle kastedilen mefhum; Rasûlullah’ın (sav) vefatından sonraki dönemlerde, Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyede hükmü bulunmayan bir meselenin fikhî durumu konusunda, sahabenin kendi içtiihadını kullanmak suretiyle belirttiği görüşlerdir.¹³⁶

İmâm Mâlik’in yaşadığı yıllar gerek ilmî gerekse yaşantı olarak daha sahabe ikliminin yoğun bir şekilde hissedildiği dönemlerdir. Dolayısıyla sahabe kavlinin, İmâm Mâlik açısından muteber ve bağlayıcı olmasından daha doğal bir şey olamaz. Nitekim İmâm Mâlik, ilmî tedrisata başladığı ilk dönemlerde sahabe fetvaları ve çıkardıkları ahkâmı öğrenmeye çalışmıştır. Bu münasebetle sahâbî olan Abdullah b. “Umer’in (ö. 73/692) fetvalarını, talebesi Nafi’den (ö. 117/735) almayı bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan İmâm Mâlik’in Fukahâ-ı seb’a olarak bilinen zatlardan ders aldığı ve kendilerine sahabenin fetvaları konusunda danıştığı ifade edilmektedir.¹³⁷

Ancak her ne kadar bazı müellifler Mâlik’in kitap, sünnet ve icmâ’da delil bulunmadığı zaman sahâbî kavlini mutlak anlamda bağlayıcı delil olarak kabul ettiğini ifade etseler de Mâlikî fıkıh usûlünde sahâbî kavli, Hanefî ve Şafîîler’de olduğu gibi akılla kavranamayacak bir konuda olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Eğer akılla kavranamayacak bir konuda ise merfû haber gibi kabul edilerek sünnetin bir parçası

¹³⁴ Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli’l-Fıkhı’l-Mâlikî**, s.106.

¹³⁵ Ebbâh, **Medhal ilâ Usûli’l-Fıkhı’l-Mâlikî**, s.106-107.

¹³⁶ İmâmu’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Ruknuddîn Abdumelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî, **el-Burhan fî Usûli’l-Fıkh**, Katar, c.1, s.649.

¹³⁷ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.265; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.148.

sayılmıştır. İctihada dayalı sahâbî kavilleri ise delil kabul edilmemiş ve diğer insanların içtihatlarından üstün tutulmamıştır.¹³⁸

Genel itibariyle Mâlikî mezhebi usûlünde sahabe kavlinin, önemli şer'î bir delil olarak değerlendirildiği, hatta İmâm Mâlik'in, sahabenin ortak görüşünü "sünnet" seviyesinde gördüğü kaynaklardan anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Mâlik, Rasûlullah'ın (sav) hadislerini tedvin ettiği gibi sahabe kavillerini de tedvin edip Muvatta''da zikretmiştir.¹³⁹ Özellikle ancak nakille bilinebilen hususlarda sahabe kavlini de hadis gibi muteber saymıştır.¹⁴⁰ Bu surette İmâm Mâlik, sahabe kavlini, müstakil bir delil olarak değil de Rasûlullah'tan (sav) gelen bir haber olarak görmüştür.¹⁴¹

1.3.6. İstihsân

Sözlükte "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamındaki "hüsn" kelimesinden türeyen istihsân, "bir şeyi iyi ve güzel bulmak" manasına gelir. Fıkıh usulünde, "müctehidin, bir meselede icmâ', zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi" şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır.¹⁴²

Şâtıbî'ye (ö.790/1388) göre, Mâlikî mezhebi açısından istihsân, küllî kıyas yerine cüz'î maslahatın esas alınmasıdır.¹⁴³ Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre ise istihsân; örf, maslahat, icmâ' ya da kolaylık sağlama sebebiyle delilin gerektirdiğini terk edip, iki delilden kuvvetli olanla amel etmektir.¹⁴⁴ Yine eş-Şâtıbî, İbn Rüşd'ün, istihsânı, aşırılığa yol açan kıyası atıp istisnaî olarak o konuda hükme müessir bir manaya yönelmek" şeklinde tanımladığını belirtmiştir. Kendisi de

¹³⁸ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", **DİA**, c.27, s.525.

¹³⁹ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.266-268.

¹⁴⁰ Ebû Zehra, **Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmî**, s.400.

¹⁴¹ el-Hafif, Şeyh Ali, **Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, s.263.

¹⁴² İbn-i Cüzey, **Takrîbu'l-Vusûl**, s.399-402; el-Backunî, **el-Vecîzu'l-Muyesser**, s.141; Ali Bardakoğlu, "İstihsan", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2001, c.23, s.339.

¹⁴³ Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîat**, c.4, 206.

¹⁴⁴ Şâtıbî, **el-Muvâfakât...**, c.4, s.207-208.

istihsânı, maslahat-ı murseleyle istidlalin kıyasa takdim edilmesi olarak görmekte ve istihsânı mezhep usûlüyle temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁴⁵

İstihsanın, önemli bir şer'î delil olduğunu, dolayısıyla fikhî hükümlerin istinbatında yöntem olarak kullanmanın kaçınılmaz olduğunu, hatta ilmin gereği olduğunu ifade eden İmâm Mâlik, istihsânın önemini şu cümle ile izah etmiştir: “İstihsan, ilmin onda dokuzudur.”¹⁴⁶

İmâm Mâlik'e göre istihsân, ta'lilin taalluk etmediği hususlarda mesela ibadetler konusunda geçerli değildir. Buna göre istihsân, ancak kulların maslahatıyla muallel olan teşrî'î faaliyetlerin alanında başvurulacak bir yöntemdir.¹⁴⁷

İmâm Mâlik'in fıkıh metodolojisinde istihsân, hukuk ile insanların maslahatını buluşturan, yani hukuktan taviz vermeksizin insanlar için kolay olanı sağlayan bir delil niteliği taşımaktadır. İmâm Mâlik için hukuk, her şeyden önce hayatın gerçeklerini ve hukuka muhatap olan insanların ihtiyaçlarını dikkate alan bir düşüncedir. O, hukuku sadece kaideler ilmi olarak ele almamıştır. Bu yüzden zaruret, maslahat ve zorluğun kaldırılması gibi sebeplerden dolayı İmâm Mâlik istihsân deliline başvurmuştur. Bu delil aynı zamanda, İmâm Mâlik'in hukukî karmaşaya meydan vermeden hukuku uygulama yetkinliğini göstermektedir.¹⁴⁸

1.3.7. İstishâb

Sözlükte “kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma” anlamındaki sohbet kökünden türeyen ve “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek mânasına gelen istishâb, fıkıh usûlünde şer'î hükmü belirlemenin yanında bu hükümlerin uygulanmasına ilişkin rolleri olan belli başlı şer'î delillerden biridir. İstishâbın terim anlamı, “bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek” şeklinde özetlenmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Şâtîbî, el-**Muvâfakât...**, c.4, s.208-210; Bardakoğlu, “İstihsan”, **DİA**, c.23, s.341.

¹⁴⁶ Ebû Zehra, **Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmî**, s.401.

¹⁴⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, el-**İstislâhve'l-Mesâlihu'l-Mursele fi Şer'iyeti'l-İslâmiyye ve Usûli'l-Fukahâ**, Dâru'l-Kalemi, Dimeşk 1988, s.63; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.182.

¹⁴⁸ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.85.

¹⁴⁹ Bardakoğlu, “İstishab”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2001, c.23, s.376.

Mâlikî mezhebi usûlünde istishâb, mefhum itibariyle şer'î hükümler çıkarma yöntemi olarak kullanılmış olmakla birlikte, İmâm Mâlik'in, istishâbı kavramsal olarak kullanmadığı dile getirilmiştir. İbn Kassâr, konuyla ilgili olarak şu ifadelere yer vermiştir: “İmâm Mâlik'ten bu hususta bir açıklama varit olmamıştır. Ancak bazı konulardaki görüşleri, mefhum olarak istishâbı delil olarak gördüğüne işaretler. Nitekim İmâm Mâlik pek çok konuda verdiği cevaplarda ‘Rasûlullah (sav) veya sahabe böyle bir şey yapmamıştır’ veya ‘kimsenin böyle yaptığını görmedim’ demiştir. Dolayısıyla durumun değişmesi, gelen habere göredir; şayet herhangi bir rivâyet gelmemişse, olduğu hal üzere devam eder, demektir.”¹⁵⁰

Ancak İmâm Mâlik istishâb deliliyle elde edilen bazı kullî kaideleri uygulamamıştır. Meselâ abdestli olup olmadığında şüpheye düşen birinin, kullî kaide gereği, abdest aldığını kesin olarak bilse de abdestinin bozulduğunu hatırlayamayan kişinin abdestli sayılması gerekirken, Mâlikî mezhebinde bu kural işletilmemiştir. Hatta İmâm Mâlik, ‘şüphe ile kişiyi taharetten çıkarmayız’ diyenlere karşı, ‘biz de şüpheyi namaza dâhil etmeyiz’ şeklinde cevap vermiştir.¹⁵¹

Görüldüğü üzere istishâb delili, ilk dönemlerde kavramsal olarak kullanılmamış olsa bile, Mâlikî mezhebi usûlündeki yerini mefhum olarak almıştır. Ancak Hanefîler başta olmak üzere istishâb metodunu kullanan diğer mezhep âlimlerinin anlayışı ile Mâlikîler arasında söz konusu metodun işletilmesi noktasında bazı farklılıkların olduğu araştırmacıların gözünden kaçmamıştır.

1.3.8. İstislâh (Mesâlih-i Mursele)

Sözlükte “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma” anlamına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle de kök birliğine sahip bulunan istislâh, fıkıh usûlünde; kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem mânasında şer'î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fıkının genel ilkelerine göre belirleme yöntemidir. Böyle olduğu için istislâh,

¹⁵⁰ İbnu'l-Kassâr, **Mukaddime...**, s.315.

¹⁵¹ Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkıh'l-İslâmî**, c.2, s.872.

fıkıh usûlünde nasların doğrudan ve dolaylı kapsamını belirlemeye yönelik dört şer‘î delilin yani kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın dışında kalan ve nasların bıraktığı bilinçli boşluğu doldurmaya yarayan fer‘î delillerden biridir. Bu yöntem İslâm hukukunun genel prensipleri, gözetilebilir ve öncelikli genel ve özel yararlar (maslahat) ekseninde bir akıl yürütmeyi ve çözüm üretmeyi konu aldığından belli bir sübjektivite taşır. Bu sebeple istislâh metoduna başvurma taşıdığı ana fikir ve gözetildiği amaç hemen bütün fakîhlerce olumlu karşılanmakla birlikte istislâhın fıkıh usûlündeki terimleşme süreci, kazandığı kavramsal çerçeve ve yüklendiği işlev hukuk ekollerine ve ilim muhitlerine göre farklılık taşımış, özellikle Mâlikî fakîhlerinin ayrı bir önem verip işlerlik kazandırdığı bu yöntem üzerinde zengin metodolojik tartışmalar cereyan etmiştir.¹⁵²

"İstidlal", "el-istidlalu'l-mursel (mustersil)", "el-mesâlihu'l-mursele" ve "el-munasibu'l-mursel" gibi kavramlarla da ifade edilen¹⁵³ istislâh yöntemini ilk ve en çok kullanan, aynı zamanda bunu aslî bir delil olarak değerlendiren kişinin, İmâm Mâlik olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁴ Şeriatın maksatlarına muvafık olan ve hakkında muteber veya ilga edildiğine dair özel bir delil bulunmayan maslahatlar şeklinde anlaşılan istislâh yöntemi, muamelat başta olmak üzere¹⁵⁵ özellikle hakkında nass bulunmayan konularda İmâm Mâlik tarafından kabul edilmiş ve uygulanmıştır.¹⁵⁶ Bazen de bu yöntem Kitap, sünnet veya icmâ' ile sabit olan ve dönemin anlayışını yansıtan genel hükümden istisna etme şeklinde tatbik edilmiştir.¹⁵⁷ Zira bu yöntemi kullananlara göre istislâh, aslında İslâm'ın ana maksatları olan din, can, mal, akıl ve neslin korunmasıdır.¹⁵⁸ Dolayısıyla şeriatın maksadının hâsıl olması için usûlde birtakım farklılıkların olması normal karşılanmıştır. Ne var ki, bu konuda İmâm Mâlik verdiği hükümlerde şeriatın dışına çıktığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmış olmalıdır ki,

¹⁵² Şükrü Özen, "İstislah", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2001, c.23, s.383.

¹⁵³ Muhammed et-Temsemanî, **el-İctihadu'z-Zerâi' fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî ve Eseruhufi'l-Fıkhı'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen**, s.172; Özen, "İstislah", **DİA**, c.23, s.384.

¹⁵⁴ Dakar, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, s.190.

¹⁵⁵ Şâtıbî, **el-I'tisam**, Mektebetu't-Tevhid, c.2, s.133.

¹⁵⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.315.

¹⁵⁷ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.169.

¹⁵⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Hamza b. Zuheyr Hafız (thk.), Şirketu'l-Medineti'l-Munevve, Medine 2008, c.2, s.482.

eş-Şâtıbî onun istislâh ile ilgili anlayışını savunma gereğini hissetmiştir.¹⁵⁹ eş-Şâtıbî'ye göre İmâm Mâlik, mesâlihu'l-murseleye uygun hüküm vermede şeriatın amaçlarına riayet ederek, maslahatın manasını derinlemesine kavrayan bir kimse olarak hareket etmiştir. Şeriatın dışına çıkmadığı gibi herhangi bir esasına da aykırı davranmamıştır.¹⁶⁰ Bununla birlikte İmâm Mâlik'in verdiği fetvalarda zaman zaman maslahatı nassların önüne geçirdiğine dair iddialar kaynaklardaki yerini almıştır.¹⁶¹ Lakin mudakkik âlimler tarafından yapılan incelemelerde, söz konusu iddiaların yersiz olduğu değişik açılardan izah edilmiştir.¹⁶²

Aslında İmâm Mâlik'in maslahat anlayışı genel olarak ulemânın maslahat anlayışına yakındır. Buna göre mesâlihu'l-mursele, faydalı olanın celbi, mefsedetin def'i noktasında mahlûkat için faydalı olanın akıl tarafından derhal anlaşılmasıdır. Ancak bir şeyin maslahat kabul edilmesi için, onun şeriat tarafından reddedilmemiş olması gerekmektedir.¹⁶³

Özetle ifade etmek gerekirse, İmâm Mâlik, her ne kadar mesâlih-i murselenin tatbiki hususunda eleştiriye maruz kalmışsa da onun bu delille içtihat etmekten geri durmadığı ve buna göre fetvalar verdiği görülmektedir.¹⁶⁴

1.3.9. Medine Ehlinin Ameli

Medine ehlinin ameli kavramı, usûl literatüründe neredeyse Mâlikî mezhebiyle özdeşleşmiş durumdadır. Ne zaman ki, bu kavram zikredilecek olursa mutlaka İmâm Mâlik'in adı geçmektedir. Zira sahabe devrinde başlayan Rasûlullah'ın (sav) sünnetini; Kur'an ve sünnetten elde edilen "dini anlama mantalitesi" ile yaşatma ve geliştirme süreci, Mâlik b. Enes ile tam anlamıyla zirveye ulaşmıştır, denilebilir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Ebû Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.401.

¹⁶⁰ Ebû Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.401.

¹⁶¹ Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhı'l-İslâmî*, s.813.

¹⁶² Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, Muessetu'r-Risâle, 1973, s.159-160.

¹⁶³ Özdemir, *İmâm Mâlik ve Metodolojisi*, s.169.

¹⁶⁴ Özdemir, *İmâm Mâlik ve Metodolojisi*, s.171.

¹⁶⁵ Ahmet Keleş, *Sünnet*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s.56.

Rasûlullah'ın (sav) risâlet hayatının yaklaşık on yılını aralarında geçirdiği Medineliler, İslam'ın ibadât, muâmelât, ukûbât vb. tafsîlî hükümlerin nüzulüne ve Hz. Peygamber tarafından uygulanmasına şahit olmuşlardır. Bu şahadetlerle birlikte Nebevî uygulamaların nesilden nesile aktarılması, İslamî toplumsal geleneğin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu itibarla Medineli âlimler, başka yörelerdeki ulemâdan farklı olarak genelde dinin, özelde ise hukukun kaynakları arasında Medinelilerin amelini de saymışlardır. Çünkü Medineliler, diğer insanlara göre daha özellikli bir konumda bulunmaktaydı. Zira Rasûlullah (sav)'in söz, fiil ve takrirlerine en fazla vakıf olanlar onlardı. Dolayısıyla vahiy kesilene kadar Hz. Peygamber (sav)'ın her durumuna muttali olan Medinelilerin, başka kimselerin bildiği hususlardan habersiz kalması düşünülemez.¹⁶⁶ Hatta Medineliler'in haberleri mütevâtir derecesinde kabul edilmiştir. Şu halde, mütevâtir haberler, haber-ivâhide arz edilemez; çelişmesi durumunda da mütevâtir haber esas alınır. İmâm Mâlik'in Medine ehlinin ameline yüklediği anlam bu cihettendir.¹⁶⁷ Aynı şekilde İmâm Mâlik'ten sonra gelen muhakkik usûlcülerden olan Ebû Bekr el-Ebherî, İbn Kassâr ve Ebû Temmâm gibi zatların yanı sıra Mağrib ulamesinin çoğunluğuna göre, Medine ehlinin ameli hüccettir ve içtihat metotlarından biridir.¹⁶⁸

Şu da var ki, Medine ehlinin ameli, sanıldığı gibi sadece Mâlikîliğe has bir mesele değildir. Bilakis pek çok âlimin değer verdiği ve hüccet olarak kabul ettiği bir kaynaktır. Kaldı ki, rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, “Medine ehlinin ameli” mefhumu, İmâm Mâlik ile beraber literatüre girmiş değildir. Nitekim ondan önceki dönemlere ait bazı söylemler, söz konusu meselenin daha kadim olduğuna işaret etmektedir. Meselâ Beyhakî (ö. 458/1066), Zeyd b. Sabit'in (ö.45/665), “şayet Medinelerin bir şey üzere olduğunu görürsen, bil ki, o sünnettir” dediğine ilişkin bir rivâyet zikretmiştir.¹⁶⁹ Bunun da ötesinde merfu olarak değerlendirilen bazı rivâyetler, insanların dikkatini doğrudan Hicaz ehlinin faziletine, dolayısıyla da sahip oldukları

¹⁶⁶ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.203-204.

¹⁶⁷ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.488.

¹⁶⁸ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.488-489.

¹⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyheki, **Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr**, Câmiatu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Beyrut tsz., c.1, s.152.

manevi mirasa çekmiştir.¹⁷⁰ Bu itibarla, çerçevesi konusunda tartışmalar yaşanmış olsa bile Medine ehlinin ameli, hükümlerin istinbatı meselesinde kaynak değerine sahip bir mefhum olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu kavramın merkezini teşkil eden İmâm Mâlik'in ve onu takip eden usûlcülerin buna itibar etmesi gayet tabii bir durumdur. İleride “haberlerin kabul şartları” meselesinde hadis/haber açısından Medine ehlinin amelini daha detaylı işleyeceğimizden ötürü şimdilik buraya bir nokta koymak istiyoruz.

1.3.10. Sedd-i Zeraî

Mâlikî mezhebi usûlünde mutemed olan şer'î delillerden biri de sedd-i zerâî'dir.¹⁷¹ Sözlükte “kapatmak, engellemek” anlamındaki sedd ile “vesile, sebep, vasıta” anlamındaki zerî'anın çoğulu zerâî'den oluşan ve “yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi ve mefsedeye ulaştıran yolların tıkanması” mânalarına gelmektedir.¹⁷² İstilahî manasına ilişkin mezheplerin bakış açısına göre pek çok tarif yapılmıştır.¹⁷³ Ancak tercih edilen meşhur tarife göre, “kendi başına mubah olan bir fiilin şer'an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını” ifade etmektedir.¹⁷⁴

Mâlikî mezhebi, “zerâî' mezhebi” olarak meşhur olmuştur. Usûl ve furu'da ihtiyatlı davranma prensibi esas alınmış olsa da uygulamadaki canlılık ve esneklik özelliğinden dolayı Mâlikî mezhebi diğer mezheplere göre farklılık arz etmiştir.¹⁷⁵ Ancak “sedd-i zerâî' delilini ele alan Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler, genellikle bu istidlâl şeklinin, Mâlikî mezhebine özgü olduğu yönündeki yaygın bilgiyi eleştirerek, aslında fıkıh mezheplerinin bu konudaki tavırlarının sağlıklı biçimde tesbiti için öncelikle hangi vasıtaların önlemesinden söz edildiği hususuna açıklık

¹⁷⁰ Beyhakî, **Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr**, c.1, s.152-155.

¹⁷¹ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s. 345.

¹⁷² et-Temsemanî, el-**İctihadu'z-Zerâî'...**, s.69; İbrahim Kafi Dönmez, “Sedd-i Zerâî'”, **DİA**, TDV **Yayımları**, c.36, s.277.

¹⁷³ et-Temsemanî, el-**İctihadu'z-Zerâî'...**, s.69- 75.

¹⁷⁴ et-Temsemanî, el-**İctihadu'z-Zerâî'...**, s.94-97; Dönmez, “Sedd-i Zerâî'”, **DİA**, c.36, s.277.

¹⁷⁵ et-Temsemânî, el-**İctihadu'z-Zerâî'...**, s.151.

getirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedirler.”¹⁷⁶ el-Karâfî (ö.684/1388) bu konuda, ümmetin üzerinde birleşip birleşmediği durumlar şeklinde üçlü bir ayırım yapmaktadır: a) Engellenmesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan vasıtalar; kamuya ait yolun ortasına kuyu kazmak gibi başkalarının hayatı için tehlike oluşturduğunda tereddüt edilmeyecek eylemler bu gruba girer. b) Engellenmemesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan vasıtalar; şarap imalinde kullanılabileceği ihtimaline binaen bağcılık yapma ve üzüm yetiştirmenin yasaklanması bu türe örnek verilebilir. c) Engellenmesi gerekip gerekmediği hususunda âlimlerin ihtilâf ettiği vasıtalar. İlk iki grup içine girmeyen, engellenmesinin daha yararlı olup olmayacağı hususunda farklı değerlendirme yapılabilecek vasıtalar. Meselâ kişinin bir malı başkasına altı ay vade tanıyıp 100’e sattıktan sonra peşin olarak seksene geri alması gibi şekillerde yapılan ve ribâyâ vasıta kılınması muhtemel vadeli satışlar (buyû’l-âcâl) bu grupta yer almaktadır.¹⁷⁷

Mâlikî Usûlcü İbnu’l-Arabî (ö.543), sedd-i zerâî’ delilinin başta sadece Mâlikîler tarafından kabul edildiğini, sonradan Ahmed b. Hanbel tarafından benimsediğini, söz konusu delilin, onca ilmî derinliklerine rağmen İmâm Ebû Hanife ve İmâm Şafîî tarafından fark edilmediğini iddia etmiştir. Ayrıca ilginç bir şekilde A’raf suresinin 163. ayetini, sedd-i zerâî’a delil olarak getirmiştir.¹⁷⁸

Netice itibariyle, İmâm Mâlik’in fetvalarında fesada götüren yolları sedd-i zerâî’ prensibi bağlamında kapatmaya yöneldiği görülmektedir. Çoğunlukla fesada götüren her şey yasaklanmıştır. Hukuk düşüncesinde bireyin ve toplumun genel maslahatını dikkate alan İmâm Mâlik bu hususta, fesatla ilgili özel bir nassın olup olmamasına itibar etmez. Vesilelerin haramlığı veya yasaklığı noktasında neticeye bakar; eğer fesada götürüyorsa yasaklanması vaciptir. Buna mukabil maslahata vesile oluyorsa işlenmesi gerekir. Çünkü fesadın aksine maslahatlara ulaşılma istenir.

¹⁷⁶ Dönmez, “Sedd-i Zerâî”, **DİA**, c.36, s.278.

¹⁷⁷ el-Karâfî, Şehabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Sanhâcî, **el-Furûk fî Envârı’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, c.2, s.32-34; Dönmez, “Sedd-i Zerâî”, **DİA**, c.36, s.278.

¹⁷⁸ İbnu’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’an**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, c.2, s.331.

Dolayısıyla ona götüren vesilelerin de yapılması talep edilir.¹⁷⁹ Bu itibarla, sedd-i zerâi' delilinin, Mâlikî mezhebi açısından muteber bir prensip olduğu görülmektedir.

1.3.11. Muraâtu'l-Hilâf

Sözlükte, “görüş ayrılığını / farklı görüşleri dikkate almak” anlamına gelen murâatu'l-hilâf terkibi, Mâlikî mezhebinde, fakîhin ihtilâflı bir meselede meşrû bir gerekçeye dayalı olarak kendi delilinin gereğine muhalif bir görüşün deliliyle amel etmesini ifade etmektedir. Murâat-ı hilâfın Mâlikî kaynaklarında tanımlanıp kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ileriki dönemlerde Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî hukuk muhitinin fıkıh âlimlerince gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, bu yönetime göre hüküm verilmesine bizzat İmâm Mâlik'in içtihatlarında rastlandığı ileri sürülmüştür.¹⁸⁰ Meselâ Sehnûn (ö. 240/854), şîgar nikâhının nassla yasaklanmasından dolayı¹⁸¹ İmâm Mâlik'in görüşüne göre böyle bir nikâhın mirasa konu olmayacağını belirtmiştir.¹⁸²

Çerçevesi ve şartları hakkında farklı değerlendirmelerden anlaşıldığına göre, mürâat-ı hilâf delilinden söz edilebilmesi için şu unsurların bulunması gerekir: 1. Fakîhin mesele hakkındaki asıl görüşü, 2. Fakîhin intikal ettiği muhalif görüş, 3. Muhalif görüşü dikkate almayı icap ettiren meşrû gerekçe. Öncelikle dinin kendi içinde çelişmez oluşu, bakış açılarında farklılık bulunsa bile ana kaynaklar ve ulaşmak istedikleri sonuç bakımından bütün müçtehitlerin ortak bir çerçeve içinde faaliyet göstermeleri, bu hususta genel bir gerekçe oluşturmaktadır. Gerek Mâlikî mezhebinde gerekse diğer mezheplere ait eserlerin incelenmesi sonucunda özel meşruiyet gerekçelerinin de ihtiyat ve kolaylaştırma ilkelerinde toplanabileceği anlaşılmaktadır. Kavâid ve usûl eserlerinde dağınık biçimde de olsa mürâat-ı hilâf deliline başvurma şartları ele alınmaktadır. Bu şartları şöylece özetlemek mümkündür: 1. Karşı görüşün meşhur yani delilinin güçlü olması. 2. Karşı görüşün dayandığı delilin sabit sünnete aykırı bulunmaması. 3. Bu delilin gereğine uyma sonucunda ortaya çıkan hükmün icmâa aykırılık taşıması. 4. Mürâat-ı hilâfa başvurma şartlarının bir başka ihtilâfa yol

¹⁷⁹ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.194.

¹⁸⁰ Muharrem Kılıç, “Mürâat-ı Hilâf”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s.37.

¹⁸¹ Buhârî, Nikâh, 28 (c.6, s.128); Müslim, Nikâh, 57-62 (c.2, s.1034).

¹⁸² Ebû Said Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenuhî Sehnûn, el-**Mudevvene**, c.3, s.152-155.

açmaması. 5. Bu delile başvuran fakîhin, bunun mefsetedi giderme ve maslahatı temin etme amacıyla ve zaruret halleriyle sınırlı olduğunu göz ardı etmemesi, dolayısıyla fakîhin kendi mezhebini tamamıyla terk etmemesi gerekmektedir.¹⁸³

Mürâât-ı hilâf delilinin, uygulamada kâdıların ve fakîhlerin diğer mezheplerin vâkıya uygun olan görüşlerinden istifade etmelerinin metodolojik aracı olduğu söylenebilir. Bu yönüyle mürâât-ı hilâf, kavram olarak kullanılmamışsa da Mâlikî mezhebi yanında diğer üç mezhepte uygulama alanı bulan bir delil olmuş, hatta bu yönteme mezhep içi görüşlerden faydalanma amacıyla da başvurulmuştur.¹⁸⁴

1.3.12. Örf ve Âdetler

Diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de toplumlarda uygulana gelen ve nassa aykırılık teşkil etmeyen örf ve adetlere karşı kayıtsız kalınmamıştır. Dolayısıyla yeri gelince çerçevesi ve şartları iyice tespit edildikten sonra, fetva vermede söz konusu örf ve adetler dikkate alınmıştır. Bununla ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür.¹⁸⁵ Ancak örf ve adetlerin, müstakil bir delil olma yönü bulunmadığı için bu kadarını ifade etmekle iktifa ediyoruz.

Araştırmamızın asıl konusu olan Mâlikî mezhebinin haber anlayışı işlenirken yukarıda saydığımız ve mezhebin şer’î delil kabul edip itimat ettiği delillerle hadis/haberin teâruz etmesi halinde nasıl bir tutum sergilendiği konusu da ayrıca ele alınacaktır.

¹⁸³ Yahya Saîdî, *Kâidet-u Murââtı’l-Hilâf ve Eseruhâ fi’l-Fıkhı’l-İslâmî*, s. 95-28; Kılıç, “Mürâât-ı Hilâf”, *DİA*, c.32, s.37.

¹⁸⁴ Saîdî, *Kâidet-u Murââtı’l-Hilâf...*, s.97, 267; Kılıç, “Murâât-ı Hilâf”, *DİA*, c.32, s.37.

¹⁸⁵ Ebû Zehra, *Mâlik*, s.357-363.

İKİNCİ BÖLÜM

MALİKÎ USÛLCÜLERİN HABER ANLAYIŞI

2.1. HABERİN LUGAT VE ISTİLÂHÎ MANALARI

Haber, lügatte bilgi (ilim) anlamına gelir. Nitekim Allah'ın Esmâu'l-Husnâ'sından biri olan “el-Habîr” “alîm” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde bilgiye ulaştırmasından dolayı imtihana da “ihtibar” denilmiştir.¹⁸⁶ Haber aynı zamanda ‘bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak ve bir şeyin içyüzünü bilmek’ anlamına gelen “hubre” kökünden türemiş bir isimdir.¹⁸⁷ Haber, bilginin aracı olduğundan genel olarak bilgi teorisi ve özel olarak da bilginin mahiyetini anlamak, haberin bilgi değerini belirleme açısından kaçınılmazdır. Felsefede bilgi, Latince “Geneseologie” denilen nazariyeyi ifade etmek için kullanılırken, İngilizce epistemology kelimesi, ilimler tarafından ortaya konulan felsefi problemleri ele alan disiplinin adı olarak kullanılmaktadır.¹⁸⁸

Haber, ıstılâhî anlamı itibariyle değişik şekillerde tarif edilmiştir. Meselâ Râgıb el-İsfahânî'ye göre haber, doğru veya yalan olma ihtimali bulunan sözdür.¹⁸⁹ Yine benzer bir tarife göre, doğru ve yalanın girebildiği söz, haberdur.¹⁹⁰ Haberin tanımında üzerinde durulan husus, haber verilen şeyin doğru veya yanlış olma ihtimalinin olması dolayısıyla haber veren kimseye verdiği haberdur dolayısı “doğru söyledin” ya da

¹⁸⁶ Eyyub Musa Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, **Kulliyâtu Ebi'l-Bekâ**, Beyrut 1993, s.370.

¹⁸⁷ Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986, s.204.

¹⁸⁸ S.Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1990, s.79.

¹⁸⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s.96.

¹⁹⁰ Muhammed b.Tayyib el-Bâkılânî, **Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil**, Beyrut 1987 s.30-31.

“yalan söyledin” denilebilmesidir. Bundan dolayı emirler, nehiyler, haber almaya çalışmak (istihbar), dualar, doğru veya yalan olma ihtimali taşımadıklarından haber olarak nitelendirilmemiştir.¹⁹¹ Bu bağlamda haberin tanımı konusunda mezhepler arasında herhangi bir farka da rastlanmamaktadır.¹⁹² Ancak Mâlikî usûlcüleri arasında ihtilaf konusu olan bir ayrıntıya dikkat çekilmesinde fayda vardır. Buna göre, bizzat insanın kendisinde bulunan bilginin hakikati söz konusu iken, sesli olarak ifade edilen haberin, hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır. İşaretle verilen haberlerin de aynı şekilde tartışma konusu olduğu görülmektedir.¹⁹³

Haber konusu, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini duyu organlarıyla kavrayan kimselerin, onu anlatmalarına dayanmasından ötürü hadis ilminin konusunu oluşturmaktadır. Bu durumda haber, hadis ile eşanlamli hale gelmektedir. Bu haberlerde yer alan sözlerin Hz. Muhammed’e aitliğini tespit etmek için muhaddisler farklı metodolojiler geliştirmişlerdir. Hadislerin toplanması aşamasında bu haberler, onları aktaranların isimleriyle/senedleriyle birlikte yer almıştır. Bununla birlikte muhaddisler, hadislerin Peygamber’e ait olup olmadığını tespit etmek için cerh ve tadil yöntemlerini geliştirmişlerdir. Fakat muhaddislerin geliştirdikleri cerh ve tadil yöntemleri, hadisin kendisi yani metni ile ilişkili olmayıp, onu aktaranın/ ravînin nitelikleriyle ilişkilidir.¹⁹⁴

Usûlcüler, dinî metinlerden hüküm çıkarma metodolojisi geliştirdiklerinden, dinî metinler de nakil yoluyla geldiğinden dolayı haber konusunu önemsemişlerdir. Özellikle ibadetlerin hükmü ve yapılış şekilleri hakkındaki haberlerin delil olarak kullanılması hususunda mütevâtir haber ve ahâd haber konusunu incelemişlerdir. Genel olarak usûlcülere göre mütevâtir haber kesin bilgi ve amel ifade etmesine karşın, ahâd haber kesin bilgi ifade etmez.¹⁹⁵ Usûlcüler, haber-i vâhidi, doğruluğu veya

¹⁹¹ Haberın tanımı ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Cüveynî, el-İrşâd..., s. 347; Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî..., c.15, s.317; el-Bâkullânî, et-Temhîd..., s.433.

¹⁹² Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberın Epistemolojik Değeri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, S.1, s.160.

¹⁹³ el-Mâzerî, İdâhu’l-Mahsûl..., s. 416.

¹⁹⁴ Özden Kanter Ekinci, Haberın Bilgi Değeri, **Kelam Araştırmaları** (Ocak 2009), s.150.

¹⁹⁵ Serahsî, Ebû Bekr, **Usûlu’s-Serahsî**, Lübnan, 1993, c.1, s.321; Ekinci, Haberın Bilgi Değeri, **Kelam Araştırmaları** (Ocak 2009), s.150-151.

yanlışlığı kendisinde bulunduran haber olarak kabul ettiklerinden, haberdeki doğruluk ihtimalini dikkate almışlar ve buna ilişkin olarak da amel ifade etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁶

Bâkillânî'ye (ö. 403/1013) göre haber, üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, zorunlu olan bir şey hakkında haber vermektir ki, bu tür haberler, zorunlu olarak sabit olan, varlığı duyu organlarıyla idrak edilen ve kendisi hakkında deliller olan olguya işaret etmektedir. Örneğin, iki zıddın birleşmesi, bir cismin aynı anda iki yerde bulunması gibi haberlerin yanlış olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. İkinci kısım haber ise, duyu organlarına ve zorunlu akli bilgilerimize göre, imkânsız olan haberdır. Mesela, bir kimse ölüleri dirilttiğini veya Dicle nehrini altına çevirdiğini haber verirse, günümüz açısından bu imkânsızdır. Üçüncü kısım haber ise, aklî bakımdan mümkün olanlar hakkındaki haberdır. Örneğin, falanca yerde yağmur yağdığı, falanca ülkede bir kralın öldüğü gibi haberler, bu kısımda telakki edilir.¹⁹⁷

“Hadis usûllerinde birkaç sayfayı aşmayan yüzeysel ve metodolojinin en önemli kısmı olarak değil, sadece sahihain hadisleri bağlamında ele alınan hadislerin bilgi değeri konusunun, fıkıh usûlü literatürüne bakıldığında kategorik olarak hadisler dâhil, her türlü rivâyetin içinde yer aldığı ahbâr (haberler) konusunda, epistemolojik açıdan derin, geniş ve ciddi biçimde ele alındığı görülmektedir.”¹⁹⁸ Fıkıh usûlünde olduğu gibi Kelam ilminde de benzer şekillerde haber etrafında tartışmaların olduğu malumdur.

2.2. BİLGİ DEĞERİ AÇISINDAN HABERLERİN TAKSİMİ

Haberin lafzî ve ıstılâhî manaları konusunda derlediğimiz malumatları sunduktan sonra, konumuzu doğrudan ilgilendiren haberin taksimine ve kaynak değerine geçmek istiyoruz. Zira asıl tartışmalar bu noktadan sonra başlamaktadır.

¹⁹⁶ Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c.1, s.321; Ekinci, **Haberin Bilgi Değeri**, **Kelam Araştırmaları** (Ocak 2009), s.151.

¹⁹⁷ Bâkillânî, **Kitabu't-Temhîd...**, s.335-336; Ekinci, **Haberin Bilgi Değeri**, **Kelam Araştırmaları** (Ocak 2009), s.162.

¹⁹⁸ M. Hayri Kırbaçoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Ankara 2002, s.52; Ekinci, “Haberin Bilgi Değeri”, **Kelam Araştırmaları** (Ocak 2009), s.165.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, klasik hadis usulünde görülen ve değişik açılardan haber taksimini öngören metot, Mâlikî mezhebi usul kitaplarında yer almamaktadır. Nitekim bu konuda yazılmış eserler incelendiğinde bilgi değeri açısından haberin genel olarak “mütevâtir” ve “âhâd” olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir.¹⁹⁹ Dolayısıyla âhâd haberin kendi içindeki sahîh, hasen ve zayıf şeklindeki taksimine gidilmemiştir. Zira fıkıh usulü kitaplarında daha çok haberlerin delil olma yönü üzerinde durulmuştur. Şu da var ki, -ileride ayrıntılı olarak işleneceği üzere- bazen sahîh veya zayıf hadis tanımlarını hatırlatan bazı değerlendirmelere yer verilmiş olsa da ıstılahî anlamda sahîh, hasen, aziz ve benzeri kavramların kullanılmadığı müşâhade edilmektedir. Bazen “meşhûr” ve “müstefîz” gibi kavramların kullanıldığına rastlanmakla birlikte, bu kavramların da sözlük anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla haberlerin taksimini işlerken, konuyu Mâlikî mezhebi fıkıh usulü kitapları çerçevesinde incelemek durumunda kaldığımızı ifade etmek istiyoruz.

2.2.1. Mütevâtir Haber

İslâm kültürünün haber anlayışında bariz olan “mütevâtir” kavramı, özellikle hadis/haber sahasında önemli tartışma noktalarından birini teşkil etmektedir. Mütevâtir haberin neliği, gerçekleşmesi, şartları, bilgi ve kaynak değeri gibi başlıklar, İslâm Tarihi boyunca tüm zamanların gündemini az çok işgal etmiştir. Bu itibarla, araştırma konumuz olması hasebiyle söz konusu haber türünü Mâlikî mezhebi usûlü açısından incelemeye çalışacağız.

2.2.1.1. Mütevâtir Haberin Tarifi

Sözlükte “araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek, birbirini ardınca gelmek” anlamındaki vetr kökünden türeyen mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usûlünde, konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade etmektedir. Böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de “tevâtür” denir. Haberi nakledenlerin aynı anda ve birlikte değil de

¹⁹⁹ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl*, s.419.

farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmaları sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır.²⁰⁰ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin aralıklı olarak peş peşe gelişini anlatmak için bu kökten tetrâ kelimesi kullanılmıştır.²⁰¹

Mütevâtir haberin farklı tarifleri yapılmış olsa da genel itibariyle şu tarif ön plana çıkmaktadır. Mütevâtir haber, âdeten yalan üzere birleşmeleri müstahîl olan toplulukların verdiği haberdur.²⁰² Şâfiî usûlcü el-Cuveynî'nin (ö. 478/1085) yapmış olduğu tanım da benzer ifadeler içermektedir. Buna göre mütevâtir haber, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, kendileri gibi bir topluluktan ictihâdî değil de işitme ve müşahedeye dayalı olarak naklettikleri bilgiyi ifade eden haberdur.²⁰³ İbn Kudâme (ö. 620/1223), bir haberin mütevâtir olabilmesi için üç şartın gerekli olduğunu belirtmekte ve bu şartlardan birinin, verilen haberin duyulara dayanan bir haber olması gerektiğini söylemektedir. Bu şarta göre, meselâ büyük bir topluluk âlemin hâdis olduğunu haber verseler, onların bu haberi mütevâtir olmaz ve bizde bilgi oluşturmaz. Çünkü bu bilgi, mahsûs/hissî/duyusal bilgi değildir. Aynı şekilde el-Karâfî de bir ayrıntıya dikkat çekerek, verilen haberin mahsûs yani duyu organlarıyla hissedilen bir konuda olması gerektiğinin altını çizmiştir.²⁰⁴ Meselâ tafsilatını bilmemekle beraber tarihte Dımeşk, Bağdat ve Horasan gibi merkezlerin olduğunu, aynı şekilde Hulefâ-i Raşidîn dönemleri, Emevîler ve Abbâsiler gibi devletlerin varlığını kesin kabul etmek durumunda olduğumuzu ifade etmektedir. Zira bu bilgiler genel hatlarıyla tevâtüren hâsıl olmuştur.²⁰⁵ el-Bâcî ise, mütevâtir haberi, “haber verilmesi ile zarurî ilmin hâsıl olduğu haberdur”²⁰⁶ şeklinde tarif ederek, daha çok mütevâtir haberin bilgi değerini ön plana çıkarmıştır.

²⁰⁰ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.329; el-Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer, **Nazmu'l-Mutenâsirmine'l-Hadisi'l-Mütevâtir**, Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır, s. 9-10; Apaydın, “Mütevâtir”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s.208.

²⁰¹ el-Mu'minûn, 23/44.

²⁰² el-Karâfî, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûlî'l-Usûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003, s. 273.

²⁰³ el-Cuveynî, **el-Varakât fî Usûli'l-Fıkh**, s. 15.

²⁰⁴ el-Karâfî, **Tenkîhu'l-Fusûl...**, s. 273.

²⁰⁵ el-Karâfî, **Tenkîhu'l-Fusûl...**, s. 274.

²⁰⁶ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s. 325.

2.2.1.2. Mütevâtir Haberin Vukuu ve Şartları

Mütevâtir haberin vukuu konusunda ittifak olmakla birlikte, bunun gerçekleşmeyeceğini savunan bir taife de olmuştur. “Sümeniyye” diye bilinen bu taifeye göre mütevâtir haberle ilim elde edilemez. Onların söz konusu görüşlerini nakleden musannifler hem lafzen hem ma’nen mütevâtire muhalif olduklarını belirtmektedirler.²⁰⁷

Mütevâtir haberin şartları konusunda değişik görüşler söz konusudur. Ancak âlimlerin özellikle üç şartı ön plana çıkardıklarını söylemek mümkündür. Buna göre aşağıdaki şartlar mütevâtir haberin vukuu için mutlak anlamda gereklidir.

2.2.1.2.1. Haberin Çok Kişi Tarafından Rivâyet Edilmiş Olması

Bir haberin mütevâtir olabilmesi için, haberi nakledenlerin yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur edilemeyecek kadar çok sayıda olması şarttır. Bu şart, yalan söylemeyi imkânsız kılan başka sebepleri tanım dışı bırakmıştır. Peygamberin ve ümmetin tamamının yalan söylemesi düşünülemez, fakat kabullerinin gerekçesi farklıdır. Âlimlerin çoğunluğu zarurî bilgi sağlayan haberi “mütevâtir” olarak gördüğü için haber verenlerin sayısını değil, bilginin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve tevâtür için muayyen bir sayı bulunmadığını belirtmiştir. Gazâlî (ö. 505/1111) haber verenlerin sayısını eksik, yeter ve fazla olmak üzere üçe ayırmaktadır. Eksik sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade etmezken yeter sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade etmektedir. Fazla sayıdaki kişilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da fazlalık olarak kalmaktadır. Bu konudaki yeter sayı, haberin bilgi doğurmasıyla anlaşılır; belirli bir sayıdan hareketle haberin bilgi sağlayacağı sonucuna varılamaz.²⁰⁸

Çok kişinin rivâyet etmesi, tevâtür açısından muttefakun aleyh bir şart olarak zikredilmekle beraber, çokluğu ifade edecek sayı konusunda çok sayıda farklı görüşün olduğu malumdur. “Kesin bilgi ifade etmesi beklenen mütevâtirin tanımına dikkatlice bakılacak olursa, bu beklentiye mukabil, bazı müphem ve muğlâk noktaların

²⁰⁷ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s. 421.

²⁰⁸ Gazâlî, el-*Mustasfâ...*, c., s.144; Apaydın, “Mütevâtir”, *DİA*, c.32, s. 209.

bulunduğu, bunun ise birtakım ihtilaflara yol açtığı görülecektir. Bu muğlâk ve müphem noktaların başında, kaç kişinin haberinin mütevâtir sayılacağı meselesi gelmektedir.”²⁰⁹ Mesela mütevâtir hadislerle ilgili müstakıl bir eser kaleme alan Muhammed Abdulhayy el-Kettânî'nin (ö.1381/1962) zikrettiği görüşler, hakikaten maksadı aşan yorumlara gidildiğini gözler önüne sermektedir. Buna göre; dört kişinin verdiği haber mütevâtirdir; zira zina 4 kişinin şahitliği ile sabit olmaktadır.

Bakillânî'ye göre dört kişinin verdiği haber mütevâtir olmaz ama beş kişinin haberinde ise tereddütle birlikte tevatürün gerçekleşmesi mümkündür. Ancak liân meselesine kıyasla beş kişinin haberini kesin olarak mütevâtir sayanlar olmuştur.

Yedi kişinin haberi mütevâtirdir diyenler olduğu gibi Bakara suresi 196. Ayetteki on rakamına istinaden on kişinin haberinin mütevâtir olduğunu ileri sürenler de olmuştur. İsrailoğullarının nakib sayısına kıyasla on iki kişinin, Enfâl Suresi 65. ayete nisbetle mütevâtir yirmi kişinin, en hayırlı askeri birliğin kırk kişilik birlik olduğuna ilişkin rivâyete dayanarak kırk kişinin, Kasâmeye kıyasla elli kişinin, Hz. Musâ'nın mikat için yetmiş kişi seçmesinden hareketle yetmiş kişinin, Tâlut'un has adamları ile Bedir seferine katılanların sayısına kıyasla üç yüz on küsur kişinin, Rıdvan biatına katılanların sayısı göz önünde bulundurularak bin dört yüz veya bin beş yüz kişinin verdiği haber mütevâtir şeklinde farklı gerekçelerle birbirinden farklı sayıların dile getirildiği görülmektedir.

Abdulhay el-Kettânî, tüm bu seçenekleri zikrettikten sonra tamamının batıl ve yanlış olduğunu ve hiçbir ilmi değerinin olmadığını vurgulamıştır.²¹⁰ Mahmud Tahhan ise en muteber rakamın on olduğunu ifade etmektedir.²¹¹

Görüldüğü üzere, mütevâtir haber için değişik gerekçelerle birçok rakam telaffuz edilmişse de hiçbirinin ilmî bir dayanağının olmadığı ortadadır. “Şayet ilmin vukuunu gerçekleştirecek olan sayı altı veya on gibi bir rakam olsa bu durumda da

²⁰⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Otto, Ankara 2013, s.99.

²¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer el-Kettânî, **Nazmu'l-Mutenâsir mine'l-Hadisi'l-Mutevâtir**, Dâru'l-Kutubi'l-Selefiyye, Mısır, s.16-16; Kırbasoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, s.99-100.

²¹¹ Mahmud et-Tahhân, **Teysîru'l-Mustalahi'l-Hadis**, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1996, s.20.

asgari sayı ortaya çıkmaz mı?” şeklindeki soruya şu cevap verilmiştir: “Hayır, çünkü aralarından birinin mukallit olma ihtimali vardır; dolayısıyla ilmin vukuu, diğerlerinin rivâyeti üzerinden gerçekleşeceği için sayıya itibar edilmez.”²¹²

Sahih olan şudur ki, mütevâtir haber için herhangi bir sayı şart değildir; muhaddislerin cumhûruna göre de doğru olan budur. Önemli olan, gelen haberden zaruri ilmin hâsıl olmasıdır. Dolayısıyla çok sayıda kişinin verdiği haber zarurî ilim ifade etmiyorsa mütevâtir değildir. Buna mukabil; az kişinin haberi, zarurî bilgiyi ortaya koyuyorsa mütevâtirdir.²¹³

Mâlikî usûl ulemasının da cumhûra uyararak, mütevâtir habere ilişkin belli bir sayıda ısrar etmedikleri ancak birtakım rakamları zikredip tartışmaya açtıkları görülmektedir. Meselâ el-Bâcî (ö. 474/1081), tevatürün gerçekleşmesi için bazı şartlar zikrederken tevatür sayısının şart olduğunu ifade ettikten sonra en az dört kişi olması gerektiğine dair ileri sürülen görüşlere yer vermiş, aynı zamanda aykırı görüşlere de değinmiştir.²¹⁴ el-Mâzerî (ö. 536/1141) ise, bu konuda belli bir rakama hiç temas etmeden, mutlak olarak yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan sayıya işaret etmiş, ancak haber-i vâhidin zarurî ilim ifade etmediğini, yani mütevâtir olmayacağını hatırlatmıştır.²¹⁵ İbn Raşîk de konuya dair tartışmalara atıfta bulunduktan sonra, âdeten yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan sayıdan bahsetmiş ama herhangi bir rakam vermemiştir.²¹⁶ Hatta kendilerince söz konusu sayının bilinmediğini, ancak birtakım karinelere yola çıkarak haberin kesin oluşuna hükmedilebileceğini savunmuştur.²¹⁷

Bazı kaynaklarda mütevâtir haber için şart koşulan haberci sayısı kâmil, nâkıs ve zâid olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Buna göre kâmil sayı ile gelen haberler zarurî ilim ifade ederken, nâkıs sayıyla gelenler zan ifade etmektedir. Zâid sayıyla gelen haberler ise ancak karînelerle zarurî ilim ifade edebilmektedir.

²¹² el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.333.

²¹³ el-Kettânî, **Nazmu'l-Mutenâsir...**, s.16.

²¹⁴ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.328-329.

²¹⁵ el-Mâzerî, **İdâhu'l-Mahsûl...**, s.423.

²¹⁶ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.332-333.

²¹⁷ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.333-334.

Filhakîka mütevâtir haber, isnad sistemiyle izah edilemez. Zira isnatta söz konusu haberi veren ravîlerin durumu incelenirken, mütevâtir haberde ise rical konusunda herhangi bir araştırmaya gerek yoktur; gelen haber muteber kabul edilir ve kendisiyle amel edilir.²¹⁸ Nitekim “ravîlerin masum olmaları halinde, beş on kişinin rivâyeti tevatür sayılır” şeklindeki teze itiraz edilmiş ve mütevâtirde masumiyetin şart olmadığı ifade edilmiştir.²¹⁹

Bu bağlamda kimi çevreler tarafından ileri sürülen ve gerçeklikten uzak bazı şartların da Mâlikî usûlcüler tarafından reddedildiğini görmekteyiz. Meselâ hiçbir sayı ve belde ile sınırlandırılmayacak kadar çok sayıda kişi tarafından rivâyet edilmiş olma şartı, gerçekleşmesi imkânsız olması hasebiyle reddedilmiştir. Râvîlerin aynı nesepten veya aynı vatandan olmama şartı dile getirilmiş ancak vakıya uymadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Râvîlerin mü'min evliyadan olması gerektiğini savunan görüş de reddedilenler arasındaki yerini almıştır. Bazıları tarafından, ‘ravîlerin kılıç zoruyla rivâyet etmemiş olmaları’ şeklinde bir şart ileri sürülmüş ancak bu şart gereksiz olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bu durumda zaten tevâtürün gerçekleşmeyeceği bilinmektedir.

Kanaatimizce de doğru olan, belli bir rakamın zikredilmemesidir. Önemli olan haberin, konusu ve içeriği itibariyle işiten kişilerde şüpheyi mahal bırakmadan kabul edilebilecek bir şekilde çok sayıda kişi tarafından rivâyet edilmiş olmasıdır. Takdir edilir ki olayın türüne göre haberci sayısının değişmesi gayet doğaldır. Dolayısıyla her konuda uygulanabilecek bir sayı standardının getirilmesi gerçekçi olmayacaktır.

Son olarak Rafizîler tarafından öne sürülen ve ravîler arasında masum İmâmlardan birinin olması gerektiğini öngören şart da fasit olarak değerlendirilerek reddedilmiştir.²²⁰

²¹⁸ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhhammed b. Alî b. Mahmud b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî el-Kenânî, **Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser**, Abdulhamid b. Salih b. Kasım (thk.), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, s.197.

²¹⁹ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.334.

²²⁰ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s. 339-340.

2.2.1.2.2. Haberi Verenlerin Duyu Organları İle Vakıf Oldukları Zarurî İlmi İfade Eden Bir Haberi Vermiş Olmaları

Haber veren kimselerin verdikleri her haber, tevatürün tahakkukunu sağlamaz. Yani verilen haberin türü bu bağlamda önem arz etmektedir. el-Bâcî'nin ifadesiyle; bir haberin tevâtür derecesine ulaşip kesinlik ifade edebilmesi için kişiyi kabul etmeye mecbur bırakacak cinsten olması gerekir.²²¹ Şayet ancak karinelerle zarurî ilmi ifade edecek bir konuda haber verilmişse, ilim hâsıl olsa da tevatür gerçekleşmez. Zaruri olarak bildiklerini haber verirlerse mütevâtirden söz edilebilir. Mesela Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanlardan olup rakamdan müstağni olacak kadar çok sayıda muhbirin âlemin hudusuna dair verdiği haber zarurî ilim ifade etmez. Zira onlar, söz konusu haberi verirken bir delile dayanmışlardır. Yani duyu organları ile değil muhakeme yaparak bu sonuca varmışlardır. Dolayısıyla mütevâtir olmaz.²²² İbn Raşîk de verilen haberin mütevâtir sayılabilmesi için mutlaka bilgiye dayanması gerektiğini, zanna dayanan haberin mütevâtir sayılmayacağını ifade etmiştir.²²³ Burada kastedilen, haberin duyularla alınmış olmasıdır. Aklî kaziyeler veya inanç konularına dair verilen bilgiler, muhbirlerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun mütevâtir olmaz.

2.2.1.2.3. Haberin Başı, Ortası ve Sonunun Zarurî İlim İfade Etmesi Açısından Eşit Olması

Bu şartı şöyle bir örnekle izah edebiliriz. Meselâ Hz. Muhammed'in zuhurunu haber veren sahabeyi duyanlar açısından, işitmeye dayalı verdikleri haberin doğruluğu zarurî ilim ifade eder. Zira sahabe sayı itibariyle çok olup müşahedeye dayalı haber vermişlerdir. Aynı şekilde ikinci ve üçüncü tabakanın da birbirinden duyarak sonraki nesillere ve nihayet asrımıza kadar aynı standardı haiz olarak gelmesi şarttır ki, mütevâtir olup zarurî ilim ifade etsin.²²⁴ İbn Raşîk'in de ifade ettiği gibi bu şart son derece önemlidir; zira tek bir kişiden çıkan haberin çok sayıda kişi tarafından intikali

²²¹ el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl...*, s.329.

²²² el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.425.

²²³ İbn Raşîk, *Lubâbu'l-Mahsûl...*, s.332.

²²⁴ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.425.

mümkün olduğu gibi aksi de söz konusu olabilir.²²⁵ Dolayısıyla her tabakadaki habercilerin tevâtür sayısından düşmeme şartı, adeta mütevâtir haberi koruyan bir kalkan gibi değer kazanmıştır.

Yukarıdaki şartlara ilaveten, haberi verenlerin âkil olmaları da şarttır. Zira akıl konusunda nakıs olanların veya mecnun olanların vereceği haber, zarurî ilim ifade etmez. Sayılarının çokluğu da bu durumu değiştirmez.²²⁶ Ancak sahih olan görüşe göre ravîlerin Müslüman, baliğ, âdil olması şart değildir. Bilakis kâfirin, fasıkın ve çocukların haberi de mütevâtir sayılabilir. Aynı şekilde sınırlı bir sayı veya muayyen bir sıfatın olması da şart değildir.²²⁷ Öte taraftan Mâlikî mezhebinde de tevâtür şartı, sadece Kur'an için geçerlidir. Yani tevâtürle gelmeyen bir hususun Kur'an'dan sayılması mümkün değildir. Sünnetin tevâtür ile gelmesi ise şart değildir. Bundan dolayı Mâlikîler, Şafiîlerin sütkardeşliği için 5 defa emzirme şartına itiraz etmişlerdir. Zira Şafiîler, Hz. Aişe'ye dayandırılan bir rivâyete göre, Kur'an-ı Kerimde önce 10 iken, bilahare 5'e indirildiğini dolayısıyla 10'nun 5 ile nesh edildiğini öne sürmektedirler. Oysa Kur'an-ı Kerim'de 10 emzirmeyi ihtiva eden ayetin bulunduğu, sonradan da nesh edildiği haberi tevâtür derecesinde olmadığı için, söz konusu haberin Kur'an'dan bir ayet olduğu kabul edilemez.²²⁸

2.2.1.3. Mütevâtir Haberin Kısımları

Malum olduğu veçhiyle mütevâtir haberler lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre eğer nakledilen haber aynı lafızlarla rivâyet edilmişse “lafzî mütevâtir” kavramı zikredilir. Eğer aynı manayı ihtiva etmekle beraber lafızlar arasında bir ihtilaf söz konusu ise “manevî mütevâtir” mefhumu ortaya çıkar. Bu durumda her rivâyet başlı başına tevâtür derecesinde değilse de ortaya çıkan ortak

²²⁵ İbn Raşîk, *Lubâbu'l-Mahsûl...*, s.333-334.

²²⁶ el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl...*, s.328-329.

²²⁷ el-Kettânî, *Nazmu'l-Mutenâsir...*, s.15.

²²⁸ el-Backunî, *el-Vecîzu'l-Muyesser...*, s.10-11.

mefhum esas alınır. Mesela Hâtem'in cömertliği, Hz. Ömer'in adaleti, Ebûzer'in zühdü ve benzeri meşhur hususlar, manevî mütevâtir olarak değerlendirilmektedir.²²⁹

el-Karâfi de mütevâtir haberi lafzî ve manevî olarak ikiye ayırmaktadır. Lafzî tevatüre Kur'an-ı Kerim'i örnek vermekte ve gerek Dimeşk gerekse Bağdat gibi tüm memleketlerde herkesin aynı lafızlarla Kur'an'ı okuduğunu hatırlatmaktadır. Manevi tevatüre ise Hz. Ali'nin cesaretine dair farklı lafızlarla ve münasebetlerle gelen haberleri örnek göstermektedir.²³⁰

Mâlikîlere göre Medine ehli'nin ameli de uygulana gelen amel olması hasebiyle mütevâtir derecesindedir; dolayısıyla âhâd haberlerden önde gelmektedir.²³¹ Zira Medine ehlinin amelinin, yaşayan sünnetin birçok örneğini ihtiva etmesi hasebiyle mütevâtir olarak değerlendirilmesi makul görünmektedir. Bu da göstermektedir ki, Mâlikî mezhebi usûlünde mütevâtir olarak kabul edilecek haberin, geliş şekli önemli değildir. Yani haber, tevatür derecesinde sözlü olarak nakledilebildiği gibi ezan konusunda olduğu gibi uygulama ile de gelmiş olabilir. Önemli olan haberin, kat'iyet ifade edecek şartları haiz olmasıdır.

2.2.1.4. Mütevâtir Haberin Epistemolojik Değeri

Tevatürle gelen haberin zarurî ilim mi yoksa zannî ilim mi ifade ettiği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Cumhûra göre mütevâtir haber, kat'î ve zarurî ilim ifade etmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haberle gelen bilgiyi kabul etmek zarurîdir. Yani fazla düşünmeden, delile başvurma gereği duymadan, kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde zorunlu olarak meydana gelen bir bilgi hâsıl olur.²³² Dolayısıyla tevatüren gelen haber, çoluk-çocuk ve ehliyetli-ehliyetsiz herkes için ilim ifade etmektedir. Eğer mütevâtir haber nazarî bilgi ifade etseydi, o zaman sadece ehliyet sahibi olanlara has olurdu. Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/1044) ve İmâm Gazzalî (ö.

²²⁹ el-Kettânî, *Nazmu'l-Mutenâsir...*, s.14-15.

²³⁰ el-Karâfi, *Tenkîhu'l-Fusûl...*, s.276.

²³¹ el-Huseyin b. el-Hasen el-Hayyân, *Menhecu'l-İstidlal bi's-Sünne fî Mezhebi'l-Mâlikî*, Dâru'l-Buhûs li'd-Dırasâtî'l-İslâmiyye ve İhyai't-Turâs, 2003, s.889.

²³² el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.422; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul tsz, s.70.

505/1111) ise, duyan açısından bir tereddüt hâsıl olması ihtimalinden dolayı mütevâtir haberin zarurî ilim ifade etmediğini savunmaktadırlar. Ancak bu iki âlime göre haberi verenler sıdk ve diyanet konusunda töhmet altında değillerse, sayıları az olsa bile verdikleri haber zarurî ilim ifade edecektir. Buna mukabil zikredilen hususlarda töhmetten kurtulamazlarsa, sayıları çok olsa bile verdikleri haber zarurî ilim ifade etmeyecektir.²³³

Mâlikî mezhebi usûlünde mütevâtir haberin bilgi değeri, cumhûrun görüşüyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Mâlikî mezhebinin önde gelen usûlcülerinden el-Bâcî, mütevâtir haberin, zarurî ilim ifade ettiğini zikretmiştir. Söz konusu görüşünü aklî olarak savunurken, bizzat görmediğimiz ama varlığını kesin olarak kabul etmek durumunda kaldığımız Çin, Hindistan, Horasan, Hemedân... gibi yerleşim yerlerini sıralamış ve bunların varlığı inkar edilemediğine göre bunlara ilişkin gelen haberlerin zarurî olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Hâkeza Muhammed b. Abdullah'ın Peygamber olarak zuhûr ettiği, Kur'an'ın kendisine nazil olduğu ve Arapların ona karşı çetin bir mücadeleye giriştiğine dair haberlerin inkârının mümkün olmadığını da zikretmiştir.²³⁴ el-Bâcî, bu yöndeki malûmatın zorunlu bilgi ifade ettiğine dair mantıksal bir açıklamada bulunarak, “şayet zikri geçen şehirlerin varlığı, zihinlerde kesinlik kazanmamış olsaydı, insanlar oralara gitmek için yollara düşmeyeceklerdi” demiştir.²³⁵ Diğer taraftan mütevâtir haberlerin, istidlal ve nazarî yönü zayıf olanlar için zorunlu bilgi meydana getirdiğini hatırlatan el-Bâcî, şayet söz konusu haberler, nazarî bilgi ifade etseydi, bunun insanlar için zorunluluk ifade etmeyeceğini zikretmiştir. Zira mütevâtir haber herhangi bir şüpheyi yer bırakmaz. Buna mukabil nazarî ve istidlalî bilgi konusunda birtakım şüphelerin meydana gelmesi kaçınılmazdır.²³⁶

²³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî et-Tûsî, el-**Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Hamza b. Zuheyr Hafız (thk.), Medine 2008, c.1, s.144; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.274-275.

²³⁴ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.325-326.

²³⁵ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.326.

²³⁶ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.326-327.

Mâlikî mezhebinin önemli usûlcülerden biri olan el-Karâfî de gelmiş geçmiş tüm akıl sahibi olanlar açısından mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini vurgulamış ve sadece Sümeniyye taifesinin bunun dışında kaldığını, onlara göre tevatürle gelen haberin zarurî değil zannî ilim ifade ettiğini aktarmıştır.²³⁷ İbn Kassâr da mütevâtir haberle varlığı sabit olan memleketleri inkâr edenlerin görüşünde sakatlık ve usûllerinde kabihlik olduğunu dile getirmiştir.²³⁸ el-Mâzerî (ö.536/1141) usûllerinin, mezheplerinin, anlayışlarının, tasavvurlarının ve mantıklarının farklılığına rağmen söz sahibi herkesin tevatürle gelen haberi kabul ettiğini belirterek, Mâlikîlerin de aynı görüşte olduğuna işaret etmiştir.²³⁹ İbn Raşîk (ö. 632/1234) de mütevâtir haberlerin zorunlu ilim ifade ettiğini, zira geçmiş milletlerin varlığı ve henüz görmediğimiz bazı şehirlerin sübutunun ancak böylesi haberler sayesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Hatta bu gerçeği teorik olarak dille inkâr etmek mümkünse de akli başında olan hiç kimsenin bu hakikati kalben inkâr edemeyeceğini vurgulamıştır.²⁴⁰

2.2.1.5. Mütevâtir Haberin Kaynak Değeri

İnkâra mahal bırakmayacak kadar kesinlik ve zarurî ilim ifade eden mütevâtir haberin kabul edilmesi, aynı zamanda böylesi bir haberin kaynak değerini de zenginleştirmektedir. Dolayısıyla cumhûrun görüşü doğrultusunda Mâlikî mezhebi usûlünde tevatürle gelen haberlere karşı kayıtsızlık söz konusu değildir. Bilakis şer’î ahkâmın delillendirilmesinde önemli bir kaynak olarak itibara alınmıştır. Nitekim İbn Kassâr (ö. 397/1007), meşhur olmuş ve çokluğundan ötürü sayı belirtmeye gerek kalmayacak şekilde kitlelerin naklettiği haberin, Mâlikî mezhebi açısından kabul gördüğünü ifade etmiştir. Namazın beş vakit olması, Haccın erkânı ve kıblenin Beytu’l-Makdis’ten Ka’be’ye tahvili gibi şer’î konularla alakalı Rasûlullah’tan (sav)

²³⁷ el-Karâfî, **Şerhu Tenkîhi’l- Fusûl**, s.273. el-Karâfî’nin mütevâtir haber konusundaki görüşlerinin tafsilatı için bkz. (Nurullah Agitoğlu, “Mâlikî Usulcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfî Örneği-“, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.19, S.20, ss.247-267).

²³⁸ İbn Kassâr, **Mukaddime**, s.211-212.

²³⁹ el-Mâzerî, **İdâhu’l-Mahsûl...**, s.421-422.

²⁴⁰ İbn Raşîk, **Lubâbu’l-Mahsûl...**, s.331.

gelen mütevâtir haberler, buna örnek olarak gösterilebilir.²⁴¹ Yukarıda ifade edildiği gibi Mâlikî mezhebinde Medine ehli uygulamasının önemi ve bunun tevatürle açıklanması, bir nevi mütevâtir haberin, mezhebin usûlü açısından kaynak değerini ortaya koymaktadır.

2.2.2. Âhâd Haber

Mütevâtir haberlerin dışında kalan rivâyetler için kullanılan “âhâd haber” veya “haber-i vâhid” kavramı, hadis/haber külliyyatının ana omurgasını oluşturmaktadır. Zira sahihinden sakimine yüz binlerle ifade edilen hadislerin neredeyse tamamı haber-i vâhid kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla haber-i vâhid, rivâyet ilminin merkezinde yer almakta ve bu alandaki tartışmaların ana gündemini belirlemektedir. “Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fıkhnın tedvin edilmeye başlandığı hicrî II. yüzyılın ilk yarısında vehim, şek, zan ve yakîn gibi aklî konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.”²⁴²

Hiz. Peygamber’in (sav) hadislerinden pek çoğu bu vasıftaki haberlerdir. Bundan dolayı, hadisin İslam teşriindeki yerinin doğru şekilde tespit edilmesi için ilk dönem hadis anlayışının ortaya konulması gerekir. Bu minvalde İmâm Mâlik’in hadislere yaklaşımının ortaya konulması önem arz etmektedir. Zira İmâm Mâlik’in eseri Muvatta’, ilk dönem hadis anlayışını yansıtmaları bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir.²⁴³ Bu itibarla, Mâlikî mezhebi usûlünde haber-ivâhid meselesini ana hatlarıyla incelemeye gayret edeceğiz.

²⁴¹ İbn Kassâr, **Mukaddime...**, s.209-210.

²⁴² Ali Osman Koçkuzu, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri**, Ensar, İstanbul, 2014, s.74; Mustafa Ertürk, “Haber-ivâhid”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, c.14, s.349.

²⁴³ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.101.

2.2.2.1. Âhâd Haberin Tarifi

Arapça “bir” anlamındaki vâhid kelimesinin haber kelimesine muzaf kılınması (haberu’l-vâhid) veya sıfat tamlaması şeklinde kullanılmasıyla (haberun vâhidun) ortaya çıkmış olup “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” demektir. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâdla beraber bulunduğu ise (haberu’l-âhâd, ahhâru’l-âhâd) “birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber” anlamına gelir. Ancak bunlar, usûl kitaplarında çoğunlukla birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmakla beraber hadisin âhâd vasfını taşımasının onun her zaman haber-i vâhid yani tek ravîli haber olduğunu göstermeyeceği de söylenmektedir. Bundan dolayı hadisçiler, usûlcüler ve fakîhler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi “âhâd haber” kabul ettikleri için haberi nakleden râvî sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur. Haber-i infirâd da denilen haber-i vâhid, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadisler, sahâbe ve tâbiînden nakledilen haberler için kullanılmakla birlikte hadiste ve diğer İslâmî ilimlerde zikredildiğinde daha ziyade Resûl-i Ekrem’den rivâyet edilen hadisler akla gelir. Hadis ilminde, haber-i vâhid için bu genel tarifin dışında özel olarak sahih ve hasen haberin tarifine denk tanım da yapılmaktadır. Buna göre haber-i vâhid, mütevâtir haberin dışında kalan ve Rasûlullah’tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu’t-tâbiînin rivâyet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile (râcih) sabit olan habere denir. Bir habere rivâyet yollarının çoğalmasa sebebiyle “meşhur” denilse bile bu haber âhâd olmaktan çıkmaz.²⁴⁴

el-Karâfî’ye göre haber-i vâhid, zan ifade eden ve adalet sahibi birinin veya birilerinin rivâyet ettiği haberdur.²⁴⁵ el-Kelbî (ö. h.741/1370) de haber-i vâhidi

²⁴⁴ el-Bağdadî, el-**Kifâye...**, s.17-18; el-Mâzerî, **İdâhu’l-Mahsûl...**, s.441-442; el-Karâfî, **Tenkîhu’l-Fusûl...**, s. 278-279; Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, **Ahhâru’l-Âhâd fî’l-Hadîsi’n-Nebevî**, Dâru Taybe, Riyâd 1987, s.37; el-Hayyân, **Menhec...**, s.697-698; Koçkuzu, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri**, s.74; Ertürk, “Haber-ivâhid”, **DİA**, c.14, s.349. Âhâd haberlerin izahında ifade edilen hususlar sahih hadisin tanımını hatırlatmakla birlikte, Malikî mezhebine ait usul kitaplarında “sahih” kavramının, ıstılahî olarak “sahih hadis” anlamında kullanıldığına muttali olamadık. Ancak haberlerin kabulü için aranan şartların aynı zamanda sahih hadise işaret ettiğini ifade etmek mümkündür.

²⁴⁵ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.278.

tanımlarken el-Karâfi'nin tanımına benzer bir tanım kullanmakla birlikte, “tevatür derecesine ulaşmayan” kaydını ilave etmiştir.²⁴⁶ Dolayısıyla zan ifade etmesi halinde haberi verenlerin sayısı itibara alınmaz. Haberi nakledenler için bir “grup” veya bir “cemaat” denmesi, lugavî değil istilahî anlam itibariyledir. Zira istilahî anlamda tek kişinin rivâyetinin teknik adı infirad’tır.²⁴⁷ Mâlikî mezhebinde, en az dört kişinin rivâyet ettiği haber anlamında kavramsallaşan “müstefiz” haberler de “âhâd” kapsamındadır. Zira haber-i vâhid kendi içinde “mustefiz” ve “gayr-ı mustefiz”²⁴⁸ olmak üzere iki kısım şeklinde değerlendirilmiştir.²⁴⁹

2.2.2.2. Âhâd Haberin Bilgi Değeri

Ahad haberlerin bilgi değeri konusunda pek çok usûlcü tarafından oldukça fazla görüş belirtilmiştir. İmâm Cüveynî ve bu konuda müstakil bir eser kaleme alan el-Cibrîn’e göre, âhâd haberlerin ilim veya zan ifade ettiğini söylemek doğru değildir. Doğrusu ilk asırlardan beri, otorite âlimlerin kriterleri doğrultusunda her bir rivâyete uygun bir bilgi değerinin biçilmesidir.²⁵⁰ Cüveynî’ye göre âhâd haberlerin kesinlik/kesin bilgi isteyen konularda kullanılması doğru değildir. Bir hadisi güvenilir ravîler nakletse de rivâyet sağlam olsa da bu işin uzmanları onun sıhhati konusunda kesin olarak Rasûlullah’tan (sav) aktarılmış olduğu konusunda görüş birliğine varamazlar. Ta’dîl ehlinin ondan el çekmesi, yani sahihliği konusunda bir engel görmemeleri söz konusu hadisin nakline ilişkin bir ta’n veya karalamanın kendilerine görünmemesindendir. Bununla birlikte onlar ravîlerin dil sürçmelerini, hata etmelerini mümkün görmektedirler. Yani onlar için masumiyeti zorunlu/gerekli görmezler. Râvîlerin durumu, kendilerinden razı olunan âdil şahitlerin durumuna benzemektedir. Onların doğrulanmaları kesinliği içermez, fakat işin görünüşüne bakarak hüküm

²⁴⁶ Ebû’l Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, **Takrîbu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl**, Muhammed Emîn eş-Şankî (thk.), Medine 2002, s. 289.

²⁴⁷ el-Karâfi, **Tenkîh...**, s.278.

²⁴⁸ Mâlikî mezhebi usulünde kullanılan “mustefiz” kavramı, hadis usulünde kullanılan mustefiz kavramının aynısı değildir. Zira Malikî mezhebi usulünde bu kavram, sayı zikretmesizin pek çok kişinin rivâyet ettiği haber anlamında kullanılmıştır. Aynı durum “meşhur” kavramı için de geçerlidir.

²⁴⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.697-698.

²⁵⁰ Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, **Ahbaru’l-Ahad fi’l-Hadisi’n-Nebevi**, Dâru Taybet, Riyâd, s.55.

verilir. Bütün ümmet âhâd haberle amel etme konusunda icmâ' etse de onların söz konusu hadisle amel etmeleri onun sıhhati konusunda zorunlu/kesin bilgiyi gerektirmez.”²⁵¹ Ancak bu değerlendirmeler vakıaya uymamaktadır. Zira tevatür derecesine ulaşmayan tüm rivâyetlerin bilgi değeri hususunda ittifaka yakın görüşler söz konusudur. Dolayısıyla her bir rivâyet için ayrı ayrı değerlendirmeden söz etmek mümkün değildir.

Mâlikî usûlcülerin, âhâd haberin bilgi değeri meselesinde, cumhûrun bu konudaki görüşüne muhalif bir söylemiyle karşılaşmadık. Buna göre Mâlikî mezhebi usûlünde haber-i vâhid zan ifade eder. Nitekim el-Bâcî (ö. 474/1081), tevatür derecesinde olmasa bile haber-i vâhidin, zaruî ilim ifade ettiğini savunanlara karşı çıkmış ve bu düşüncenin yanlışlığını şu şekilde izah etmiştir. “Ebû Temmam el-Basrî'nin ifade ettiği gibi, Mâlikî mezhebinde haber-i vâhidle amel etmek gerekir ama haber-i vâhid ilim ifade etmez. Nitekim tüm memleketlerin fukahâsı aynı görüştedirler. Diğer taraftan mezhebimizin âlimlerinden el-Kâdî Ebû'l-Hasen (ö. 392/1001), el-Kâdî Ebû Muhammed, el-Kâdî Ebû'l-Ferec (ö. 356/967), el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), Şeyh Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986) gibi zatların yanı sıra Şafîiler, Hanefiler ve diğer ulemanın geneli de aynı görüşü benimsemişlerdir.”²⁵² Ancak el-Bâcî'nin de belirttiği gibi, karîne ile birlikte haber-i vâhidin ilim ifade edebileceğini savunanları da zikretmekte fayda vardır. Meselâ birini öldürdüğünü ikrar eden bir katilin haberinin, hâkim açısından ilim ifade edebileceğini, dolayısıyla söz konusu habere göre hüküm verebileceğini savunanların olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde üstünü başını yırtıp yüzüne vuran birinin “vah, babacığım!” diye feryat etmesi, babasının öldüğüne ilişkin kesin bilgi olarak değerlendirilebileceğini iddia edenleri hatırlatmıştır. Ancak el-Bâcî, bunları zikrettikten sonra söz konusu iddianın sahih olmadığını, zira her iki örnekte de ilgili kişilerin yalan söylemiş olabileceğini ifade ederek aksini savunmuştur.²⁵³

²⁵¹ Ebû'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Din**, Abdullah Mahmud Muahmmmed 'Umer (thk.) Beyrut 1999, s.320–321; Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, S.1, s.165.

²⁵² el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s. 330.

²⁵³ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s. 332.

Fahredden er-Râzî'ye (ö.606/1209) göre, haber-i vâhid ya ilim ya da amel ifade eder. Eğer haber-i vahid ilim ifade ediyorsa o zaman kat'î delillerden buna işaret eden bir delil ya vardır ya da yoktur. Râzî'ye göre eğer kat'î dellillerde haberin ilim/istidlâl bilgi ifade ettiğine dair bir delil varsa bu haberin kabulü caizdir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) bu nevi hadisi bazılarına söyleyip başkalarına söylememesi mümkün değildir. Yani er-Râzî, kat'î delillerden ilim ifade ettiğine dair bir delilin var olması koşuluyla haberin kabul edilebileceği görüşündedir. Buna mukabil kat'î delillerde haberin ilim ifade ettiği konusuna işaret eden bir delil yoksa söz konusu haber reddedilir. Zira er-Râzî'ye göre teklif ve sorumluluk ancak ilimle gerçekleşebilir.²⁵⁴

el-Karâfî²⁵⁵, İmâm Mâlik ve ona tabi olan ashabının dünyevî işlerde, fetvalarda ve şahitliklerde haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğuna kani olmakla birlikte, haber-i vâhidin zannî bilgi ifade ettiği konusunda ittifak ettiklerini zikretmiştir. Bununla birlikte sayısal olarak kalabalık bir grubun rivâyet etmiş olduğu haberin, "haber-ivâhid" olarak isimlendirilmesinin luğavî değil ıstılâhî bağlamda olduğunu hatırlatmıştır.²⁵⁶ el-Kelbî (ö.741/1340) de haber-i vâhidin, tevatür derecesine ulaşmayan haber olduğunu belirterek, kesin bilgi değil sadece zan ifade ettiğini vurgulamış ve cumhûrun bu görüşte olduğunu zikretmiştir.²⁵⁷ İbn Hazm (ö. 456/1064), Hanefîler, Şafiîler, Mâlikîlerin cumhûru, Mutezilenin tamamı ve Haricilere göre haber-i vâhidin, ilim icap ettirmediğini kaydetmiştir. İbn Hazm, bunun izahını yaparken, bu tür haberlerin yalan olabileceğini veya vehm barındırabileceğini belirtmiştir.²⁵⁸

²⁵⁴ er-Râzî, el-Mahsûl..., c.4, s. 632-633. er-Râzî'nin haber anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. (Bayram Kanarya, **Hadisin Fıkıh Usulünde Kaynak Değeri Fahreddin er-Râzî Üzerine Bir İnceleme**, İlâhiyât, Ankara 2019).

²⁵⁵ el-Karâfî'nin âhâd haber konusundaki görüşlerinin tafsilatı için bkz. (Nurullah Agitoğlu, "Mâlikî Usulcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfî Örneği-", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.19, S.20, ss.247-267).

²⁵⁶ el-Karâfî, **Tenkîh....**, s. 278.

²⁵⁷ el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl**, s. 289.

²⁵⁸ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Said, **el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm**, Beyrut, c.1, s.119.

el-Bâcî, ifade ettiği bilgi değeri bakımından haber-i vâhidi ikiye ayırmaktadır. Birincisi; ilim ifade eden haber-i vâhittir ki, bunları altı kategoride toplamak mümkündür.

1. Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiđi haber,
2. Mucizeye mazhar olanların verdiği haber,
3. Mucizelere mazhar olanların ta'dîl ettiği kişilerin haberi,
4. Rasûlullah (sav)'in huzurunda haber verdiği halde inkâr edilmeyen haber,
5. Sahabeden bir grubun huzurunda dile geldiği halde inkâr edilmeyenin haber,
6. Ümmetin kabulüne mazhar olmuş olan haber-i vâhid.

Yukarıda tatad edilen maddelere dikkat edilirse, el-Bâcî'ye göre ilim ifade edebileceği öngörülen haber-i vâhidler ya doğrudan ya da dolaylı olarak vahyin veya ilmî geleneğın desteğini alan haberlerdir. Bu sebeple ilk iki sıradakiler, mütevâtir haberle birlikte, doğruluğu kesin olarak bilinen haberler içerisinde zikredilmişlerdir.²⁵⁹ Diğerleri de neticede birinci veya ikinci maddeye dayandığı için aynı şekilde değerlendirilmiştir diye düşünüyöruz.

İkincisi, ilim ifade etmeyen haber-i vâhidlerdir. Bu tür haberler de müsned ve mursel olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²⁶⁰ Bu konu yeri gelince ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

el-Hayyân, haber-i vâhid'in ilim ifade ettiğine dair İmâm Mâlik'e nisbet edilen rivâyeti²⁶¹ hatırlattıktan sonra, söz konusu rivâyetin İmâm Mâlik'e nispeti konusunda Mâlikîlerin itiraz ettiğini ve cumhûrun bunu kabul etmediğini zikretmiştir.²⁶² Meselâ İbn Abdilberr, böyle bir görüşün Mâlikî mezhebiyle alakalı olmadığını ifade

²⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. (es-Suyûtî, **Şerhu'l-Kevkebi's-Sâti'**, (thk.), Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Mısır, 2000, c.2, s.36; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, **Ğâyetu'l-Vusûl fî Şerhi Lubbi'l-Usûl**, Mısır: tsz., s. 100; Mehmet Bilen, "Molla Halîl es-Siirdî'nin Sünnet/Hadis İle İlgili Görüşleri", **e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, (JOSR)** 11/1 Nisan-2019, ss-228-241, s.235).

²⁶⁰ el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl...**, s.336.

²⁶¹ Söz konusu rivâyet Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh b. Huveyz Mendâd adındaki Mâlikî bir âlime nisbet edilmiştir. Ancak kendisine aidiyeti net bir şekilde ispat edilememiştir.

²⁶² el-Hayyân, **Menhec...**, s.702.

etmiştir.²⁶³ Aynı şekilde el-Mâzerî de bu iddiaya itiraz ederek, böyle bir rivâyetin olmadığını, olsa olsa bunun bir tevil sonucu ortaya çıkmış olabileceğini savunmuştur.²⁶⁴ Dolayısıyla bu iddiayı ortaya atan İbn Huveyz Mendâd (ö. 400/1010), Mâlikî mezhebi ulemâsının karşısında münferit durumuna düşmüştür. Rivâyetin sahih olması durumunda, Mâlikî mezhebi âlimlerinin cumhûruna muhalefet etmesi cihetiyle, İmâm Mâlik'ten gelen şaz bir görüş olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁵

İbn Hâcib (ö. 646/1249), bu meseleye dair yaptığı değerlendirmede şu tespitlere yer vermiştir: Haber-i vâhidin ifade ettiği bilgi hakkında âlimler arasında ihtilaf yaşanmıştır. Buna göre bazıları, haber-ivâhidin mutlak olarak ilim ifade ettiğini savunurken, bazıları da mutlak olarak zan ifade ettiğini vurgulamıştır. Meselenin iç yüzüne bakıldığında ise şu hususların ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi; şayet haber-ivâhid, ümmetin kabulüne mazhar olmuşsa nazarî ilim ifade etmektedir. Aralarında dört mezhep İmâmının da bulunduğu cumhûrun görüşü bu yöndedir. Aynı zamanda ehli hadis de bu görüştedir. İkincisi; aralarında Cüveynî,²⁶⁶ Amidî,²⁶⁷ Fahreddin Razî²⁶⁸ ve onlara tabi olan diğer usûlcülere göre ise haber-ivâhidin nazarî ilim ifade etmesi, ancak karinelerle desteklenmesi suretiyle mümkün olabilmektedir. Üçüncüsü ise; kendisiyle amel edilmesi gerektiğine dair icmâ' bulunan haber-i vâhidler ilim ifade etmektedir. Zira icmâ' söz konusu haberin doğruluğunu sağlamıştır ki, ümmetin icmâi masumdur ve hata üzere birleşmesi söz konusu değildir. Tüm bu tartışmalardan sonra İbn Hâcib, kendi kanaatini şöyle ifade etmiştir: “Bana göre adalet sahibi ravîler tarafından nakledilen haber-i vâhid, karinelerle ilim ifade eder. Ulaştığım usûl kitaplarından elde ettiğim kanaat budur.”²⁶⁹ el-Hayyân da benzer tartışmaları

²⁶³ İbn Abdilberr, **et-Temhîd...**, c.1, s.8.

²⁶⁴ el-Mâzerî, **İdâhu'l-Mahsûl...**, s.443-444.

²⁶⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.703.

²⁶⁶ el-Cüveynî, el-**Burhân...**, c.1, s.379.

²⁶⁷ Alî b. Muhammed el-Âmidî, el-**İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Abdurezzak Afîfî, Dâru's-Samî, 2003, c.2, s.50.

²⁶⁸ er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.284.

²⁶⁹ İbn Hâcib Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus, **Muhtasarü Munteha's-Sûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel**, (thk.), Nezâr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Cezâir, 2006, c.1, s.534-535.

zikretmiş ve sonuç itibariyle “Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid ilim ifade etmez” tasavvuruna kanaat getirmiştir.²⁷⁰

Aslına bakılırsa haber-i vâhidin, yakînî değil de zannî ilim ifade etmesi daha çok isnadla alakalı bir durumdan kaynaklanmaktadır. Nitekim haber-i vâhidin isnadına icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki açıdan itiraz edilmiştir. Şöyle ki, usûlcüler, haber-i vâhidin kabulü konusunda icmâlî olarak ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıca tafsîlî olarak da haberi rivâyet eden ravîlerin adalet ve zapt sahibi olmaları ve haberin merfu’ ve muttasıl olması gibi şartlar ileri sürülmüştür.²⁷¹ Dolayısıyla söz konusu ihtilaflara konu olan bir haberin, her kesimi bağlayacak şekilde zarurî ilim ifade etmesi düşünülemez. Çünkü herkesin kendi bilgi birikimi ve farklı yaklaşım tarzı, aynı noktadan bakmasına, dolayısıyla aynı sonuca varmasına engel teşkil etmiştir. Muttali olabildiğimiz kadarıyla Mâlikî usûlcüler arasında benzer bir durumun hâkim olması, yukarıda sayılan gerekçelerden kaynaklanmıştır. Kısacası farklı veri ve yaklaşımlardan, farklı neticeler doğmuştur.

2.2.2.3. Âhâd Haber ile Amel Etme

Âhâd haberlerin, zannî ilim ifade etmesi, sözkonusu haberlerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Nitekim fıkıh başta olmak üzere tefsir, kelâm, siyer ve diğer İslamî ilimlerde Kitap’tan sonra en müracaat edilen kaynak, âhâd haberler olmuştur. Zira delil olarak başvurulmuş rivâyet külliyyatının kahir ekseriyeti âhâd haberlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla âhâd haberlere karşı kayıtsız kalan ve hiçbir şekilde bu haberleri itibara almayan muteber ve muhakkik bir âlime rastlamak neredeyse mümkün görünmemektedir. Merkezinde rivâyet literatürünün en önemli eserlerinden biri olan Muvatta’ın yer aldığı Mâlikî mezhebinin de haber-i vâhitten müstağni olması elbette düşünülemez. Nitekim araştırmamız esnasında vakıf olduğumuz Mâlikî mezhebi usûlüne dair yazılan tüm eserlerde haber-i vâhid ile amel edilmesi gerektiği

²⁷⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.703-704.

²⁷¹ el-Backânî, el-**Vecizu'l-Muyesser**, s.12-14.

zikredilmiştir. Şimdi konu ile ilgili usûlcülerin beyanatlarından bir kısmını aşağıda sunmak istiyoruz.

İbn Kassâr (ö. 397/1007), İmâm Mâlik'in mezhebinde haber-i vâhidin makbul olduğunu ifade ederken, ravîlerin adaletine vurgu yapmıştır. Adalet şartına ilişkin, fasıkın verdiği haberin araştırılması gerektiğine dair ayeti²⁷² delil göstererek, âdil ile fasıkın aynı kefeye konulamayacağını, zira araştırma emrinin fasıka tahsis edildiğini ifade etmiştir. Akabinde İmâm Mâlik'in alışveriş, kapların temizliği, köpeğin yalaması ve benzeri birçok konuda haber-i vâhid ile amel ettiğini zikretmiştir. İbn Kassâr, haber-i vâhidi, iki şahidin şahitliğine benzeterek, verdikleri bilginin doğruluğunu kabul etmek durumunda kaldığımıza göre haber-i vâhid ile de amel etmemiz gerektiğini savunmuştur.²⁷³

İbn Hazm (ö.456/1064), âdil bir kişinin, Rasûlullah'a (sav) ulaşınca kadar kendi gibi âdil birinden rivâyet ettiği haberin hem ilim ifade ettiğine hem de kendisiyle amel etmeyi gerektirdiğine dair İmâm Mâlik'in görüşünü aktarmıştır. Kendisi de bu görüşü benimsemiştir.²⁷⁴

el-Bâcî'ye (ö. 474/1081) göre, haberlerin bir kısmı hem ilim ifade eder hem de kendisiyle amel etmeyi gerektirir. Bazı haberler de vardır ki, ilim ifade etmese de amel gerektirir. Nitekim Kur'an-ı Kerim ve tevatürle gelen haberlerle amel etmeyi taabbudî olarak değerlendirdiğimiz gibi gerektiği gibi âdil olan iki kişinin şahadetine göre hükmetmeyi de taabbudî olarak görüyoruz. Dolayısıyla yalancılıkla itham edilemeyen ravîlerin verdiği haberleri dikkate alarak onlarla amel etmek caizdir. Diğer taraftan, ilim ifade etmediği halde kendisiyle amel edilmesini gerektiren haberler vesilesiyle ibadet etmek, maslahata binaen Allah tarafından meşru kılınmış olabilir. el-Bâcî, şahitlerin şahadeti ile haber-i vâhidin aynı şeyler olmadığına dair itirazı olanlara da cevap vererek, haber-i vâhid ile amel etmenin tecviz babından olduğunu ifade etmiştir.

²⁷² Cuma, 49/6.

²⁷³ İbn Kassâr, **Mukaddime**, s.214-215.

²⁷⁴ İbn Hazm, el-**İhkâm**..., s.119.

Ayrıca haber-i vâhid ile amel edilebileceğine dair nasları ve selefin bu konudaki icmâ'ını hatırlatarak itirazlarını reddetmiştir.²⁷⁵

İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) göre, haber-i vâhid ile amel etmek aklen caizdir; şer'an da vuku bulmuştur.²⁷⁶ Yani şer'î hükümlerde haber-i vâhid ile amel edildiği inkâra mahal bırakmayacak şekilde sabittir. Zira Allah'ın, hükmü zann-ı galib üzere bina etmesi olanak dışı değildir. Belki diğer hissi konularda birtakım şeyler alamet olarak gösterilebilir ama hükümlerde zann-ı galipten müstağni kalınamaz. Binaenaleyh şahitlerin verdiği habere göre yargılama, verilmiş fetvaya göre hüküm verme, belli olmaması halinde zann-ı galiba göre kıbleyi tayin etme ve benzeri hususlar vakıanın birer örneğidir. Hatta bazı âlimler, şer'î hükümlerde zann-ı galibe göre amel etmenin aklen vacip olduğu görüşündedirler. Aksi takdirde doğrudan Rasûlullah'tan (sav) muşâfehe yoluyla alınmayan haberlere dayandırılan birçok hüküm sakıt olurdu. Diğer taraftan eğer şahitler, yeminler ve ictihada dayalı hükümler olmasaydı, mezalimlerin önüne geçilemeyeceği gibi hakkın tecelli etmesi de mümkün olmayacaktı. Kaldı ki, haber-i vâhid ile amel edilebileceğine ilişkin sahabenin icmâ'ı söz konusudur.²⁷⁷

İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148), haber-i vâhidin, şer'î kaidelerden biriyle teâruz etmesi halinde kendisiyle amel edilmesinin caiz olup olmadığı meselesinde, İmâm Ebû Hanife'nin bunu caiz görmediğini, İmâm Şafî'nin cevaz verdiğini, İmâm Mâlik'in ise mütereddît kaldığını ifade etmiştir.²⁷⁸ İmâm eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) de el-Muvâfakât isimli eserinde aynı görüşü nakletmiştir.²⁷⁹

İbnu'l-Arabî, başka bir eserinde ise; Rasûlullah'ın (sav), birçok memlekete memur ya da yönetici olarak çoğu zaman tek kişiyi gönderdiğine dikkat çekerek,

²⁷⁵ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.337-338.

²⁷⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, **ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkıh**, Cemaluddin Alevî (thk.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, s.71.

²⁷⁷ İbn Rüşd, **ed-Darûrî...**, s.71.

²⁷⁸ Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meâfirî, **Kitabu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes**, Muhammed Abdullah Velel Kerim (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beryut 1992, s.812.

²⁷⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, **el-Muvâfakât**, Dâru İbn Affân, 1997, c.3, s.201.

haber-i vâhid ile amel edilebileceğini savunmuştur. Sahabenin de haber-i vâhid ile amel ettiğine dair bilginin kesin olduğunu hatırlatarak, uygulamanın bu anlayış üzerine bina edildiğini vurgulamıştır. Hz. Ömer'in; Cemil b. Mâlik b. Nâbîğa, Muğire ve veba konusunda Abdurrahmân'ın hadisini kabul ettiğini ve buna benzer sayılamayacak kadar örnek olduğunu belirtmiştir.²⁸⁰

Mâlikî mezhebi usûlcülerinden İbn Raşîk (ö. 632/1234), haber-i vâhid ile amel etmeyi aklen inkâr edenlerin olduğunu, ancak kendilerinin ise aklen de bunun caiz olduğunu, sem'an de vuku bulduğunu kendi ifadesiyle açık ve kat'î delillerle savunmuştur. Ona göre haber-i vâhid, doğru söylediğine dair kesin karineler bulunmamakla beraber, bir kişinin veya tevatür derecesine ulaşmayacak sayıdaki kişilerin Rasûlullah'tan (sav) naklettikleri haberdur. Böylesi haberlerle amel etmenin caiz olduğuna ilişkin delil, her şeyden önce bu haberler vasıtasıyla kulluk yapılmış olmasıdır. Ayrıca Rasûlullah'ın (sav) uygulamaları, sahabenin bu konudaki icmâ'ı ve ümmetin genel olarak bu yönde bir anlayışa sahip olması gibi hususlar, haber-i vâhid ile amel edilebileceğine delil olarak gösterilebilir.²⁸¹ Diğer taraftan İbn Raşîk, aklın haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olduğuna delâlet ettiğini iddia edenlerin bulunduğunu, ancak bu düşüncenin batıl olduğunu, zira vacip olması için gereken şartları haiz olmadığını vurgulamıştır.²⁸² Ancak Mâlikî âlimlerden olup İbn Raşîk'in bu görüşünü destekleyen veya buna eleştiri getiren birine rastlayamadığımızı ifade etmek istiyoruz. Öyle görünüyor ki, İbn Raşîk, bu konuda yalnız kalmıştır.

el-Karâfî (ö. 684/1285), Kadî Abdulvehhab'a (ö. 422/1031) dayandırarak, haber-i vâhid ile amel etme konusunda insanlar arasında ihtilaf bulunduğunu, ancak bazı mütekellimlerin itirazına rağmen fukahâ ve usûlcülere göre amel edilebileceğini hatırlatmış ve kabul edenlerle reddelenlerin görüşlerini delilleriyle birlikte zikretmiştir. el-Karâfî, dünyevî işlerde, fetvalarda ve şahitliklerde haber-i vâhid ile amel edilebileceğine ilişkin İmâm Mâlik'in görüşünü hatırlatmıştır. Aynı zamanda el-

²⁸⁰ İbnu'l-Arabî, el-Mahsûl fî Fıkhı'l-Usûl, s.116.

²⁸¹ el-Huseyin İbn Raşîk el-Mâlikî, **Lubabu'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, Muhammed Gazâlî 'Umer Habâbî (thk.), Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ-ı't-Turâs, Dubai 2001, s.348-351.

²⁸² İbn Raşîk, **Lubabu'l-Mahsûl...**, s.353-354.

Karâfî, haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliğini, sahâbîlerin bu yöndeki uygulamalarına bağlamıştır.²⁸³ Netice itibariyle haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliğini birçok delille ispat etmeye çalışmıştır.²⁸⁴

el-Kelbî (ö.741/1340), haber-i vâhidin, İmâm Mâlik'in mezhebinde hüccet olduğunu ifade ettikten sonra, hüccet olacak haberlerde bulunması gereken şartları kısaca özetlemiştir.²⁸⁵ Mezkûr usûlcülerin yanı sıra gerek ilk dönemlerde gerekse sonraki dönemde yazılan usûl kitaplarında, haber-i vâhidin değeri ve kendisiyle amel etmenin caizliği konusunda benzer ifadeleri bulmak mümkündür. Dolayısıyla İmâm Mâlik'ten rivâyet edilen veya ona izafe edilen görüşlere bakıldığında, Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid ile amel etmeye cevaz verildiği anlaşılmaktadır.²⁸⁶ Göze çarpan başka bir nokta ise, haber-i vâhide verilen konumunun, olması gerektiği şekilde tespit edilmiş olmasıdır. Nitekim haber-i vâhid konusunda ifrat/tefrite kaçan anlayışlara karşı tepki verildiği görülmektedir. Bu durum, Mâlikî usûlcüleri arasında ilmî disiplinin seviyesini ve objektif kriterlere göre hareket edildiğini göstermektedir.

Yukarıda Mâlikî mezhebi usûlcülerine göre haber-i vâhidin İslamî ilimler açısından önemini ve pek çok konudaki ahkâma kaynaklık edebileceğini açıklamaya çalıştık. İleriki konularda haber-i vâhid ile amel etme şartlarını ve hallerini inceleyeceğiz.

2.2.2.4. Nesh Konusunda Haber-i Vâhidin Rolü

Haber-i vâhidi ilgilendiren konulardan biri de nesh meselesidir. Zira nasih-mensûh konusu sadece Kur'an-ı Kerim ile sınırlı değildir. Bilakis önceki uygulamaların Kur'an-ı Kerim ile nesh edilmesi veya bazı ayetlerin diğer bazılarını nesh etmesi hususları tartışıldığı gibi sünnetin de kendi içinde nasih-mensûh olması konusu da tartışılmıştır. Hatta Kur'an-ı Kerimin sünnetle nesh edilmesi iddiası bile gündeme gelmiştir. Nitekim el-Karâfî, bu konuyu incelerken şu açıklamalara yer

²⁸³ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.278.

²⁸⁴ el-Karâfî, **Tenkîhu'l-Fusûl**, s.278-280.

²⁸⁵ el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl**, s.289-290. İleriki konularda haber-i vâhidin kabul şartlarını ayrıca ele alırken söz konusu şartların neler olduğunu ayrıntılı olarak zikredeceğiz.

²⁸⁶ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.104.

vermiştir. “Ekser-i ulemânın yanı sıra biz Mâlikîlere göre de Kitabın Kitapla nesh edilmesi caizdir. Mütevâtir haber ile sabit hükümlerin, aynı seviyedeki mütevâtir haberle neshi de caizdir. Hâkezâ haber-i vâhidlerin de birbirini nesh etmesi caizdir. Zira nasih mensuh arasında haberin kuvveti itibariyle en azından müsavât olması lazımdır. Kitabın haber-i vâhid ile nesh edilmesi ise aklen caiz olsa da naklen gerçekleşmemiştir. Zahirîler ve Mâlikîlerden el-Bâcî’ye göre kıblenin değişmesi meselesi bu konuda örnek verilmiştir. Ancak bize göre tevatürle sabit olan ve katî bilgi içeren Kitabın, zan ifade eden haber-i vâhid ile neshi vuku bulmamıştır. Diğer taraftan sünnetin Kitapla neshi de caizdir. Gerçi Şafiîler bu görüşe katılmamaktadır. Çünkü onlara göre kitap ile sünnet birbirinin nasihi veya mensûhu değil, birbirinin açıklayıcısıdır. Ancak Beytu’l-Makdis’in kible olarak tayin edilmesi meselesinde Kitaptan delil olmadığına göre burada belirleyici olan kaynak sünnet olmalıdır. Dolayısıyla nazil olan ayetle kible değiştiğine göre Kitap, sünneti nesh etmiş sayılır.”²⁸⁷

Nesh konusunu birçok açıdan değerlendiren ve bu konuda farklı görüşlere yer veren el-Karâfî, neshin son derece tartışmalı olan başka bir yönüne değinmiştir. Buna göre, Mâlikî âlimlerin çoğu, mütevâtir haberlerin Kitabı nesh etmesini caiz görmektedirler. Zira tevatür açısından aralarında müsavât söz konusudur. el-Karâfî, bu iddiayı ispatlamak için bazı örnekler vererek deliller ileri sürmüştür. Mesela; Rasûlullah’ın (sav) “vârise vasiyet yoktur”²⁸⁸ hadisi, vasiyet ayetini nesh etmiştir. Diğer bir örnek ise, recm uygulaması ile zinaya bulaşan kadınların ev hapsi cezasının nesh edilmesidir. Ancak söz konusu görüşleri aktaran el-Karâfî temkinli davranmak istemiş olmalıdır ki, cümlesini İmâm Şafiî’nin itirazıyla bitirmiştir. Nitekim İmâm Şafiî’ye göre ev hapsi cezası recm ile değil celde ayetiyle mensuh olmuştur.²⁸⁹ Verilen örneklerle dikkat edilecek olursa, mütevâtir olduğuna dair üzerinde ittifak olmayan haberlerden yola çıkılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla bu konuda tartışmalardan uzak bağlayıcı bir sonuca varmak zor görünmektedir.²⁹⁰

²⁸⁷ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.243-245.

²⁸⁸ Buhârî, **Vesâyâ**, 6 (c.3, s.188); Tirmizî, **Vesâyâ**, 5 (c.4, s.433).

²⁸⁹ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.245.

²⁹⁰ Bahsi geçen vasiyet rivâyetine dair tartışmalara değinen Mehmet Bilen, şunları kaydetmiştir. “Molla Halîl, Kur’an’ın âhâd haberle neshedildiğine örnek olarak zikredilen “Vârise vasiyet yoktur”

el-Bâcî'nin (ö.474/1081) zikrettiğine göre, Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haberler ve âhâd haberlerin her biri, kendi içinde olmak üzere nâsih-mensûh olabilir. Aralarında Mâlikîlerin de bulunduğu fukahânın çoğunluğuna göre Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haberle mensûh duruma düşebilir. Zira gerek Kur'an-ı Kerim gerekse mütevâtir haberler, sıhhati kat'î olan nasslardır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, yine Kur'an-ı Kerim ile nesh edilebildiği gibi mütevâtir haberle de nesh edilmesi mümkündür. Diğer taraftan İmâm Şafîî dışındaki fakîhlerin çoğunluğuna göre sünnet, Kur'an-ı Kerim ile nesh edilebilir. Meselâ Hendek savaşı sırasında emniyet tesis edilinceye kadar namazın te'hiri sünnet ile sabit olmuşken, gelen ayet-i kerime ile bu durum mensuh olmuştur.²⁹¹ Zira Allah, söz konusu ayette Hz. Peygamber'e şöyle emretmiştir: "Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдың zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan (bu) bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silâhlarınızdan ve eşyanızdan gafil (uzak ve unutmuş) olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapsınlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap

(Buharî, Vesâyâ, 6, c.3, s. 188; Tirmizî, Vesâyâ, 5, c.4, s.433) hadisinin "sizden birinize ölüm gelip çatdığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı," (Bakara, 2/180. كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) ayetini neshettiğini iddia edenlere karşı söz konusu hadisin âhâd olup mütevâtir olmadığı iddiasını kabul etmediğini herhangi bir gerekçe zikretmeden belirtmektedir. Burada Kur'an'da miras ayetinin bu neshi desteklediğini de sözlerine eklemektedir. Bu, onun Kur'an'ın âhâd haberle neshedilmesi görüşünü kabul etmediği şeklinde anlaşılabilir. Kur'an'ın mütevâtir haber ile nesh olması noktasında ikisinin sübut açısından kat'iliği dikkate alındığında bir problem olmadığı düşünülebilir. Ama örnek verilen hadis, kaynaklarda senedi ile rivâyet edilmiş âhâd bir haberdir. Sıhhatine dair verilen hüküm de zannidir. Dolayısıyla söz konusu hadisin vasiyet ayetini neshettiğini kabul etmek, sübutu kat'î olan Kur'an ayetinin âhâd haberle neshini kabul etmek anlamına gelmektedir."(Bkz. Mehmet Bilen, "Molla Halîl es-Siirdî'nin Sünnet/Hadis ile İlgili Görüşler", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi (JOSR), Nisan-2019, s.233).

²⁹¹ el-Bâcî, el-İşâret fî Ma'rifeti'l-Usûl, s.267-270.

hazırlamıştır.”²⁹² Görüldüğü üzere bu ayet, vaziyet ne olursa olsun namazın geciktirilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur.

el-Bâcî, yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra oldukça iddialı ama ciddi anlamda itirazlara sebep olacak bir konuyu gündeme getirmiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir haberlerin, haber-i vâhid ile nesh edilmesi caizdir. Gerçi Rasûlullah'tan (sav) sonraki dönemlerde bu durumun caiz olmadığını belirten el-Bâcî, teorik olarak gerçekleşebileceğini şu örnekle izah etmeye çalışmıştır. Kiblenin değişmesi sürecinde Kuba ehli, Rasûlullah (sav)'in uygulamasına uygun olarak Beytu'l-Makdis'e yönelerek namaz kılıyorlarken ve bu malumat zaruri ilim ifade ediyorken, ilgili ayetin nüzulünü haber-i vâhid ile öğrendikleri halde onunla amel ettiler.²⁹³ Dolayısıyla el-Bâcî'ye göre, yaygın olmamakla birlikte Kur'an-ı Kerim'in haber-i vâhid ile nesh edilmesi teorik olarak mümkündür. Ancak verdiği örneklerin, iddiasını ispatlamaya yetmediği görülmektedir.

İbnu'l-Arabî (ö.543/1148), nesh meselesinde hakiki nâsıhın Allah olduğunu; mecazî olarak Allah Kelamının ikinci, Rasûlullah'ın (sav) ise üçüncü nâsıh olduğunu vurgulamıştır. Buna binaen Kitab'ın Kitap ile, sünnetin de Kitap ile nesh edilebileceğini ifade edip, cumhûrun bu görüşte olduğunu savunmaktadır. Ancak bazı Mâlikî ve Şafîî âlimlerin yanı sıra Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'nin söz konusu görüşe katılmadıklarını belirtmektedir.²⁹⁴ Zira onlara göre Kur'an-ı Kerim'in icaz yönü var iken aynı durum peygamber sözü için söz konusu değildir. Dolayısıyla peygamber sözü ile Allah kelamı nesh edilemez. İbnu'l-Arabî, bahsi geçen görüşleri serdettikten sonra, kendilerine göre tevatürle gelen sünnetin, Kitabı nesh edebileceğini, ancak haber-i vâhidlerin maznûn olduğunu bundan ötürü Kitabı nesh edemeyeceğini ifade etmiştir.²⁹⁵

²⁹² Nisa, 4/102. وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِزْبَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِزْبَكُمْ إِنَّ اللَّهَ آعَدُ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا

²⁹³ el-Bâcî, el-İşâret..., s.271.

²⁹⁴ İbnu'l-Arabî, el-Mahsûl..., s.146.

²⁹⁵ İbnu'l-Arabî, el-Mahsûl..., s.146.

İbn Raşîk (ö. 632/1234) de mutlak anlamda hakiki nâsihin Allah olduğunu ifade ettikten sonra ister Allah keliması olsun ister peygamber keliması olsun kaynağı Allah olan ve subutu katî olan nassların birbirini nesh edebileceğini zikretmiştir. Misal olarak yukarıda geçtiği üzere kible değişimini, sünnetle sabit olan Aşura orucunun, Kitapla meşru olan Ramazan orucuyla nesh edilmesini ve Müslümanlara sığınan kadınların Rasûlullah'ın (sav) talimatıyla geri gönderilme uygulamasının “onları kâfirlere geri göndermeyin”²⁹⁶ ayetiyle nesh edilmesini hatırlatmıştır. Ayrıca bu konuda İmâm Şafî'ye nispet edilen aykırı rivâyetlerin, kayda değer olmadığını hatta kendisine ait olmayabileceğini savunmuştur.²⁹⁷

el-Kelbî (ö.741/1340), Kur'an'ın Kur'an ile nesh edilebileceğini ancak mütevâtir sünnetle nesh edilmesi konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Haber-i vâhid konusunda ise, kesin bir dille Kur'an-ı Kerimin haber-i vâhid ile nesh edilemeyeceğini savunmuştur. Aynı şekilde mütevâtir sünnetin; Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir haberle nesh edilmesinin caiz olduğu, ancak haber-i vâhid ile nesh edilemeyeceğini belirtmiştir. Haber-i vâhidlerin ise Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile nesh edilmesinin mümkün olduğunu beyan etmiştir.²⁹⁸

Muhammed Abdulğânî el-Backanî'nin tespitine göre, Mâlikî usûlcüler, tevatürle sabit olan haberlerle Kitab'ın nesh edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Çünkü haberin kuvveti bakımından aralarında eşitlik vardır. Ancak aynı şeyi haber-i vâhid için söylemenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Nitekim cumhûru ulemaya göre tevatürle gelen ve kesin bilgi ifade eden Kur'an'ın, zan ifade eden haber-i vâhid ile mensuh olması düşünülemez.²⁹⁹

Görüldüğü üzere ufak çaplı ihtilaflar bulunmakla beraber Mâlikî usûlcülerinin genel kanaatine göre, Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim ile, mütevâtir haber Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir haber ile, haber-i vâhid ise Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile nesh edilebilir. Kur'an-ı Kerim'in mütevâtir haberle nesh edilmesi

²⁹⁶ Mümtetine, 60/10.

²⁹⁷ İbn Raşîk, *Lubâbu'l-Mahsûl...*, s.315-316.

²⁹⁸ el-Kelbî, *Tabrîbu'l-Vusûl...*, s.318-319.

²⁹⁹ el-Backanî, *el-Vacîzu'l-Muyeser...*, s.93.

konusunda ise ihtilaf yaşanmıştır. Haber-i vâhidlerin Kur'an-ı Kerimi ve mütevâtir haberi nesh edemeyeceği konusunda ise ittifak bulunmaktadır. Her ne kadar bazı örnekler üzerinden haber-ivâhidin Kur'an-ı Kerim'i nesh edebileceğine dair görüşler ileri sürülmüşse de bu görüşlerin teorik yaklaşımdan öteye geçmediği görülmektedir. Zira verilen misaller, söz konusu görüşleri ispatlayabilmekten uzaktır. Ayrıca “vârise vasiyet yoktur” gibi mütevâtir olduğu iddia edilen ve Kitab'ı neshettiği belirtilen rivâyetlerin âhâd olması da teorinin uygulamasında her zaman başarılı olunamadığı şeklinde yorumlanabilir.

2.2.2.5. İtikât Konularında Haber-i Vâhid'in Delil Olma Değeri

Malum olduğu üzere itikâdî konular, kat'î delillere dayanması gerektiğinden dolayı, bu tür konulara kaynaklık edecek bilginin katiyet ifade etmesi esastır. Dolayısıyla sadece Kur'an-ı Kerim veya tevatür derecesine ulaşmış olan haberler itikâdî konulara kaynaklık edebilir. “Haber-i vâhid konusunda ise İslâm ulemasının cumhûru geliş yolundaki hata ya da şüphe ihtimaline binaen Peygamber'e nispeti mütevâtir kadar kesinlik arz etmediğinden, haber-i vâhidin itikâdda delil olmayacağını, amelî konularda ise delil teşkil edeceğini söylemişlerdir. Cumhûr, itikâd gibi dinin temelini teşkil eden inanç esaslarının, sübûtu kesin haberlere dayanması gerektiğini öne sürmüştür. Bu konudaki görüşler başta dört büyük mezheb İmâmına ve Bâkılânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlere nispet edilmektedir. Ehli hadis uleması, başta İbn Hazm (ö. 456/1064) olmak üzere Zâhirîler, el-Kerâbîsî (ö. 248/862), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve bir rivâyette Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) sahih olmak kaydıyla haber-i vâhidin hem itikâdî hem amelî konularda ilim ifade edeceğini beyan etmişlerdir. Onlara göre amel etmeye yeterli olan bir haber, itikâd oluşturmak için de yeterli olmalıdır. Bu görüş sahipleri bu konuda Hz.

Peygamber'in hayatından birçok haber-i vâhid örnekleri getirerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.³⁰⁰

İtikadî konularda haber-i vâhid ile amel etme konusunda Mâlikî mezhebi usûlüne has veya cumhûrun anlayışından farklı bir görüşe rastlamadık. Hatta itikât konularında haber-ivâhid ile amel etme meselesinin, Mâlikî usûl kitaplarında yer bulmadığını ifade edebiliriz. Nitekim haber-ivâhid konusunda telif edilmiş müstakil eserlerde bile Mâlikîlerin konuya dair görüşlerine yer verilmediğini de tespit ettik. Meselâ el-Cibrîn'in "**Ahbâru'l-Âhâd...**" ve Ali Osman Koçkuzu'nun "**Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri**" isimli eserlerinde konuya dair pekçok mezhebin görüşü zikredildiği halde Mâlikîlerin görüşüne temas edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi usûlünde, itikadî meselelerde haber-i vâhid ile amel edilmediğini söylemek mümkündür.

Özet olarak diyebiliriz ki, akâitte haber-i vâhidlerin delil olarak kullanılmayacağına dair olan kanaat en fazla taraftar toplamış olan görüştür. Fakat bu görüşü zedeleyen durumlar söz konusudur. Dolayısıyla "...genel görüşün yanında haber-i vâhidleri delil olarak kullanan, haberler arasında bu hususta mütevâtir ve âhâd ayrımı yapmayan âlimler de vardır. Bunlar, hadisin sağlam olarak Rasûlullah'tan (sav) itimada şâyân yollar ve şahıslar tarafından gelmesini esas almışlardır. Bu nokta belirlendikten sonra, hadis kritiği ilimlerinin gerektirdiği bütün şartlar, bu tür hadislerde toplanınca, onun âhâd haberler durumunda kalması, kıymetini düşürmemektedir."³⁰¹

³⁰⁰ İbn Hazm, el-**İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'l-Âfak el-Cedide, h.1403, c.1, s.119-125; Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattale**, (thk.), Ali b. Muhammed Dahilulah, Dâru'l-Asıme, Riyâd 1408, s.6554-664; Ali Osman Koçkuzu, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988, s.110; Mehmet Özşenel, "İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, S.37, s.174.

³⁰¹ Ali Osman Koçkuzu, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri**, Ensâr, İstanbul 2014, s. 145.

2.2.2.6. Manen Rivâyet Edilen Âhâd Haberler

Malum olduğu üzere hadislerin rivâyeti “lafzî” ve “manevî” olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Elbette ki hadislerin lafzına riayet edilerek olduğu gibi rivâyet edilmesi esas olandır. Bu konuda farklı bir değerlendirme yapmanın izahı olmaz. Ancak lafızların hiçbir tağyire maruz kalmadan korunması, her zaman mümkün olmamıştır. Dolayısıyla mana ile rivâyet etme faaliyetleri kaçınılmaz hale gelmiştir. İbn Hacer’in izahına göre mana ile rivâyet demek; ravînin, hadisın metnindeki asıl kelimenin yerine, aynı manayı ifade ettiğini düşünerek kendince başka bir lafız kullanarak rivâyet etmesidir.³⁰² Mana ile rivâyetin caiz olabileceğini savunanlar, ravînin bu konuda mahir olması ve Arapçayı çok iyi bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hatta bu imtiyazın sadece sahabeye has olduğunu ifade edenler bile olmuştur. Zira onlara göre Arap dilini en iyi bilenler sahabedir.³⁰³

Mana ile rivâyet konusunda oldukça teferruatlı malumatı klasik hadis usûlü kaynaklarında bulmak mümkündür. Söz konusu malûmat ışığında pekçok husus maddeler halinde zikredilebilir. Ancak konuyu dağıtmamak için aşağıdaki maddeleri vermekle yetinmek istiyoruz.³⁰⁴

Mâna ile rivâyet başlıca üç şekilde gerçekleşmiştir.

1) Lafzı eş anlamlısıyla değiştirerek rivâyet etmek. علم; جلس (oturdu) yerine قعد (bildi) yerine عرف kelimelerini koymak suretiyle rivâyet etmek gibi. Bunun câiz olduğu konusunda ihtilâf yoktur.

2) Hadisteki bir lafız yerine aynı mânayı karşıladığı zannedilen, ancak tam olarak aynı mânaya gelmeyen bir kelime getirerek rivâyet etmek. Bu durumda mâna bozulacağından bu şekilde bir rivâyet câiz değildir.

³⁰² İbn Hacer, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahı Ehli'l-Eser**, Ebû Muaz Tarık b. Avdallah b. Muhammed (şrh.), Dâru'l-Muğnî, Riyâd h.1430, s.338.

³⁰³ İbn Hacer, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker**..., s.338-339.

³⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. (İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, s. 214-235; İbn Hacer, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker**..., s.338-349; es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğîs**..., c.3, s.120-133; Enbiya Yıldırım, **Hadis Problemleri**, s.77-103.)

3) Hadisin mânasını iyice kavradığına inanan bir râvinin, metinde geçen bazı sözlerin yerine eş anlamlılarını değil aynı mânayı verebilecek farklı lafızlar ve ifadeler kullanarak rivâyet etmesi. Bu şekildeki rivâyetler, âlimler arasında tartışmalı olup sahâbeden Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711); tâbiîn neslinin büyüklerinden Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Zuhri (124/742) ve Amr b. Dînâr (ö. 126/744); sonrakilerden Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264/878) ve daha birçok âlim bu tür rivâyeti câiz görmüştür.³⁰⁵

Bununla birlikte hadisçiler ve diğer fakîhler gibi İmâm Mâlik'in de hadislerin lafızlarıyla rivâyetine son derece önem verdiğini görmekteyiz. Nitekim el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) naklettiğine göre İmâm Mâlik, "Rasûlullah (sav)'in hadisini işittiğin gibi aktar, başkasının sözünü manayla rivâyet etmende ise bir beis yoktur" demiştir.³⁰⁶ Aynı şekilde İmâm Mâlik'in, "Rasûlullah'a (sav) ait hadislerin aynı lafızlarla nakledilmesini seviyorum" dediği rivâyet edilmiştir. Hatta ب ile ت gibi harflerinin birbiriyle karıştırma riskine karşı çok hassas davrandığı zikredilmektedir.³⁰⁷ İmâm Mâlik'in, lafızlar konusundaki bu hassasiyeti, bazılarınca mana ile rivâyete cevaz vermediği şeklinde algılanmış ve bu şekilde nakiller yapılmıştır.³⁰⁸ Bu hususu değerlendiren Mâlikî usûlcüsü el-Bâcî (ö. 474/1081), İmâm Mâlik'ten hadisin mutlaka aynı lafızla rivâyet edilmesi gerektiğine dair rivâyetlerin nakledildiğini; ancak bu durumun, hadis bilgisi yeterli olmayan kimselere mahsus

³⁰⁵ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 214-235; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker...*, s.338; es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs...*, c.3, s.120-133; Mehmet Efendioğlu, "Rivâyet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, c.35, s.136. Selman Başaran, "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi", *Uludağ Ü. İ. F. Dergisi*, S.3, 1991, s.53-64.

³⁰⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Ahmed 'Umer Haşim (thk.), Beyrut 1968, s. 223; Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Umran Yayınları, İstanbul 1996, s.102.

³⁰⁷ Kâdî İyâd, *İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'*, Seyyid Ahmed Sakr (thk.), Dâru't-Turâs, Kahire 1970, s.178-180.

³⁰⁸ Kâdî İyâd, *İlmâ'...*, s.178-180; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s.103.

olduğunu; zira el-Muvatta’’da lafızları farklılık arz eden aynı hadislerin varlığının, mana ile rivâyetin caiz olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir.³⁰⁹ Kâdî İyâd (ö.544/1149), İmâm Mâlik’in bu hassasiyetini, lafızlara bağlı kalarak rivâyet etmenin müstahap oluşuna hamletmektedir. Nitekim hadis ilminde uzman olup lafızların maksatlarını ve kullanım yerlerini bilen ve bu konuda mahir olanların mana ile rivâyet etmelerinde bir sakınca görmemiştir.³¹⁰ Diğer taraftan el-Kurtûbî (ö.671/1272) İmâm Mâlik’in manen rivâyete cevaz verdiğini ancak bunun mutlak cevaz olmadığını ifade etmektedir.³¹¹

Bu konuyu detaylı olarak ele alan İbnu’l-Hasen el-Hayyân, manen rivâyet konusunda İmâm Mâlik’ten üç farklı görüşün nakledildiğini bildirmektedir:

1) İmâm Mâlik, mutlak olarak manen rivâyeti caiz görmemiştir. Bu görüşü Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî, Kâdî İyâd, el-Bâcî ve el-Mâzerî (ö. 536/1141) nakletmiştir. Aynı zamanda İmâm Mâlik’in bu yöndeki hassasiyetine dair rivâyeti destekleyecek örnekler verilmiştir.³¹²

2) İmâm Mâlik, Rasûlullah (sav)’ın hadislerinin manen rivâyetini kabul etmemiştir ama diğer haberler konusunda cevaz vermiştir. Buna ilişkin, el-Hatîb el-Bağdadî’nin (ö. 463/1071) “el-Kifâye” isimli eserine isnad edilen, Ma’n b. Îsâ el-Kazzaz’ın (ö. 198/814) İmâm Mâlik ile yaptığı söyleşi delil olarak gösterilmiştir. Buna göre el-Kazzâz, İmâm Mâlik’e mana ile rivâyet hakkındaki kanaatini sorması üzerine kendisinden şöyle cevap almıştır: “Rasûlullah’ın (sav) hadislerini aynen duyduğun gibi naklederek görevini eda et; diğerlerini mana ile rivâyet etmende ise sakınca yoktur.” Bunun dışında da pek çok rivâyet delil olarak gösterilerek söz konusu görüş desteklenmiştir.³¹³

³⁰⁹ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.314-315.

³¹⁰ Kâdî İyâd, **İlmâ’...**, s.178-179.

³¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, el-Câmi’ li Ahkâmı’l-Kur’an, c.1, s.412.

³¹² Kâdî İyâd, **İlmâ’...**, s.178-179; el-Hayyân, **Menhec...**, s.653-654.

³¹³ Hatîb el-Bağdadî, el-Kifâye..., s.161-180; el-Hayyân, **Menhec...**, s.653-657.

3) İmâm Mâlik, hadislerin mana ile rivâyet edilmesine cevaz vermiştir. Bu görüşü İmâm Mâlik'e dayandıranlar, aynı şekilde yukarıda mezkûr isimler olmuştur. Bu son görüşü teyit eden birçok rivâyet zikredilmiştir. Meselâ Yahyâ b. Abdillâh b. Ebû Bekr'in (ö. 231/845) naklettiğine göre, İmâm Mâlik, sabah ayrı akşam ayrı lafızlarla hadis rivâyet ederdi.³¹⁴ Dolayısıyla birinci görüş, İmâm Mâlik'in lâfzen rivâyet hususunda sergilediği mübalağalı tutumunun bir açıklaması mahiyetinde düşünülebilir. Nitekim bazı Mâlikî muhakkik âlimler, İmâm Mâlik'in lâfzen rivâyet meselesindeki aşırı hassasiyetinin vucubiyet değil evleviyet ifade ettiğini savunmuşlardır.³¹⁵

Kâdî İyâd'a (ö.544/1149) göre, cahil ve mübtedî olup ilimde mahir olmayanlar, lafızların takdimi, cümlelerin tertibi ve manaların fehmi konusunda uzmanlaşmadıkları için, hadisleri duydukları şekliyle yani aynı lafızlarla yazmak veya rivâyet etmek zorundadırlar. Dolayısıyla duyduklarını farklı tabirlerle ifade etmeleri haramdır. Zira konu hakkında kapsayıcı malumata sahip olmadan bunu yapmak, cehaletle hüküm vermek ve şeriatın usûlünde hakikate uygun olmayan tasarruflarda bulunmak demektir. Aynı zamanda Allah ve Rasulüne iftira etmek demektir.³¹⁶ Bundan dolayı Rasûlullah (sav), hadislerin mesmû' şekliyle nakledilmesini teşvik etmiştir. Sahabenin de bu konuda hassasiyet göstererek, değişik lafızlarla hadis rivâyet etmekten çekindikleri bilinmektedir.³¹⁷ İlimde mahir olanların bile lafzî rivâyette bulunmalarının evlâ olduğuna dair ittifak vardır. Diğer taraftan, kendisiyle ibadet edilen lafızların manen rivâyet edilemeyeceği hususunda da ittifak vardır.³¹⁸

Kâdî İyâd, seleften hadis, fıkıh ve usûl âlimlerinin manen rivâyet konusundaki ihtilaflarına değinerek, ilimle iştigal eden, lafızların mana ve maksatlarında tasarruf

³¹⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.653-657.

³¹⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.657.

³¹⁶ Kâdî İyâd, el-**İlmâ' ilâ Ma'rifet-i Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'**, Seyyid Ahmed Sakr (thk.), Dâru't-Turâs, Kahire, s.205; Hatim Bey, **et-Tahkîk fî Mesâil-i Usûli'l-Fıkh'l-İtîfâh'lel-İhtelefen'-Naklu fihâ anî'l-İmâm Mâlik b. Enes**, el-Va'yu'l-İslâmî, Kuveyt 2011, s.371-372.

³¹⁷ Kâdî İyâd, el-**İlmâ'...**, s.174.

³¹⁸ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.372.

ehliyetine ve bu alanda marifet sahibi olanlar açısından manen rivâyetin caiz olduğuna ilişkin cumhûrun görüşünü nakletmektedir.³¹⁹

İbnu'l-Arabî (ö.543/1148), Rasûlullah'ın (sav) şeriata dair sözlerinin nakledilmesinin vacip olduğunu belirttikten sonra, bunun iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Birincisi; teşehhüd duası gibi bizzat lafzıyla ibadet edilen hadislerin olduğu şekliyle rivâyet edilmesi lazımdır. Bundan kaçış yoktur. İkincisi ise, manasıyla ibadet edilen rivâyetlerdir ki, bunların mana ile rivâyeti, iki şartın gerçekleşmesi halinde caizdir. Buna göre evvelâ kelimeleri değiştirerek rivâyeti nakleden kişinin, bu işi özentisiz yapmaması ve âdet haline getirmemesi gerekmektedir. İbnu'l-Arabî, bunu delillendirirken Vâsile b. Eski'a (ö. 85/704) nisbet ettiği şu rivâyeti zikretmiştir. “Rasûlullah'tan (sav) duyduğumuz her şeyi lafzıyla aktarmıyoruz size. Siz lafza takılmayın; manasına bakın yeter.”³²⁰ İbnu'l-Arabî, sahabe'nin “Rasûlullah (sav) şunu emretti, bunu nehyetti” gibi ifadeleri kullanırken, “şunu, bunu” yerine herhangi bir açıklama yapmamış olmaları, mana ile rivâyetin caiz oluşuna en kuvvetli delil olduğunu bildirmiştir.³²¹

Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, hadis rivâyetinde lafızlara son derece dikkat etme hassasiyetini göstermekle birlikte,³²² hakkını verebilecek insanın manayla rivâyet edebileceğine hükmetmekteydi. Nitekim daha sonraki Mâlikî usûlcüleri de bunu benimsemişlerdir. Örneğin el-Bâcî, ravînin âlim, hâfız, lafızların maksadını tam olarak anlayan ve hadiste geçen lafızlara uygun ifadeler kullanabilenlerin rivâyetini caiz görmüştür.³²³ Kaldı ki, rivâyetlerden anlaşıldığı üzere vakıa bunu zorunlu kılmaktadır.

2.3. ÂHÂD HABERLERİN KABÛL VE RED AÇISINDAN TAKSİMİ

Âhâd haberlerin bilgi değeri ve bununla alakalı olarak nesh, itikâdî konularda kullanımı ve mana ile rivâyet gibi konulara dair bilgilerden sonra kabul ve red

³¹⁹ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.178.

³²⁰ Bu rivâyeti zikreden İbnu'l-Arabî, rivâyetin kaynağına dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

³²¹ İbnu'l-Arabî, el-Mahsûl, s.117-118.

³²² İbnu's-Salâh, Mukaddime..., s. 117.

³²³ el-Bâcî, İhkâm..., s. 314-315; Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.174-182; Hatim Bey, et-Tahkîk..., s.372-374. Yıldırım, Hadis Problemleri, s.103-104.

açısından taksimine geçmek istiyoruz. Malum olduğu üzere âhâd haberler, bu cihetle makbûl ve merdûd olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. “Makbûl” ile delil olmaya elverişli olan, muhaddislerin tabiriyle sahih olan haberler kastedilmektedir. “Merdûd” ile ise, delil olmaya elverişli olmayan zayıf hadisler kastedilmektedir. Bu konuda kullanılan kavramlar ve izlenen usuller farklılık arz etse de genel itibariyle maksadın aynı olduğu görülmektedir.

2.4. MALİKÎ MEZHEBİ USÛLÜNDE ÂHÂD HABERLERİN KABUL/SIHHAT ŞARTLARI

Yukarıda da kısmen ifade edildiği üzere haber-i vâhid, sünnetin tevarüsünde inkâr edilemez bir etkiye ve öneme sahiptir. Dolayısıyla kat’î bilgi ifade etmemekle birlikte bu tür haberlerin kaynak olabileceği, yani ahkâma dair meselelerde huccet kabul edilebileceği musellem olan bir gerçektir. Ancak haber-i vâhid kapsamında değerlendirilen her haberin bilgi ve kaynak değeri haiz olduğu söylenemez. Nitekim fikhî ahkâmın istinbatında ulemanın veya mezhep imâmlarının geliştirdikleri birtakım esaslar, daha çok haberlerin kabulü ve bunlarla amel etme konusunda tatbik edilmektedir. Dolayısıyla diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebi usûlünde de haber-i vâhidin muteber olabilmesi, başka bir ifade ile sahih olarak kabul edilmesi, belirlenmiş olan şartlara bağlanmıştır. Bu şartların bir kısmı haberi rivâyet eden ravîlerle ilgili iken bir kısmı da doğrudan haberin kendisiyle yani metinle alakalıdır. Mâlikî mezhebi usûlcülerinin âhâd haberlerin kabulünde sergiledikleri anlayış, genel itibariyle cumhûrun görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Özellikle râvî ile ilgili tadât edilen şart meselesinde, rivâyet ilminde meşhur olan kıstaslara paralel bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Ancak metinle ilgili aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira İmâm Mâlik başta olmak üzere ve onu takip eden ulemanın farklı bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.

2.4.1. Sened Açısından Âhâd Haberlerin Kabul Şartları

Haberin ravîleri veya kaynağı ile ilgili şartlara kısaca değinmek gerekirse aşağıdaki hatırlatmaları yapmamız, konumuzun anlaşılması açısından yeterli olacaktır diye düşünüyoruz.

İmâm Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü şartlar, bütün İmâmların da üzerinde ittifak ettiği râvinin akil-baliğ olması, Müslüman olması, âdil olması ve zapt ehli olması şeklinde özetlenebilenebilen şartlardır.³²⁴ İbn Abdilber (ö.463/1071), bu konunun detaylarını “**el-İntika**” adlı eserinde zikretmiştir. Buna göre, İmâm Mâlik, kendilerinden ilim tahsil edilen bir grup, Medine ehlinde olmalarına rağmen kendilerinden ilim almadığını ifade etmiş ve bunların kimler olduğunu sınıflar halinde izah etmiştir. Meselâ ilim konusunda yalan söylemediği halde, insanlarla olan sosyal ilişkilerinde yalan söyleyenlerden ilim almamıştır. Zira hadislerin rivâyeti hususunda, başka konularda yalan söyleyen kimselere güvenememiştir. Diğer taraftan elindeki malumata bile vakıf olamayacak kadar cahil olanlardan veya isabetsiz görüşleriyle bilinenlerden ilim tahsil etmemiştir.³²⁵

Başka bir rivâyette ise İmâm Mâlik'in şöyle dediği zikredilmiştir: “Bilesiniz ki bu ilim, dindir. O halde, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin. Şu sütunların dibinde ‘Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur’ diye ortada dolaşan nice insanlardan ilim namına herhangi bir şey almadım. Hatta içlerinden öyleleri vardı ki, devletin hazinesini onlara teslim etseniz, emanete hıyanet etmezlerdi ama bu işin ehli değillerdi. Fakat İbn Şihab (ö. 124/742) gelince kapısında izdiham meydana getirdik.”³²⁶ Konuyla ilgili diğer bir rivâyette ise İmâm Mâlik şu ifadeleri kullanmıştır: “İlim, şu dört kişiden/gruptan alınmaz; diğerlerinden alınabilir. Sefih kimselerden, insanları bidatine celbeden ehli hevâdan, Rasûlullah (sav) adına olmasa bile insanlara yalan söyleyenlerden ve salih, fazıl ve abit olarak bilindiği halde maiyetindeki ilme ve tahdis ettiği hadislere vakıf olmayanlardan ilim tahsil edilmez.”³²⁷ Bu konudaki hassasiyetini her daim muhafaza altında tutmaya çalışan İmâm Mâlik’e bir adamın sikâ olup olmadığı sorulunca, şöyle cevap vermiştir: “Onun adını yazdıklarım da hiç gördün mü? Şayet sikâ olsaydı, onu kitaplarımda görürdün.”³²⁸

³²⁴ Salim Ögüt, **Haber-ivâhidin Kaynak Değeri**, Ocak Yayınları, İstanbul 2003, s.38; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.104.

³²⁵ İbn Abdilber, **el-İntikâ...**, s.45.

³²⁶ İbn Abdilber, **el-İntikâ...**, s.46.

³²⁷ İbn Abdilber, **el-İntikâ...**, s.46.

³²⁸ İbn Abdilber, **el-İntikâ...**, s.47.

Bu tür rivâyetler, İmâm Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarından bazılarının ravîlerin ahlakî ve ilmî halleriyle alakalı olduğunu göstermektedir. Bu itibarla İmâm Mâlik'in ravîlerde aranacak şartları tespit ederek cerh ve ta'dîl ilminin yolunu açtığı ifade edilmiştir.³²⁹ Zira İmâm Mâlik'in söz konusu anlayışı, aşağıda da görüleceği üzere kendisini takip eden sonraki usûlcüler tarafından sistematik usûle dönüştürülmüştür.

Diğer taraftan haberin kabul edilmesi için gereken şartlar bağlamında haber-i vâhidi nakledenlerin sayısı konusunda da farklı düşüncelerin olduğu görülmektedir. Nitekim el-Bâcî, haber-i vâhidi rivâyet edenlerin sayısı konusunda Ebû Alîl-Cubbaî'nin "iki ve daha fazla kişinin rivâyet etmediği haberle amel etmek caiz değildir" sözünü naklederek, tek bir kişinin rivâyetinin kabul edilmeyeceğini hatırlatmıştır. Hatta Kaderiyye'ye göre, haberin makbul olabilmesi için en az dört kişinin rivâyet etmesi gerektiğini zikretmiştir. Ancak sahabe, tabiin ve selef-i salihinin, bir kişinin bile haberiyle amel ettiklerini vurgulamış ve bu konuda pek çok örnek vermiştir.³³⁰ el-Karâfî de sahabe'nin Hz. Aişe'nin tek başına verdiği haberleri kabul ettiğine dikkat çekerek, bir kişinin verdiği haberin, kendilerince makbul olduğunu zikretmiştir.³³¹

İbn Rüşd'e göre, haberle amel etmenin caiz olması için ravî sayısında herhangi bir şart gerekmemektedir. Önemli olan, haberin meşru kıstaslarla ispat edilebilir olmasıdır. O'na göre sahabenin, zaman zaman bazı konularda birden fazla şahit istemesi, doğrudan haberin kabulü ile ilgili değildir; o anki durumla alakalıdır. Dolayısıyla bir kişinin rivâyetini şahit isteme meselesine kıyas etmek doğru değildir.³³²

el-Kelbî (ö.741/1340), haber-i vâhidin, İmâm Mâlik mezhebinde makbul olduğunu açıklarken, ravî ile ilgili şartları şu şekilde sıralamaktadır. Râvî, baliğ olsa da olmasa da haberi duyma sırasında mümeyyiz ve hadisi rivâyet ederken akîl, baliğ,

³²⁹ Özel, "Mâlik b. Enes", DİA, c.27, s. 508; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.105.

³³⁰ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.340-350.

³³¹ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.286.

³³² İbn Rüşd, **ed-Dârurî...**, s.72-73.

Müslüman ve âdil olması lazımdır. Âdil olmayı da kebâirden ictinap, seğâirden korunma ve kişiliği zedeleyen mubahlardan kaçınma şeklinde izah etmiştir.³³³ Son dönem âlimlerinden Muhammed Abdulğânî el-Backânî de benzer ifadelerle aynı anlayışı devam ettirmiştir. el-Backânî, ravîlerin adaletinden bahsederken şöyle bir ifade kullanmıştır. “Adl; kişinin müslim, baliğ, akıl ve fıkın sebeplerinden ve de kişiliği zedeleyen davranışlardan salim olmasıdır. Bunun tespitinin yolu ise, iyi halinin şöhret bulması, bu konuda kendisine yönelik medh-u senâda bulunulması ve İmâmların kendisini ta’dîl etmesidir.”³³⁴

İbn Raşîk (ö.632/1234), “**Lubâbu’l-Mahsûl**” isimli eserinde, ravîde bulunması gereken şartları tadat ederken; ravînin mükellef, muslim, âdil ve duyduğunu muhafaza edebilecek kadar zapt sahibi olmasının şart olduğunu belirtmiştir. Söz konusu şartların meşruiyeti konusunda gerekçe olarak şu ifadelere yer vermiştir. Çünkü sayılan vasıflarla muttasıf olmayanların rivâyeti güven vermez. Meselâ çocuk, Allah korkusunu bilmez; yalandan çekinmez. Aynı şekilde mecnun kişi de aynı durumdadır. Kâfir ise, fasık olan müslümandan daha kötü bir hale sahiptir. Rivâyet açısından fık olumsuz bir durum olduğuna göre, küfür evleviyet itibariyle daha kötü bir durumdur. Aynı şekilde duyduğunu ezberleyemeyecek kadar zihnî sorunu olanların verdiği haber de güven telkin edemez.³³⁵

Görüldüğü üzere Mâlikî mezhebinde haberlerin kabulü için, kaynak yani ravîlerin adalet ve zapt açısından cumhûrun kriterlerine paralellik arz eden birtakım kıstaslar belirlenmiş ve ona göre bir usûl ortaya çıkmıştır.

Râvîde aranan şartları tezin ikinci bölümünde mufassal olarak ele alacağımızdan burada icmâ’li olarak analtmakla yetindiğimizi ifade ettikten sonra metin açısından haber-i vâhidin kabulü için gerekli şartlara geçmek istiyoruz.

³³³ el-Kelbî, **Takrîbu’l-Vusûl...**, s.290-291.

³³⁴ el-Backânî, el-**Vecîzu’l-Muyeser...**, s.14.

³³⁵ İbn Raşîk, **Lubabu’l-Mahsûl...**, s.355.

2.4.2. Metin Açısından Âhâd Haberlerin Kabul Şartları

Yukarıda da ifade edildiği üzere haberlerin kabulünde, rivâyetlerin isnadı veya ravîleri için mezhep veya usûlcüler tarafından belirlenen şartlar yaklaşık olarak birbirine benzemektedir. Ancak haberlerin metni yani muhtevası açısından oldukça farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Tezimizin bu kısmında İmâm Mâlik ve kendisini takip eden usûlcülerin konuya ilişkin görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

2.4.2.1. Haberin Kur'an'a Muhalif Olmaması

Şüphesiz ki, haberin makbul olma şartlarından ilki, İslâm'ın birinci ve ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e aykırı olmamasıdır. Zira her ne kadar Kitap ve sünnet aslî deliller ise de sünnet Kitaba nispetle fer'î sayılmaktadır. Dolayısıyla fer' durumunda olan bir beyanın, asıl olan Kitaba muhalif olması düşünülemez. Bu anlayışın, Mâlikî mezhebi usûlünde de esas olduğu görülmektedir. Nitekim Muhammed Ebû Zehra'nın belirttiği üzere İmâm Mâlik, Kur'an'ın “âmm lafızları” konusunda Iraklılar'a yakın bir tutum içindedir. Bazen Kur'an'ın zâhir ve umumî ayetlerine dayanıp, bunlara aykırı olan haber-i vâhidleri reddederken, bazen de hadise dayanıp ayetleri tahsis etmektedir. Mâlikî âlimler, İmâm Mâlik'in, Kur'an'ın zahirini haber-i vâhide takdim ettiği görüşündedirler. Ebû Hanife de aynı kanaattedir. Kıyas ve amel tarafından teyit edilen haber-i vâhid ise Kur'an'ın umumunu tahsis, mutlakını takyîd edebilir. Haberin teyit edilmemesi halinde Kur'an'ın zahirine uyulur.³³⁶ Burada dikkat çeken husus şudur: Esasen Kur'an'ın zahirî anlamı haber-i vâhiden üstün iken, başka bir delille desteklenen haber-i vâhid, Kur'an'ın umumî ifadelerini tahsis etmektedir. Meselâ Medine'deki amel tarafından desteklendiği için bir şahit ve davacının yemine dayanarak hükmetme konusundaki hadisi, “...Erkeklerinizden iki şahit tutun. İki erkek bulunmazsa doğruluğuna emin olduğunuz şahitlerden bir erkek ve iki kadın şahit olabilir”³³⁷ ayetinin zahirine aykırı olmasına rağmen kabul

³³⁶ Ebû Zehra, **Ebû Hanife Hayatuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhi**, Dâru'l-Fikrîl Arabî, 1947, s.246-247; İshak Emin Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.198-199.

³³⁷ Bakara, 2/282.

etmiştir.³³⁸ Ancak rivâyet edildiğine göre İmâm Mâlik, “eğer köpek birinizin kabından su içerse, o kabı yedi kere yıkasın”³³⁹ hadisini, başka bir delil tarafından desteklenmediği için “...Alıştırarak ve Allah’ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların da size yakaladıklarından yiye”³⁴⁰ ayetine dayanıp, “tuttuğu av yenilebildiği halde salyası nasıl kerih görülür?” diyerek amele uygun bulmamıştır.³⁴¹

Başka bir örnek de süt hısımlığı meselesinde vukuu bulmuştur. Buna göre, Hz. Aişe’den gelen bir rivâyet, süt akrabalığı için on emzirme şartını gündeme getirmiştir.³⁴² Ancak İmâm Mâlik, söz konusu rivâyetten sonra yine Hz. Aişe’ye nisbet edilen şu rivâyeti nakletmiştir. “‘Bilinen on emzirme haram kılar,’ şeklinde Kur’an’da bir ayet vardı. Bu, daha sonra ‘bilinen beş emzirme’ şeklinde nesh edildi. Rasûlullah (sav) vefat ettiğinde bu Kur’an’dan bir ayet olarak okunmaktaydı.”³⁴³ İmâm eş-Şâtibî, İmâm Mâlik’in “...sizi emziren sütannelerinizi, sütkardeşlerinizi... size haram kılındı”³⁴⁴ ayetine dayanarak, süt emme konusunda beş ya da on defa emme gibi şartlar getiren rivâyetleri dikkate almadığını belirtmektedir.³⁴⁵

Konuya ilişkin başka bir misâl de bedel haccı konusunda zikredilmiştir. Malum olduğu üzere veda haccı sırasında bir kadın, Rasûlullah’a (sav) gelerek yaşlı babasının yerine hacc yapıp yapamayacağını sorması üzerine Rasûlullah (sav) kendisine izin vermiştir.³⁴⁶ Bu rivâyet Muvatta’da yer bulmasına rağmen İmâm Mâlik’in, başkası adına hacc yapmayı kerih gördüğü kaydedilmiştir.³⁴⁷ Çünkü haccın farzı olması için

³³⁸ Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.199.

³³⁹ Muvatta’, Taharet, 35 (c.1, s.34).

³⁴⁰ Maide, 5/4.

³⁴¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahavî, **Şerhu Meani’l-Âsar**, Muhammed en-Neccar (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1978, c.1, s.21-24; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.199.

³⁴² Muvatta’, Rada’, 7 (c.2, s.603).

³⁴³ Muvatta’, Rada’, 17 (c.2, s. 608); Müslim, Rada’, 24-25 (c.2, s.1075); Tirmizî, Rada’, 3 (c.3, s.456).

³⁴⁴ Nisa, 4/23.

³⁴⁵ Şâtibî, **Muvafakat**, c.3, s.24; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.200.

³⁴⁶ Muvatta’, Hacc, 97 (c.1, s.359).

³⁴⁷ el-Bâcî, el-Muntekâ **Şerhu Muvatta’ Mâlik**, Abdulkadir Ahmed Ata (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, c.3, s.470.

“oraya yol bulabilme imkânına sahip olmak”³⁴⁸ gerektiği, ayet-i kerimede vurgulanmıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik, hacca gitme imkânını elde edemeyenlere haccın farz olmadığını düşünmektedir.³⁴⁹

İbn Abdilber’in belirttiğine göre İmâm Mâlik ve ashabı, bu ayete dayanarak hadisteki iznin, yalnızca bahsi geçen kadına has olduğu görüşündedirler.³⁵⁰ Rebî b. Süleyman el-Kattân (ö.334/945), mezhepteki uygulamada bedel haccının olmadığını ifade etmiştir.³⁵¹ Nitekim İmâm Mâlik’in şöyle dediği rivâyet edilmiştir. “Rasûlullah’ın (sav) ashabından ve Medine’de yaşayan tabîilerden hiç kimsenin, başka birinin yerine oruç tutmasını veya namaz kılmasını emrettiğini hiç duymadım. Bu tür ibadetleri, herkes kendi ifa etmek durumundadır.”³⁵² Öyle anlaşıyor ki, namaz ve oruç ibadetlerinin ifâsı, kişinin kendi sorumluluğunda kabul edildiğinden ve uygulamanın da bu yönde olmasından dolayı bu durum asıl kabul edilmiştir. Başkası adına haccetme ise, asıl olan uygulamaya kıyas edilerek uygun bulunmamıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik, hadisi reddetmemekle birlikte ayetin delalet ettiği hükme ve Medine’deki amele istinaden hadisi amele elverişli bulmamaktadır. Ancak İmâm Şafîî, Medine’de bulunan birçok sahâbî ve ilim ehlinin, bedel haccın olabileceği yönünde fetva verdiğini dile getirmektedir.³⁵³ Yani İmâm Şafîî’nin, İmâm Mâlik’e nisbet edilen mezkûr iddiaya şüpheyile yaklaştığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle İmâm Şafîî, İmâm Mâlik’in de bedel haccına karşı olmayabileceğini hatırlatmaktadır.

Aslında haberin Kur’an’a muhalif olmaması prensibi konusunda Mâlikî usûlünde net olarak bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak fıkıh kitaplarında yer alan furûâta dair görüşlerinden çıkarımlar yapmak suretiyle birtakım şeyler söylenebilir. Buna göre şayet haber-i vâhid, açıkça Kur’an-ı Kerim ile çelişmekte ise

³⁴⁸ Al-i İmran, 3/97.

³⁴⁹ Muhammed Zekeriyâ Kandehevî, **Evcezu’l-Mesalik İlâ Muvatta’ Mâlik**, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1989, c.7, s.43.

³⁵⁰ İbn Abdilber, **Fethu’l-Mâlik bi Tebvîbi’t-Temhîd**, Mustafa Samira (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, c.5, s.437; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.201.

³⁵¹ Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.201.

³⁵² Şâtîbî, el-**Muvafakât...**, c.3, s. 69.

³⁵³ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, **el-Umm**, Ahmed Bedruddin Hassûn (thk.), Dâru Kuteybe, 1996, c.14, s.411-414.

reddedilir.³⁵⁴ Buna dair yukarıda bazı örnekler verilmişti. Ayrıca Mâlikî mezhebinde ölen bir kişinin yerine velisi, varisi veya bir başkası tarafından orucun tutulamayacağı malumdur.³⁵⁵ Oysa sünneti seniyyede bu konuda haber-i vâhid derecesinde haberlerin olduğu bilinmektedir. Meselâ Hz. Aişe'den gelen "tutamadığı oruçları varken ölen kimsenin yerine velisi tutsun"³⁵⁶ şeklindeki rivâyet, gayet açıktır. Ayrıca İbn Abbâs'ın naklettiğine göre bir kadın, annesinin öldüğünü ancak üzerinde oruç borcu bulunduğunu bildirdikten sonra yerine oruç tutup tutamayacağını sorması üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur. "Allah'ın borcu ödenmeye daha müstahaktır."³⁵⁷ Bu ve benzeri rivâyetlere rağmen farklı bir görüşe sahip olduğu yani ilgili haberlere uyulmadığı görülmektedir. Zira oruç tutamayanlarla ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen ayet, miskinlere yemek yedirmeyi içeren fidyeyi şart koşmuş ama onun yerine başkasının oruç tutmasından bahsedilmemiştir.³⁵⁸ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in zahirine göre amel etmek öncelenmiştir. Kâdî İyâd, söz konusu rivâyetlere ilişkin olarak, lafızlarında ızdırıp olduğunu ve orucun kastedilmemiş olabileceğini savunmuştur.³⁵⁹ Cumhûrun görüşü de bu yönde olmakla birlikte İmâm Şafî ve bazı ehli hadis, mezkûr hadise dayanarak farklı bir yaklaşım sergilemiş ve ölenin yerine oruç tutulabileceğine kanaat getirmişlerdir.³⁶⁰

Hâkeza 'ölen kişinin, ailesinin ağlamasından dolayı azap çektiğini' ifade eden rivâyeti değerlendiren cumhûru ulemâ, birtakım teviller yaparak maksadını anlamaya çalıştıkları halde İmâm Mâlik'in, Hz. Aişe'nin söz konusu rivâyete itiraz etmesini ve gerekçesi olan "kimse kimsenin yükünü taşımaz"³⁶¹ ayetini göz önünde bulundurarak hadisle amel etmediği düşünülmektedir.³⁶² Zira İmâm Mâlik, Hz. Aişe'nin itirazını

³⁵⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.825-827.

³⁵⁵ İbn Rüsd, **Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktasid**, Muhammed Subhî Hasen Hallâk (thk.), Mektebetu'l-İlm, Cidde 1994, c.2, s.174-175.

³⁵⁶ Buharî, Savm, 42 (c.2, s. 239-240).

³⁵⁷ Muslim, Sıyâm, 155 (c.1, s.804).

³⁵⁸ İbn Rüsd, **Bidâye...**, c.2, s.175; el-Hayyân, **Menhec...**, s.828.

³⁵⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.829-830.

³⁶⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.829-830.

³⁶¹ En'am, 6/164.

³⁶² Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Bederuddîn ez-Zerkeşî, **el-İcâbe li îrâdı mâ İstedrakethu Aişetu alâ's-Sahâbeti**, (thk.), Said el-Efğânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970, s.102-103.

içeren rivâyeti Muvatta’’da zikrettiği halde,³⁶³ ailenin ağlamasından ötürü ölünün azap çektiğini anlatan rivâyete değinmemiştir.

Kur'an-ı Kerim’de herhangi bir amelin meşruiyeti mutlak anlamda zikredilmişse ve mutlakı takyit eden bir sünnet varit olmuşsa, şu iki durum ortaya çıkar. Birinci duruma göre, eğer takyidi getiren sünnet, Medine ehlinin ameliyle çelişecek olursa, Mâlikî mezhebi usûlünde tevakkuf edildiği görülmektedir. Buna dair pek çok örnek vardır; ileride müstakil bir başlık altında detaylı olarak ele alınacaktır. İkinci duruma göre, eğer hadislerin getirdiği takyîd, Medine ehlinin ameline muvafık ise, söz konusu hadislerle amel edilerek ilgili ayet takyid edilmiştir. Meselâ “sizi emziren anneleriniz ve süt kızkardeşleriniz size haram kılındı”³⁶⁴ ayeti, herhangi bir zaman sınırlamasına gitmeksizin mutlak olarak süt akrabalığından bahsettiği halde, İmâm Mâlik, ilk iki yıldaki emzirmeyi esas alan pek çok rivâyete dayanarak sonraki zamanlarda gerçekleşen emzirmelere itibar etmemiştir. Oysa söz konusu rivâyetler Kur'an-ı Kerim’in zahirine muhalif görünmektedir. Ancak bu rivâyetler, mutlak ayetleri tebyîn ve takyîd ettiğinden aynı zamanda Medine ehlinin uygulamasına muvafık olduğundan dolayı amele layık görülmüştür.³⁶⁵

Kur'an-ı Kerimde birçok özelliği bulunan bir amel meşrû kılınmışsa ve söz konusu özelliklere ilave olarak haber-i vâhidlerin getirdiği özellikler varsa, buna dair rivâyetlerle amel edildiği görülmektedir. Gerçi bu durum sünnetin, Kur'an-ı Kerim ile çelişmesi olarak görülmemişse de Hanefîler başta olmak üzere bazı âlimler, bunu da bir çelişki olarak değerlendirip ilgili hadislerle amel etmemeyi tercih etmişlerdir.³⁶⁶ Ancak bu noktada Mâlikîlerce itibara alınması gereken bazı hususlar vardır. Şöyle ki, dindeki asıl beyan Kur'an-ı Kerim olması hasebiyle, sünnetin getirdiği ilave durumlar, ayetle belirlenen hükümlerden rütbe itibariyle daha aşağıda olmalıdır. Örneğin; abdesti farz kılan ayet-i kerime, abdest alırken yüz, kollar ve ayakların yıkanmasını, başın da mesh edilmesini meşru kılmışken, konuyla ilgili gelen rivâyetler, ayrıca mazmaza ve

³⁶³ Muvatta’, Cenaiz, 37 (c.1, s.234).

³⁶⁴ Nisa, 4/23.

³⁶⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.836-846.

³⁶⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.847-848.

istinşakı da meşru kılmıştır. Dolayısıyla mazmaza ve istinşak derece itibariyle yıkanması esas olan azaların altında olduğu için Mâlikî mezhebinde meşru görülmüştür.³⁶⁷

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerimin asıl beyan olmadığı konularda haber-i vâhid ile gelen kriterler, Kur'an-ı Kerimde varit olan hükümlerle eşdeğer kabul edilir. Meselâ “...erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun; şayet iki erkek bulunmazsa şahitliğinden memnun kaldığınız bir erkek ve iki kadını şahit tutun,”³⁶⁸ ayet-i kerimesinde belirtilen şahitlik müessesinin bazı yönleri hâkimlerin tasarrufundadır. Nitekim İmâm Mâlik, Rasûlullah'ın (sav), şahitle birlikte yemine hükmettiğine dair rivâyeti, kendi kitabında zikrederek onunla amel etmiştir. Burada hakkın tecellisi için, Kur'an-ı Kerim'de geçmeyip haber-i vâhid ile sabit olan ilave bir durum söz konusu olmuştur. Zira hakkın sübutu konusunda asl olan Kur'an-ı Kerim'in beyanı değildir.³⁶⁹ Buna göre, ‘hakkın yerini bulması için ek tedbirlerin alınması gerekiyorsa alınır’ anlayışı hâkim olmuştur.

Netice itibariyle İmâm Mâlik, Kur'an-ı Kerim ile çelişen ve başka bir delil ile desteklenmeyen âhâd haberlerle amel etmemiştir. Ancak özellikle Medine ehlinin ameliyle teyit edilmiş herhangi bir haber-i vâhide vakıf olduğunda, söz konusu hadise dayanarak, Kur'an-ı Kerim'in umumi hükümlerinin tahsis edilebileceğine hükmetmiştir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında, sıhhatini tevsîk edebildiği haber-i vâhidleri göz ardı etmediği, ancak Kur'an-ı Kerim ile çelişen haberlere itimat ederek nebevî sünneti tespit etmediği rahatlıkla söylenebilir.³⁷⁰ Birçok usûlî meselede olduğu gibi bu mevzuda da İmâm Mâlik'e muhalefet eden Mâlikî usûlcülere rastlamadığımızı ifade etmek istiyoruz. Dolayısıyla burada anlattıklarımız Mâlikî usûlcülerin de görüşlerini yansıtmaktadır.

³⁶⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.848-849.

³⁶⁸ Bakara, 2/282.

³⁶⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.853-854.

³⁷⁰ Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.201-202.

2.4.2.2. Haberin Kıyasa Muhâlif Olmaması

Bilindiği üzere İslam şeriatı, insan fıtratına uygun ve aklın kabul ettiği sabitelerle uyum halindedir. Dolayısıyla şeriatı beyan edecek haber-i vâhidlerin; maslahata ve sarîh delillere aykırılık teşkil etmesi tasavvur bile edilemez. Buna göre, sahîh haber-i vâhidlerin sübutunun tahakkuk etmesi ve zann-ı galip ifade etmesi halinde, şeriatın hedeflediği umumî maslahata uygunluk arz etmesi kaçınılmazdır. Hal böyle olunca haber-i vâhidin, sahîh kıyasa muhalif olması söz konusu olmaz. Nitekim İbn Teymiyye; sahîh bir kıyasın, sahîh bir hadise muhalif olduğunu hiç görmediğini ifade etmiştir. Aynı şekilde sarîh makul bir hususun, sahîh menkulle asla çelişmeyeceğini, kıyasın habere muhalif olması halinde mutlaka ikisinden birinin zayıf olduğunu savunmuştur. Ne var ki, bu konuda sahîh ile fasidi birbirinden ayırmanın kolay olmadığını, bırakın sıradan insanları, âlimlerin bile zorlandığını ifade etmiştir.³⁷¹

Bununla birlikte haber-i vâhid ile kıyasın teâruz etmesi meselesi, usûl tartışmalarının en önemli konularından biridir. Hatta ehli hadis ile ehli rey arasındaki ihtilafın ana sebeplerinden birini teşkil etmektedir. İmâm Mâlik'in kıyas ile haber-i vâhidin bir konuda teâruz etmesi durumunda nasıl bir yöntem benimsediği konusunda farklı değerlendirmeler vardır. Gerek Mâlikî gerekse diğer mezheplerin kaynaklarında İmâm Mâlik'e bu konuda farklı görüşler izafe edilmiştir.³⁷²

el-Karâfî, kıyas ile haber-i vâhidin teâruzu halinde İmâm Mâlik'e göre kıyasın habere takdim edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira ona göre haber, hükmün tahsil edilmesi için bir kaynaktır; kıyas ise hikmeti de barındıran bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kıyas haberden önce gelir.³⁷³ el-Karâfî; Kâdî İyâd, ve İbn Rüşd'e dayandırarak kıyasın habere takdimi konusunda Mâlikîlerde ve Hanefîlerde iki farklı görüşün olduğunu beyan etmiştir. Birinci görüşe göre, kıyas maslahatın celbi ve

³⁷¹ Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye**, Vizaretu Şuûni'l-İslâmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdi's-Suudiyye, h.1425, c.20, s. 567; el-Cibrîn, Abdullah b. Abdîrrahman, **Ahbâru'l-Âhâd fi'l-Hadîsi'n-Nebevî**, Dâru Taybe, Riyâd 1987, s.138-139.

³⁷² İbnu'l-Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakiîn an Rabbi'l-Âlemîn**, Dâru'l-İbni'l-Cevziyye, Riyâd h.1423, c.2, s.59; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolijisi**, s.123.

³⁷³ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.301.

mefsedetin defî'ne yönelik kaidelere muvafık olduğundan habere takdim edilir. İkinci görüşe göre ise; haber aslî, kıyas ise fer'î delil olduğuna göre, kıyasın habere takdim edilmesi uygun değildir.³⁷⁴ Zira fer' usûle takdim edilemez. Dolayısıyla İbn Kassâr (ö.397/1007) ve el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi bir kısım Mâlikî âlimlere göre de; şayet haber-i vâhid ile kıyas bir meselede teâruz eder ve ikisiyle aynı anda amel mümkün olmazsa, kıyas haber-i vâhide tercih edilir.³⁷⁵ İbn Kassâr bu konuya izahat getirerek şu açıklamaları yapmıştır. “Mâlikî mezhebinde haber ile kıyas teâruz eder de her ikisi ile amel etmek mümkün olmazsa, ashabımıza göre kıyas habere takdim edilir. Bunun şu şekilde delillendirilmesi mümkündür. Haber; nesh, galat, sehv, yalan ve tahsis mefhumlarına maruz kalma ihtimalini barındırmaktadır. Fakat kıyasta söz konusu durumlar pek rastlanmaz; sadece aslın malul olması halinde kıyasın fesadından söz edilebilir. Dolayısıyla kıyas haberden daha kuvvetli bir delildir ve habere takdimi vaciptir. Ancak bu hususta ihtilaf vardır. Nitekim bahsettiğimiz meselede haber-i vâhidin, kıyasa takdim edildiğini söyleyenler olduğu gibi tam aksini iddia edenler de olmuştur.”³⁷⁶

İbn Hazm (ö. 456/1064) da Mâlikî mezhebinde kıyasın habere takdim edildiğini ileri sürmüş ancak bu yöndeki rivâyetleri doğrudan İmâm Mâlik'e nispet etmemiştir. O, bu görüşü Mâlikî usûlcülerinden Ebû'l-Ferec el-Kâdî (ö.356/966) ve Ebû Bekr el-Ebherî (ö.375/986)'ye izafe etmiş; bu ikisinden önce söz konusu görüşe sahip olan başka birini duymadığını belirtmiştir.³⁷⁷ Şunu da ifade etmek gerekir ki, mezkûr âlimlerin görüşleri, genelde İbn Rüşd tarafından ileri sürülen haber-i vâhidde nesh, kizb, galat, tahsis gibi durumların caiz olup, aynı durumların kıyasta caiz olmaması görüşüne dayanmaktadır. Yani bu âlimlerin görüşleri İmâm Mâlik'ten doğrudan gelen herhangi bir rivâyete değil kişisel görüşlerine dayanmaktadır.³⁷⁸

³⁷⁴ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.301.

³⁷⁵ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.124.

³⁷⁶ İbn Kassâr, **Mukaddime...**, s.265-267.

³⁷⁷ Ebû Bekr b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadî, **el-Kifâye fî Ma'rifet-i Usli- İlmi'r-Rivâye**, Ebû İshak İbrahim b. Mustafa (thk.), Dâru'l-Hudâ, c.1, s.577-585; c.2, s.7-26; Apaydın, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, c.14, s.362.

³⁷⁸ Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s. 125.

Haneî usûlcülerden ed-Debbûsî (ö.430/1038), kendileriyle Mâlikîler arasındaki usûl farklılıklarına değinirken, Haneîlerin âhâd olarak nakledilen sahih haberleri kıyastan önde tuttuklarını, Mâlikîlerin ise kıyası haber-i vâhidlere tercih ettiklerini zikretmiştir. Konuya ilişkin örnek veren ed-Debbûsî, Haneîlere göre necis kabul edilen meninin kuru olması halinde, ovmayla temizlenmesi mümkün olduğunu, ancak Mâlikîlere göre aynen bevl gibi mutlaka yıkanması gerektiğini hatırlatmıştır. Zira söz konusu meselede Haneîler, habere dayanırken, Mâlikîler kıyası takdim etmişlerdir. Aynı şekilde Haneîler, habere dayanarak unutarak yeme içmenin orucu bozmayacağını hükme bağlarken, Mâlikîler kıyası önceleyerek bu durumun orucu bozduğunu savunmuşlardır.³⁷⁹

el-Hayyân, İmâm Mâlik'in haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiğine dair meselelerin sayılı olduğunu ancak, mezhepteki genel kural gereği, kıyasa muhalif olmasından ötürü pek çok haberin terk edildiğini ifade etmiş ve konuya ilişkin örnekler sıralamıştır. Nihayetinde yaptığı değerlendirmede şu açıklamaya yer vermiştir. Misallerden anlaşıldığı üzere; başka bir aslî delille desteklenmemesi halinde haber-i vâhidi kıyas takdim edilir. Yani Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid, ancak başka kat'î delile muhalif olması ve kendisini destekleyecek başka bir aslın olmaması durumunda reddedilmektedir.³⁸⁰ Demek ki, kıyasın habere takdimi mutlak surette değildir.

Son dönem âlimlerinden Hatim Bey, konuyla ilgili farklı görüşleri sıraladıktan sonra hassaten Mâlikîlerin görüşünü izah ederek şu ifadelerle yer vermektedir. Mâlikî mezhebine göre kıyas ile haberin çelişmesi halinde öncelik kıyasındır. Yine Mâlikî usûlcülerinden biri olan Ahmed Halûlû'nun (ö.898/1492) zikrettiği gibi Medine uleması İmâm Mâlik'ten bu şekilde rivâyet etmişlerdir. Ebû'l-Abbâs el-Kurtûbî (ö.656/1258) ve diğer muhakkik âlimler de söz konusu rivâyetin sahih olduğunu belirtmişlerdir.³⁸¹

³⁷⁹ Ebû Zeyd Abdullah bin 'Umer b. İsâ ed-Debbûsî, **Te'sîsu'n-Nazar**, Mustafa Muhammed el-Kubbânî (thk.), Dâru İbn Zeydûn, Beryut, s. 99-100.

³⁸⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.993-1003.

³⁸¹ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.312-313.

Yukarıda da bir nebze ifade edildiği gibi bazı usûlcülerin, birtakım rivâyetlere dayanarak ve çeşitli ferî meselelerden yola çıkarak, Mâlikî mezhebinde mutlak anlamda kıyasın haber-i vâhîde takdim edildiğini iddia etmeleri ilmî bir yaklaşım olmaz. Zira alanla meşgul olan herkesin aynı düşüncede olmadığı araştırmacıların gözünden kaçmamaktadır. Nitekim Ebû Zehra, İmâm Mâlik'in mutlak olarak kıyası haber-i vâhîde tercih ettiğine ilişkin kanaate katılmadığını açıkça belirtmiştir.³⁸² İbn Sem'ânî (ö.510/1116) de İmâm Mâlik'e isnat edilen 'kıyasın haber-i vâhîde tercih edildiğine' dair görüşü batıl sayarak reddetmiş; İmâm Mâlik'in bu tür ithamlardan beri olduğunu, zira kendisinin yüce ilmî bir makama sahip olduğunu beyan etmiştir.³⁸³

Kâdî İyâd, kıyasın habere takdim edildiğine ilişkin İmâm Mâlik'e nisbet edilen rivâyetler konusunda kimsenin herhangi bir yorum yapmadığını, asıl ve meşhur olan anlayışın, haberin kıyasa tercih edildiği şeklinde olduğunu vurgulamıştır.³⁸⁴ eş-Şenkîfî (ö. 1325/1907) de benzer ifadeler kullanarak el-Karâfî ve kendisiyle aynı görüşte olanların hilafına Mâlikî mezhebinde haberin kıyasa mukaddem olduğunu, nitekim Medine ehlinden gelen rivâyetlerin bu yönde olduğunu zikretmiştir.³⁸⁵

İbn Ebî Zeyd'in (ö.159/776) İmâm Mâlik'e nisbet ettiği "sünnete teslimiyet esastır; dolayısıyla sünnet ne re'ye arz edilir ne de kıyasla bertaraf edilir. Selef-i salihinin tevil ettiğini biz de tevil ederiz. Onların amel ettikleriyle biz de amel ederiz; terk ettiklerini biz de terk ederiz. Öncekilerin temessük ettiğine temessük etmek, beyan ettiklerine tabi olmak, istinbat ettikleri hükümlere iktida etmek ve cemaatlerinden ayrılmadan yorumlarına katılmak bize yeterlidir,"³⁸⁶ şeklindeki rivâyet, Mâlikî mezhebinde kıyasın habere takdimine ilişkin rivâyetlere temkinli bakmayı gerektirmektedir. Aynı şekilde İmâm Mâlik'e atfedilen "üzerinde icmâ olunan hususlar dışında kişilerin görüşüne göre davranmaktan sakının; Rabbinizden nazil olan

³⁸² Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.298.

³⁸³ Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Alâuddin el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Bezdevî**, Matbaatu's-Şirketi's-Sahâfiyeti'l-Usmâniyye, Beyrut h.1308, c.2, s.377.

³⁸⁴ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.313.

³⁸⁵ Şenkîfî, **Nesru'l-Vurûd Şerhu Merâkı's-Suûd**, Alî b. Muhammed el-İmrân (thk.), Dâru Âlemi'l-Fevâid, s.411.

³⁸⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayravânî, **Kitabu'l-Câmi' fi's-Suneni ve'l-Âdâb-ı ve'l-Meğâzî ve't-Tarih**, Muhammed Ebû'l-Ecfân (thk.), Muessetu'r-Risale, Beyrut, s.117.

ve Peygamberinizden gelene tabi olun! Şayet bunları anlayamazsanız, âlimlerinize teslim olun ve onlarla cebelleşmeyin. Zira dinî konularda cebelleşmek nifak kalıntısıdır,”³⁸⁷ şeklindeki ifadesi, bu konuyu iyice irdelemeden peşin hüküm verilmemesi gerektiğini gerekli kılmaktadır.

Mâlikî mezhebinin en önemli âlimlerinden biri olan el-Bâcî, Mâlikî ulemanın çoğu, kıyasın habere takdim edildiğine dair görüşü savunduklarını belirtmiş ancak kendisinin aynı görüşte olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, kıyasın habere takdimini esas alan rivâyetler vardır ama bu durum, ravînin sehiv(yanılma) ve galat(hata yapma) halleriyle sınırlıdır. Şayet adalet sahibi ravîlerin haberi söz konusu ise, bu tür haberler kıyasa tercih edilir. Dolayısıyla el-Bâcî’ye göre haber, kıyasa takdim edilir.³⁸⁸

Müteahhir âlimlerden Muhammed Emin eş-Şenkîî, Mâlikî mezhebinde kıyasın habere takdimi meselesinde tavrını kesin olarak ortaya koyup, bu yönde gelen rivâyetlerin ve bazı usûlcülere ait görüşlerin, hakikati yansıtmadığını dile getirmiştir. Ona göre hakikat; Mâlikî mezhebinde haberin kıyasa tercih edildiğidir. Nitekim mezhebin genel uygulaması, konuya dair en açık delildir. Dolayısıyla kimse, İmâm Mâlik’in mezhebinde kıyasın habere mukaddem olduğunu iddia edemez.³⁸⁹ Sonuç itibariyle, mutekaddimden sayılan bazı Mâlikîler, kıyasın habere takdim edildiğini dile getirmişler de İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi bu görüş, mezhebin pratiğinde yer bulamamıştır. Bilakis amele konu olan görüşe göre, haber kıyasa tercih edilmiştir; uygulama, bu yönde şekillenmiştir.³⁹⁰

³⁸⁷ Muhammed Cemaluddin el-Kasimî, **Kavâidu’t-Tahdîs fî Funûn-i Mustalahı’l-Hadîs**, Muhammed Behcet el-Baytar (thk.), Dâru İhyâ-ı Kutubi’l-Arabiyye, 1961, s.52.

³⁸⁸ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.314.

³⁸⁹ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.313-314.

³⁹⁰ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.315.

2.4.2.3. Haber'in Maslahata Aykırı Olmaması

Birçok mezhepte olduğu gibi Mâlikî Mezhebi usûlünde de mesâlih-i murselenin yeri inkâr edilemez. Hatta -gerçeği yansıtmasa da- maslahat prensibinin Mâlikî mezhebine has olduğuna dair, bir anlayış yayılmıştır.³⁹¹ Zira birçok fikhî hükmün bu prensip çerçevesinde verildiği yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid ile maslahatın örtüşmesine riayet edilmesi son derece tabîî bir durumdur. Bu noktadan hareketle, haber ile maslahatın teâruz etmesi halinde Mâlikî mezhebi usûlünde nasıl bir yol izlendiğini ortaya çıkarmak önem arz etmektedir.

İmâm Mâlik'in Muvatta' isimli kitabında yer alan görüşlerinden yola çıkarak denilebilir ki, İmâm Mâlik hüküm ile hikmet arasındaki irtibatı sağlamaya çalışmıştır. Nitekim İmâm Mâlik'in yaklaşımını özetlemek gerekirse, onun fesattan tecennüb ve maslahata riayet ederek fikhını geliştirdiğini söyleyebiliriz.³⁹² Nitekim İmâm Mâlik, komşunun evine sarkan ağacın budanması,³⁹³ karşılıklı zarar vermelerin önlenmesi³⁹⁴ ve kız isteme³⁹⁵ konusunda gösterilmesi gereken hassasiyet meselesine ilişkin nebevî beyanlar gibi maslahatı ön plana çıkaran pek çok rivâyete itibar ederek kitabına almayı ihmal etmemiştir.³⁹⁶

İmâm Mâlik, Rasûlullah'ın (sav) özellikle devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı gibi tamamen dönemin şartlarını dikkate alarak ortaya koyduğu bazı uygulamaları, Müslümanların maslahatını ön plana alarak kendi zamanında amel edilmeye uygun bulmayabilmektedir. İşte, böylesi durumlarda İmâm Mâlik gerekli açılımı yaparak nebevî hükmün, yeni ortaya çıkan şartlar muvacehesinde tekrar yorumlanmasını, hatta Hz. Ömer'in yaptığı gibi söz konusu nebevî uygulamanın askıya alınmasını sağlayabilmektedir. Çünkü ona göre böylesi durumlarda nebevî

³⁹¹ el-Karâfî, **Nefâisu'l-Usûl...**, s.4095

³⁹² Veled Ebâh, **Medhal...**, s.123-124.

³⁹³ Muvatta', Akdiye, 32 (c.2, s.845).

³⁹⁴ Muvatta', Akdiye, 31 (c.2, s.845)

³⁹⁵ Muvatta', Nikâh, 1 (c.2, s.523).

³⁹⁶ Veled Ebâh, **Medhal...**, s.124.

sünnet şekil değil, özdür.³⁹⁷ Nitekim eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) belirttiğine göre İmâm Mâlik, ganimetin mücahitler arasında taksim edilmesinde, maslahata aykırılık teşkil etmesinden dolayı, ganimet malından olan deve ve koyun etlerinin pişirildiği tencerelerin devrilmesini emreden rivâyetle amel etmemiştir.³⁹⁸ Aynı zamanda ihtiyacı olanlar için taksimattan evvel ganimet malları arasında bulunan yiyeceklerden yemelerini caiz görmüştür.³⁹⁹ Konuya ilişkin olarak İmâm Mâlik'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir. "Bana göre Müslümanlar, düşman topraklarına girdiklerinde elde ettikleri yiyeceklerden aralarında taksim edilmeden önce yiyebilirler. Ele geçirilen deve, sığır ve koyunlar da yiyecek gibidir. Müslümanlar düşman topraklarına girdikleri zaman bunlardan yiyebilirler. Şayet Müslümanlar toplanıp taksim edinceye kadar elde edilen yiyecekler yenmeyecek olursa bozulur. Bu durum ise orduya zarar verir. Onun için elde edilenin tamamının yenmesinde bir mahzur yoktur. Ancak ordu mensuplarından birinin elde edilen ganimetten bir miktar biriktirerek evine götürmesini doğru bulmuyorum."⁴⁰⁰

Konuya dair çok fazla örnek olmasa da Mâlikî mezhebinde maslahat prensibinin önemli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak maslahat olduğu sanılan her durumun dikkate alınıp habere takdim edildiği düşünülmemelidir. Zira muteber maslahatın tahakkuku için şu üç şart ileri sürülmüştür.

1. İslâm şeriatının ana maksatları olan din, can, akıl, nesil ve malın korunması gibi insanların zarurî ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik olması,
2. Hadd-i zatında aklın kabul edebileceği ölçüde makul olması,
3. Uygulanması halinde zarurî bir hususun korunması, açık bir zararın defedilmesi veya aşılması zor bir engelin bertaraf edilmesine hizmet etmesi.⁴⁰¹

İşte, bu özellikleri barındıran maslahat hallerine karşı kayıtsız kalınmadığı görülmektedir. Zira mezhebe göre dinin asıl gayesi, kulların maslahatına uygun bir

³⁹⁷ Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.202.

³⁹⁸ Şâtıbî, el-**Muvafakât...**, c.3, s. 23.

³⁹⁹ Şâtıbî, el-**Muvafakât...**, c.3, s. 23; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.202.

⁴⁰⁰ Muvatta', Cihad, 16 (c.2, s.450-451).

⁴⁰¹ el-Backanî, el-**Vecîzu'l-Muyesser...**, s.140-141.

dünyanın inşasıdır.⁴⁰² Dolayısıyla yukarıda belirtilen şartları haiz olan maslahat durumları ile haber-i vâhidlerin çatışması halinde sorgulamanın başladığı görülmektedir. Ancak Ramazan el-Butî'nin de ifade ettiği üzere, birçok müellif tarafından ilk dönem müctehidlerinin ve özellikle İmâm Mâlik'in, nassın umumuna veya mutlakına aykırı maslahat-ı murseleye dayandığına dair örnekler verilmesi, hatta bazılarınca açıkça Mâlikîlerin maslahat-ı mursele ile âmmın tahsis ve mutlakın takyit edilebileceği kanaatinde olduklarının söylenmesi, maslahat-ı murselenin gerçek sınırlarını ve buna dayanmanın hükmünü belirleme konusunda karışıklığa yol açan en önemli sebep olarak görülmektedir. Deliller iyice incelenmeden İmâm Mâlik'in fetvalarından metodik çıkarımlarda bulunmak, bazen de mezhebin kendi bilgi kaynaklarına dayandırmadan ona ve öğrencilerine görüş nisbet edilmekten doğan yanlış bir kanaatin yaygın hale geldiğini görmek mümkündür. Bazı araştırmacıların, sahâbe ve sonraki müctehidlerin şöhret bulan fetvalarından sırf maslahat gereği Kitap veya sünnet nassının tahsisine delil gösterdikleri meseleler incelendiğinde; bunların tamamının, bir nassın başka bir nasla tahsisi veya nassın kıyasla tahsisi kabilinden olduğu ya da bunlar üzerindeki görüş ayrılığının tahkîku'l-menât türünden, yani hükümlerin her bir olaya uygulanışıyla ilgili ihtilâflar olduğu görülecektir. Mâlikîler'den bu konuda aktarılan birçok örnek, tahlil edildiğinde mutlaka şu üç durumdan biriyle karşılaşılacaktır. Buna göre söz konusu örnekler, bazen mezhepten sağlam bir şekilde yapılmış nakiller değildir; yani zâhiri itibarıyla de sahih değildir. Bazen kendilerinin kanaatine göre, Kitap, Sünnet veya üzerine kıyas edilen bir asıl gibi ittifakla kabul edilen şer'î bir dayanağa istinat etmektedir, yani mesâlih-i mursele değildir. Bazen de küllî maksatlar dışında muayyen bir şer'î delile dayanmamakta, fakat -en azından kendilerine göre- herhangi bir nassın umumuna veya ıtlakına da aykırı düşmemektedir.⁴⁰³ Dolayısıyla meselelere dışarıdan bakmak veya yüzeysel tetkiklerle mezhepsel farklılıkları ortaya koymaya çalışmak, çoğu zaman ilgili mezhebin anlayışını net olarak tespit etmeye imkân vermemektedir.

⁴⁰² el-Backanî, el-Vecîzu'l-Muyesser..., s.140-141.

⁴⁰³ M. Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Muessetu'r-Risâle, s.388-398; Dönmez, "Maslahât", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, c.28, s.85.

2.4.2.4. Haberin Sedd-i Zerâa Prensbine Muhalif Olmaması

Sedd-i Zerâa; aslında mubah olan bir fiilin, şer'an mahzurlu bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade etmektedir.⁴⁰⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere sedd-i zerâi' delilini ele alan Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler, genellikle bu delille istidlâlin, Mâlikî mezhebine özgü olduğu yönündeki yaygın bilgiyi eleştirerek aslında fıkıh mezheplerinin bu konudaki tavrının sağlıklı biçimde tesbiti için öncelikle hangi hususların önlemesinden söz edildiği hususuna açıklık getirilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.⁴⁰⁵ Çünkü bu yöntemle kapatılan yollar, eğer makâsıd-ı şeriaya hizmet etmeyecekse İslâm hukuku açısından bir şey ifade etmez. el-Karâfî, bu konuda ümmetin üzerinde birleşip birleşmediği durumlar şeklinde üçlü bir ayırım yapmıştır.

1. Engellenmesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan vasıtalarlardır. Kamuya ait yolun ortasına kuyu kazmak gibi başkalarının hayatı için tehlike oluşturduğunda tereddüt edilmeyecek eylemler bu gruba girer.

2. Engellenmemesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan hususlardır. Şarap imalinde kullanılabileceği ihtimaline binaen bağıcılık yapma ve üzüm yetiştirmenin yasaklanması bu türe örnek verilebilir.

3. Engellenmesi gerekip gerekmediği hususunda âlimlerin ihtilâf ettiği unsurlardır. İlk iki grup içine girmeyen yani engellenmesinin daha yararlı olup olmayacağı hususunda farklı değerlendirme yapılabilecek vasıtalar, bu kapsamda değerlendirilmiştir. Meselâ kişinin bir malı başkasına altı ay vade tanıyıp 100'e sattıktan sonra peşin olarak seksene geri alması gibi şekillerde yapılan ve ribâyaya vasıta kılınması muhtemel vadeli satışlar (buyûu'l-âcâl) bu grupta yer almaktadır.⁴⁰⁶

Bu ayırımın yanı sıra zerâi' (vasıtalar), şer'î değerlendirme itibariyle özünde mefsedete götürme niteliğinin bulunup bulunmaması, işleyenden başkasına zararının

⁴⁰⁴ et-Temsemanî, el-İctihadu'z-Zerâi'..., s.94-97; Dönmez, "Sedd-i Zerâi'", **DİA**, c.36, s.277.

⁴⁰⁵ el-Karâfî, **Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk**, Vizâratu'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2010, c.2, s. 32-33; eş-Şâtıbî, el-Muvafakat..., c.4, s.111-112; Dönmez, "Sedd-i Zerâi'", **DİA**, c.36, s.280.

⁴⁰⁶ el-Karâfî, **Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk**, c.2, s.32-33; Dönmez, "Sedd-i Zerâi'", **DİA**, c.36, s.280.

dokunup dokunmaması, mefsedet amacına araç kılınıp kılınmaması, mefsedete götürmesinin kuvvetle muhtemel olup olmaması gibi açılardan ayırımlara tâbi tutulmuş ve bu ayırımlar içinde değişik türlerden söz edilmiştir.⁴⁰⁷

Dinen yasaklanan şeylere ve zararlı sonuçlara gidilen yolları kapatmak anlamına gelen sedd-i zerîanın, İmâm Mâlik tarafından hadislerin değerlendirilmesinde bir metot olarak kullanıldığı ve kötü sonuçlara yol açabilecek bazı hadislerle amel etmediği görülmektedir.⁴⁰⁸

Meselâ “kim ki Ramazan orucunu tutar ve arkasından Şevval ayından altı gün daha oruç tutacak olursa, yılın tamamını oruçla geçirmiş olur,” rivâyetine istinaden birçok mezhebe göre Şevval orucunun meşru kabul edildiği bilinmektedir. Ancak İmâm Mâlik’in aynı görüşte olmadığı görülmektedir. Zira kendisi bahsi geçen orucun tutulmasını meşru görmemiştir.⁴⁰⁹ Nitekim İmâm Mâlik, konuya ilişkin yaptığı değerlendirmede şu ifadeleri kullanmıştır. “Ben, ilim ve fıkıh ehlinde hiç kimsenin Şevval orucunu tuttuğuna şahit olmadım. Bizden önceki selef-i salihinden de herhangi bir bilgi gelmiş değildir. Zira ilim sahipleri, kimi cahil zahitler tarafından Ramazan orucuna ilave edilip bid’ate dönüşmesinden endişe ettiklerinden dolayı bu orucu mekruh görmektedirler. Diğer taraftan, eğer geçmiş âlimler, ilim ehli olanların bu orucun tutulmasına ruhsat verdiklerini görselerdi, onlar da söz konusu orucu tutarlardı.⁴¹⁰ Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, Şevval ayında tutulan oruca karşı farklı bir tutum içinde olmasını ileride doğabilecek bazı mahzurlara bağlamıştır. Yani bir anlamda sedd-i zerîa prensibine göre davranarak, konuyla ilgili rivâyetleri itibara almamıştır.

Ebû Hureyre’den rivâyet edilen ve Buharî’nin tahrir ettiği bir hadise göre Rasûlullah (sav) Cuma günleri sabah namazında ... الم تنزيل... وهل اتى على الانسان ... yani Secde ve İnsan surelerini okumuş.⁴¹¹ Ancak Mâlikî mezhebinde Secde suresinin söz konusu namazda okunması terk edilmiş ve gerekçe olarak, insanların bunu farz olarak

⁴⁰⁷ M. Hişam el-Burhânî, *Seddu’z-Zerâi, fi’ş-Şeriatî’l-İslâmiyye*, Beyrut 1985, 175-198; Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *DİA*, c.36, s.280.

⁴⁰⁸ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s.203.

⁴⁰⁹ Şâtîbî, *Muvâfakât...*, c.3, s.24.

⁴¹⁰ Muvatta’, *Sıyâm*, 60 (c.1, s.311).

⁴¹¹ Buharî, *Cuma*, 10 (c.1, s.214-215).

telakki edebilecekleri ve sabah namazının secde ayetinden dolayı yapılan tilavet secdesi nedeniyle üç rekât olduğu vehmine kapılabileceklerine dair endişeler gösterilmiştir.⁴¹²

Namazda secde ayetlerini ihtiva eden surelerin veya bölümlerin okunması sahih hadis kaynaklarında meşru görülmesine rağmen⁴¹³ Mâlikî usûlcüler, İmâmın secde ayetini içeren sureleri okumalarını uygun görmemişlerdir. Buna dair gerekçe ise, cemaatin namazda teşviş yaşamaları yani namazı şaşkırmaları gösterilmiştir.⁴¹⁴ Yani burada da sedd-i zerâî' prensibi uygulanmış ve konuya ilişkin haberler askıya alınmıştır. Ancak bu veriler, her durumda sedd-i zerâî'nın haber-i vâhide takdim edildiği fikrini doğurmamalıdır.

2.4.2.5. Medine Ehlinin Ameli ve Âhâd Haberle İlişkisi

Araştırmamız esnasında elde ettiğimiz malumattan yola çıkarak diyebiliriz ki, Mâlikî mezhebini diğerlerinden ayıran en önemli özellik, Medine ehlinin ameline atfedilen değerdir. Dolayısıyla bu konuyu işlerken nisbeten daha çok detaylandırmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

2.4.2.5.1. Mâlikî Mezhebinde Medine Ehlinin Amelinin Teşrî Değeri

Medine-i Münevvere, Rasûlullah (sav)'ın vatanı olması ve mutahhar cesediyle barındığı bir şehir olması hasebiyle başka hiçbir şehre nasip olmayan bir hazza sahiptir. Zira diğer tüm beldeler, sünneti kavrama ve ona tabi olma konusunda genel olarak Medine'nin gerisinde kalmıştır. Diğer memleketlerde olduğu gibi Medine'de herhangi bir zahîrî bidat veya dinin aslına yönelik bir inhiraf vaki olmamıştır. Ne var ki, Basra, Kûfe ve Şam gibi önemli merkezlerde Şîîlik, Kaderiyye, Mutezile ve daha nice farklı anlayışların ortaya çıkışı önlenememiştir. Dolayısıyla en isabetli görüş, Medine ehline aittir.⁴¹⁵ Medine'nin sakinine (sav) olan sevgi ve bunun kalplerde

⁴¹² et-Temsemânî, el-İctihâdu'z-Zerâî'..., s.305-306.

⁴¹³ Buharî, Sucûdu'l-Kur'an, 11 (c.2, s.34).

⁴¹⁴ et-Temsemânî, el-İctihâdu'z-Zerâî'..., s.308.

⁴¹⁵ Ahmed Muhammed Nurseyf, **Amel-u Ehli'l-Medine beyne Mustalahat-ı Mâlik ve Ara-ı Usûliyyîn**, Dârü'l-Buhûs li Dırâseti'l-İslâmiyye, Dubai 2000, s.72.

Medine'ye kazandırdığı müstesna yerin bir anlamda dile getirilişi olarak değerlendirdiğimiz bu duygusal yorumun gerekçesi ise şu şekilde ifade edilmiştir: Çünkü Medine ehlinin özünde, insanların en temiz kalplileri, en âlimleri, en kuvvetli iman sahipleri, en doğru sözlüleri ve Rasûlullah'tan (sav) sonra nesillerin en hayırlıları olan sahabe-i kiram vardır. Allah-u Teâlâ, bu mümtaz zümreyi, peygamberine arkadaşlık etsin ve İslam ilimlerini hıfzedip tüm âlemlere yaysın diye seçmiştir. Medine ise, vahyin diyarı, hulefâ-ı râşidinin başkenti ve Müslümanların bakışlarının çevrildiği ortak merkezdir. Zira ahkâmın çoğu orada nazil olmuş ve sünnet orada korunmuştur; meselelerin ve fetvaların tümüne ilişkin görüşler orada sudur etmiştir. Dolayısıyla fıkıh ve ilim elde etmek için yolculuğun yapıldığı yer olmuştur.⁴¹⁶ Bu itibarla Mâlikîler nezdinde Medine, farklı bir yere konumlandırılmıştır.

Her ne kadar sahabenin büyük bir kısmı, diyar diyar dolaşarak İslam'ın yayılması için farklı memleketlere gitmiş olsalar da onlardan miras kalan ilmî birikim, Medine'deki varlığını korumuştur. Nitekim Medine ekolünün menheci üzerinde Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, Zeyd b. Sabit ve Ebû'l-Musa el-Eş'ari gibi meşhur sahâbîlerin etkisi inkâr edilemez. eş-Şa'bî (ö.104/722) ve İbnu'l-Medîni'nin (ö.234/848-849) de ifade ettiği gibi, ilmin membaı sayılan bu zatların etkisine mazhar olan bir şehrin ameli elbette kayda değer olmalıydı.⁴¹⁷

Müslümanlar arasında “Dâru'l-hicre” unvanıyla şöhret bulmuş Medine'nin faziletine dair gerek rivâyet kültüründe gerekse edebiyat alanında nakledilmiş veya yazılıp çizilmiş pek çok malumat bulunmaktadır. شرف المكان بالمكين (Mekânların şerefi, sakinlerinin şerefi sayesinde) ifadesiyle yer bulan anlayış gereği, Medine'nin faziletine dair söylenen her şey, aslında başta Rasûlullah'ın (sav) zâtı ve onun yolunu takip eden mümtaz şahsiyetlere yöneliktir. Bu itibarlâ; Medine'ye nispet edilen her şahıs, ümmetin gönlünde apayrı bir yer edinmiştir. Bazen de faziletine vurgu yapmak maksadıyla kişilerin Medine'ye nispeti de söz konusu olmuştur. Meselâ İmâm Mâlik için “İmâm-u Dâri'l-Hicre (Hicret Diyarının İmâmı)” lakabının kullanılması, bahsi

⁴¹⁶ Muhammed el-Medenî Busak, el-Mesâilu'l-leti Benâhâ Mâlik alâ Ameli Ehli'l-Medine, Dâru'l-Buhûs li Dirâseti'l-İslâmiyye, Dubai 2000, s.38-39.

⁴¹⁷ Busak, el-Mesâil..., s.40-41.

geçen anlayışın semeresidir. Araştırmamız esnasında vakıf olduğumuz malumattan yola çıkarak diyebiliriz ki, İmâm Mâlik, Medine ehline verdiği değer sayesinde hem ilmî sahada hem de şahsiyeti açısından, gıpta edilecek şekilde faziletin zirvesine doğru yol almıştır. Elbette ki İmâm Mâlik’in Medine ehline verdiği değer, sadece duygusal bir yaklaşımın sonucunda değil, kendisine ulaşan nakiller ışığında vuku bulmuştur. Kısacası Mâlikî mezhebinde Medine ehlinin ameline atfedilen itibarın altında, nakillerden oluşan ilmî bir anlayış vardır. İşte, söz konusu nakillerden bazılarını aşağıda zikretmek istiyoruz.

Zeyd b. Sabit’in şöyle dediği rivâyet edilmiştir. “Eğer Medine ehlinin bir uygulamasına denk gelirseniz, biliniz ki o uygulama sünnettir.”⁴¹⁸

İbn ‘Umer, Medine Ehlinin ümmetin maslahatı açısından değerine işaret ederken şu ifadeyi kullanmıştır. “Bir fitne vaki olduğunda şayet insanlar, fitnenin bertaraf edilmesi için Medine ehline danışıp onların ameline göre davransalardı işler düzelirdi. Ne var ki, nereden bir ses geldiyse herkes o tarafa doğru yönelip sese tabi oldu.”⁴¹⁹

İmâm Mâlik, İbn Mesud’un Medine ehlinin ameli karşısında gösterdiği hassasiyeti şu anekdotla zikretmiştir. “İbn Mesud, Irak’ta iken bazen kendisine soru sorulur, o da bir cevap verirdi. Ancak Medine’de aynı mesele ile ilgili farklı bir uygulama bulunca, Irak’a gelirken daha evine varmadan ayağının tozuyla gidip soruyu soran kişilere durumu bildirirdi.”⁴²⁰ Aynı şekilde ‘Umer b. Abdulaziz’in (ö. 101/720), değişik memleketlere mektuplar göndererek, onlara sünnet ve fıkıh öğretmeye çalıştığını, ancak Medine’ye mektup gönderirken, onlardan uygulamalarını sorduğu bildirilmiştir.⁴²¹

Abdullah b. ‘Umer (ö. 73/692) şöyle demiştir: “Abdullah b. Zubeyr ile Abdulmelik b. Mervân benimle istişarelerde bulunmak için mektup gönderdiler. Ben

⁴¹⁸ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.38.

⁴¹⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.38.

⁴²⁰ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.39.

⁴²¹ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.39.

de onlara ‘Mademki meşveret istiyorsunuz, o halde size önerim, Dâru’l-Hicre (ameline) ve sünnete sarılmanızdır’ tavsiyesini içeren bir mektup kaleme aldım.”⁴²²

Rivâyet edildiğine göre, adamın biri, Ebû Bekr b. Amr b. Hazm’a bir mesele hakkında şaşırıp kaldığını ne yapması gerektiğini bilemediğini anlatınca ona şu tavsiyede bulunmuştur. “Yeğenim, şu belde (Medine) halkının, bir konuda icmâ’ ettiğini görürsen, hiç tereddüt etmeden bil ki, o haktır.”⁴²³

İmâm Mâlik’in talebelerinden Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn (ö. 219/834), İmâm Mâlik’e ilim tahsili konusunda danışınca kendisinden şu cümleleri duymuştur. “Eğer ilim istiyorsan burada (Medine’de) kal. Zira Kur’an-ı Kerim Fırat’ta nazil olmadı.”⁴²⁴

İmâm Şafî’nin şöyle dediği rivâyet edilmiştir. “Eğer Medine ehline dayanan bir uygulama bulursan, artık kalbine bir şey girmesin (o haktır). Zira Medine ehli usûlünün sıhhati konusunda herhangi bir endişe yoktur.” Hadislerin senedi konusunda ise, şöyle demiştir: “Kökü Medine’ye dayanmayan hadislerde mutlaka bir zayıflık vardır.”⁴²⁵ İmâm Şafî’nin, kendi görüşünü Rasûlullah’a (sav) nisbet edilen “Kureyş’ten öğrenin, onlara öğretmeyin; onları öne alın, önlerine geçmeyin” şeklindeki rivâyete dayandırdığı zikredilmiştir.⁴²⁶ Kendisine atfedilen bir rivâyette şöyle demiştir. “Kureyşli bir adamın sözü, diğerlerine oranla iki kat daha kuvvetlidir.”⁴²⁷ Bu ifade, aynı zamanda hadis olarak da rivâyet edilmiştir.⁴²⁸

Rasûlullah’a (sav) nisbet edilen şu rivâyet, Medine ehlinin ilimdeki faziletine, dolayısıyla uygulamalarının da mutlaka itibara alınması gerektiğine dair kuvvetli bir

⁴²² Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.39.

⁴²³ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.40.

⁴²⁴ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1 s.40-41.

⁴²⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik...*, c.1, s.40-41.

⁴²⁶ Beyhakî, *Ma’rifetu’s-Sunen...*, c.1, s.152.

⁴²⁷ Beyhakî, *Ma’rifetu’s-Sunen...*, c.1, s.153.

⁴²⁸ Beyhakî, *Ma’rifetu’s-Sunen...*, c.1, s.161. Hz. Peygamber (sav)’in insan onuruna verdiği değer, adalet ve eşitliğe yönelik söylem ve eylemleri, en önemli görevlendirmeler de bile liyakatı ön plana çıkarıp beklenmedik bir şekilde engelli veya köleleri dahil ataması ve benzeri uygulamaları karşısında bu tür rivâyetlerin hadis olarak değerlendirilmesi anlaşılır gibi değildir. Öyle anlaşıyor ki bu tür rivâyetler, siyasi tartışmaların ve saltanat kavgalarının yoğun bir şekilde yaşandığı dönemlerin ürünüdür.

gerekçe mahiyetindedir. “Neredeyse insanlar, ilim talebiyle diyar diyar dolaşacaklar da Medinelilerden daha âlim kimseyi bulamayacaklar.”⁴²⁹

Mis’ar b. Kidam (ö. 155/772) adında bir zât, Habib b. Ebî Sabit’e (ö. 119/737) sünnet ve fıkıh konularında Iraklıların mı yoksa Hicazlıların mı daha çok bilgili olduğunu sorunca Ebû Sabit, “Hicazlılar daha çok âlimdirler” cevabını vermiştir.⁴³⁰ Abdullah b. Mübarek bu durumu teyit etme sadedinde, Medine ehlinin rivâyetinin daha sahih, senedinin de daha âlî olduğunu vurgulamıştır.⁴³¹

Medine ehlinin faziletine yönelik yukarıda zikredilen rivâyetlerin yanı sıra benzer pek çok ifadelere rastlamak mümkündür. İşte bu rivâyetlerin etkisi elbette ki İmâm Mâlik ve kendisini takip eden âlimler üzerinde de tecelli etmiştir. Zira Medine ehlinin ameline karşı bunca rivâyetlere rağmen ilgisiz kalmaları düşünülemezdi. Haliyle söz konusu uygulamalar, Mâlikî mezhebinin usûlünde önemli bir etken olmuştur. Nitekim İmâm Mâlik, Leys b. Sa’d’a (ö.175/791) gönderdiği bir mektupta şu ifadelerle yer vermiştir: “İnsanlar, Medine ehlinin ameline tabi olmak durumundadırlar. Çünkü Medine, Müslümanların hicret diyarıdır. Orası Kur’an-ı Kerim’in nazil olmaya devam ettiği ve helal-haramın beyan edildiği yerdir. Aynı zamanda Medineliler, Rasûlullah (sav) hayatta iken vahyin nüzulüne şahit olmuşlardır. Onlar Rasûlullah’ın (sav) emirlerine tabi olup sünnetin hayata yerleşmesine vesile olmuşlardır ve Rasûlullah’ın (sav) vefatına kadar bu hal üzere yaşamışlardır. Rasûlullah’ın (sav) vefatından sonra da ona bağlılıklarında ümmetin öncüleri oldular. Şayet yeni çıkan meselelerle ilgili bildikleri bir şey varsa uygulamışlar; değilse en uygun hükmün peşine düşmüşlerdir. Yaptıkları araştırmalar neticesinde bulabildikleri en kuvvetli delilleri içtihatlarında kullanarak ve yaşadıkları şartları da dikkate alarak söz konusu delillerle amel etmişlerdir. Eğer başkaları tarafından daha kuvvetli bir delil

⁴²⁹ Ahmed, **Müsned**, c.2, s. 299. Tirmizî, bu hadisile ilgili yaptığı değerlendirmede, hadisin hasen olduğunu kaydetmiştir. (Bkz. Tirmizî, İlim, 18 (c.5, s.47)). Şuayb Arnavut ise, söz konusu hadise ait isnadın zayıf olduğunu ancak senette zikredilen İbn Cureyc dışındaki Râvîlerin sika olduklarını ifade etmiştir. İbn Cureyc’in ise tedlîs yapmakla itham edildiğini zikretmiştir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Musnedu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Şuayb el-Arnaut, âdil Murşid (thk.), Muessetu’r-Risâle, Beyrut, c.13, s.358.)

⁴³⁰ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.40.

⁴³¹ Beyhakî, **Ma’rifetu’s-Sunen...**, c.1, s.152.

bulunmuşsa kendi görüşlerinden vazgeçip onu esas almışlardır. Sahabeden sonraki nesil de aynı hassasiyetle aynı metodu sürdürmüşlerdir. Buna göre, şayet bir amel Medine’de zahiren uygulanmaktaysa, bana göre hiç kimsenin buna aykırı bir beyanda bulunmaması gerekir. Öncekilerden intikal eden bu özellik Medinelilere hastır. Dolayısıyla diğer memleketler, aynı anlayışı esas alarak, Medinelilere has olan bu imtiyazı kendilerine de uyarlayıp, kendi uygulamalarını Medinelilerinkiyle kıyaslayamazlar. Bu bakımdan herhangi bir bölge ehli, ‘bu bizim bölgemizin amelidir ve bizden öncekilerin süregelen uygulamasıdır’ şeklinde bir iddiayla ortaya çıkarlarsa buna güven olmaz. Bu tür beyanların, Medine ehlinde olduğu gibi kendileri hakkında da caiz olduğu söylenemez.⁴³² İmâm Gazzalî’nin, İmâm Mâlik’e göre icmâ’ın sadece Medine ehline has olduğunu zikretmesi de bu kanaatin tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁴³³

İmâm Mâlik’in yukarıdaki mektubundan da anlaşılacağı üzere, mezhebin usûlünde Medine ehlinin uygulaması önemli bir yere sahiptir. İmâm Mâlik, sünnetin tespitinde çoğu kez bu amele dayanmış ve amele muhalif haber-i vâhidleri genel olarak kabul etmemiştir. İmâm Mâlik’in hukukî bir kaynak olarak benimsediği ve ihtilaf durumunda haber-i vâhide takdim ettiği amelin niteliği konusunda pek çok açıklama olmakla birlikte sistemli açıklamayı Kâdî İyâd (ö.544/1149) yapmıştır.⁴³⁴

Kâdî İyâd, Mâlikî mezhebine yönelik bazı eleştirilere karşı mezhebi savunma mahiyetinde şu ifadelerle yer vermiştir. “Biliniz ki, İmâm Mâlik’in mezhebinin diğerlerine tercih edilmesi, onun ilimdeki üstünlüğü ve konumunun yüceliğine dair varit olan nakillerle sabit olup bunu inkâra mahal yoktur.”⁴³⁵ Kâdî İyâd, bu sözleriyle İmâm Mâlik’in Medine ehline verdiği değerin ilimden ve hikmetten yoksun olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Nitekim Medine ehli amelinin bağlayıcılığı bağlamında “Tertîbu’l-Medârik” isimli eserinin ilgili bölümlerinde özetle şu açıklamalarda bulunmuştur.

⁴³² Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik*..., c.1, s.41-43.

⁴³³ Ebû Zehra, *Mâlik*, s.281.

⁴³⁴ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s.213-214.

⁴³⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbu’l-Medârik*..., c.1, s.68.

Medine ehlinin icmâ'ı, genel olarak iki şekilde gerçekleşir. Birincisi nakle ve hikâyeye dayanan icmâ'dır ki, Rasûlullah (sav), zamanından itibaren nesilden nesile aktarılan, gizli kalamayacak şekilde kendisi ile amel edilen ve cumhûrun cumhûra naklettiği hususlardır. Malum olduğu üzere naklî icmâ', Rasûlullah'ın (sav) sözleri, fiilleri, takrirleri ve sebzelerden zekât almaması gibi bildiği halde terk ettikleri şeyler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Medinelilerin bu tür icmâ'ları, şartların yerine gelmesi halinde yakinî ilim ifade etmesi hasebiyle kaynak olarak değerlendirilir ve buna uygun amel edilir. Dolayısıyla buna aykırılık teşkil edecek haber-i vâhidler reddedilir. Aynı şekilde buna muhalif olacak kıyas da muteber değildir. Zira zan ifade edecek bir haberin bu icmâ'ı nefyetmesi düşünülemez. İşte, İmâm Mâlik'in dayandığı delilin aslı bu anlayıştır. Kaldı ki bu anlayış hemen herkes tarafından kabul edildiğinden ötürü inkârı mümkün değildir. Nitekim başta Ebû Yûsuf olmak üzere vakıflar, mud ve sâ' meselelerinde olduğu gibi İmâm Mâlik'le münazara eden nice muhalif âlimler bu görüşe rücu' etmişlerdir. Bu konularda sadece Medinelilerin dışındakiler, kendilerine bu tür nakiller gelmediği için Medinelilere muhalefet etmişlerdir. Ancak bu meselede Mâlikî âlimler arasında herhangi bir ihtilaf vaki olmamıştır.

İkinci icmâ' çeşidi ise; içtihat ve istidlal sonucunda hükme bağlanan amellere dayanmaktadır. İşte bu konuda Mâlikî âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır; çoğunluk, bu tür icmâ'ın delil ve tercihe şayan olamayacağı görüşündedir. Bu görüşü İbn Bukeyr (ö. 388/998), Ebû Ya'kub er-Râzî, Ebû'l-Ferec el-Kâdî (ö. 486/1094), Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986) ve Ebû'l-Hasen İbn Kassâr (ö.375/986) gibi daha çok Bağdad'ın büyük âlimleri savunmaktadır. Bazı Mâlikî fakîhlerin yanı sıra İmâm Şafîi ise bu tür icmâ'ın delil olamayacağını, ancak başkalarının içtihadına tercih edilebileceğini savunmuştur. Diğer bazı Mâlikî âlimler ise, bu icmâ'ın da tıpkı diğeri gibi hüccet olduğu kanaatindedirler. Birçok âlim, bu son görüşü İmâm Mâlik'e de isnat ederek, söz konusu icmâ'ın haber-i vâhide ve kıyasa mukaddem olduğunu dile

getirmişlerdir. Ancak İmâm Mâlik'ten bu yönde sahih derecesinde bir rivâyet varit olmamıştır.⁴³⁶

Diğer taraftan Medine'de rivâyet ve hadislerin kabulünde tavizsiz bir hassasiyet anlayışı hâkimdi. İşte, rivâyet kültüründeki bu titizlik, Medine'yi ilim sahasında en güvenilir merkez haline getirmiştir. Nitekim bu meziyetten nasibini alan İmâm Mâlik, hadis rivâyet ettiğinde evi dolup taşardı; başkalarına ise ilgi oldukça azdı.⁴³⁷

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Medine ehlinin amelinin Mâlikîler nezdindeki yeri inkâr edilemez. Ancak bilinmelidir ki, Mezhebin kurucusu olan İmâm Mâlik'in Medine ehlinin amelinin usûldeki yerini belirlemede net bir beyanı söz konusu değildir. Ancak onun ilmî anlayışının çizgisinde veya etrafında oluşan literatüründe bu konu hep gündemde kalmış; mezhebin fakîh ve usûlcüleri tarafından İmâm Mâlik'in metodolojisi itibara alınarak, zaman içinde çerçevesi belirlenmiştir. Buna göre, tespit edilen husus şudur: İmâm Mâlik, Medine ehlinin amelini asıl olarak kabul etmiş ve buna muhalefet edecek hiçbir fetvaya itibar etmemiştir.⁴³⁸

İlaveten şunu söylemek gerekir ki, Medine ehlinin ameli konusunda her ne kadar ön plana çıkan ve bu anlamda meşhur olan İmâm Mâlik ve onun takipçileri olsa da İmâm Mâlik'ten önce de Medine ehlinin ameline önem verildiği ve diğer bazı delillere takdim edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi bu konuda yalnız olmadığı gibi ilk de değildir. İmâm Mâlik, kendinden önceki yaklaşımlardan da istifade ederek bilinen anlayışını ortaya koymuştur. Başka bir ifade ile aslında Medine ehlinin ameline karşı zuhur eden itibar, İmâm Mâlik ile birlikte sistemli hale gelmiştir.⁴³⁹ Ancak İmâm Mâlik, sürekli olarak Medine'deki genel uygulamaya

⁴³⁶ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.47-50.

⁴³⁷ Nurseyf, *Amelu Ehli'l-Medine...*, s.73-74.

⁴³⁸ Alevî, *İmâmu Dârî'l-Hicra*, s.142.

⁴³⁹ el-Hayyân, *Menhecu'l-İstidlâl*, s.292-300.

başvurmasına rağmen eserinin birçok paragrafını kendi içtihatlarıyla doldurması hasebiyle eleştiriye maruz kalmıştır.⁴⁴⁰

Diğer taraftan Medine ehli amelinin hucciyeti konusunda herkesin aynı kanaatte olmadığını hatırlatmak gerekmektedir. Mâlikîlerin Medine ehlinin ameli diye nitelendirdikleri icmâ' hakkında "bazı âlimler bu icmâların, "fukahâ-i seb'a'nın icmâları" olduğu, bazıları da içerisinde fukahâ-i seb'a'nın da yer aldığı on kişilik bir grubun icmâları olduğu yönünde iddialarda bulunmuştur. Bu iddianın muhtemel nedenlerinden biri fukahâ-i seb'a'nın tâbiûn döneminde Medine'nin önde gelen âlimlerinden sayılması ve hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde otoritelerinin tanınmasıdır. Ayrıca, bahsi geçtiği üzere fukahâ-i seb'a'nın görüşlerini derleyen eserin varlığı da bu iddianın gündeme gelme sebeplerinden biri olabilir. Ancak bu iddia, Mâlikîler nezdinde muteber bulunmayıp reddedilmiştir. Muvatta'da böyle te'kitli bir şekilde icmâyı çağrıştıran yaklaşık yüz görüş yer almaktadır. Bu görüşlerin neredeyse tamamına yakını fukahâ-i seb'a'nın da benimsediği görüşlerdir. Fakat İmam Mâlik'in Muvatta'da icmâ olarak nitelediği tüm görüşler fukahâ-i seb'a'nın icmâi olarak nakledilmemekte, fukahâ-i seb'a'ya nispet edilen icmâların da sadece bir kısmı bu görüşlere tekabül edebilmektedir. Ayrıca –her ne kadar sayısı birkaç tane de olsa- fukahâ-i seb'a'nın bir kısmından bu görüşlere muhalif görüşler de aktarılmıştır. Bu sebeple bu icmâları doğrudan fukahâ-i seb'a'nın icmâları olarak nitelemek mümkün değildir."⁴⁴¹

Buna benzer eleştirilerden biri de Fazlu Rahman'dan gelmiştir. Fazlu Rahman'ın bu konuda İmâm Mâlik'e yönelttiği eleştirilerden biri de onun "bizdeki sünnet" veya "icma edilen uygulama" ve buna benzer ifadeleri kullanırken Hz. Peygamberden hiçbir hadis nakletmemesidir. Fazlu Rahman'a göre İmâm Mâlik bu tür hükümleri verirken kendinden önceki yetkin zatların otoritesine dayanmıştır. Dahası, şuf'a meselesinde olduğu gibi "örnek emsal" anlamına gelen sünnet, İmâm

⁴⁴⁰ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, (Çev.), Salih Akdemir, Ankara Okulu, Ankara 2013, s.32.

⁴⁴¹ Sümeyye Onuk Demirci, "Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri", **Eskiye Dergisi**, S.39, s.360.

Mâlik zamanında “üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama” anlamında kullanılmıştır.⁴⁴²

Medine ehlinin amelini delil alma konusunda İmâm Mâlik’ten farklı düşünenlerden biri hatta ilki İmâm Şafî’dir. Zira o, bu meseleyi ilk tenkid eden fakih olmuştur. İmâm Şafî, Medine ehlinin amelinin hücciyeti konusunu tartışırken Medine ehlinin ameli olarak bağlayıcılığı olan bir icmâ’ın vuku’ bulmadığını ifade etmiştir. Yani Mâlikîlerin, Medine ehli arasında ittifakla kabul edilen bir husus şeklinde tarif ettikleri icmâ’ı kabul etmemiştir. Nitekim İmâm Şafî bu konudaki itirazını şöyle dile getirmiştir: “Ben ve ehli ilimden hiçbir kimse bunda icmâ’ vardır diyemeyiz. Ancak her karşılaştığın ve gördüğün âlim, buna muvafakat eder ve kendisinden öncekilerden bunu naklederse, o zaman icmâ’ vardır, deriz. Meselâ öğle namazının dört rekat olması, şarabın haram olması ve benzerleri gibi... Ama bakıyorum da birilerinin icmâ’ dediğine diğerleri muhalefet edebiliyor. Bazen Medine ilim ehlinden biri onun hilafını söylüyor, ya da bütün memleketlerin icmâ’ dediğine Medine ehli muhalif kalabiliyor...”⁴⁴³ Kısacası İmâm Şafî Medine özelinde ameli bir icmâ’ın gerçekleşmeyeceğini dolayısıyla bağlayıcı olamayacağını savunmaktadır.

Bu konuda Zerkeşî (ö. 794/1392), Kurtubî’nin “ezan, ikâmet, sâ‘ ve mud ile ilgili meseleler tevatür olarak nakledilmiştir. Burada icmâ’ vardır ve bu durumlar bağlayıcıdır. Haber-i vâhid ise zannîdir, kat’î olan bir duruma muarız olması durumunda zannî olan terkedilir, kat’î olan alınır” sözünü zikrettikten sonra, bu kurala karşı çıkmış ve amelin mütevatir bir haber olarak gelmesini şart koşturmuştur.⁴⁴⁴

Zerkeşî, bu konuda Ebu’l-Hasen el-Ebyârî ve İmamu’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin görüşlerini naklederek şunları zikretmektedir: el-Ebyârî’ye göre bu konuda üç ihtimalden bahsedilebilir: 1. Haber Medine ehline ulaşmıştır ancak İmam Malik bu haberle amel etmemiştir. 2. Haber Medine ehline ulaşmamıştır. Bu durumda

⁴⁴² Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.30-31.

⁴⁴³ eş-Şafî, **er-Risale**, s.534.

⁴⁴⁴ Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Cemaliddîn b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh**, Dâru’s-Safva, Kuveyt 1992, c.4, s.344-345; Mehmet Sait Uzungağ, “Zerkeşî’nin (Ö. 794/1392) Hanefî ve Maliki Âlimlere Haber-i Vâhid Konusunda İtiraz Ettiği Bazı Meseleler”, **Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies**, S.69, s.248.

bu haberi terk etmek caiz değildir. Eğer onlara ulaşmış olsaydı muhalefet etmezlerdi.

3. Haberin onlara ulaşip ulaşmadığı bilinmiyorsa İmam Malik’e göre bu haber terkedilmelidir. Bu durumda tercihimiz Medine ehli’nin ameline tutunmak, habere tutunmamaktır. İmamu’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye (ö. 478/1085) göre ise, Medinelilere haber ulaşmış olanlar bildikleri halde muhalefet etmişlerse, bu durum, haberin nesh edildiğini gösterir. O’na göre bu durum, onların haberi yok saydığı anlamına gelmez. Bilakis onların icmâ’a tutunduklarını gösterir. Hadis ile icmâ’ muaraza ederse icmâ’ tercih edilir. Eğer haber kendilerine ulaşmamışsa o zaman Medine ehlinin ameline uymak vaciptir.⁴⁴⁵

Zerkeşî burada şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bize göre Şafî’nin haberi Medine ehli ameline takdim etmesi daha ilmî görünmektedir. Zannı galip ile haber onlara ulaşmış ve onların ameli bu habere muhalif ise tevakkuf edilir. Eğer haberden başka bir karine bulunmazsa habere temessük ederiz. Başka bir delil varsa o zaman o Medine ameline tabi olmak gerekir. Şayet sahabenin önde gelenlerinin görüşleri icmâ’ olmadan nakledilmişse onların görüşlerine bağlı kalmayız. Buna mukabil sahabenin önde gelenlerinin görüşleri eğer bir habere muhalif olarak nakledilirse ona tutunuruz. Bu durum mezheplerine bağlanmak değil, bilakis onların görüşlerinin çıktığı kaynağa bağlanmaktır.⁴⁴⁶

Fazlu Rahman’ın tespitine göre, Batılı ilim adamları arasında egemen olan görüşe göre sünnet, nesilden nesile uygulanmış ve dolayısıyla uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması sebebiyle kuralsallık (normativeness) statüsü kazanmış olan fiilî uygulamaya delalet etmektedir. Şu halde sünneti sünnet yapan onun bu kuralsallık statüsüdür. Öyle görünüyor ki, bu teori belli bir dönemden beri devam edegelen fiilî uygulamayı sadece zaman bakımından değil, aynı zamanda mantıksal olarak da

⁴⁴⁵ ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh**, c.4, s.344-345; Uzundağ, “Zerkeşî’nin (Ö. 794/1392) Hanefî ve Maliki Âlimlere Haber-i Vâhid Konusunda İtiraz Ettiği Bazı Meseleler”, **Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies**, S.69, s.248.

⁴⁴⁶ ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh**, c.4, s.345.

kuralsallık unsurunun önüne geçirmekte ve dolayısıyla kuralsallığı uygulamaya dayandırmaktadır.⁴⁴⁷

Yine Fazlu Rahman’a göre ilk Dönem hür düşüncesinin sonucu olan mevcut sünnet, yavaş yavaş cemaat tarafından –en azından Hicâz, Irak gibi bölgesel cemaatler tarafından- neredeyse tek bir şekilde kabul edilecek bir noktaya ulaşıyordu. İşte bu yüzdendir ki İmâm Mâlik, Medine’deki mevcut görüşler manzumesi için hem sünnet hem icmâ’ terimlerini hemen hemen eşit olarak kullanmıştır. Her ne kadar bu malzeme için bu iki terim de kullanılıyorsa da aslında aralarında nemli bir fark mevcuttur. Zira sünnet, geriye doğru gitmekte ve hareket noktasını rey ve kıyasla yavaş yavaş yorumlanmış olan Hz. Peygamber’in ideal sünnetinde bulmaktadır. Şu halde icmâ’ yorumlanmış sünnettir ve cemaatin kabul etmesi sonucu zamanla herkesçe kabul edilir hale gelmiştir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Medine ehlinin ameli, böyle bir sürecin mahsulü olarak ortaya çıkmıştır. Yani Medine ehlinin ameli veya yaşayan sünnet muhtevası, sürekli bir fikir etkileşimi sonucu içtihadın genel kabul özelliği arz ettiği ya da cemaatin konsensüsü yani icmaı olarak ortaya çıktığı bir sırada büyük ölçüde içtihadın bir ürünü olduğu artık açıkça kabul edilmelidir. İşte bu yüzdendir ki, fiilî anlamdaki sünnet terimi İmâm Mâlik tarafından “el-emru’l-muctema’ aleyh” terimi ile yani icmâ ile aynı anlamda kullanılmıştır.⁴⁴⁹ Başka bir ifadeyle yaşayan sünnet, cemaatin icmasıyla özdeşir ve ilim adamlarının içtihadı ile siyasî otoritelerin devleti gün be gün yönetirken yaptıkları içtihatları da içermektedir.⁴⁵⁰

Bu tartışmalardan sonra ortaya çıkan önemli hususlardan biri de şudur: “Yaşayan sünnet” içtihat ve icmâ’ sayesinde varlığını sürdürürken, ikinci asrın ortalarından itibaren fıkhnın teorik çatısında yeni bir gelişmeye tanık olunmuştur. Bu gelişme, yaşayan sünnete karşı takınılan eleştirel tavrı yansıtmakta ve hâkim ya da siyasî lider tarafından verilen hiçbir kararın sünnetin parçası olarak kabul edilmeyeceğini ve ancak fıkhıta derinleşmiş üstün zekâ sahibi kimselerin yaşayan

⁴⁴⁷ Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.19.

⁴⁴⁸ Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.32.

⁴⁴⁹ Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.34.

⁴⁵⁰ Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.44.

sünneti genişletme hakkına sahip olabileceklerini ortaya koymaktadır. Açıkça görüldüğü üzere “yaşayan sünnet” fikri inkâr edilmemiş ama dayandırılacağı sağlam ve güvenilir bir metodoloji aranmıştır.⁴⁵¹

Medine ehlinin ameli konusunda tartışmaya sebebiyet veren hususlardan biri de zamansal olarak hangi döneme ait amelin itibara alınması gerektiği meselesidir. Çağların geçmesiyle birlikte sosyal ve dinî hayatın tağyire maruz kalması kaçınılmazdır. Dolayısıyla her dönemde Medine ehlinin ameli bağlayıcılığını muhafaza edemeyecektir. Bu itibarla, bir tarihin esas alınmasının lüzumuna kanaat getirilmiştir. Özellikle İmâm Mâlik ve mezhebine yöneltilen eleştirilerin sahabe döneminden sonra İmam Malik’e kadar olan süreyle alakalı olduğunu ifade etmek gerekir.⁴⁵² Hatta bu konuda Mâlikîlerin çoğu⁴⁵³ sahabeden sonraki Medine ehlinin herhangi bir ayrıcalığının olmadığını düşünmektedirler.⁴⁵⁴ Dolayısıyla sahabe döneminden sonraki Medine ehlinin ameli, muhalif görüşlere tercih edilme özelliğini kaybetmiştir. Aynı zamanda bu görüşe sahip olanlar, bunun aksinin İmam Malik’in görüşü olmadığını savunmuşlardır.⁴⁵⁵

Diğer bir anlayışa göre Medine amelinin hücciyeti konusunda, genel olarak fitnelerin başladığı tarih olan Hz. Osman’ın şehit edilmesinin öncesi ve sonrasının göz önüne alındığı görülmektedir.⁴⁵⁶ Bu tarihten önceki Medine amelinin hücciyeti konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Zira İmâm Mâlik, İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre bu döneme ait Medine ameli hüccettir. İmam Ebû Hanife’nin de aynı görüşte olduğu zikredilmiştir.⁴⁵⁷ Diğer taraftan belli bir tarih zikredilmeksizin “son dönem” Medine ehlinin amelinin hüccet olmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁵⁸ Ancak son

⁴⁵¹ Fazlu Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, s.44.

⁴⁵² el-Hayyân, **Menhecu’l-İstidlâl...**, s.328.

⁴⁵³ Ebû İshâk er-Râzî, Ebu’l-Abbâs Ahmed et-Tayalâsî, Ebû Bekr Muhammed b. Bekr, Ebû’l-Ferec, Ebû Bekr el-Ebherî, İbn Kassâr ve Ebû Bekr el-Bâkılânî bu zatlardan bazılarıdır. Geniş bilgi için bkz. (Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.50-51).

⁴⁵⁴ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.50.

⁴⁵⁵ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.1, s.50.

⁴⁵⁶ eş-Şâtıbî, **İ’lâmu’l-Muvakiîn...**, c.2, s.383.

⁴⁵⁷ ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c.4, s.486-487.

⁴⁵⁸ ez-Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c.4, s.487.

dönemden neyin kastedildiği net olarak ifade edilmediğinden bu muğlaklık, bazı soru işaretlerine zemin hazırlamıştır.

Görüldüğü üzere Medine ehlinin ameli konusu, ciddi tartışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Zira Medine ehlinin amelinden neyin kastedildiği, hangi dönemi kapsadığı, Medine icmâ'ı diye tabir edilen mefhumun gerçekleşip gerçekleşmediği, haber-i vahidle çelişmesi halinde nasıl bir yol izleneceği ve Medine amelinin bağlayıcılığı gibi konular gerek Malikîler gerekse diğer âlimler nezdinde farklı kanaatlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

2.4.2.5.2. Medine Ehlinin Amelini İfade Eden Bazı Kavramlar⁴⁵⁹

İmâm Mâlik'in, Medine ehlinin amelini ifade eden sünnet kavramı ile malum sünnet mefhumu arasında net bir ayırım yapmak çok zor görünmektedir. Nitekim İmâm Mâlik'in, sünnet kavramı ile neyi kastedtiği konusunda çeşitli ihtilaflar vardır.⁴⁶⁰ Muvatta''da geçen sünnet kelimesinin anlamı tam olarak bilinmemektedir. Zira kullanılan sünnet kelimesinin, ıstilahî manası olan nebevî uygulamalarına mı, yoksa Medine'nin ameline mi dalalet ettiği, kesin bir şekilde anlaşılamamaktadır. Meselâ Fazlurrahman, İmâm Mâlik'in kullandığı "emr, a'mâl, sunna ve el-emru'l-muctema"' terimlerinin, Medine'deki uygulama ya da sünnet teriminin karşılığı olarak kullanıldığını ifade ederek⁴⁶¹ bu konuda kesin bir hükmün verilemeyeceğini ima etmiştir. Kitabının başka bir yerinde ise, fiilî uygulama anlamındaki "sünnet" terimi İmâm Mâlik tarafından "el-emru'l-muctema" aleyh" terimi ile yani icmâ' ile aynı anlamda kullanıldığını zikretmiştir.⁴⁶² Bu muğlaklığın sebeplerinden biri de söz konusu kavramları kullanan İmâm Mâlik'ten konuya ilişkin açıklayıcı bir beyanatın gelmemiş olmasıdır.⁴⁶³ Dolayısıyla ancak Muvatta''da yer alan kavramlardan yola

⁴⁵⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Halit Özkan, "Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta' Nüshaları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 25, s.12-26.

⁴⁶⁰ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, Ankara 1998, s.43.

⁴⁶¹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s.165.

⁴⁶² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s.34.

⁴⁶³ Özdemir, *İmâm Mâlik ve Metodolojisi*, s.79.

çıkarak Medine ehlinin ameline dalalet eden kavramları tespit etmek mümkün olabilecektir.

a) **السنة عندنا \ السنة في ذلك (Bize göre sünnet şudur):** Belki de anlam kargaşasına sebebiyet veren kavramların başında bu ifade gelmektedir. Zira ifade içinde geçen sünnet kelimesi, doğal olarak akıllara ıstılahî anlamdaki sünneti getirmektedir. Ancak iyice incelendiğinde işin aslının sanıldığı gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu tür ifadeler Muvatta' kitabında 21 yerde geçmektedir.⁴⁶⁴ Örnek vermek gerekirse İmâm Mâlik, yanlışlıkla İmâmdan önce hareket edip rükû veya secdeden başını kaldıran me'mum hakkında şöyle demektedir. “Bu konuda sünnet olan, beklemeden tekrar rükû veya secdeye rücu etmektir.”⁴⁶⁵ Burada sünnet kavramının kullanılmasına muallâk bir rivâyet kaynaklık etmiştir. Zira İmâm Mâlik kendi görüşünü desteklerken, Rasûlullah'ın (sav) “İmâm, uyulması için vardır”⁴⁶⁶ şeklindeki sözünü delil olarak getirmiştir. Ancak senedine dair bir bilgi verilmemiştir. Farklı bab başlıkları altında yer alan diğer ifadelere de bakıldığında görülecektir ki, söz konusu ifade ile haber karşısında Medine ehlinin ameli ön plana çıkarılarak ya ilgili rivâyet amelle desteklenmekte ya da amel doğrultusunda habere açıklık getirilmektedir.

İsmail Hakkı Ünal'a göre İmâm Mâlik, söz konusu ifadedeki sünnet kelimesini sözlük anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamberin sünnetine karşı ayrı bir ıstılah olarak görmemiştir. İmâm Mâlik'in “bize göre sünnet budur” veya “bizdeki uygulama böyledir” şeklindeki ifadeler, Medine'de İslam'dan öncesinden beri var olup Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız gelişen bir hukuki geleneğe değil; Irak ve Suriye gibi diğer beldelerle aralarındaki fikhî ihtilafa işaret etmektedir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, s.43.

⁴⁶⁵ Muvatta', Salât, 57 (c. 1, s.92) .

⁴⁶⁶ Muvatta', Salât, 14 (c. 1, s.92-93).

⁴⁶⁷ İsmail Hakkı Ünal, “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, **İAD** (1990), c.4, s. 287-289.

b) **الامر عندنا (Bizde ki uygulama şöyledir)**⁴⁶⁸: Tespitimize göre Muvatta’’da en çok kullanılan kavram budur. Yaklaşık olarak 104 yerde kullanılan bu kavramın, bir önceki kavramla yani السنة عندنا ifadesiyle eşanlamlı olarak kullanıldığı ileri sürülmektedir. Ancak M. Yusuf Guraya’ya göre, söz konusu ifadelerin hepsi değerlendirildiğinde fikhî etki açısından aralarında farklılık olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, bahsi geçen kavramlar, daha çok sünnetin farklı derecelerini temsil ederler. Mesela; İmâm Mâlik, السنة الثابتة (sabit olan sünnet) veya الامر الذي لم يزل الامر عندنا (İnsanların süregelen uygulaması) ifadeleri ile, uygulamanın geçmişten kendi zamanına kadar süregeldiğini ve halâ da halk arasında uygulandığını anlatmak istemektedir. Ancak İmâm Mâlik, السنة عندنا (bize göre sünnet olan şudur) veya الامر عندنا (bizdeki uygulama şöyledir) ya da الامر المجتمع عليه عندنا (bizdeki icmâ’ şöyledir) ve benzeri ifadeleri kullandığında, Medine halkının o vakit yapmakta olduklarını ifade etmek istemektedir. Yahut bazı âlimlerin veya bizzat İmâm Mâlik’in kendisinin o sırada uygulamanın bu istikamette olmasını arzu ettiklerini göstermektedir.⁴⁶⁹ Hatta Gurâya, İmâm Mâlik’in الامر عندنا ve السنة عندنا tabirlerini, kendi kanaat ve uygulamasını ifade etmek için kullandığını iddia etmektedir.⁴⁷⁰

Medine ehlinin ameli hakkında müstakil bir eser kaleme alan Ahmed Nur Seyf, İmâm Mâlik’in Medine ehlinin ameline ilişkin kullandığı kavramları sıralarken, السنة عندنا kavramıyla aynı anlamda kullanılan başka ifadeleri de zikretmiştir. Buna göre, الامر الذي عليه الامر عندنا / وهو الامر عندنا / لا كذا... عندنا / كذا... عندنا kavramları aynı mefhumu ifade etmektedir.⁴⁷¹ Nur Seyf, birbirine yakın iki farklı görüşün ihtilafı söz konusu olunca, İmâm Mâlik tarafından tercih edilen görüş için الامر عندنا ifadesinin kullanıldığını öne sürmüştür.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Mâlik, **Muvatta’**, c.1, s.22, 60, 63, 86, 92, 111, 119, 180, 207, 254, 255, 266, 268, 269, 309, 315, 336, 342, 355, 360, 362, 404; c.2, s.473, 474, 479, 496, 528, 530, 556, 560, 563, 569, 571, 575, 578, 581, 583, 588, 592, 594, 610, 615, 619, 621, 638, 644, 646, 661, 662, 665, 666, 670, 671, 676, 710, 715, 717, 721, 726, 732, 733, 735, 738, 743, 744, 748, 753, 756, 758, 769, 770, 771, 776, 788, 789, 794, 800, 810, 816, 827, 830, 836, 837, 838, 857, 858, 862, 863, 864, 865, 871, 872, 881, 883.

⁴⁶⁹ Guraya, **Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım**, (çev.), M. Emin Özafşar, Ankara Okulu, Ankara 1999, s.72-74; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.209.

⁴⁷⁰ Gurâya, **Sünnetin Neliği...**, s.78; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.209.

⁴⁷¹ Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.499.

⁴⁷² Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.446.

Yukarıda ifade edildiği üzere bahsi geçen ifadelerde yer alan sünnet ve emr kelimeleri eş anlamlı olarak değerlendirilmişse de bunun “muttefekun aleyh” olmadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim konuya dair özel bir çalışma yapan ‘Umer Faruk Abdullah, İmâm Mâlik’in kullandığı “sünnet” kavramının, Hz. Peygamber’in uygulamasına veya Hz. Peygamber tarafından onaylanan İslam öncesi Medine örfüne dayanan uygulamaya delalet ettiğini savunmaktadır. Buna mukabil “emr” kavramının, daha çok Hz. Peygamberin uygulamasına dayansa da sonraki içtihat ve uygulamaları da içeren amele işaret ettiğini savunmaktadır.⁴⁷³

Bilal Aybakan da benzer bir iddiada bulunarak, Rasûlullah’a (sav) dayandırılan uygulamalar için “sünnet”; diğerleri için “amel” veya “emr” kavramlarının kullanıldığını dile getirmiştir. Ancak her halükarda bu ayırma riayet edildiğini iddia etmenin zor olduğunun altını da çizmiştir.⁴⁷⁴ Şunu ifade etmek gerekir ki, kavramların tam olarak ıstilahî anlam kazanmadığı bir dönemde, mezkûr kavramların arasını net çizgilerle ayırmak gerçekçi olmayacaktır. Dolayısıyla bu kavramların günlük hayattaki anlamlarından yola çıkılarak kullanıldığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

c) العمل عندنا (Bizdeki amel): Muvatta’da geçen ve Medine ehlinin amelinin ifade ettiği değerlendirilen kavramlardan biri de العمل عندنا kavramıdır. Nitekim İmâm Mâlik’in söz konusu kavramı 2 yerde kullandığı görülmektedir.⁴⁷⁵ Ancak bu ifadenin de “sünnet” kelimesinin müradifi olarak kullanıldığı savunulmaktadır. Bu tabirin adeta rivâyetlerin değerlendirilmesinde bir kıstas gibi kullanıldığı görülmektedir. Bir örnek verilecek olursa İmâm Mâlik, alıcı ve satıcının muhayyerliğini söz konusu eden hadisi, bu muhayyerliğin keyfiyetini tayin eden bir uygulama bulunmadığı için mühmel bırakmıştır.⁴⁷⁶ Nitekim kullandığı ifade şöyledir: “...Bize göre bunun ne belirli bir standardı ne de bir uygulaması vardır.” İmâm Mâlikî’in talebelerinden İbn Kasım (ö. 132/750) bu anlayışın izahını şu şekilde yapmıştır. “Bu hadis, bize kadar ulaşmıştır. Şayet hadis, hadisi kendilerinden aldığımız kişilerin seleflerinin uygulamasıyla çakışsaydı, onunla amel etmek doğru olurdu. Ancak bu da uygulamayla çelişmeyen

⁴⁷³ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s.209-210.

⁴⁷⁴ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.97.

⁴⁷⁵ Mâlik, *Muvatta’*, c.1, s.125; c.2, s.748.

⁴⁷⁶ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.59-60.

diğer hadislerle benzer.”⁴⁷⁷ İbn Kasım, başka bir vesile ile farklı örnekler vererek benzeri hadislerle ilgili olarak şu açıklamada bulunmuştur. “İhramlı iken koku sürünmeye ilişkin Rasûlullah’tan (sav) rivâyetler gelmiştir. Yine O’nun, “kişi mü’mîn olduğu halde zina yapmaz, hırsızlık yapmaz”⁴⁷⁸ buyurduğu, bununla birlikte “Allah, mü’mîn iken zina edenin cezasını vahiy ile bildirmiştir” dediği rivâyet edilmiştir. Evet, ashabından bu tür rivâyetler gelmiştir. Fakat ne teyid edilmiştir ne de başka bir hususla desteklenmiştir. Zira uygulama söz konusu rivâyetler doğrultusunda değildir. Nitekim bütün toplum ve sahâbîler başka esaslara göre amel etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür hadisler prensip olarak ne yalanlanmış ne de göz ardı edilmiştir. Uygulama, toplumun ameli tarafından desteklenen hadisler doğrultusunda olagelmıştır. Binaenaleyh bu hadisler, sahabeden tabiuna, onlardan da sonraki nesillere intikal etmiştir. Fakat ne tekzip edilmiş ne de reddedilmiştir. Bu gibi hallerde uygulanmayan haberler terk edilir ancak tekzip edilmez. Amel edilenler ise alınır ve tasdik edilir.”⁴⁷⁹

Bu açıklama bize, İmâm Mâlik’in nazarında amelin, fıkhi bakımdan rivâyetlerin değerini belirlerken bir kıstas vazifesi gördüğünü ifade etmektedir. Ancak ‘uygulama’ ya da ‘Medine ehlinin ameli’ yine de İmâm Mâlik’e göre sünneti belirlemede yegâne ölçü değildir.⁴⁸⁰

d) مضت السنة (Geçmiş uygulama budur): İmâm Mâlik’in sünnet kavramını kullanarak süregelen Medine ehlinin ameline işaret ettiği ifadelerden biri de budur ve tespit edebildiğimiz kadarıyla 10 yerde geçmektedir. Hicrî II. asırda başta Evzaî (ö. 157/774) olmak üzere bazı fakîhlerin söz konusu kavramı sık sık kullandığı bilinmektedir. Gerçi çağdaşları Ebû Yusuf ve daha sonra da İmâm Şafîî tarafından ne anlama geldiği belirsiz olmakla eleştirilen bu ifade, yine bu asırdaki hadis-sünnet ilişkisini belirlemede yardımcı olmaktadır. İmâm Mâlik’in bu ifadeyi değişik münasebetlerle oldukça fazla kullandığı görülmektedir. Mesela; “öteden beri cari olan sünnet, ehli kitabın ne hanımlarına ne de çocuklarına cizye olmadığı şeklinde uygulana

⁴⁷⁷ İbn Said et-Tenhunî Sehnun, el-**Mudevvenetu’l-Kubra**, Matbaatu’s-Saâde, Mısır tsz., c.3, s.178.

⁴⁷⁸ Buharî, Mezâlim, 30 (c.3, s. 107). İbn Teymiyye, bu hadise dair شرح حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن (Şerhu Hadis-i Lâ Yeznî ez-Zânî Hine Yeznî ve Huve Mu’mîn) başlığıyla müstakil bir risale yazmıştır.

⁴⁷⁹ Sehnûn, el-**Mudevvene...**, c.3, s.178.

⁴⁸⁰ Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, s.60.

gelmiştir” derken söz konusu kavramı kullanarak geçmiş ve süregelen uygulamaya atıfta bulunarak mesele hakkındaki görüşünü desteklemiştir.⁴⁸¹ İmâm Mâlik, burada uygulana gelen bir kuraldan bahsetmektedir. Dayanağı ise, Hz. Ömer’in talimatıyla başlayan bir uygulamadır.⁴⁸²

e) ما ادرك عليه الناس (İnsanların üzerinde olduğu uygulama): Medine ehlinin ameline işaret eden ifadelerden biridir. Tespitlere göre Muvatta’’da 27 yerde bu ifade geçmektedir.⁴⁸³ Nas (insanlar) kelimesinden yola çıkarak, sadece ilim ehlinin ameli değil, genel olarak halkın benimsediği ve âdet haline getirdikleri uygulamaların da dikkate alındığını söylemek mümkündür.

f) الذي / ما ادرك عليه اهل العلم (Alimlerin üzerinde olduğu uygulama): Muvatta’’da 6 defa geçtiği tespit edilen bu ifadenin, yukarıdakinden ayrılan yönü, ilim ehline vurgu yapılmış olmasıdır. Zira özellikle ilim ehlinin uygulamasına ayrı bir ehemmiyet verildiği anlaşılmaktadır.

g) الامر المجتمع عليه (Üzerinde icmâ’ edilen uygulama): Muvatta’’da 54 yerde geçtiği kaydedilen bu ifade ile de Medine ehlinin ameline vurgu yapıldığı belirtilmiştir.⁴⁸⁴ Burada herhangi bir zümreden bahsedilmeden icmâ’dan bahsedilmiş olması, Medine ehlinin tamamının üzerinde mutabakata vardığı bir konuyu akıllara getirmektedir.

h) السنة التي لا اختلاف عندها (Bizde hakkında ihtilaf olmayan sünnet): Muvatta’’nın 37 farklı yerinde bu ifadenin kullanıldığı tespit edilmiştir.⁴⁸⁵ Tartışmasız sünnet kabul edilen uygulamalar için kullanıldığı anlaşılan bu ifade, ilgili konuda farklı bir yaklaşımın olmadığını deklare etmektedir.

Mâlikî Mezhebinde, Medine ehlinin ameli için kullanılan ifadelerin başında yukarıda sayılan kavramlar olmakla beraber, farklı kelimelerle benzer anlamları haiz pek çok ifadenin kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁸⁶ “Netice itibariyle Muvatta’’da değişik

⁴⁸¹ Mâlik, **Muvatta’**, c.2, s. 879.

⁴⁸² Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek, s.53.

⁴⁸³ Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.499-503.

⁴⁸⁴ Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.499-503; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.209.

⁴⁸⁵ Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.499-503; Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.209.

⁴⁸⁶ Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.499-503.

formlarıyla yüzlerce defa tekrarlanan bu ifadeler, Medine'deki uygulamayı göstermek için kullanılmıştır. Bu ifadelerde yer alan sünnet, emir ve amel terimleri çoğu kez aynı anlamda kullanılmıştır. Bunların zaman zaman aynı olguya işaret etmek üzere bir arada kullanılmış olması bunu desteklemektedir. Bununla birlikte her ne kadar genel anlamda Medine ehlinin ameline delalet etseler de farklı ifade kalıpları arasında nüanslar mevcuttur. Nitekim İmâm Mâlik, her yerde aynı ifade kalıbını kullanmamıştır; bazen yalın halde sünnet, emir ve amel kelimelerini kullanırken bazen bunları icmâ' kaydıyla desteklemiştir. Ancak gerek İmâm Şafî'nin münakaşalarından gerekse başka kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla, İmâm Mâlik'in icmâ' ile kastettiği, ne bütün İslam âlimlerinin ortak kanaatleri ne de sadece Medinelilerin ittifakla savundukları görüşlerdir. Yine İmâm Mâlik, bazen insanların amelinden söz ederken, bazen âlimlerin kanaat ve tatbikatından bahsetmektedir. O halde; en azından bu ifadelerin hepsinin bütünüyle aynı anlam ve etkiye sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Sünnet, emir ve amel lafızları, icmâ' kaydıyla zikredilmişse, o uygulama üzerinde en azından Medineli âlimlerin çoğunluğunun ittifakı var demektir. İnsanların tatbikatından bahsediliyorsa, Medine halkının uygulaması; âlimlerin kanaatine işaret ediliyorsa, onların tatbikatı ya da bir kısmının görüş birliği kastedilmektedir. Sonuç olarak bunların hepsi, Medine ehlinin amelinin göstermektedir.”⁴⁸⁷ Şayet farklı görüşler veya uygulamalar olsa da bunların istisna olduğu dolayısıyla kayda değer görülmediği anlaşılmaktadır.

2.4.2.5.3. Medine Ehli Amelinin Âhâd Haberle Çelişmesi

Mâlikî mezhebinde Medine ehlinin amelinin değerini ortaya çıkaran en önemli husus, amelin haberle çelişmesi halinde takip edilen usûldür. Zira haberin esas kabul edildiği usûllerde, Medine ehlinin ameli dâhil olmak üzere hiçbir uygulamaya itibar edilmez; uygulama habere göre şekillenmek durumundadır. Ancak Mâlikî mezhebinde bunun böyle olmadığı pek çok münasebetle ortaya çıkmaktadır. Nitekim mezhebin usûlüne ve furûuna dair telif edilmiş kaynakların birçoğunda Medine ehlinin ameline özel bir ihtlâm verilerek işlendiği görülmektedir. Yukarıda da kısmen değinildiği

⁴⁸⁷ Aktepe, **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.210-211.

üzere bu ihtlâmâm, Rasûlullah'ın (sav) yaşadığı ve etrafında sosyal ve dini bir hayatın şekillendiği yer olması hasebiyle sadece Medine ehline hastır. Nitekim İbn Kassâr (ö. 375/986) konuya ilişkin gelebilecek itirazı ve buna verilecek cevabı şu şekilde dile getirmiştir. Şayet “Mekke halkı da Rasûlullah'a (sav) şahit oldular, onunla beraber yaşadılar, dolayısıyla onların üzerinde ittifak ettikleri hususların aynı şekilde itibar görmesi lazımdır,” şeklinde bir itiraz dile getirilecek olursa şöyle cevap verilir: “Evet, eğer gerçekten bu gerçekleşecek olsaydı, onların da ittifakı Medine ehli gibi değerlendirildi. Ancak Medine ehli gibi olmamıştır.”⁴⁸⁸ Dolayısıyla Medine'nin bu konudaki imtiyazı, mezhebin her kesimince kabul edilmiştir.

Medine ehlinin amelinin Mâlikî mezhebindeki yerini en iyi inceleyen âlimlerin başında gelen Kâdî İyâd'ın tespitine göre Medine ehlinin ameli ile haber-ivâhid arasında ancak üç yönden münasebet hâsıl olabilir.

1. Amel, habere mutabık olabilir. Bu durumda amel, eğer naklî icmâ' şeklinde ise haberin sıhhatini artırır. Ama icthadî icmâ' şeklinde ise, habere uygun düşen amel, kendisiyle çelişen diğer amele tercih edilir; bunda ihtilaf yoktur.

2. Amel, bir habere mutabık olmakla birlikte başka bir habere aykırı olabilir. Bu durumda amel edilen haber, çelişen habere tercih edilir. Zira haberlerin tenakuzu halinde amel, önemli bir tercih sebebidir. Mâlikîlerin önde gelen âlimi olan Ebû İshak el-Esferâyînî (ö. 418/1027) ve ona tabi olan muhakkiklerin yanı sıra Mâlikî fakîhler ve usûlcüler bu görüştedirler.

3. Amel, tüm haberlere muhalif olabilir. Bu durumda eğer Medinelilerin icmâ'ı nakle dayanıyorsa, çelişki halindeki haber, tartışmasız terk edilir. Buna mukabil eğer icmâ'ları icthada dayanıyorsa, o zaman cumhûra göre haber, ilgili amele takdim edilir. Ancak bu noktada Mâlikî usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Eğer amel ile haber arasında herhangi bir muhalefet veya muvafakat söz konusu değilse o zaman mesele de kalmaz. Bu durumda; haber-ivâhidin sahih olması ve çelişki barındırmaması halinde ister Medine ehlinen gelsin ister başkalarından

⁴⁸⁸ İbn Kassâr, **Mukaddime**, s.230-231.

nakledilmiş olsun kendisiyle amel edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Medine Ehlinin naklettiği haber, diğerlerine tercih edilmeye daha layıktır.⁴⁸⁹ Beyhakî'nin (ö. 458/1066) de ifade ettiği üzere, Hicaz ehli diye de bilinen Medine halkının doğal olarak sünneti diğer insanlardan daha çok bildiklerine kanaat getirilir.⁴⁹⁰ İbn Kassâr'a göre de Medine ehlinin haberi mütevâtirdir; dolayısıyla haber-ivâhiden daha evlâdır.⁴⁹¹

İbn Cüzey (ö.741/1340), diğer görüşlerin hilafına Mâlikî mezhebine göre Medine ehlinin icmâ'ının muteber olduğunu ve haberlere mukaddem olduğunu belirtmiştir. Ayrıca her kesime göre Medine amiliyle desteklenen haberin muraccah olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹²

İbn Kassâr; veda haccı, seriyye ve gazve seferleri dâhil olmak üzere her halükarda Medine ehlinin en doğru olanı bilme ve tatbik etme konusunda herkesten daha avantajlı olduğunu savunmuştur. Buna binaen başkalarının verdiği haberlerin, Medine haberi ve ameli karşısında zayıf kalmaya mahkûm olduğunu belirtmiştir. Şu halde Medine ehlinin ameli her daim haber-i vâhide mukaddemdir.⁴⁹³

Hatim Bey de Medine ehlinin amelinin, haber-i vâhidlerin kabulü veya reddinde önemli bir kıstas olduğunu zikretmiştir. Buna göre, haber-i vâhid Medine ehlinin ameline muvafık olursa, haber amel ile kuvvet bulur. Dolayısıyla haber, Medine ehlinin ameline uygunluk sayesinde haber-i vâhid olmaktan çıkıp meşhur ve müstefiz olur. Şayet Medine ehlinin ameli haber-i vâhid ile çelişecek olursa, o zaman iki durum ortaya çıkar. Birinci duruma göre mesele, umûmu'l-belvâdan değildir; İmâm Mâlik, böylesi durumlarda Medine ehlinin amelinin haber-i vâhide takdim eder. İkinci duruma göre ise; ilgili konu umûmu'l-belvâdandır; İmâm Mâlik yine de Medine ehlinin amelinin habere takdim eder. Ancak bu durumda Medine ehlinin ameline temessük etme kuvvet kazanırken haber-i vâhide itibar etmede daha çok zafiyet oluşur.

⁴⁸⁹ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.49-52.

⁴⁹⁰ Beyhakî, **Ma'rifetu's-Sunen...**, c.1, s.152.

⁴⁹¹ İbn Kassâr, **Mukaddime**, s.230.

⁴⁹² el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.337-339.

⁴⁹³ İbn Kassâr, **Mukaddime**, s.226-232.

Zira herkesin bilmesi gereken bir konunun Medine’de intişar etmemiş olması, ayrıca gelen rivâyetin amele aykırılık teşkil etmesi, haber-i vâhitte vehn ve zayıflığın olduğuna delil olarak görülmektedir. Ayrıca bu durum iki farklı sonuç doğurmaktadır. Buna göre ya hüküm mensuhtur ya da nakilde bir sorun vardır. Sorun olmaması halinde, Medine ehlinin ameline muhalif olmayacak şekilde haberin te’vil edilmesi gerekecektir.⁴⁹⁴

Muhammed Ebû Zehra, İbn Hâcib’e (ö. 646/1249) atfen şu ifadelere yer vermiştir. “Ehli Medine daha çok ve daha yücedir. Aynı zamanda diğer herkesten daha çok âlimdirler. İhtilaflı konularda onların görüşlerine göre davranmaktan başka yol yoktur. Dolayısıyla sahih bir hadis ile Medine ehlinin ameli çelişecek olursa şu durumlardan biri hâsıl olur: Ya hiçbirinin konuyu bilmediğine hükmedilir ki, bu akıl kârı değildir. Zira onlar ümmetin en bilgili insanlarıydı. Ya da onların sünnete aykırı olan bir uygulamaya itimat ettiği düşünülür ki, bu daha beterdir. Yahut onların, ilmi de ameli de bildiklerine dair gerçeğe teslim olunur ve hadisi terk etmiş olmaları, daha kuvvetli bir delil doğrultusunda hareket etmelerine bağlanır ki, bizim iddiamız budur. Zira bilinsin veya bilinmesin delil olacak her icmâ’ın mutlaka bir dayanağı vardır. Şayet ittifakları bir senede dayanıyorsa, onların cehaletle veya dalaletle itham edilmesi uygun değildir. Şu halde eğer kabul ederseniz geçek budur. İmâm Mâlik’in, amellerine itimat ettiği insanlar, tabiîler olup sahabeye yetişen ve onların yoluna tabi olanlardır.”⁴⁹⁵ Ebû Zehra, bu görüşü naklettikte sonra bir değerlendirme yaparak şu sonuca varmıştır. İmâm Mâlik’in Medine ehlinin ittifakına itibar edip, onu bağlayıcı bir delil saydığına göre, mantıkî olarak Medine’nin ameline muhalif olan haber-i vâhid reddedilir. Zira Medine ehlinin ameli, tek başına delil olduğuna göre başkasının muvafakatine ihtiyaç kalmaz.⁴⁹⁶ Ancak sadece Medineli olmaya itibar ederek yani mekândan yola çıkarak, orada yetişen âlimlerin mutlak anlamda öncelenmesinin bilimsel olarak bazı sakıncalar doğuracağını unutmamak gerekmektedir. Kaldı ki, din konusunda daha âlim ve daha fakîh olan insanların her zaman ve her yerde çıkabileceği

⁴⁹⁴ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.348-349.

⁴⁹⁵ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.283.

⁴⁹⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.283.

gerçeği, İslam medeniyetinin önemli özelliklerinden biridir. Dolayısıyla Medine ehli konusunda peşin hükümlü davranmak, ancak duygusallıkla ifade edilebilir ki, bunun bağlayıcı özelliği bulunmamaktadır.

İmâm Mâlik'in talebelerinden İbn Kasım ve İbn Vehb'in değerlendirmesine göre, İmâm Mâlik nezdinde amel, hadisten daha güçlü bir delildir. Nitekim İmâm Mâlik, tabiilerden bazı âlimlerin birtakım hadisler rivâyet ettiklerini ancak onların dışındaki âlimlerin söz konusu hadisleri bildikleri halde uygulamanın bu yönde gerçekleşmediğini söyleyip dikkatleri amele çektiklerini hatırlatmaktadır.⁴⁹⁷ Yani mezhebin bu tutumunun, konuya dair hadislerin bulunmamasından değil, amelin habere öncelenmesinden kaynaklandığı görülmektedir.

İmâm Mâlik, Kâdîlık yapan Muhammed b. Ebû Bekr b. Amr b. Hazm'ın, çokça hadis bilgisine sahip olmasına rağmen bazen hadislere muhalif hükümler verdiğini; bunun sebebini soranlara Medine ehlinin amelini kastederek “peki, insanların amelini nereye koyacağız?” dediğini aktararak, amelin habere üstünlüğünü savunmaya çalışmıştır.⁴⁹⁸ Bir taraftan hadis kültürünün hayli fazla olduğu, diğer taraftan bazen amelin hadislere takdim edildiği ortamda tereddüt yaşayıp durumu anlamaya çalışan bazı insanların, İbn Macişûn'a (ö.212/827) “hem hadis rivâyet ediyorsunuz hem de terk ediyorsunuz; bu nasıl bir şey!” diye sormaları üzerine şu cevabı almışlardır: “Hadisi terk etmemizin rastgele değil, bir ilme dayalı olduğu bilinsin diye...”⁴⁹⁹

Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813), Medine ehlinin ameline dayanan sünnetin, hadislerden daha hayırlı olduğunu savunmuştur. Hatta bazı konularda pek çok hadis bulunmasına rağmen süregelen uygulamaya ters olduğundan dolayı söz konusu hadisleri zayıf gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁰⁰ Bu yaklaşıma göre, bazen Medine ehlinin ameli, aynı zamanda hadislerin sıhhati konusunda yardımcı bir unsur kabul

⁴⁹⁷ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.45.

⁴⁹⁸ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.45.

⁴⁹⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.45.

⁵⁰⁰ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.45.

edilmiştir. Başka bir değerlendirmeye göre, binlerin binlere naklettiği durum, birin bire naklettiğinden daha hayırlı ve daha sevimlidir.⁵⁰¹

Ebû Abdîrrahman Ebû'z-Zinâd'ın (ö. 130/748) rivâyetine göre 'Umer b. Abdulaziz (ö. 101/720), bazen ulema ve fukahayı toplar, uygulanan sünnet ve ahkâmı müzakereye açıp tespit etmeye çalışmıştır. Amel edilmeyenleri ise, ravîlerin sika olduğuna bakmaksızın terk etmemiştir.⁵⁰² Medine ehlinin bu konudaki konumuna dair İmâm Mâlik'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Rasûlullah (sav) değişik memleketlere seferlere çıkardı. Onunla beraber gidenler de vardı ama on binlercesi Medine de kalıp vefat ettiler. Şu halde, diğer memleketlerde birer ikişer kişinin verdiği haber mi, yoksa Medine de kalan binlerce sahabenin ameli mi tabi olunmaya daha değerdir?"⁵⁰³ Bu ve benzeri değerlendirmeler, Mâlikî mezhebinde uygulanan bu yöntemin mantıkî ve duygusal yönünün de olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Medine ehlinin amelinin, sadece kendisiyle çelişen haberlere takdim edilen bir ilkedен ibaret olmadığı görülmektedir. Bilakis farklı rivâyetler arasından amel ile uyum halinde olan haberin tercih edilmesine de gerekçe olmaktadır. Meselâ dört tekbirli kameti öngören rivâyet yerine, Medine ehlinin ameline uygun olması hasebiyle iki tekbirli rivâyet tercih edilmiştir.⁵⁰⁴

İmâm Mâlik'e nisbet edilen ve haber-i vâhidin kabulü için Medine ehlinin amelinin şart koşulmasını esas alan yaklaşımın mutlak olmadığını görüyoruz. Zira İmâm Mâlik'in Muvatta' isimli kitabında amelle desteklenmeyen pek çok rivâyet bulunmaktadır. Dolayısıyla burada esas olan şey, amel ile haberin çelişmesi halinde Medine ehlinin amelinin habere takdim edilmesidir.⁵⁰⁵ Başka bir ifade ile haberin kabulü için amelle desteklenmesi şart değildir; ancak haberin amele aykırı olmaması şarttır. Zira Medine ehlinin bir konuda icmâ' etmesinin kaynağında mutlaka Rasûlullah'a (sav) dayanan bir nakil vardır. Dolayısıyla tevatür derecesinde kabul

⁵⁰¹ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.46.

⁵⁰² Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.46.

⁵⁰³ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.46.

⁵⁰⁴ el-Bâcî, **Minhâc...**, s.226.

⁵⁰⁵ Nur Seyf, **Amelu Ehli'l-Medine...**, s.448.

edilmekte ve haber-i vâhid ile çelişmesi halinde Medine ehlinin ameli tercih edilmektedir.⁵⁰⁶ Nitekim meclis muhayyerliğini ele alan hadis, Medine'nin ameline muhalif olmasından dolayı Mâlikîlerce kabul edilmemiştir.⁵⁰⁷

Şayet “Medine ehlinin ameli, herhangi bir haberle desteklenmezse veya muhalif bir haberle karşı karşıya kalmazsa tek başına mutlak anlamda muteber midir?” diye sorulacak olursa, cevaben “evet” denir. Zira uygulamanın kendisi, sünnetin tesbiti konusunda başlı başına müstefiz ve mütevâtir kabul edilmiştir. Nitekim sahabe ve tabiinden bazı usûlcüler aynı kanaattedirler. Mesela mud ve sa' gibi ölçü birimlerindeki süregelen uygulama, olduğu gibi kabul edilmiştir. Bu konuda Mâlikî Usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵⁰⁸

2.4.2.5.4. Medine Ehli Amelinin Âhâd Haberlere Takdim Edildiğine Dair Bazı Misâller

a) Süt Akrabalığı: Kur'an-ı Kerim'e nakısa getirmesi açısından ciddi tartışmalara neden olsa bile Hz. Aişe'ye nisbet edilen ve sahih olarak kabul edilen bir rivâyete göre, süt akrabalığını tesis eden emzirme sayısı on idi. Zira Kur'an-ı Kerim'de ‘bilinen on emzirme haram kılar’ şeklinde bir ayet vardı. Bilahare on defa emzirme, beş ile nesh edildi. Rasûlullah (sav) vefat edinceye kadar beş emzirmeyi esas alan uygulama devam etti, hatta ilgili ayet Kur'an-ı Kerim'den bir ayet olarak okunmaktaydı.⁵⁰⁹ Ancak İmâm Mâlik, bu rivâyeti zikrettikten sonra “amel bu şekilde değildir” diyerek, aktardığı rivâyeti değil, ameli esas almıştır.⁵¹⁰ Nitekim Mâlikî mezhebinde süt emzirme meselesinde az ile çok arasında bir fark görülmemektedir. Ancak burada sadece Medine ehlinin ameline aykırılık teşkil etmesi hasebiyle yukarıdaki rivâyetin terk edilmesi söz konusu değildir. Aynı zamanda Hz. Aişe'nin

⁵⁰⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.289.

⁵⁰⁷ Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, s.472.

⁵⁰⁸ el-Hayyân, **Menhecu'l-İstidlâl...**, s.870.

⁵⁰⁹ Muvatta', Rada', 17; Müslim, Rada', 24-25; Ebû Davud, Nikâh, 10; Darimî, Nikâh, 49. Görüldüğü üzere bu rivâyet birçok kaynakta yer almakla birlikte, Kur'an-ı Kerim'in masumiyetine halel getirebileceğinden dolayı sorunlu görünmektedir. Zira önceden var olan bir ayetin bilâhare ortadan kaybolduğunu imâ etmektedir. Oysa Kur'an'ın herhangi değişikliğe maruz kalmadan Allah'ın koruması sayesinde günümüze kadar ulaştığına dair inanç, İslam dünyasının vazgeçilmezidir.

⁵¹⁰ Aktepe, **İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.217.

rivâyetiyle tenakuz halinde olan başka rivâyetlerin olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, evliliği haram kılan emzirme ile ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevaben “bir-iki emme haram kılar” buyurmuştur.⁵¹¹ Bundan dolayıdır ki, İmâm Mâlik’ten önce Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud (ö. 32/652), Cabir (ö. 78/697), İbn Abbâs (ö.68/687), Tavûs (ö. 106/725), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Urve (ö. 94/713), Rabîa (ö. 136/753), İbn Şihâb (ö. 124/742) ve Atâ (ö. 126/744) gibi bazı zatlar, azına çoğuna bakmaksızın süt emzirmenin hısımlığa vesile olduğunu dolayısıyla evliliğe engel teşkil ettiğini dile getirmişlerdir.⁵¹² İbn Rüşd (ö. 520/1126) de ister çok ister az olsun, süt emzirmenin evliliğe engel olduğunu, zira Kur’an’ın zahiri bunu gerektirdiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda İmâm Mâlik, ashabı ve diğer ilim ehlinin bu görüşte olduğunu zikretmiştir.⁵¹³

b) Hıyâru’l-Meclis: Meclis muhayyerliği olarak çevrilen mefhum, ticaret akdinin gerçekleştiği ortamda taraflar birbirinden ayrılmadan vazgeçme hakkına sahip olmalarını öngören hükmü ihtiva etmektedir. Muvatta’ da yer alan bir rivâyete göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur. “Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe akdi feshetme konusunda muhayyerdirler...”⁵¹⁴ Görüldüğü üzere hadiste açıkça taraflara muhayyerlik hakkı verildiği halde İmâm Mâlik, “bizde bilinen bir sınır veya bir uygulama bulunmamaktadır” diyerek bu konuya temkinli yaklaşmıştır.⁵¹⁵ Hadisin arkasında İmâm Mâlik’e atfedilen bu nota binaen, Mâlikî mezhebinde söz konusu rivâyete itibar edilmediği ifade edilmiştir.⁵¹⁶ Ancak bu konuda tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Nitekim İmâm Mâlik’in yukarıdaki sözlerini İmâm Şafiî’ye aktaran Rebi’ b. Süleyman (ö. 334/945), İmâm Şafiî’nin şu itirazına maruz kalmıştır. “Hadis oldukça açıktır ve teville mahal yoktur. Kaldı ki İbn ‘Umer, bu hadise istinaden alış-veriş akdini bağlayıcı hale getirmek için akit ortamından biraz uzaklaştıktan sonra tekrar geri dönmüştür.”⁵¹⁷ Farklı değerlendirmeler ve itirazlar yapılmış olsa da Mâlikî

⁵¹¹ Sehnûn, el-Müdevvene..., c.3, s.1009.

⁵¹² Sehnûn, el-Müdevvene..., c.3, s.1009.

⁵¹³ İbn Rüşd, el-Mukaddimât el-Mumehhidât, (thk.), Muhammed Hucî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1988, c.1, s.49-495.

⁵¹⁴ Muvatta’, Buyu’, 79 (c.2, s671); Ahmed, Müsned, c.1, s.56; Buharî, Buyu’, 42 (c.3, s. 17).; Muslim, Buyu’, 45 (c.2, s. 1163-1164).

⁵¹⁵ Mâlik, Muvatta’, c.2, s. 671.

⁵¹⁶ İbn Rüşd, el-Mukaddimât, c.9, s. 2112.

⁵¹⁷ eş-Şafiî, el-Umm, Ahmed Bedreddin Hassun (thk.), Dâru Kuteybe, 1996, c.14, s.440.

mezhebindeki yaklaşımın değişmediği görülmektedir. Nitekim mezhebe göre, ticaret akdinde icab-kabul gerçekleştikten sonra, birbirlerinden ayrılmazlarsa bile akit her iki taraf açısından bağlayıcıdır. Yani meclis muhayyerliği söz konusu değildir. Hatta Eşheb b. Abdulaziz (ö. 204/819), şart koşulmamış olması durumunda gerçekleşen alışveriş akdinde meclis muhayyerliğinin bulunmadığına dair Hicaz ulehasının icmâ' halinde olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁸ Ancak el-Bâcî (ö.474/1081), İmâm Mâlik'in mezkûr hadisle amel etmemesini adeta kabullenmeyerek durumu tevil etmeye çalışmıştır.⁵¹⁹ İbn Rüşd de bu konuda el-Bâcî gibi düşünmüş ve farklı bir görüş ileri sürerek, hadisin Mâlikîlerce terkini iki sebebe bağlamaya çalışmıştır. Buna göre, hadis, ya Medine ehlinin ameline ters düştüğü için terk edilmiştir; ya da hadiste geçen المتبايعان (alıcı ve satıcı) kelimesi, المتساومان (pazarlık yapan iki taraf) şeklinde tevil edildiği için terk edilmiştir. Yani pazarlık yapan taraflar, akdi gerçekleştirmedikleri müddetçe vazgeçme hakkına sahiptirler. Ancak icab-kabul hâsıl olmuşsa artık muhayyerlik hakkı kalmaz.⁵²⁰ Kâdî İyâd (ö. 544/1149) ise, İmâm Mâlik'e isnad edilen pek çok meselede yanlış yorumlar yapıldığını ifade ettikten sonra, İmâm Mâlik'in hadisin son kısmına atfen mezkûr sözü söylediğini, yani muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş hakkında belirlenmiş bir tarifin olmadığını, muhayyerliğin satılan malla ilgili elde edilebilecek net bir bilgi için geçecek süreyi kapsadığını ve bunun da satılan malın cinsine göre değişebileceğini, dolayısıyla bu sürenin tespitinin içtihada, bölgesel örfe ve malın durumuna bağlı olduğunu belirtmiştir.⁵²¹

c) Umrâ: Bilhassa ev ve tarla gibi gayrı menkul malların ömür boyu başkasına hibe edilmesini ifade eden bir kavramdır. Konuya ilişkin olarak Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir. “Herhangi bir kimseye veya çocuklarına ömür boyu hibe edilen mal, hibe edilene aittir. Hibe edilen mal (umrâ), ebedi olarak hibe eden kişiye geri dönmez.”⁵²² Hadisten açıkça anlaşıldığı kadarıyla umranın, eski sahibine geri gelmemesi gerekirken, İmâm Mâlik söz konusu hadisin

⁵¹⁸ Sehnûn, el-Mudevvene..., c.5, s.1497-1498.

⁵¹⁹ el-Bâcî, el-Muntekâ Şerhu Muvatta' Mâlik, Abdulkadir Ahmed Ata (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c.6, s.429.

⁵²⁰ İbn Rüşd, el-Mukaddimât, c.9, s.2112.

⁵²¹ Kâdî İyâd, Tertîbu'l-Medârik, c.1, s.53-54.

⁵²² Muvatta', Akdiye, 43 (c.2, s.756).

akabinde şu hükmü vermiştir. “Bizdeki uygulamaya göre, “bu mal sana ve çocuklarıdır” şeklinde bir kayıt konulmadığı takdirde, hibe edilen mal, tekrar hibe edene geri dönebilir.”⁵²³ Buna ilaveten İbn ‘Umer’in, kendisine ait bir evi hibe ettiği halde, söz konusu evde iskân eden Bint-i Zeyd (ö. 40/660) vefat edince, kendisine ait olduğunu düşünerek tekrar evini aldığı dair haberi naklederek, uygulamayı bir haberle teyit etmiştir.⁵²⁴ Çünkü İmâm Mâlik, “umrâ” mefhumundan, mülkiyeti değil, faydalanmayı anlamış ve umrâyı bir kimsenin, mülkünün menfaatini hayatı boyunca ve karşılıksız olarak bir kişiye temlik etmek şeklinde kabul etmiştir. Dolayısıyla bir menfaatin temliki de aksine bir şart ileri sürülmediği müddetçe, lehine temlik yapılan kişinin hayatıyla sınırlı olmalıdır.⁵²⁵

d) Mukimken Mest Üzerine Mesh Etme: Gerek seferi gerekse mukim iken mest üzerine mesh etmenin meşruiyetine dair sahih derecesinde hadisler varit olduğu halde ve İmâm Mâlik de bunları bildiği halde, mukim olanların da mesh etmesi meselesinde kendisinden iki farklı görüş nakledilmiştir. Bir rivâyete göre İmâm Mâlik, mukimlerin mest üzerine mesh etmesini uygun görmemiştir. Zira meshin bir ruhsat olduğu ve ancak meşakkat sırasında uygulanabileceğini düşünmüştür. Diğer rivâyete göre ise, bu konuda varit olan sahih hadislerden ötürü, mukimler için de meshi caiz görmüştür. Burada dikkat çeken husus, sahih hadislerle rağmen İmâm Mâlik’in farklı bir görüş ileri sürmüş olmasıdır. Araştırıldığında görülmektedir ki, İmâm Mâlik’in söz konusu farklı değerlendirmesi, Medine ehlinin ameline dayanmaktadır. Nitekim kendisine, mukim olanların mest üzerine mesh edip edemeyeceğini soranlara “hayır, ben de mesh etmem” demiştir. Gerekçe olarak da gerek Rasûlullah (sav) gerekse otuz beş yıl süren hulefa-i raşidin döneminde, hiç kimsenin Medine’de mest üzerine mesh etmediğini hatırlatmıştır. Bilahare İmâm Mâlik bu görüşünden rücu etmiş olsa bile usûl olarak kendisinin, Medine ehlinin ameline ters düşen rivâyetleri terk edip onlarla amel etmediği anlaşılmaktadır.⁵²⁶ Nitekim İmâm Mâlik’in, mukimler için meshi caiz

⁵²³ Muvatta’, Akdiye, 44 (c.2, s.756).

⁵²⁴ Muvatta’, Akdiye, 45 (c.2, s.756).

⁵²⁵ Aktepe, **İlk Dönem İslâm hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.220.

⁵²⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.901-902.

görmeyen görüşünden vazgeçmesi, mezkûr rivâyetlerin Medine ehlinin ameline muvafık olduğunu sonradan tespit etmesiyle açıklanmıştır.⁵²⁷

e) Kametteki Tekbir Sayısı: Malum olduğu üzere kametteki ilk tekbir sayılarının ezandaki gibi dörtlü mü yoksa ikilimi olduğu meselesinde mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Malum bir konu olması hasebiyle teferruata girmeden İmâm Mâlik'in, ikili tekberi esas alan rivâyeti tercih etmesinin gerekçesine değinmek istiyoruz. Evet, İmâm Mâlik kametin ikili tekbirle okunması gerektiğini savunmaktadır. Zira bunun, Medine ehlinin ameline muvafık olduğunu dile getirmektedir. Hatta denilebilir ki İmâm Mâlik, rivâyetlerden yola çıkarak kametin sigasıyla ve tekbirlerin sayısı ile ilgilenmemiştir. Dörtlü tekberi esas alan rivâyetlere dayanan Kûfeliler'in ezanı hatırlatılınca “ben onu bunu bilmem; işte Rasûlullah'ın (sav) mescidi... İnşa edildiğinden beri burada kamet böyle getirilmektedir; gerisi beni ilgilendirmez” dercesine bir tutum sergilemiştir.⁵²⁸ İmâm Mâlik'in bu tutumuna hayran kalan el-Bâcî, onu teyiden şu ifadeleri kullanmıştır. “Yemin ederim ki, bu konuda delillerin en kuvvetlisi budur; dolayısıyla haberlerin buna aykırılık teşkil etmesi söz konusu olamaz. Zira Mescid-i Nebî'de okunan kamet, ilk dönemden beri tüm namazlar için okunmuştur. Bugünün Medine ehli, dünün ehli sayılır ve ezanın sıfatını en iyi bilenlerdir. Bu itibarla, dün okudukları ezan ile bugün okudukları ezan arasında bir fark yoktur. Kaldı ki, bu uygulamayı inkâr eden olmadığı gibi, ezanın değiştiğini söyleyen de olmamıştır. Şayet ezanda değişim olsaydı onca insanın gözünden kaçması imkânsız olurdu.”⁵²⁹

f) İstiftah Duasının Terk Edilmesi: Malum olduğu üzere namaza başlarken birinci rekatta Fatiha suresi okunmadan önce istiftah duası olarak adlandırılan bazı me'sûr duaları okumak sünnet olarak kabul edilmiştir. Ne var ki İmâm Mâlik, istiftah duası meselesine ilişkin olarak “şayet böyle bir hakikat olsaydı mutlaka bilinirdi. Ancak Rasûlullah (sav) ve ondan sonraki halife ve yöneticiler burada (Medine'de) namaz kıldıkları halde kimse bununla amel etmemiştir. Dolayısıyla bizdeki uygulamaya göre istiftah duası yoktur” diyerek, bu konudaki rivâyetlere itibar

⁵²⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.904.

⁵²⁸ el-Hayyân, **Menhec...**, s.904-906.

⁵²⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.907.

etmemiştir. Bundan anlaşılıyor ki, İmâm Mâlik, istiftah duasına dair gelen haberlerle amel etmemesini, söz konusu haberlerin Medine ehlinin ameline olan muhalefetine bağlamıştır. Netice itibariyle bu konuda da Mâlikî mezhebinde haber-i vâhid ile çelişen Medine ehlinin ameli tercih edilmiştir.⁵³⁰

g) Namaz Kılınması Nehyedilen Vakitler: Muvatta’’da geçen “Güneş doğar, beraberinde şeytan boynuzu bulunur, yükselince boynuz ondan ayrılır. Sonra istiva edince boynuz yine yaklaşır, batmaya yön tutunca yine ona yaklaşır. Rasûlullah (sav) bu vakitlerde namazdan nehy etmiştir”⁵³¹ rivâyeti ışığında mezkûr üç vakitte namaz kılınmasının kerâhiyeti konusunda farklı mûlahazalar ileri sürülmüştür. Buna göre, güneşin doğumu ve batımında namaz kılmanın nehyedilmesinin hakikati konusunda ihtilaf bulunmamaktadır ve bu hüküm mensuh de değildir. Ancak meselenin anlamı ve te’vili hususlarında tartışmalar yaşanmıştır. Nitekim Hanefiler ve ehli rey âlimleri farz namazları dâhil tüm nafilâ namazların ilgili vakitlerde kılınmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, kaza namazlarının kılınabileceğini ancak nafilâ namazların kılınamayacağını belirtmişlerdir. Şâfiîler ise, mutlak anlamda nafilâ olan namazların kılınmamasını ama tilâvet secdesi ve tahiyetu’l-mescid gibi bir sebebe muallâk olan nafilâ namazların kılınabileceğini hükme bağlamışlardır. Gün ortası yani istiva zamanında namaz kılmanın nehyi konusunda Mâlikîler farklı bir kanaate sahiptirler. Cumhûra göre, gün otasında güneşin tam tepede olduğu istiva vakti de nehyedilen vakitler arasında sayılırken, Mâlikîler istiva vaktinin namaz açısından menhî olmadığını savunmaktadırlar. Nitekim Müdevvene’de “ister Cuma ister başka günlerde olsun, istiva vaktinde namaz kılmada herhangi bir kerahiyet söz konusu değildir”⁵³² kaydı geçmektedir. Bu hükmün anlaşılmasında tereddütler yaşanmışsa da gerekçe olarak yine Medine ehlinin ameli gösterilmiştir. Zira İmâm Mâlik; “ben, böyle bir yasağı bilmiyorum. Birçok abid ve fazıl insanın, gün ortasında ilgili saatte namaz kıldıklarına ve mezkûr vakit ile ilgili bir endişe taşımadıklarına muttali oldum” diyerek, asıl

⁵³⁰ Hatim Bey, **et-Tahkîk**, s.349-350.

⁵³¹ Müslim, *Müsâfirîn*, 293 (c.1, s.568-569); Tirmizî, *Cenâiz*, 41 (c.3, s.348-349).

⁵³² Sehnûn, **el-Mudevvene...**, c.1, s.103.

dikkate alınması gereken şeyin, uygulana gelen amel olması gerektiğinin altını çizmiştir.⁵³³

h) Kabir Üzerine Cenaze Namazının Kılınması: Rivâyete göre, yoksul bir kadın hastalanmıştı, durum hemen Rasûlullah’a (sav) haber verildi. Rasûlullah (sav) düşkünleri ziyaret eder, onların hal ve hatırlarını sorardı. Bu sefer: “Ruhunu teslim edince bana haber verin.” buyurdu. Cenazeyi gece hazırladılar, fakat o saatte Rasûlullah (sav)’ı rahatsız etmeyi uygun bulmayarak sabahı beklediler. Sabah olunca, onlar Rasûlullah’a (sav) bildirildiler. Rasûlullah (sav): “Bana haber verin demedim mi?” diye sorunca, ashab: “Ya Rasûlullah! Seni uyandırıp geceleyin cenazeye götürmeyi uygun bulmadık.” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Rasûlullah (sav), kadının kabri başına geçerek insanları saf saf dizdikten sonra dört tekbirle cemaat halinde cenaze namazını kıldırıştır.⁵³⁴ Bu rivâyetten açıkça anlaşıldığı üzere kabir başında cenaze namazını kılmak caizdir. Ne var ki âlimler, bu konuda da ihtilafa düşmüşlerdir. İmâm Şafiî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok âlime göre, cenaze namazını kaçırmış olanlar, defin üzerinden fazla zamanın geçmemiş olması şartıyla kabir başında namaz kılabilirler. Ebû Hanife ve İmâm Mâlik’e göre ise, mezkûr cenaze namazı şekli caiz değildir. İmâm Mâlik’in gerekçesinde Medine ehlinin ameli yatmaktadır. İbn Kasım, yukarıda geçen hadisi İmâm Mâlik’e zikredip kabir başında namaz meselesini hatırlatınca, kendisinden şu cevabı almıştır. “Evet, böyle bir hadisin geldiği doğrudur. Ancak süregelen amel böyle değildir.”⁵³⁵ Bu da gösteriyor ki, Mâlikî mezhebine göre kabir başında cenaze namazının iadesini içeren rivâyet, Medine ehlinin ameline muhaliftir; dolayısıyla amel, habere mukaddemdir. Kaldı ki bu tür haberlerin tamamı Basra ve Kûfe ehline aittir; Medine ile ilgili bir durum değildir.⁵³⁶

i) Cenaze Namazında Kıraat Meselesi: Malum olduğu üzere cenaze namazında Kur'an-ı Kerim'den bir bölümün okunup okunmamasıyla ilgili tartışmalar yaşanmıştır. Şafiîler, İbn Abbâs'ın, sünneti öğreten uygulamasını delil olarak getirerek

⁵³³ el-Hayyân, **Menhec...**, s.908-912.

⁵³⁴ Muvatta', Cenâiz, 15 (c.1, s.227); Buharî, Salât, 72 (c.1, s.118).

⁵³⁵ Sehnûn, el-Mudevvene..., c.1, s.164.

⁵³⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.913-915.

birinci tekbirden sonra Fatiha suresinin okunması gerektiğini savunmaktadırlar. Ancak İmâm Mâlik ve arkadaşları, cenaze namazında kıraatın bulunmadığını, zira bu namazın duadan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun gerekçesi İmâm Mâlik tarafından şöyle beyan edilmiştir. “Bizim belde böyle bir uygulama yoktur; cenaze namazı sadece bir duadır. Bizim insanımızın böyle yaptığına vakıf oldum.” Yani burada haberi vâhid ile gelen sahâbî uygulaması değil, Medine ehlinin uygulaması esas alınmıştır.⁵³⁷

j) Damızlık Hayvanın Kiralanması: İbn ‘Umer (ö. 73/692) ve Nâfi’den (ö.117/735) gelen rivâyete göre, Rasûlullah (sav) damızlık hayvanın istihdamında ücretin alınmasını yasaklamıştır.⁵³⁸ Nitekim Hanefî ve Şafîiler, bu türden bir icârenin, beraberinde birçok belirsizlik getirdiğini dolayısıyla mezkûr hadiste olduğu gibi nehy edildiğini savunmuşlardır.⁵³⁹ Ancak Mâlikîler, yukarıdaki hadisle amel etmeyerek, belirlenmiş bir zaman diliminde damızlık hayvanın icâre yoluyla verilebileceğine hükmetmişlerdir; zira onlara göre icâre için lazım olan şartlar tahakkuk etmiştir.⁵⁴⁰ Evet, İmâm Mâlik, mezkûr hadisi bildiği halde onunla amel etmemiştir. Çünkü Buhârî’nin (ö. 256/869) tahrir ettiği hadis, İmâm Mâlik’in en meşhur hocalarından olan Nâfi’ kanalıyla nakledilmiştir. Dolayısıyla İmâm Mâlik’in bu hadisten habersiz olması düşünülemez.⁵⁴¹ Geriye İmâm Mâlik’in her fırsatta atıfta bulunduğu Medine ehlinin ameli kalmaktadır. Nitekim el-Mudevvene kitabında söz konusu meselenin izahı hakkında şu malumata yer verilmiştir. “Birçok âlim, Rasûlullah’a (sav) isnat edilen rivâyete dayanarak bu icare şeklini kerih gördükleri halde, nasıl oluyor da İmâm Mâlik bunu caiz görmektedir? Evet, doğrudur, İmâm Mâlik bunu caiz görmüştür. Çünkü o, Medinelilerin, buna göre amel ettiklerini yani buna cevaz verdiklerini zikrederek caiz görmüştür.”⁵⁴² Mâlikîlerin, Medine ehlinin ameline atıfta bulunarak damızlık hayvanın icaresine cevaz vermelerinin bir delili de şudur. İbn Vehb (ö. 197/813), Abdulaziz b. Ebî Seleme’ye (ö. 164/780) bu meseleyi sormuş ve şu cevabı

⁵³⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.912.

⁵³⁸ Buhârî, İcare, 21 (c.3, s.54).

⁵³⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetu’l-Muctehid ve Nihayetu’l-Muktesid**, Muhammed Subhî Hasen Hallâk (thk.), Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kahire 1994, c.3, s.429.

⁵⁴⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetu’l-Muctehid**, s.3, s.429.

⁵⁴¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.925.

⁵⁴² Sehnun, **el-Mudevvene...**, c.3, s.104.

almıştır. “Bunda herhangi bir sakınca yoktur. Hatta bizde bu tür kiralık hayvanların barındığı bir barınak vardı. Bazı sahâbîler de hayatta idiler ama kimse buna mani olmadı.”⁵⁴³

Mâlikî mezhebinde hadislerin kabulünde Medine ehlinin amelinin önemini gösteren ve hadislerle çakışması halinde amelin takdimini esas alan yukarıdaki misallere ilaveten, pek çok örnek bulmak mümkündür.⁵⁴⁴ Ancak maksadın hâsıl olduğunu düşünerek bu kadar misalle yetiniyoruz.

2.4.2.5.5. Değerlendirme

Mâlikî mezhebinde ön plana çıkan Medine ehlinin ameli mefhumu, elbette ki tartışmalardan müstağni olmamıştır. Nitekim İmâm Şafî başta olmak üzere, Medine ehlinin amelinin önceliğini esas alan anlayışa katılmayanlar, İmâm Mâlik’in görüşünü tam bir ‘keyfilik’ olarak yorumlamışlardır. Zira onlara göre, İmâm Mâlik’in anladığı şekilde sünneti devam ettirmek, zamanla sünnetten ve hadisten kopmak demektir.⁵⁴⁵ Ancak her şeyden önce işaret edilmelidir ki, Medine halkının tatbikatına ve teşrî bir konudaki ittifakına özel bir değer verilmesi fikri, ilk olarak Mâlik b. Enes tarafından ortaya atılmış değildir. Mâlik b. Enes ise bu konuda kendinden öncekilerin yolunu tutmuş, fakat bu metodu fetvalarında çok kullandığı ve bu fetvalar kendisi tarafından tedvin edilmiş bulunduğu için metot ona nisbet edilmiştir.⁵⁴⁶ Nitekim Muvatta’da, Medine ehlinin ameline işaret eden kavramların, 233 yerde geçtiği tespit edilmiştir.⁵⁴⁷

İmâm Mâlik’in kaynak olarak başvurduğu Medine ehlinin amelinin, fıkıh usulü terimi anlamında kullandığını ve bunu bütün nevileriyle herkes için bağlayıcı saydığını ya da bu amelin o günkü Medine örfünden ibaret olduğunu söylemek isabetli sayılamaz. Bu tatbikata değer verilmesindeki temel düşünce, kökleri Hz. Peygamber devrine kadar uzanan bir uygulama olma ihtimalidir. Diğer taraftan, öteden beri süregelen uygulamaların o muhitin ihtiyaçlarını iyi karşılayan kurallar olması

⁵⁴³ Sehnun, el-**Mudevvene...**, c.3, s. 104-105; el-Hayyân, **Menhec...**, s.925.

⁵⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Nur Seyf, **Amelu Ehli’l-Medine...**, s.451-505.

⁵⁴⁵ Ahmet Keleş, **Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s.56.

⁵⁴⁶ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.285; Dönmez, “Ameli Ehl-i Medine”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c.3, s.21.

⁵⁴⁷ Umer b. Abdulkerim el-Ciddî, el-**Örf ve’l-Amel fi’l-Mezhebi’l-Mâlikî ve Mefhûmuhumâ ledâ Ulemâil-Mağrib**, Rabat,1984, s.325-326.

özelliğinin ve istikrar düşüncesinin Mâlik b. Enes'in hukukî tefekküründe önemli bir etkisi olduğu da söylenebilir. Böylece İmâm Mâlik'in delil olarak kullandığı amelin, naklî bilgiler ile kısmen naklî olma ihtimali taşıyan sahâbe görüşlerinin kaynaştığı sahâbe devri Medine tatbikatının yanı sıra, bu tatbikattan hareketle kendi zamanına kadar geçen süre içinde devrin bilginlerince Medine muhitinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geliştirilen içtihatları da kapsayan bir uygulamalar bütünü olduğu sonucuna varılabilir. Burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus da Mâlik b. Enes'in yetiştiği muhit olan Medine'de müşahade ettiği tatbikatı kendisi açısından tatmin edici bulmuş olması, fakat el-Muvatta''da veya başka bir yerde bunun aksine amelin câiz olmayacağını asla söylemeyip, sadece bunun kendi beldesinin tatbikatı olduğunu haber vermesidir.⁵⁴⁸

Mâlik b. Enes'in naklî icmâa delil olarak başvurduğu hem Mâlikî hem de diğer müellifler tarafından kabul edilmektedir. Hatta birçok yazar tarafından onun Medine ehlinin icthadî icmânı kaynak saymadığı, asıl söz konusu ettiği icmân naklî icmâdan ibaret olduğu belirtilmektedir. Yukarıda kısmen işaret edildiği üzere gerek bizzat Mâlik'in gerekse onun sözlerini ve fetvalarını tahlil eden yazarların ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, onun Medine tatbikatına değer atfetmesinin sebebi, bu tatbikatın Hz. Peygamber'in sünnetini veya hiç değilse sahâbenin uygulamalarını aksettirmiş olduğu inancıdır. Şu halde İmâm Mâlik'in nazarında Medine ehlinin ameli, sünneti ve sahâbe tatbikatını bir arada ihtiva etmektedir. Buna karşılık Ebû Zehra, İmâm Mâlik'in gerek ezan, ikamet ve zekât tahsilindeki ölçüler gibi tevakkuf (naklî delil) yoluyla bilinebilecek, gerekse icthad ve re'y ile tesbit edilebilecek hususlarda Medine ehlinin ameline kaynak olarak başvurduğunu, fakat sonraki Mâlikî bilginlerin bu genelleme üzerinde birleşemediklerini ve daha çok onun birinci türdekilerine başvurduğu görüşünde olduklarını söylemektedir.⁵⁴⁹

M. Emin Özafşar, "Hadisi Yeniden Düşünmek" isimli eserinde İmâm Mâlik'in sünnet anlayışını işlerken sonuç itibarıyla şu değerlendirmeyi yapmıştır. "İslam fıkhnın sistematize edildiği hicrî ikinci asırda, hadis-sünnet ilişkisine dair zihniyetin adeta kendisinde kristalleştiği Mâlik'ten, diğer bir ifadeyle el-Muvatta''dan

⁵⁴⁸ Ebû Zehra, **Mâlik**, s.355-356; Dönmez, "Ameli Ehl-i Medine", **DİA**, c.3, s.21-24.

⁵⁴⁹ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.356; Dönmez, "Ameli Ehl-i Medine", **DİA**, c.3, s.287.

aktardığımız örnekler çerçevesinde şu tespiti yapmak mümkündür. Her şeyden önce İmâm Mâlik düşüncesinde sünnet, fakîhin kural olarak kabul ettiği fikhî muhtevanın adı olarak gözükmektedir. Hadis ise, bu sünnetin elde edilmesine kaynaklık eden önemli bir materyal olarak değer bulmaktadır. Yani el-Muvatta’’da hadis ile sünnet aynı şey değildir. Hadis, sünnetin elde edildiği kaynaklardan birisidir. Ancak yegâne kaynağı da değildir. İmâm Mâlik’e göre, sünneti belirlerken kullandığı rivâyetin merfu, mevkûfya da maktu’ olması; müsned, mursel veya munkatı’ bulunması da son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivâyetler, fikhî değerleri itibariyle eşit etkiye sahiptirler. Bunlar arasında yapılacak tercihin kriteri fakîhin benimsediği temel fikhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır. Hatta sünnetin kaynağı, her zaman bir rivâyet olmak zorunda değildir. Bazen süregelen bir uygulama, bazen toplumun veya ulemanın ittifakı, bazen kişisel yorum, bazen de kıyas ve içtihat sünnetin dayanağı olabilmektedir. Bu da İmâm Mâlik’in kullanımında sünnetin statik bir espri olmaktan çok, dinamik ve her zaman üretebilen canlı bir fıkıh düşüncesi olduğu anlamına gelir. Kaynağını ise, en genel anlamda dinin teorik kaynağını temsil eden materyaller ile o materyallerin uygulama alanı olan hayatın pratiğinden ve bu ikisi arasında kurulan dengeden almaktadır.”⁵⁵⁰

Medine ehlinin ameli meselesinde şu hususların altını çizmekte fayda vardır:

1) Yukarıda da ifade edildiği üzere Mâlikîler’in Medine ehlinin ameli ile desteklenmemiş haber-i vâhidi kabul etmedikleri yönündeki görüş, Mâlikî âlimler tarafından asılsız olarak değerlendirilmekte ve şiddetle reddedilmektedir. Ancak haber-ivâhidin Medine ehlinin ameli ile çelişmesi halinde terk edilmesi hususu inkâr edilemez.

2) Âhâd yolla rivâyet edilmiş iki hadisin teâruzu halinde, bunlar arasında tercih kriteri olarak Medine ehlinin ameline başvurulacağı gerek Mâlikîler gerekse Ebû İshak İsfarâyînî (ö. 418/1027) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi başka mezheplerin bazı usûlcüleri tarafından kabul edilmektedir.⁵⁵¹

3) İmâm Mâlik’in fetvalarını tümevarım metodu ile inceleyen bilginler, onun metodolojisinde Kur’an’ın zâhiri ile âhâd yolla rivâyet edilmiş sünnetin teâruzu

⁵⁵⁰ Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, s.61.

⁵⁵¹ Gazâlî, el-**Mustasfâ**..., c.2, s.39-398.

halinde prensip olarak birincinin tercih edildiği, fakat Medine ehlinin ameli gibi bir delil ile desteklenen âhâd sünnetin, Kur'an'ın umumunu tahsis ve mutlakını takyid gücü kazandığı sonucuna varmışlardır.⁵⁵²

4) Örf-i kavli ve örf-i amelînin nasların âmminı tahsisi ve mutlakını takyidi metodolojik incelemelerde önemli bir yer tutmaktadır. Bu husustaki farklı görüşler bir yana konumuz açısından önemli olan nokta gerek örfi kavli gerekse örfi amelînin nasların yorumunda belirtilen rolleri oynayabilmesi için “târî (sonradan ortaya çıkmış) olmama” şartının bütün mezheplerce ileri sürülmüş olduğudur. Şu halde vahyin geldiği yerin o zamana ait dil özelliklerini, sözlü ve fiilî âdetlerini ve hayat tarzını bilmek ve göz önünde bulundurmak, Kur'an ve Sünnet'i anlamadaki başarının başlıca şartlarındandır. Her ne kadar bu yer Medine'den ibaret değilse de İslâm teşriinin safhaları ile ilgili olarak tarihî süreç dikkate alınca, hicret yurdu Medine'nin bu açıdan ilk sırada yer aldığı kolayca anlaşılır.⁵⁵³ Dolayısıyla bu havayı doyasya teneffüs etmiş ve ilmî birikimini buraya borçlu olan İmâm Mâlik'in ve tabilerinin, Medine ehlinin amelini görmezden gelmelerini beklemek yersiz görünmektedir. Kaldı ki sosyolojik vakıa da bunu gerektirmektedir. Çünkü Rasûlullah (sav)'in her yönden damgasını vurduğu bir coğrafyada ortaya çıkan medeniyet, oluşan kültür ve bu çerçevede biriken ilmî potansiyel, oralarda yetişen nesiller üzerinde etkili olması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda Medine'de yaşayan sünnetin, teorik sünnete tercih edilmesi bilimsel olarak da garipsenemez. Zira teoride oluşabilecek hatalar, uygulamada ortaya çıkabilecek hatalardan çok daha fazla ve daha hızlı gerçekleşebilmektedir. Diğer taraftan teorik malumat, belli zümrelerin marifetiyle intikal ederken, yaşayan sünnet kitlelerin marifetiyle varlığını korumaktadır. Bu bakımdan da yaşayan sünnetin en az teorik sünnet yani haber kadar önemli olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

⁵⁵² Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.288-289; Dönmez, “Ameli Ehl-i Medine”, **DİA**, c.3, s.25.

⁵⁵³ Dönmez, “Ameli Ehl-i Medine”, **DİA**, c.3, s.25.

2.4.2.6. Râvînin, Kendi Rivâyetiyle Amel Etmemesi

Malum olduğu üzere ravînin, rivâyetine muhalif davranması, beraberinde bazı kuşkuları getirdiğinden usûlcüler, bu tür rivâyetlere ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Aşağıda da zikredileceği gibi Hanefîler başta olmak üzere bazı âlimler, ravîlerin rivâyet-amel uyumunu, haberin kabulünde şart olarak telakki etmişlerdir. Ancak Mâlikîlerin bu konuda farklı bir tutum içinde oldukları müşahede edilmektedir.

Bazı Mâlikî usûlcülere göre ravînin kendi rivâyetiyle amel etmeyi terk etmiş olması, söz konusu rivâyetle amel edilmesinin vucubiyetine engel değildir. Ama bu durum, Hanefî ve bazı Mâlikî âlimlerce haber-i vâhidin kabulüne mani olarak kabul edilmiştir. Mâlikîler'in bu konudaki delili şöyle izah edilmiştir: Rasûlullah'ın (sav) sahabeye ve diğerlerine yönelik fermanları, mensuh olduğuna dair bir delil bulunmadıkça herkes için bağlayıcıdır. Ancak ilgili hadisin ravîsi dâhil olmak üzere başkalarının söz konusu emirlere imtisal etmemiş olması, onu başkalarından sakıt etmez. Yani kendisine tebliğ edilen Müslümanların Rasûlullah'tan (sav) intikal eden hususlara riayet etmesi gerekir. Başkasının bunu ihmal etmiş olması onları ilgilendirmez.⁵⁵⁴ Yani herkes amel edip etmeme hususunda kendinden sorumludur. Râvînin kendi rivâyetiyle çelişecek ameller sergilemesini garipseyip, rivâyet edilen konuda tereddüde düşmek, muhtemelen sahâbî başta olmak üzere ilim sahibi olan ravîlerin, bildikleri her şeyle amel etmelerinin toplum nezdinde bir beklentiye dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Yani haberin sıhhati konusunda başka bir şüphe yoksa ravînin amel etmemesine dayanarak söz konusu haber terk edilemez.

Diğer taraftan şayet ravî, kendisinden rivâyet edilen haberi inkâr edecek olursa, bu ancak iki şekilde ortaya çıkabilecektir. Ya rivâyetinde şüpheye düşüp tevakkuf edecek ya da kesin olarak rivâyet etmediğini beyan edecektir. Eğer ravî, rivâyet edip etmediğinde şüpheye düşüp tevakkuf ediyorsa, Mâlikî usûlcülerin genelinin yanı sıra Hanefî ve Şafîî âlimler de söz konusu rivâyetle amel etmenin gerekliliğini savunmaktadırlar. Zira ravînin unutulması, ölmesinden daha beter değildir. Hâlbuki ravînin ölmesi, rivâyetiyle amel etmeye engel değildir. Dolayısıyla unutan ravînin

⁵⁵⁴ el-Bâcî, **İşâret**, s.246- 247.

rivâyetiyle de amel edilmesi gerekir. Buna mukabil ravî, kesinlikle rivâyet etmediğini dile getiriyorsa, bu durumda iki sonuç ortaya çıkacaktır. Eğer ravî, “evet, bu benim rivâyetlerim arasında vardır ama ben bu haberi (bahsedilen) ravîye rivâyet etmedim” diyorsa, bu durum, ilgili haberle amel etmeye mani değildir. Çünkü önemli olan kime rivâyet edildiği değil, bizzat rivâyetin mevcut olmasıdır. Fakat “ben bunu asla rivâyet etmedim” diyorsa, genel olarak söz konusu haberle amel etmek gerekmez. Zira bahsi geçen ravî yalancı ise, zaten yalancının haberiyle amel edilmez; sözünde sadık ise, kendi beyanı doğrultusunda böyle bir haberi rivâyet etmediğine göre, ortada amel edilecek bir haber de kalmaz.⁵⁵⁵

Hatim Bey, görüş ve amel açısından ravî ile rivâyet arasındaki münasebeti beş noktada izah ederken özellikle beşinci nokta olan “ravînin kendi rivâyetiyle çelişmesi” meselesi üzerinde durarak, elde ettiği veriler ışığında şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “Usûlcüler bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Zira bir kısmı, meseleyi sadece sahabe üzerinden ele alırken, bir kısmı da herhangi bir ayırım yapmadan tüm ravîlerin durumunu masaya yatırmışlardır. Ancak cumhûrun tercih ettiği görüşe göre, konu sadece sahabeyle alakalıdır. Çünkü haberi doğrudan Rasûlullah’tan (sav) alan nesil, sahabe neslidir.”⁵⁵⁶ Bu tartışma, meselenin kapsamı ile ilgilidir. Mutlak anlamda ravînin, kendi rivâyetiyle çelişmesi konusundaki farklı görüşleri de kısaca aktaran Hatim Bey, Mâlikîlerin görüşüne dair şu tespitleri aktarmıştır. “Eğer ravî, rivâyetine aykırılık teşkil edecek şekilde amel ediyorsa, ilgili haber terk edilip ravînin ameli ve fetvaları esas alınır. Nitekim İbnu’l-Arabî, İmâm Mâlik’in bu konudaki tutumuna dair iki rivâyetin olduğunu dile getirmiştir. Birinci rivâyete göre hadis sakıt olur yani terk edilir; zira hadis töhmet altına girmiştir. Muhtemeldir ki ravî, rivâyetini nesh eden başka bir haber duymuştur. Çünkü ravîden başka bir şey beklenmez. İbnu’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) açıklamalarına bakılacak olursa Mâlikîlerce tercih edilen görüş budur.⁵⁵⁷ İkinci rivâyete göre ise; gerek İmâm Şafî ve gerekse İmâm Mâlik’e göre hadis, ravînin fetvasına mukaddemdir ki sahih olan budur.”⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ el-Bâcî, **İşâret**, s.248-250.

⁵⁵⁶ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.351.

⁵⁵⁷ İbnu’l-Arabî, **el-Mahsûl...**, s.89.

⁵⁵⁸ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.352-353.

Konuya ilişkin bir değerlendirme yapanlardan biri olan İbn Hazm (ö.456/1064), Mâlikî mezhebinin furûuna dair pek çok örnek verdikten sonra, rivâyetine muhalif fetva ve uygulamalarından dolayı ravînin ilgili rivâyetinin terk edilmesinin, Mâlikîlerin usûlünden olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵⁹ Ancak İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) **el-Kabes** isimli eserindeki açıklamalarından anlaşılan o ki, Mâlikî mezhebine göre ravî, kendi rivâyetine aykırı fetva verse de ilgili rivâyetiyle amel edilebilir.⁵⁶⁰ İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) tespitine göre de; ravînin, kendi rivâyetine muhalefeti Mâlikîler açısından hadisin kabulüne engel değildir.⁵⁶¹

Ravînin muhalefetini, hadisle amel etmenin önünde engel görmeyen anlayışın pek çok destekçisinin olduğu görülmektedir. Nitekim Mâlikî mezhebi usûlcülerinin önde gelenlerinden el-Bâcî (ö. 474/1081),⁵⁶² İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148),⁵⁶³ İbn Abdilber (ö.463/1071)⁵⁶⁴ ve Kâdî Abdulvehhab (ö. 422/1031) gibi zatların da aralarında bulunduğu çok sayıda âlimin, bu konuda hemfikir oldukları tespit edilmiştir.⁵⁶⁵ Yukarıda da kısmen işaret edildiği gibi burada söz konusu olan sadece ravînin muhalif ameli değil, aynı zamanda ravînin muhalif fetvaları da aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abbâs ve Hz. Aişe'den rivâyet edilen ve ölenin yerine oruç tutulabileceğine dair beyanat içeren haber, mezkûr iki sahabenin söz konusu rivâyete aykırı fetva vermelerinden ötürü Mâlikîler tarafından kabul edilmediğini; mezhepteki hükmün, iki sahabenin fetvasına göre verildiğini belirtmiştir.⁵⁶⁶ Bununla birlikte; İbn Hazm (ö. 456/1064) bu görüşü Mâlikîlere nisbet ettiği halde İmâm Mâlik'in bizzat kendisine nisbet etmemiştir. Şayet İmâm Mâlik'e de nispet edilmiş olsaydı, bu konuda tartışılması gereken bazı hususlar ortaya çıkacaktı. Çünkü İmâm Mâlik, Muvatta''da İbn Abbâs ve Hz. Aişe'nin fetvasına göre amel edip rivâyetlerini terk ettiğine dair herhangi bir açıklamada

⁵⁵⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1983, c.2, s.18-20.

⁵⁶⁰ İbnu'l-Arabî, **el-Kabes fî Şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes**, Muhammed Abdullah Veled Kerim (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992, c.3, s.909.

⁵⁶¹ İbn Rüşd, **el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerhu ve't-Tevcîh-u ve't-Ta'lîl fî Mesâili'l-Mustahrace**, Muhammed Hâcî (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c.4, s.352.

⁵⁶² el-Bâcî, **el-Minhâc...**, s.160.

⁵⁶³ İbnu'l-Arabî, **el-Mahsûl...**, s.89.

⁵⁶⁴ İbn Abdilber, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd**, Muhammed el-Fellâh (thk.), Vizâretu'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, h.1412, c.8, s.247.

⁵⁶⁵ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.354-355.

⁵⁶⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm...**, c.2, s.18.

bulunmamıştır. Sadece bedenî ibadetlerin başkaları tarafından yerine getirilemeyeceğini içeren genel prensipler çerçevesinde konuyu ele alarak “kimsenin kimse yerine oruç tuttuğuna şahit olmadım” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik’in söz konusu sahâbîlerin rivâyetini terk etmiş olması, onların verdiği fetvalarından dolayı değildir.⁵⁶⁷

Görüldüğü üzere rivâyeti ile ameli birbirine uymayan ravînin verdiği haber prensip olarak kabul edilmektedir. Ancak ravînin ameli veya fetvası ile rivâyetinin teâruz etmesi halinde amelinin veya fetvasının takdim edilmesi hususu mutlak değildir. Nitekim değişik gerekçelerden dolayı, aykırı fetva ve amele rağmen bazen haberin tercih edildiğine dair tespitler bulunmaktadır.⁵⁶⁸ Dolayısıyla sahabe olan ravî fetvasının, haberine takdim edilebilmesi ancak şu şartlarda mümkün olabilir.

- 1) Hem hadisin hem de ravîsinin muhalefetine dair bilginin İmâm Mâlik’e ulaşmış olması,
- 2) Hadisin ve sahabeye nisbet edilen eserin İmâm Mâlik nazarında sahih olması,
- 3) İlgili unsurların sıhhatinin, İmâm Mâlik’in sıhhat şartlarını haiz olması,
- 4) Hadisin, Medine ehlinin ameli gibi İmâm Mâlik’in öngördüğü diğer şartlara muhalefedinin tespit edilmemiş olması.

İşte, bu şartların hâsıl olması durumunda haberin karşısında fetvanın da değerlendirilebileceği görülmektedir.⁵⁶⁹

2.4.2.7. Umûmu’l-Belvâ’da Haber-i Vâhid

Belvâ kelimesi sözlük anlamı itibariyle “zahmet, imtihan, kapsamak, içine almak” gibi anlamlara gelmektedir. “Umûmu’l-belvâ” ise, yaygınlığından dolayı adeten kimsenin kurtulamadığı, herkesin müptela olduğu, başka bir deyişle toplumda devamlı olarak karşılaşılan halleri ifade etmektedir. Aynı zamanda insanların başına gelen hayır ve şerri birlikte ifade edebilecek bir kullanıma sahiptir. İstilahî olarak farklı

⁵⁶⁷ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.356-357.

⁵⁶⁸ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.357-358.

⁵⁶⁹ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.358-359.

tanımları yapılmış olsa da genel olarak şöyle tanımlanmıştır: “Umumu’l-belvâ; sadece bir kimseye mahsus olmaksızın tüm insanların kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir.”⁵⁷⁰

Dolayısıyla umûmu’l-belvânın varlığının tesbitinde ihtiyaç veya zaruret hali, bu halin yaygınlığı ve çokça tekerrür etmesi aranır. Umûmu’l-belvâ, biri fıkıh usûlünde, diğeri fûrû-i fıkıhta olmak üzere iki ayrı açıdan ele alınmaktadır. Fıkıh usûlünde umûmu’l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin delil değeri ayrı bir tartışma konusudur. Dinin “külliyyât / zarûriyyât” denilen, herkesçe bilinmesi zorunlu hükümlerinin kesin bilgi ifade edecek şekilde nakledildiği ve bu hususların haber-i vâhidle sabit olamayacağı konusunda fakîhler görüş birliği içindedir. Ancak fûrû hükümlerinde herkesi ilgilendiren bir hususta vârit olmasına rağmen meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmamış haber-i vâhidle amel edilip edilemeyeceği meselesi tartışmalıdır.⁵⁷¹

Malum olduğu üzere haber-i vâhidlerin nakli sürecinde senetteki inkıta’ veya ravîlerin ehliyeti gibi farklı sebeplerden dolayı şüphe uyanmaktadır. Dolayısıyla ahkâmın istinbatında birtakım tartışmalara sebebiyet vermektedir. Ancak umûmu’l-belvâ kabul edilen meselelerde aynı durumun söz konusu olup olmadığı meselesi, ayrı bir tartışma noktasıdır. Zira insanların süregelen uygulaması ve aksinin zorluk çıkarması gibi zaruret seviyesindeki vakıalar, âlimleri farklı düşünmeye sevk etmiştir.⁵⁷²

Buna göre, âlimlerin üç farklı değerlendirmede bulunduğunu söylemek mümkündür. Çoğunluk açısından umûmu’l-belvâ hususlarında haber-i vâhid makbuldür.⁵⁷³ Başka bir görüşe göre, umûmu’l-belvâ meselesinde haber-i vâhidler kabul edilmez; nitekim bu konuda meşhur olmuş herhangi bir rivâyet yoktur. Bu görüş,

⁵⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 14:84; Ebû’s-Senâ Şemsuddîn Mahmud b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahanî, **Beyânu’l-Muhtasar Şehi Muhtasarı İbn Hâcib**, Muhammed Mazhar Baka (thk.), *Camiatu Ummi’l-Kura*, Mekke 1986, c.1, s.746; Muslim b. Muhammed Devserî, **Umumu’l-Belvâ**, *Mektebetu’r-Ruşd*, Riyâd 2000, s.243-220.

⁵⁷¹ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.341; Mustafa Baktır, “Umûmu’l-Belvâ”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, c.42, s.155;

⁵⁷² Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.351-352.

⁵⁷³ el-Bâcî, **İhkâmu’l-Fusûl...**, s.312.

bazı müteahhir Hanefilerin tercih ettiği bir görüştür. Üçüncü görüşe göre ise; vucubiyet ifade etmesi halinde haber-i vâhid reddedilir. Ancak sünnet veya istihbab ifade etmesi durumunda tartışmaya mahal yoktur. Bu son görüş, Aralarında Kerhî'nin de bulunduğu Hanefilerin geneline nispet edilmiştir.⁵⁷⁴

Konuya ilişkin değerlendirmelerde bulunan el-Bâcî, haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ konularında da makbul olduğunu dile getirerek hem Mâlikîlerin çoğunluğu hem de Şafiîlerin bu görüşte olduğunu bildirmiştir. Buna mukabil müteahhir Hanefî âlimlerin umûmu'l-belvâda aykırı düşündüklerini yani buna cevaz vermediklerini nakletmiştir. el-Bâcî, kendisi gibi düşünenlerin görüşünü desteklemek üzere şu delilleri zikretmiştir. Umûmu'l-belvâ insana yönelik genel maslahat kapsamında olup Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Dolayısıyla haber-i vâhid ile sabit olabilir. Diğer taraftan umûmu'l-belvâdan sayılan pek çok konuda haber-i vâhidler varit olmuştur. Yani inkârı mümkün olmayan durumlar söz konusudur.⁵⁷⁵

el-Karâfî de el-Bâcî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle umûmu'l-belvâda haber-i vâhid ile amel etmenin caiz olduğunu vurgulamıştır. Hanefilerin, 'herkesin bilmesi gereken bir konunun sadece bir veya birkaç kişi tarafından biliniyor olmasının şaibe doğurduğunu, dolayısıyla bu konuda haber-i vâhid ile amel etmenin caiz olmadığı' şeklindeki itirazlarına da değinen el-Karâfî, abdesti bozan hallerle ilgili bazı örnekler vermek suretiyle Hanefilerin kendi görüşleriyle çeliştiğini savunmuştur.⁵⁷⁶

İbn Hâcib (ö. 646/1249), haber-i vâhidin; İbn Mes'ud'un tenasül uzvuna dokunması (mesu'z-zeker), Ebû Hureyre'nin iki elin yıkanması (ğaslu'l-yedeyn) ve namazda iki elin kaldırılması (refu'l-yedeyn) gibi umûmu'l-belvâ sayılan konularda Hanefîlerin hilafına çoğunluğa göre makbul olduğunu ifade etmiştir. Delil olarak ümmetin bu yöndeki uygulaması olduğunu zikretmiştir.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Muhammed bin Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. Mes'ûd İbn Humâm es-Sivâsî, **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkḥ**, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır h. 1301, s.350.

⁵⁷⁵ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.350-351.

⁵⁷⁶ el-Karâfî, **Tenkîhu'l-Fusûl...**, s.290.

⁵⁷⁷ İbn Hâcib, **Muhtesar-u Munteha's-Sûl...**, s.624-626.

İbnu'l-Arabî, teferruata girmeden umûmu'l-belvâ meselesinde haber-ivâhid ile amel edilebileceğini zikretmiştir. Ancak Ebû Hanife'nin buna cevaz vermediğini hatırlatmış ve adem-i cevaz konusunda Ebû Hanife'ye nisbet ettiği ilginç bir izahat aktarmıştır. Buna göre, “bu konuda çok fazla soru söz konusudur; çok fazla soru olunca cevaplar da çoğalmaktadır. Cevaplar çoğalınca nakiller de çoğalacaktır. Sadece bir kişinin rivâyeti ise şüphe barındırmaktadır.”⁵⁷⁸

İbn Raşîk (ö. 632/1234); Kerhî (ö. 340/952) ve ashab-ı reyden sayılan âlimlerin aksine haber-ivâhidin umûmu'l-belvâ hususunda makbul olduğunu savunmuştur. İbn Raşîk'e göre söz konusu meselede haberin makbul olması için gereken muteber şartlar tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla kabul edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Kaldı ki umûmu'l-belvâ, nakillerin çokluğuna göre değil, ihtiyacın fazlalığına delalet etmektedir. Zira nakillerin çokluğu, kendisinden menkul olan kişiden duymaya dayanmaktadır. Oysa amelin çokluğu yani süregelen uygulama, duyumlara endeksli değildir.⁵⁷⁹ İbn Raşîk, savundukları konuya ilişkin gelebilecek bazı itirazları ve bunlara verilecek cevabı şu şekilde izah etmiştir. “Şayet sokağın ortasında kralın öldürülmesi gibi şuyu' bulması gereken bir konuda ravî tek başına kalırsa, bu durumda ravînin yalan söylediğine kesin gözüyle bakılır; dolayısıyla onun haberiyle amel edilmez” şeklinde bir itiraz gelirse şöyle cevap veririz. “Eğer tanıklar, söz konusu olaya eşit şartlarda muttali oldukları halde tanıklardan sadece biri rivâyetinde yalnız kalmışsa yalan söylediğine hükmedilebilir. Ancak olaya tek başına şahit olanın verdiği haberin yalan olduğu sonucuna varılamaz. Şunu da ifade etmek gerekir ki, amel etmek durumunda kalan herkesin, ilgili olaya şahit olması beklenemez. Meselâ abdestin akan kandan ve (namazdaki) kahkahadan dolayı bozulması, ölü yıkayanın gusül abdestini alması ve kametin ifrad (teker teker) ve tesniye (çifter) şekillerinde okunması gibi durumların tamamı umûmu'l-belvâdan olup haber-ivâhid ile sabit olmuşlardır.”⁵⁸⁰

el-Mâzerî (ö.536/1141), Hanefiler başta olmak üzere bazı âlimlerin umûmu'l-belvâda haber-i vâhid ile amel etmeyi caiz görmediklerini aktarırken, caiz görmeyenler

⁵⁷⁸ İbnu'l-Arabî, el-Mahsûl..., s.117.

⁵⁷⁹ İbn Raşîk, Lubabu'l-Mahsûl..., s.381-383.

⁵⁸⁰ İbn Raşîk, Lubabu'l-Mahsûl..., s.383.

arasında aykırı görüşleriyle bilinen Mâlikî âlimlerden İbn Huveyz Mindad'ın ismini de saymıştır. Aynı zamanda İbn Huveyz'in, umûmu'l-belvâ hususunda haber-i vâhid ile amel edilemeyeceğine dair görüşü İmâm Mâlik'e nisbet ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸¹ Zira İbn Huveyz'in iddiasına göre bazı insanlar İmâm Mâlik'e "teşehhüd" duasını okumanın farziyyeti konusunda soru sorunca "peki, teşehhüdü bilmeyenler ne olacak?" diye çıkışmıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in, bu konudaki habere itimat etmediğini savunmuştur.⁵⁸² Kezâ ezan konusunda yaşanmış bir diyalogu aktaran İbn Huveyz kendi iddiasını doğrulamaya çalışmıştır. Ancak tüm delillerine itiraz edilmiş ve bu konudaki görüşü itibar görmemiştir.⁵⁸³

Yine el-Mâzerî'nin ifadesine göre, Mâlikî âlimlerden Ebû Muhammed Abdulvehhab başta olmak üzere pek çok âlimin görüşüne göre, umûmu'l-belvâda haber-i vâhid makbuldür. Kâdî Abdulvehhab'a göre, bu tür meselelerde ashabın, Rasûlullah (sav)'in hanımlarından birine sormaları ve aldıkları cevaba göre amel etmeleri, bu konudaki en önemli delillerden birisidir.⁵⁸⁴

Konuyla ilgili pek çok malumatı derleyen Hatim Bey, sonuç değerlendirmesinde kanaatini şu şekilde ifade etmiştir: Gerek uygulamaya gerekse kat'î usûl kaidelerine bakılacak olursa, Mâlikî mezhebinde umûmu'l-belvâ konularında haber-i vâhid makbuldür. Nitekim İbn Kassâr, "Allahu Teâlâ, umûmu'l-belvâ ve diğer konular arasında bir ayırımı işaret etmeksizin haber-i vâhidin kabul edilmesini emretmiştir" diyerek konuya ilişkin tarafını net olarak ortaya koymuştur. İbn Huveyz'in aykırı görüşü ise, kendisinin mezhebin teferruatını idrak edememesinden kaynaklanmaktadır. İbn Huveyz, İmâm Mâlik'in ezan gibi umûmu'l-belvâ konusunda bazı âhâd hadislerle amel etmediğini öğrenince, şöhret bulmamış haberlerle amel edilemediğini sanmış olmalıdır ki, bu da hatadır. Zira Medine ehlinin ameline sıkı sıkıya bağlanan İmâm Mâlik'in durumundan haberdar olmasa gerektir. Gerçek şu ki, İmâm Mâlik'in bahsi geçen âhâd haberleri terk etmesi umûmu'l-belvâdan

⁵⁸¹ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.524.

⁵⁸² el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.524.

⁵⁸³ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.524-525.

⁵⁸⁴ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.526.

dolayı değil, bizzat haberin zayıflığından kaynaklanmıştır. Meselâ İmâm Mâlik, hakkında haber olmasına rağmen istiftah duasının okunmasını meşru görmemiştir. Zira Medine halkının amelini esas almıştır. Başka bir ifadeyle; uygulamayı, nakilden daha kuvvetli bulmuştur.⁵⁸⁵

Görüldüğü üzere yukarıda serdettiğimiz malumatlardan anlaşılıyor ki, her ne kadar şaz kabilinden aykırı görüşler olsa da Mâlikî usûlcülerine göre umûmu'l-belvâ hususlarında da haber-i vâhid ile amel etmek caizdir. Özellikle mezhebin furûatı, bu yöndeki örneklerle doludur. Zira Mâlikî mezhebini diğerlerinden farklı kılan en önemli hususiyeti teşkil eden Medine halkının uygulana gelen ameli, bu kapsamda değerlendirilmiştir.

2.5. MÂLİKÎ MEZHEBİ USULÜNDE ZAYIF RİVÂYETLER

Bu başlık altında, kabul şartlarını tam olarak taşımayan dolayısıyla kabul edilmesinde tereddüt yaşanmış olan haber-i vahitleri inceleyeceğiz. Bu tür rivâyetler genel olarak zayıf kategorisinde ele alındığından ötürü önce zayıf hadisin tanımını ele alacağız ve bu kapsamda değerlendirilen bazı rivâyet çeşitlerine yer vereceğiz. Devamında da zayıf hadisle amel meselesini inceleme konusu yaparak Mâlikî mezhebi usulünde makbul/sahih olma şartlarını taşımayan bu tür rivâyetlere nasıl yaklaşıldığını tespit etmeye çalışacağız.

2.5.1. Zayıf Hadisin Tanımı

Malum olduğu üzere hadisler pek çok açıdan kısımlara ayrılmıştır. Söz konusu taksimat konumuzun dışında olduğundan bu meseleye girmek istemiyoruz. Ancak sıhhat veya hüküm açısından hadislerin sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayrıldığını hatırlatmak gerekir.⁵⁸⁶ Zayıf hadislerin tarifi konusunda en meşhur ve en

⁵⁸⁵ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.348-350.

⁵⁸⁶ İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s.11-41.

kapsamlı değerlendirme şudur: “Sahih ve hasen hadislerin şartlarını taşımayan her hadis zayıftır.”⁵⁸⁷

Zayıf hadisler, kendi arasında senetteki inkıta sebebiyle mursal, munkatı’, mu’dal, muallak ve mudelles olmak üzere beş kısma ayrılmıştır. Diğer taraftan ravideki cerhi gerektiren hallere göre mevzu’, metrûk, munkar, muallel, mudrec, maktûb, muzdarib, şâz, musahhaf ve muharref olmak üzere on kısma taksim edilmiştir.⁵⁸⁸ Hatta değişik hususlardan yola çıkarak zayıf hadislerin kısımlarının çok daha fazla olduğunu zikredenler olmuştur.⁵⁸⁹ Bunların her birinin tarifi, ravîlerinin durumu ve hükmü konusunda tafsilatlı izahlar yapılmıştır. Bu malumatları hadis usûlü kitaplarında bulmak mümkündür.

Kısaca söylemek gerekirse bir hadisin Hz. Peygamber’e kadar ulaşan muhtelif yolları ve bu yollar arasında zayıf olan tarîkler bulunabilir. Zayıf olan tarîkler yalnızca ilgili tarîki ilgilendirdiği için bu tür durumlarda muhaddisler tarafından hadise zayıf hükmü verilmemiş sadece ilgili tarîklerin zayıf olduğu ifade edilmiştir. Yalancı olan veya yalancılıkla itham edilen birinin getirdiği haberin doğruluğu, şayet güvenilir birinden gelen haber ile sabit olursa, bu durumda söz konusu kişinin yalancılıkla itham edilmesinin veya hata yapmasının çok fazla önemi yoktur. Bu husus rivâyetler için geçerlidir. Hadiste bulunan zayıflığın başka isnadlarla izale edilmesi, diğer bir ifadeyle hadisin mutâbi ve şahidlerinin bulunması her hadisin kendisine özgü şartlar çerçevesinde ele alınmasını gerektirmektedir. Bu durumda, sahîh olarak nitelenen eserlerde zayıf olan rivâyetlerin mevcudiyetini garipsememek gerekir. Zira müellif aynı rivâyetin sahîh olan tarîkini eserine almış olabilir veya söz konusu hadisin başka tarîklerle sahîh olarak gelmesi nedeniyle eserine almış olduğu rivâyetin isnâdında zayıf ravîlerin bulunmasını mahzurlu görmemiş olabilir. Ayrıca, sahasında ne kadar otorite olursa olsun bir muhaddisin, zayıf olduğunu iddia ettiği bir hadisin bütün tarîklerini bilmesi mümkün değildir. Muhaddislerin bu tür rivâyetler için ‘başka bir tarîkten nakledildiğini bilmiyorum’ şeklinde yanlışlanmaya müsait bir tâbir

⁵⁸⁷ İbnu’s-Salâh, **Ulumu’l-Hadis**, 41; es-Suyutî, **Tedribu’r-Ravî**, s.195.

⁵⁸⁸ İbnu’s-Salâh, **Ulumu’l-Hadis**, s.51-101; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.98-115.

⁵⁸⁹ İbnu’s-Salâh, **Ulumu’l-Hadis**, s.41.

kullanmalarının temel nedeni de bu olmalıdır. Dolayısıyla zayıf olduğu ifade edilen bir rivâyetin başka kaynaklarda sahîh tarîklerini elde etme ihtimali daima mevcut olduğundan rivâyetlere yönelik verilen zayıflık hükmü varsayımsal bir nitelikte kabul edilmelidir.⁵⁹⁰

Sahîh hadisin tarifinden de anlaşılacağı üzere bir rivâyetin sahîh-zayıf ayırımında dikkate alınan en önemli ölçütlerden birisi râvîlerin adâlet ve zabt durumlarının bilinmesidir. Bu durumda cevaplanması gereken en önemli sorulardan biri râvinin zayıf oluş keyfiyetinin rivâyeti de zayıf hale getirip getirmeyeceği konusu ile râvinin zayıf olmasının onun naklettiği tüm rivâyetlerin zayıf olmasına neden olup olmayacağı meselesidir. Hiç şüphesiz râvinin zayıf olarak değerlendirilmesi tüm rivâyetlerinin zayıf olduğu anlamına gelmez. Böyle bir kabul mütekaddim ulemanın yöntemlerine de uygun değildir. Zayıf olarak değerlendirilen bir râvinin makbul kabul edilen rivâyetleri de bulunabilir. Yalancılığı ile bilinen bir kişinin söylediklerinin tamamının yalan olduğu iddia edilemeyeceği gibi; râvinin zayıf oluş keyfiyetinin de tüm rivâyetlerini zayıf hale getireceği de söylenemez. Nitekim Buhârî ve diğer münekkitler, isnad zincirindeki her râvinin doğru sözlü olduklarına, her râvinin işittiği haberi kendisinden sonraki râviye hiçbir değişiklik yapmadan aynısıyla aktardığına kanaat getirdiklerinde ve bundan emin olduklarında, o hadisin sahîh olduğuna hükmetmişler, söz konusu râvinin güvenilir olması veya yalanla itham edilmeyen zayıf râvi olması arasında bir ayrım gözetmemişlerdir. Aynı şekilde, râvilerden birisinin hatalı veya vehim içerisinde olduğu konusunda kuvvetli bir hissiyata kapılırlarsa, o hadisi reddetmişlerdir. Bu durumda da râvinin güvenilir, zayıf olması veya yalan ve iftira ile bilinen bir kişi olması arasında bir ayrım yapmamışlardır.⁵⁹¹

Bütün bu mülahazalardan sonra şunu da belirtmemiz gerekir ki, muhaddislerin ve hadis tenkitçilerinin “falan râvi zayıftır” sözlerinden kastettikleri husus; râvinin hatasının fazla olmasıdır. Zira bir râvinin hata oranının yüksek olması onun diğer

⁵⁹⁰ Muhittin Düzenli, “Zayıf Hadisin Epistemik Değeri”, **MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2018, Cilt: 7, S.1, s.195.

⁵⁹¹ Hamza b. Abdullah Melîbârî, **Hadis Usûlune Yeni Yaklaşımlar**, (çev.), Ayhan Ak-Muhittin Düzenli, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s.136; Düzenli, “Zayıf Hadisin Epistemik Değeri”, c.7, S.1, s.196.

rivâyetlerinde de hata yapabileceği şüphesini ortaya çıkarmaktadır. Râvinin zayıf olarak nitelendirilmesi onun nakletmiş olduğu rivâyetlerin tümünün zayıf kabul edildiği anlamına gelmez. İşte bu nedenle bu tür râvilerin hadisleri arasında sahîh kabul edilenler olduğu gibi zayıf olarak telakki edilenler de bulunmaktadır. Meşhur hadis kitaplarında zayıf râvilerin bulunmasının nedeni de bu olmalıdır. Şüphesiz bu vasfa sahip râvilerin naklettiği rivâyetlerin sahihliği ve zayıflığı muhtelif delillere dayanmakta, ancak derin ve titiz bir araştırma neticesi belirlenebilmektedir.⁵⁹² Bunun asıl sebebi meselenin icthadi olmasından kaynaklanmaktadır. Hem râvilerle ilgili yapılan değerlendirmeler hem de bunlara binaen hadislerin sıhhatiyle ilgili verilen hükümler kişisel icthada dayanmaktadır. Zira muhaddis yaptığı araştırma neticesinde kendisinde hâsıl olan zann-ı galibe göre hüküm vermektedir.⁵⁹³

2.5.1.1. Mursel Rivâyetler

Hadis usûlünde ve hükümlerin istinbatında delil olarak gösterilecek hususlar arasında mursel rivâyetler, ilk asırlardan itibaren gündemdeki yerini korumuştur. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu alanda üzerinde en fazla tartışılan mefhumlardan biri de mursel kavramıdır. Nitekim mursel rivâyetler hakkında müstakil eserlerin telif edildiği malumdur. Meselâ Ebû Davud es-Sicistânî (ö. 275/889) ve İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) “Kitabu'l-Merâsîl” isimli kitapları, bu alandaki en meşhur eserler arasında yer almaktadır. Mâlikî mezhebinde de bu konuda pek çok şey söylenmiştir. Bunları tafsilatlı olarak ele almadan önce tarifini vermek istiyoruz.

2.5.1.1.1. Mursel Rivâyetlerin Tarifi

Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamındaki irsâl mastarından türeyen mursel kelimesi terim olarak “tâbîinden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” mânasına gelmektedir. Usûl âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre “münkâtı', mu'dal, mudelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvisi düşen hadis” demektir.

⁵⁹² Düzenli, “Zayıf Hadisin Epistemik Değeri”, c.7, S.1, s.197.

⁵⁹³ Mehmet Bilen, **Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi**, Malatya 2017, c.2, s.575-576.

Sahâbenin doğrudan Rasululla'tan (sav) değil, başka bir sahâbîden duyduğu, ancak Resûlullah'tan işitmiş gibi naklettiği hadise sahâbe murseli, bir râvinin, çağdaşı olmakla beraber görüştüğü bilinmeyen bir kişiden yaptığı rivâyete “el-murselu'l-hafî” denilmiş, mursel hadis rivâyet eden râvi için mursil, bu şekilde rivâyette bulunma eylemi için ise “irsâl” terimi kullanılmıştır.⁵⁹⁴

Mursel rivâyetlerin tarifi konusunda pek çok farklı tanım yapılmıştır. Usûlcülerin cumhûruna göre, “ sahâbî olmayan bir ravînin doğrudan Rasûlullah (sav)'e isnat ederek rivâyette bulunması” şeklindeki tanım en kapsamlı ve muteber olanıdır.⁵⁹⁵ Hatta bu tarifi, İmâm Mâlik'in el-Muvatta''sında yer alıp senedi zikredilmeyen rivâyetleri bile kapsadığı düşünülmektedir.⁵⁹⁶

2.5.1.1.2. Mursel Rivâyetlerin Ortaya Çıkmasının Nedenleri

İleri de işaret edileceği üzere mursel rivâyetler, zayıf hadisler arasında değerlendirilmiştir. Zira mursel rivâyetler, zihinlerde pek çok soru işaretinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Buna rağmen bu tür rivâyetlerin çok fazla olduğu görülmektedir. Hatta teknik olarak adaletinden şüphe edilemeyen sahâbî veya ilmiyle meşhur zatların bile mursel rivâyetler meselesinde yer aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, mursel rivâyetlerin ortaya çıkmasında farklı nedenlerin olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu ihtimalleri şöyle sıralamak mümkündür.

⁵⁹⁴ İbn Kassâr, el-**Mukaddime...**, s.220; el-Ebyârî, **et'Tahkîk ve'l-Beyân...**, c.2, s.712; el-Bâcî, **İhkâm...**, s.355; el-İşâret, s.239; İbn Hâcib, **Muhtasarı Munteha's-Sûl...**, s.636; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.51; İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.379; İbn Huseyn el-İrâkî, **et'Takyîd ve'l-İdâh...**, s.249; İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker**, s.257; Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.219; en-Nevevî, **İrşâdu't-Tullâb**, s.167; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.148; Hatim Bey, **et'Tahkîk**, s.289-290; el-Hayyân, **Menhec...**, s.431; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.99; Selahattin Polat, “Mursel”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s.52.

⁵⁹⁵ İbn Kassâr, el-**Mukaddime**, s.222-225; el-Ebyârî, **et'Tahkîk ve'l-Beyân**, c.2, s.712; el-Bâcî, **İhkâm...**, s.355; el-İşâret, s.239; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.148; İbn Hâcib, **Muhtasarı Munteha's-Sûl...**, s.636; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.51; İbn Cuzey, **Takribu'l-Vusûl...**, s.305; en-Nevevî, **İrşâdu't-Tullâb**, s.167; İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.379; İbn Huseyn el-İrâkî, **et'Takyîd ve'l-İdâh...**, s.249; İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker**, s.257; Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.219; Hatim Bey, **et'Tahkîk**, s.289-290; el-Hayyân, **Menhec...**, s.431; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.99.

⁵⁹⁶ el-Alî, **Câmi-u't-Tahsîl fî Ahkâm'il-Merâsîl**, Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (thk.), Mektebetu'n-Nahda'l-Arabiyye, ysz. 1986, s.28-29.

1) Ravî, sika olan bir kişiden veya cemaatten hadisi duyup kani olmuş olabilir ve onlara güvenerek asıl olana isnat etmiş olabilir. Dolayısıyla hadisin doğruluğunu merkeze alan kişi için aradaki ravînin zikredilmemiş olması önemsiz addedilebilir. Meselâ Nafi', Abdulla b. 'Umer'in Kabe'ye gelince telbiyeyi kestiğini ifade ederken herhangi bir isnat zikretmeden "beleğenî (bana ulaştı)" tabirini kullanmıştır.⁵⁹⁷ İmâm Mâlik de bu rivâyeti Nafi'ye duyduğu güvenden dolayı kitabına almıştır.⁵⁹⁸

2) Usûl ve prensipleri gereği sika olanlardan başka kimseden hadis almayan bir ravî, mursel hadisin metnini çok iyi bildiği halde kimden aldığını unutmuş olabilir. Böyle bir durumda, kendisi açısından irsal etmesinde sakınca olmayabilir.⁵⁹⁹

3) Mursel rivâyetin elde edilişi, rivâyet meclisinde değil de fikhî tartışma ortamında gerçekleşmiş olabilir. Dolayısıyla senedin tescili ravîye ağır gelmiş olabileceğinden sadece metinle ilgilenmiştir. Zira söz konusu ilim meclisinde bulunanların, kendi alanlarında otorite zatlar olmaları, ravîyi böyle bir tesahüle sevk etmiş olabilir.⁶⁰⁰

4) Râvî, başka munekkitler tarafından eleştirildiği halde kendi içtihadına göre adalet sahibi olarak gördüğü birinden rivâyet etmiş olabilir. Dolayısıyla herhangi bir dedi-koduya mahal vermemek için söz konusu ravînin ismini senette zikretmekten imtina etmiş; ancak kendisi açısından bir sorun görmemiş olabilir.⁶⁰¹ Nitekim İmâm Mâlik'in, İbn Abbâs'ın Mevlası İkrime'yi bazı senetlerin zincirinden düşürdüğü rivâyet edilmiştir. Hatta İbn Abdilber, bu konuda İmâm Mâlik'e yönelik yapılan eleştirilere cevap olarak; "Said b. Museyyeb'in İkrime ile ilgili sözlerinden dolayı bazı senetlerinde İkrime'nin ismine yer vermediği iddia edilmektedir. Ancak ben buna inanmıyorum. Çünkü durum, sanıldığı gibi değildir. Nitekim bazen İkrime'nin ismini sarih bir şekilde zikretmiştir"⁶⁰² diyerek, meseleye açıklık getirmeye çalışmıştır.

⁵⁹⁷ el-Bâcî, **el-Muntekâ...**, c.2, s.226.

⁵⁹⁸ Mâlik, **Muvatta'**, c.1, s.343.

⁵⁹⁹ el-Alâî, **Câmi-u'-Tahsîl...**, s. 98; İbn Hacer, **en-Nuket ala Kitab-ı İbni's-Salah**, Rabi' b. Hadi Umeyr (thk.), el-Camiatu'l-İslâmiyye, 1984, s.555; İbn Âşûr, **Keşfu'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzî'l-Vâkı fi'l-Muvatta'**, Dâru's-Selâm, Tunus 2008, s.24.

⁶⁰⁰ el-Alâî, **Câmi-u'-Tahsîl...**, s.98; İbn Âşûr, **Keşfu'l-Muğattâ...**, s.23-25; el-Hayyân, **Menhec...**, s.436.

⁶⁰¹ el-Alâî, **Câmi-u'-Tahsîl...**, s.98;

⁶⁰² İbn Abdilber, **et-Temhid...**, c.2, s.26.

Bununla birlikte Said b. Museyyeb'in İkrime'yi yalancılıkla suçlaması veya başka cerh noktaları sebebiyle kendisinden fazla rivâyet etmek istememiş olabilir.⁶⁰³

5) Tahric eden râvî açısından hadis sabit olmakla beraber, senedinde adalet veya zapt açısından rıza özelliğine sahip olmayan yani güven vermeyen bir ravînin zikredilmesi kerih görülmüş olabilir. Buradaki asıl maksat, sabit olan bir hadisin şaibeli bir ravîden dolayı eleştiriye maruz kalmaktan korunmasıdır.⁶⁰⁴

Sayılan bu ihtimallerin neticesine mursel rivâyetlerin ortaya çıkması, iskat edilen ravîlerin sika olmaları halinde normal karşılanmıştı. Nitekim birçok muhaddis ve usûl âlimi, bahsi geçen rivâyet türlerini göz ardı etmemiştir.⁶⁰⁵ Bundan da anlaşılmaktadır ki, muhaddis ve usûlcüler nezdinde mursel rivâyetlerin gelişim sürecindeki güven ortamında gerçekleşen irsal faaliyetleri ile teknik anlamda senetten bir veya daha fazla ravînin düşmesi hali arasında fark bulunmaktadır.

2.5.1.1.3. Mursel Rivâyetlerin Delil Olma Yönü

Mursel rivâyetlerin hücciyeti konusunda farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Aşağıda izah edileceği üzere meseleyi değişik noktalardan ele alıp farklı sonuçlara giden âlimler söz konusu olduğundan, tüm mursel rivâyetleri aynı kategoride değerlendirip hepsi için mutlak bir hüküm verilememiştir. Bu konuda ortaya çıkan ihtilaflar, ortak bir anlayışın etrafında toplanmayı imkânsız kılmıştır. Filhakika doğru olan da budur. Çünkü sahabe murseli ile sonraki nesillerin murselleri arasında farklılığın bulunması gayet normaldir. Ya da ravînin kendi açısından mutmain olması ve ilgili rivâyet hakkında tereddüt yaşamaması farklı değerlendirilmeli; diğer taraftan meseleyi rivâyet usûlü kuralları çerçevesinde teknik bir soruna indirgemek farklı değerlendirilmelidir. Yani meselenin farklı boyutlarını göz önünde bulundurarak neticeye varmak daha isabetli görünmektedir.

⁶⁰³ İbn Abdilber, **et'Temhid...**, c.2, s.27.

⁶⁰⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.438.

⁶⁰⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.436.

Mâlikî âlimlerden İbn Kassâr,⁶⁰⁶ el-Bâcî,⁶⁰⁷ Kâdî İyâd⁶⁰⁸ ve İbn Hâcib⁶⁰⁹ ilk dönemlerde yani sahabe tabiîn ve onların tabilerinin, mursel rivâyetlere itibar ettiklerini, ona göre davrandıklarını ve ihticacda kullandıklarını nakletmişlerdir. Hatta bu konuda icmâ'dan bile bahsedilmiştir. Ancak icmâ' iddiasına pek fazla itibar edilmemiştir.⁶¹⁰ Meselâ tabiîlerin büyüklerinden olan Muhammed b. Muslim ez-Zuhrî'nin mursel rivâyetleri hüccet saymadığı rivâyet edilmiştir.⁶¹¹ Kaldı ki, mursel rivâyetlerin gündeme gelişi, erken sayılabilecek dönemlerde gerçekleşmiştir. Her ne kadar İbn Abdilber, mursel rivâyetleri sorgulayan ilk kişinin İmâm Şafî' olabileceğini ifade etmişse de bunu müselleme bir bilgi olarak değerlendirmek zor görünmektedir. Zira İbn Sîrin'in meşhur ifadesinde geçtiği üzere senetlerin sorgulanmaya başlandığı dönemden itibaren mursel rivâyetlerin de sorgulandığı anlaşılmaktadır.⁶¹²

Mursel rivâyetlerin hüccet olup olmadığı meselesinde her kesimden farklı görüşlerin zikredildiği müşâhade edilmektedir. Mutlak olarak hüccet sayanlar olduğu gibi, mutlak olarak hüccet olmadığını savunanlar da olmuştur. Diğer taraftan bazı şartlara uyması halinde mursel rivâyetlerin itibara alınabileceğini ifade edenler olmuştur. Tüm bu farklı görüşleri değerlendiren İbn Abdilber, şu neticeye vardığını belirtmektedir. “Bu konuda asıl olan, muhaddisin haline itibar etmektir. Şayet muhaddis yani râvî, haddi zatında sika ve adalet sahibi olup aynı zamanda sika olanlardan başka kimseden hadis almama prensibine sahip ise hem müsned hem de mursel olan hadisleriyle amel etmek gerekir. Buna mukabil sika olmayanlardan da hadis alıyorsa ve kendisi de bu konuda mutesahhil davranıyorsa, aradaki gizli râvinin ismini zikretmediği müddetçe mursel hadisleri karşısında tevakkuf etmek lazımdır.”⁶¹³

⁶⁰⁶ İbn Kassâr, el-**Mukaddime**..., s.224-225.

⁶⁰⁷ el-Bâcî, **İhkâm**..., s. 355; el-**İşâret**, s.242.

⁶⁰⁸ el-Hayyân, **Menhec**..., s.439.

⁶⁰⁹ İbn Hâcib, **Muhtasarü Munteha's-Sûl**..., s.637-638.

⁶¹⁰ el-Alâî, **Câmiu't-Tahsil**..., s.75.

⁶¹¹ Hâkim en-Nisaburî, el-**Medhal ila Ma'rifet-i Kitabî'l-İklil**, Ahmed b. Faris es-Selum (thk.), Dâru İbn Hazm, Beyrut tsz., s.109.

⁶¹² el-Hayyân, **Menhec**..., s.440.

⁶¹³ İbn Abdilber, **et-Temhîd**..., c.1, s.17.

el-Allaî de; selefin, murselleri kabul etmesini, onların sika olmayanlardan hadis almadıklarına bağlayarak, İbn Abdilber'in görüşüne yakın bir tutum sergilemiştir.⁶¹⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere özellikle ilk dönem âlimleri genellikle mursel rivâyetlerle amel etmekten çekinmemişlerdir. el-Bâcî; İbrahim en-Nehaî, Said b. Museyyib ve Hasen el-Basri gibi birçok zatın mursel rivâyetlere sıcak baktığını aktardıktan sonra İmâm Ebû Hanife ve İmâm Mâlik'in de aynı düşüncede olduğunu ifade etmiştir.⁶¹⁵ el-Bacî'ye göre yedi fukaha ve diğer Medine, Mısır, Şam ve Basra âlimlerinin tamamı mürsel olarak rivâyet edilen haberlerle amel etmişlerdir.⁶¹⁶ Dolayısıyla Mâlikî âlimlerinin genelinin, mursel rivâyetlerin hüccet olarak kabul edilmesinden yana olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Mâlikî âlimlerden olup murseller konusunda olumsuz kanaatte olanların varlığı inkâr edilemez. Şu halde Mâlikî mezhebinin bu meseleye bakışını tespit etme babından aşağıdaki farklılıklara dikkat çekmekte fayda görünmektedir.

1) Mâlikî mezhebine göre mursel rivâyetler hüccet değildir. Bu görüşü İmâm Mâlik'e isnat eden el-Hâkim, rivâyetinde yalnız kalmış; bundan dolayı söz konusu rivâyet mezhebin önde gelen usûlcüleri tarafından garipsenmiştir. Nitekim Kâdî İyad, bildiği kadarıyla İmâm Mâlik ve Medine ehlinin görüşünün mezkûr rivâyete aykırılık teşkil etmekte olduğunu söyleyerek, el-Hâkim'in rivâyeti karşısında adeta hayret etmiştir.⁶¹⁷

2) Mâlikî mezhebinde sadece Medine ehlinin murselleri kabul edilmiştir. Bu görüşün de tek sahibi İbnu'l-Arabî el-Ahvezi'dir.⁶¹⁸ Bu görüşe dair herhangi bir gerekçenin beyan edilmemiş olması, akıllara söz konusu görüşün, Mâlikî mezhebinde Medine ehlinin öneminden mülhem bir yargıdan kaynaklandığı ihtimalini getirmektedir.

⁶¹⁴ el-Alaî, **Câmiu't-Tahsil...**, s.96.

⁶¹⁵ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.355.

⁶¹⁶ Mehmet Sait Uzundağ, "Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet İle İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Turkish Studies**, s.335.

⁶¹⁷ Kâdî İyad, **Mukaddimet-u İkmâli'i-Mu'lim bi Fevaidi'l-Muslim**, Huseyn b. Muhammed Şevvat (thk.), Dâru İbn Affan, ysz. 1994, s.318.

⁶¹⁸ İbnu'l-Arabî, **Ârîdatu'l-Ahvezi bi Şerhi Sahihi't-Tirmizî**, Beyrut, c.1, s.246.

3) Mursel rivâyetler hüccettir.

Mâlikî mezhebinde en meşhur görüş üçüncüsüdür. Nitekim bu görüş, mezhebin önde gelen âlimlerinin yanı sıra pek çok çevreler tarafından kaydedilmiştir.⁶¹⁹ Kaldı ki İmâm Mâlik başta olmak üzere mezhebin önemli şahsiyetlerinin uygulama ve kanaatlerine bakıldığında mursel rivâyetlerin itibara alındığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Mesela Muvatta’’da mursel rivâyetlere yer verildiği ve bunlarla amel edilerek hüküm verildiği görülmektedir. Örneğin; Rasûlullah’ın (sav) şahitle beraber yeminle hüküm verdiğine⁶²⁰ dair rivâyet tahrir edilerek, hüccet kabul edilmiş ve onunla amel edilmiştir.⁶²¹ Mursel rivâyetler konusundaki diğer bir örnek ise şuf’a hakkındadır. Muvatta’’da yer alan rivâyete göre Rasûlullah (sav), taksim edilmemiş mallarda şuf’aya hükmederken, takismattan sonra şuf’a hakkını vermemiştir.⁶²² İmâm Mâlik, bu rivâyetten sonra “bizdeki uygulama budur ve bu konuda ihtilaf yaşanmamıştır”⁶²³ diyerek söz konusu hadisle amel ettiğini ortaya koymuştur.

Bu konuda başka örnekler de veren İbn Kassâr, “mursil yani hadisi irsal eden zatın, adalet sahibi ve muteyakkız olması halinde, ismi zikredilmemiş olan ravînin kim olduğu sorun olmaktan çıkar; yani mursilin, ravîyi ta’dil etmiş olması yeterlidir. Bize düşen, onun ta’diliyle yetinip ona göre davranmaktır” diyerek İmâm Mâlik’in bu konudaki yaklaşımını savunmuştur.⁶²⁴ Ayrıca sahabenin irsal faaliyetlerini zikreden İbn Kassâr, bazen aradaki ismi zikrettiklerini bazen de bunu gerekli görmediklerini

⁶¹⁹ İbn Kassâr, el-**Mukaddime...**, s.222-225; İbn Abdilber, et-Temhîd, c.1, s.2-3; el-Bâcî, **İhkâm...**, s.355; el-**İşâret**, s.239; el-Ebyârî, et’**Tahkîk ve’l-Beyân**, c.2, s.712-713; er-Razi, el-**Mahsûl...**, c.4, s.454; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.148; İbn Hâcib, **Muhtasaru Munteha’s-Sûl...**, s.636-6367; İbnu’s-Salâh, **Ulûmu’l-Hadis**, s. 51; İbn Raşîk, **Lubâbu’l-Mahsûl...**, s.379; en-Nevevî, **İrşâdu’t-Tullâb**, s.167-168; İbn Cuzey, **Takrîbu’l-Vusûl...**, s.305; 220; İbn Huseyn el-İrâkî, et’**Takyîd ve’l-İdâh...**, s.249; İbn Hacer, **Nuhbetu’l-Fiker**, s.257; Suyutî, **Tedribu’r-Râvî**, s.219-220; Hatim Bey, et-**Tahkîk**, s.289-290; el-Hayyân, **Menhec...**, s.431; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.99.

⁶²⁰ Muvatta’, Akdiye, 5 (c.2, s.721).

⁶²¹ Mâlik, el-**Muvatta’**, c.2, s.722.

⁶²² Muvatta’, Şuf’a, 1 (c.2, s.713).

⁶²³ Mâlik, el-**Muvatta’**, c.2, s.713.

⁶²⁴ İbn Kassâr, el-**Mukaddime...**, s.222-224.

hatırlatmıştır. Aynı zamanda tabîlerin de bu uygulamayı devam ettirdiklerini ve muhaddislerin tüm zamanlarda bu metodu kullandıklarını ilave etmiştir.⁶²⁵

Ne var ki, İbn Kassâr'ın mezkûr değerlendirmesini Mâlikî mezhebi açısından mutlak görmek mümkün değildir. Nitekim el-Hayyân, bu konudaki tespitini şu ifadelerle açıklamıştır. “Göründüğü kadarıyla mursel rivâyetler Mâlikî mezhebinde huccet olarak değerlendirilmiş ve amel edilmeye uygun görülmüştür. Ancak hangi mursel rivâyetler huccet olmaya değer görülmüştür? Tüm beldelerdeki âlimlerin rivâyet ettikleri mursel rivâyetlerin hepsi mi, yoksa sadece Medine ehlinin murselleri mi? Görününen odur ki, İbnu'l-Arabî'nin de ifade ettiği üzere Mâlikî mezhebinde mursellerin hucüyeti mutlak değildir. Bilakis sadece Medine ehlinin murselleri dikkate alınmıştır. Medine halkı tarafından bilinen ve uygulanan mevzularda varit olan haberlerde ravînin isminin zikredilmemiş olması itibara alınmamış; amele bakılarak haber sahih kabul edilmiştir. Ancak Medine ehlinin ameliyle desteklenmeyen diğer beldelerdeki murseller muteber görülmemiştir. Aksi takdirde Ebû Hanîfe'nin itibar ettiği Kûfe murselleri ile Medine murselleri arasında herhangi bir fark kalmazdı. Fakat gariptir ki, Mâlikî usûlcüler, olanca titiz yaklaşımlarına rağmen İbnu'l-Arabî'nin fark ettiği ayrıntıyı kaçırmış görünmektedirler.⁶²⁶

Netice itibariyle, Mâlikî mezhebinde mursel rivâyetlerin huccet olarak kabul edilmesi için iki şartın hâsıl olması gerektiğini söyleyebiliriz.

1) Mursil olan kişinin adalet sahibi olması gerekir. Nitekim İbn Kassâr,⁶²⁷ İbn Abdilber,⁶²⁸ Kâdî Abdulvehhab,⁶²⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî,⁶³⁰ İbn Raşîk,⁶³¹ el-Karâfî ve daha birçok Mâlikî âlimi, söz konusu şarta temas etmişlerdir.⁶³²

⁶²⁵ İbn Kassâr, el-**Mukaddime**..., s.224-225.

⁶²⁶ el-Hayyân, **Menhec**..., s.446-447.

⁶²⁷ İbn Kassâr, el-**Mukaddime**..., s.220.

⁶²⁸ İbn Abdilber, **et-Temhîd**..., c.1, s.2.

⁶²⁹ ez-Zerkeşî, el-**Bahru'l-Muhîd**, c.4, s.413-414.

⁶³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye**..., s.395.

⁶³¹ İbn Raşîk, **Lubabu'l-Mahsûl**..., s.379-380.

⁶³² el-Hayyân, **Menhec**..., s.447.

2) Râvînin, sika olanlardan başka kimseden rivâyet etmeme prensibine sahip olması gerekir. Bu şartı dile getirenler arasında el-Bâcî,⁶³³ el-Allâî⁶³⁴ ve Ebû'l-Abbâs el-Kurtûbî⁶³⁵ bulunmaktadır.

Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde mursel rivâyetlerin muteber olması, her türlü munkatı' rivâyetlerin kabul edildiği anlamına gelmez. Bu konuda İmâm Mâlik'in anlayışı ile hadis usûlündeki ıstılahi mursel mefhumu arasında fark bulunduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü İmâm Mâlik, meseleyi rivâyet teknikleri açısından değil, güven muvacehesinden değerlendirmiştir. Yani itibara alınan husus, rivâyetleri irsal eden kişinin âdil şahsiyetidir; ismi cismi değildir.⁶³⁶

Mâlikî mezhebinde mursel rivâyetlere kavramsal yaklaşım, daha İmâm Mâlik'ten sonraki dönemlerde sergilenmiştir. Zira mursel rivâyetler, kavramların oturduğu ve ilmin dallara ayrıldığı dönemlerde ıstılahî anlamda ele alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla İmâm Mâlik ile bazı Mâlikî usûlcüler arasındaki farklı anlayışları, mursel kavramına yüklenen anlam üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü ilimlerin gelişim suresinde yaşayan ve ilmî hayata aktif olarak katılan adeta olayın kahramanları olan zatlar ile sonradan meseleye teknik kurallar çerçevesinde bakanların aynı neticeye varması beklenemez. Bu itibarla, bazı Mâlikîlerin, mursel rivâyetleri kabul etmesi, bazılarının reddetmesi, bazılarının ise birtakım şartlara bağlayarak kabul etmesini, mezhebin metodolojisine bağlamak isabetli olmayacaktır.

Buraya kadar verdiğimiz malumat genel olarak farklı ekollerin özellikle de Mâlikî mezhebinin mursel rivâyetlere yaklaşımını tespit etmeye yönelikti. Ancak bu mesele kapsamında ayrıca ele alınması gereken “sahabe murselleri” konusudur. Çünkü mursel rivâyetler, genel olarak sahabe uygulamalarından esinlenerek tutunmaya çalışmıştır.

⁶³³ el-Bâcî, el-İşâret, s.240.

⁶³⁴ el-Alâî, Câmiu't-Tahsil..., s.40.

⁶³⁵ el-Kurtûbî, el-Mufhim..., c.1, s.122.

⁶³⁶ el-Bâcî, İhkâm..., s. 362; el-Alâî, Câmiu't-Tahsil..., s.65; el-Hayyân, Menhec..., s.448.

2.5.1.1.4. Sahabe Murselleri

Sahabenin fazileti ve imtiyazı musellem olduğundan gerek rivâyet kültüründe gerekse fetva ve amel açılarından farklı değerlendirildikleri daha önce zikredilmişti. Hatta onların tartışma konusu yapılmaması gerektiğini savunan âlimlerin görüşlerine yer verilmişti. Dolayısıyla hem kavilleri hem de rivâyetleri, başka tabakadaki âlimlerin görüş ve rivâyetleriyle aynı tutulmamıştır. Onlardan gelen her malumat, sonraki Müslümanlar nezdinde hep itibar görmüştür.

Ne var ki, sahâbenin her birisi rivâyet ettiği bütün bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş veya görmüş değildi. Bazıları başkası aracılığıyla duyduklarını aktarıyor, ancak kimden aldığını belirtme gereğini hissetmiyorlardı.⁶³⁷ Nitekim sahabeden Berâ b. Âzib, “Size rivâyet ettiğimiz hadislerin hepsini Hz. Peygamber'den duymuş değiliz. Fakat onları arkadaşlarımız bize aktarırdı. Çünkü biz deve gütmekle meşgul olurduk”⁶³⁸ diyerek bu gerçeği vurgulamıştır. Enes b. Mâlik ise hadis rivâyet ederken kendisine, “sen bunu Rasûlullah'tan gerçekten duydun mu?” diye soran bir kişiye çok kızmış ve ona şöyle karşılık vermişti: “Allah'a yemin ederim ki biz size rivâyet ettiklerimizin hepsini Peygamber'den bizzat duymuş değiliz. Fakat birimiz diğerine anlatırdı.”⁶³⁹ Mezkûr olan bu ve benzeri rivâyetlerde görüldüğü üzere, Rasûlullah'tan (sav) bizzat duyan kişi zikredilmediği için hadis literatüründe “sahabe murseli” olarak adlandırılmaktadır.⁶⁴⁰

Hiz. Âişe, kendisine isnat edilen bir rivâyete göre, Rasûlullah'a (sav) gelen ilk vahiylerin sadık rüyalar şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴¹ Ancak Hiz. Âişe'nin bunu görmediğini gerekçe göstererek, söz konusu rivâyetinin mursel olduğu ifade edilmiştir. Yani onlara göre Hiz. Âişe, bu bilgiyi sonradan ya herhangi bir sahâbiden ya da Hiz. Peygamber'den duymuş olmalıdır.⁶⁴² İbn Hacer'e göre, olayın bizzat kendisine şahit

⁶³⁷ Ali Toksarı, “Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnâdı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5, 1988, s.232-233.

⁶³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Şuayb el-Arnaud (thk.), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999. c.30, s.458.

⁶³⁹ Hâkim Neysâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Marife, Beyrût tsz., c.3, s.575; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.386.

⁶⁴⁰ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 1985, s.72.

⁶⁴¹ Buharî, *Bedü'l-Vahy*, 1 (c.1, s.3).

⁶⁴² en-Nevevî, *Sahîh-u Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatu'l-Mısriyye, 1929, c.2, s.197.

olmayan sahâbenin, söz konusu olayı sonradan Rasûlullah'tan (sav) duyarak aktarması da mursel sayılmaktadır.⁶⁴³

Mâlikî âlimlerinin sahabe murseline yaklaşımı, yukarıdaki malumattan da anlaşıldığı üzere olumludur. Bu konuda Mâlikîlerin cumhûru hemfikirdir. Ancak sahabe murselleri de dâhil olmak üzere mursel rivâyetlerin mutlak anlamda reddolunması gerektiğini savunanlar da olmuştur. Meselâ Kadî Ebû Bekr el-Bakillânî bu görüşü savunmaktadır.⁶⁴⁴ Ona göre, sahabenin murseli de merduttur. Fakat sahabenin irsallerini kabul etmemek, onların adaletinde şüpheyi düşmekten kaynaklanmaz. Bilakis onların, tabiîlerden rivâyet etmiş olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁵ Bu istisnâ görüşün haricinde Mâlikî âlimlerin hepsi sahâbî mursellelerini delil olarak kabul etmişlerdir.

el-Bâcî, mursel rivâyetlerin huccet olduğunu belirtirken delillerini genel olarak sahabenin hayatından getirmiştir. Mesela İbn Abbâs'ın rivâyetleri sahabenin musnedi bakımından en muteber rivâyetler içinde yer almasına rağmen, bizzat kendisinin Rasûlullah'tan (sav) duyduğu hadis sayısının 7 civarında olduğunu zikretmiştir. Geri kalan tüm rivâyetlerini sahabeden almış olmasına rağmen onların ismini zikretmeden doğrudan Rasûlullah'a (sav) isnat ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla el-Bâcî'ye göre sahabenin irsal ettiği rivâyetlerle amel etmede herhangi bir sakınca yoktur.⁶⁴⁶ Ancak el-Bâcî'nin verdiği rakam müsellemdir. Zira İbn Abbâs'ın, doğrudan Hz. Peygamber'den duyduğu hadis sayısının 4, 10, 20 veya daha fazla olduğunu belirtenler de olmuştur.⁶⁴⁷

İbn Hâcib; mursel rivâyetlerin kabul edilmesi için ileri sürdüğü bazı şartları sıralarken, söz konusu rivâyetlerin bir sahâbînin sözünden destek almasını da şart koşmuştur.⁶⁴⁸ Şu halde denilebilir ki, İbn Hâcib'e göre, sair mursel rivâyetler, sahabe

⁶⁴³ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût h.1379, c.8, s.716.

⁶⁴⁴ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.294.

⁶⁴⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.450.

⁶⁴⁶ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.355-356.

⁶⁴⁷ İbn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarif, Haydarabad 1910, c.5, s.279; Nihat Yatkın, "Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber İlişkisi", **İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II Sahâbe ve Rivâyet İlimleri (Teliğ ve Müzakereler)**, İstanbul 2015, s.403.

⁶⁴⁸ İbn Hâcib, **Muhtasaru Munteha's-Sûl...**, s.636-638.

kavliyle destek bularak muteber olabiliyorsa, sahabenin murselleri konusunda tereddüde mahal kalmamıştır.

el-Ebyârî; sahabe mursellerinin makbul olduğunu, bu konuda hemen hemen tüm çevrelerin ittifak halinde oluğunu, İbn Abbâs ve İbn Zübeyr gibi bazı sahâbîlerin pek çok hadisi aradaki sahâbî ismini zikretmeksizin doğrudan Rasûlullah’a (sav) isnat ettiğini belirtmiştir. Böylece sahabe mursellerini delil göstererek mursal rivâyetlerin makbul olduğunu savunmaya çalışmıştır.⁶⁴⁹

İbn Kassâr ise, mursal rivâyetlerin delil olma yönünü işlerken Mâlikî mezhebinin bu meseledeki olumlu kanaatini izah ettikten sonra, bu yöndeki sahabe uygulamalarını örnek göstererek tezini desteklemiştir.⁶⁵⁰ Bu da gösteriyor ki, İbn Kassâr sahabenin mursellerini mutlak anlamda huccet kabul etmiştir. Aynı şekilde İbn Raşîk de mursal rivâyetlerin hucciyetini sahabenin irsal faaliyetleriyle açıklamıştır.⁶⁵¹ Aynı bakış açısını el-Karâfî’de de görmek mümkündür.⁶⁵²

Yukarıda zikredilen zatların yanı sıra diğer Mâlikî âlimlerden de benzeri açıklamalar aktarılabilir. Dolayısıyla bu meselede aykırı kanaatlere sahip olan âlimleri tespit etmek zordur. Hatta Mâlikî âlimleri, sahabe mursellerini sorgulamak bile istememişlerdir. Zira ifade edildiği gibi çoğu âlimler, mursal rivâyetlerin delil olabileceğini sahabe mursellerine bağlayarak temellendirmeye gayret etmişlerdir.

2.5.1.2. Mudelles Rivâyetler

Rivâyet kültürünün gelişim sürecinde kendiliğinden türeyen veya bazı nedenlerden dolayı başvurulmuş pek çok rivâyet çeşidi ortaya çıkmıştır. Belki ilk dönemlerde güven ortamının hâkim olmasından mütevellit bu tür rivâyetlerin sakıncası fark edilmemiş olabilir. Dolayısıyla söz konusu rivâyetlerin sorgulanma gereği gündeme gelmemiş olabilir. Ancak zaman ilerleyip beklenmedik karışıklıklar, fitne ortamı ve benzeri zihin bulandıran gelişmeler hâsıl oldukça her türlü rivâyetin irdelenmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Özellikle rivâyet literatüründe gün yüzüne

⁶⁴⁹ el-Ebyârî, *et’Tahkîk ve’l-Beyân...*, c.2, s.715.

⁶⁵⁰ İbn Kassâr, *el-Mukaddime...*, s.223-224.

⁶⁵¹ İbn Raşîk, *Lubâbu’l-Mahsûl...*, s.380.

⁶⁵² el-Karâfî, *Tenkîh...*, s.295.

çıkan bazı yeni mefhumların kavramsallaşmasından sonra rivâyetlerin, teknik açıdan da masaya yatırıldığı görülmektedir. İşte bu noktadan sonra her haberin bir konumu ve değeri takdir edilerek usûller geliştirilmiştir. Bahsi geçen yeni mefhumlardan biri de mudelles rivâyet olmuştur. Hadis usûlünde oldukça önemli bir tartışma zemini oluşturan tedlîs yöntemi, usûlcüler tarafından kavramsal olarak tarif edilmiş ve kısımlara ayrılarak her birinin hükmü hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Bu itibarla, Mâlikî mezhebinin söz konusu meseleye dair görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

2.5.1.2.1. Tedlîs'in Tarifi

Sözlükte “bir şeyin kusurunu gizlemek” anlamındaki “tedlîs”, terim olarak; “râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivâyette bulunması” demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivâyet edilen hadise mudelles denir. Hadis rivâyetinde râvilerin “semi‘tu” (işittim), “haddesenî” (bana söyledi) ve “ahberenî” (bana haber verdi) gibi hadisi hocasından kesin olarak işittiğine ve onunla görüştüğüne delâlet eden edâ sîgaları kullanması gerekir. Hiç görüşmediği veya kendisinden hadis duymadığı hocasından bu lafızlarla nakilde bulunan râvi yalancı konumuna düşer ve bu durum onun bütün rivâyetlerinin reddine yol açar. Bu sebeple müdellisler daha çok “an fulânin” (falandan) ve “kâle fulânun” (falan dedi) gibi lafızlar kullanmışlardır. Çünkü bu lafızlar semâ’a delâlet ettiği gibi hadisin bizzat ilgili hocadan işitilmeden rivâyet edildiğini de göstermektedir.⁶⁵³

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılan tedlîsi ilk defa İmâm Şâfiî tarif etmiştir. İmâm Şâfiî, haber-i vâhidin delil kabul edilebilmesi

⁶⁵³ el-Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl, s.112-113; el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.355-358; en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.205-212; İbn Kesîr, İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadîs, s.151-152; İbn Huseyn el-İrâkî, et-Takyîd ve't-Tevdîh, s.78-79; İbn Hacer, Ta'rîf-u Ehli't-Takdîs bi-Merâti'l-Mensûfin bi't-Tedlîs (Tabakâtu'l-Mudellisîn), Asım b. Abdullah el-Karyûtî (thk.), Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1980, s.16-17; es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs..., c.1, s.313-314; es-Suyutî, Tedrîbu'r-Râvî, s.256-261; el-Alâî, Câmiu't-Tahsil, s.97-100; el-Kasimî, Kavâidu't-Tahdîs, s.132; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.103-104; Bünyamin Erul, “Tedlîs”, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2012, c.40, s.262-263.

için taşınması istenen şartları sayarken haber-i vâhidi rivâyet eden kişinin görüştüğü şeyhten işitmediği hadisi rivâyet eden bir kimse (müdelles) olmaması gerektiğini söylemek suretiyle tedlîsin tanımını yapmıştır.⁶⁵⁴ İbn Nümejr ve Ebû Dâvûd gibi h. III. yüzyıl muhaddislerinin râvinin tedlîs yaptığını açıklayan ifadelerinde de aynı tanıma rastlanmaktadır.⁶⁵⁵

2.5.1.2.2. Tedlîsin Çeşitleri

Genel olarak iki kısma ayrıldığı değerlendirilen mudelles rivâyetler, tafsilatlı olarak inceleyen eserlerde üçe, dörde ayrıldığı görülmektedir. Hatta sekize ayrıldığını tespit edenler bile olmuştur. Bunları aşağıda kısaca izah etmeye çalışacağız.

2.5.1.2.2.1. Tedlîsu'l-İsnâd

Râvinin görüştüğü ve kendisinden hadis dinlediği hocasından doğrudan duymadığı hadisleri ondan işitmiş gibi nakletmesidir. İsnad tedlîsi yapan kimsenin maksadı, ya isnad zincirini kısaltarak âlî isnad elde etmek veya aradaki zayıf râviyi (mudelles an) düşürmek yahut büyük bir muhaddisten o hadisi bizzat duyduğu intibahı vermektir. Bu tedlîsi yapan râvi, hadisi rivâyet ederken “semi’tu=işittim” ve “ahberanî=haber verdi” gibi kesinlik bildiren sîgalar yerine “kâle” ve “an” gibi duyduğu zannını uyandıracak ifadeler kullanır. Bu, hadisçiler arasında en çok görülen tedlîs şekli olup, mezkûr tarifte zikredilen şekilde meydana gelir. Bazen râvi ile hadisini rivâyet ettiği şeyh arasında, ismi atlanmış birden fazla kimse de olabilir. Mesela, Ali İbn Haşrem şöyle demiştir: “Bir gün Sufyân İbn Uyeyne'nin yanında idik. Bize ‘kâle ez-Zuhrî’ diyerek ondan bir hadis rivâyet etti. Kendisine, bu hadisi ez-Zuhrîden i şitip işitmediği sorulunca, işitmediğini söyledi ve şöyle dedi: ‘Haddesenî Abdurrazzâk an Ma`mer ani'z-Zuhrî.’” Sufyân İbn Uyeyne, ez-Zuhrî'nin muasırı olduğu gibi ona mulakâ de olmuştur; fakat ondan hiçbir hadis işitmemiştir. Bu haberde görüldüğü gibi, önce “ez-Zuhri şöyle dedi” diyerek ondan bir hadis nakletmiş, onu işitip işitmediği sorulunca da hadisi, kendisine Abdurrazzak’ın rivâyet ettiğini, onun

⁶⁵⁴ eş-Şafiî, Myhamed b. İdrîs, **er-Risâle**, Ahmed M. Şâkir (nşr.), Kahire 1979, s.371.

⁶⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, **el-Cerh ve't-Ta`dîl**, c.1, s.322.

Ma`mer'den, Ma`mer'in de ez-Zuhrî'den aldığını söylemiştir. Buradaki tedlîs, Sufyan'ın, şeyhini ve şeyhinin şeyhini atlayarak, doğrudan ez-Zuhrî'den aldığı hissini uyandıracak şekilde, hadisi rivâyet etmesidir.⁶⁵⁶

2.5.1.2.2.2. Tedlîsu'ş-Şuyûh

Râvinin, hocasını bilinen adı dışında fazla bilinmeyen bir isim, künye, lakap ya da nisbe ile zikretmesidir. Başka bir iafdeyle; râvinin durumunu gizlemek istediği şeyhini, haiz olmadığı (taşımadığı) yüksek vasıflarla anması veya bilinen künyesinden (unvanından) başka bir isimle zikretmesidir.

Bu tür tedlîslerde çeşitli amaçların güdüldüğü düşünülmektedir. Meselâ gizlenen şeyh mecrûhlardandır; râvi, onu herkes tarafından bilinmeyen bir künye veya isimle zikreder ve bu suretle onun mecrûh olduğunu gizlemeğe çalışmaktadır. Ya yaş bakımından küçüktür ya da şeyhinin fazla yaşaması dolayısıyla kendisinden daha küçük olanlarla ondan hadis almak durumundadır. Yahut ondan pek çok hadis işitmiştir ve bu hadisleri aynı şahıstan aynı şekillerde rivâyet etmekten hoşlanmaz. Bu gibi haller, râviyi, şeyhinin ismini iskât etmeğe veya onu başka isim ve künyelerle zikretmeğe sevkeder. Bunlar arasında en kötü ve tehlikeli olanı, mecrûh olarak bilinen bir kimsenin tedlîsidir. Maamafih tedlîsu'ş-şuyuh denilen bu kısım, birinci kısma nisbetle daha hafif ve daha az tehlikelidir.⁶⁵⁷

2.5.1.2.2.3. Tedlîsu't-Tesviye

Güvenilir râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle hadisin hep güvenilir râvilerden rivâyet edildiği zannını uyandırmaktır. Yani râvinin, şeyhini zikredip ondan sonra gelen ve zayıf olarak bilinen bir râviyi atlamasıdır. Bu suretle hadisi ve isnadını bilmeyen kimse üzerinde, sika olan kimselerin yine sika olan

⁶⁵⁶ el-Hâkim en-Nisâbü'r, el-Medhal ilâ Kitabi'l-İklîl, s.112-113; en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.205-206; İbn Kesîr, İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadîs, s.151-152; el-Alâî, Câmiu't-Tahsîl, s.97-98; es-Suyutî, Tedrîbu'r-Râvî, s.256-260; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.103-104; Erul, "Tedlîs", DİA, c.50, s.262-263.

⁶⁵⁷ İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadîs, s.73-75; en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.206-207; İbn Kesîr, İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadîs, s.156-157; el-Alâî, Câmiu't-Tahsîl, s.102; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s. 104; Erul, "Tedlîs", DİA, c.50, s. 263.

kimselerden rivâyeti hissini uyandırır.⁶⁵⁸ Tedlîsin en kötü çeşidinin, büyük ölçüde bir aldatma vesilesi olduğu için tesviye tedlîsi olduğu söylenebilir. Bu tedlîs şekliyle en çok şöhret bulan kişi, el-Velîd b. Muslim (ö. 195/810) adında biridir.⁶⁵⁹

2.5.1.2.2.4. Tedlîsu'l-Atf

Tedlîsü'l-atf; bir râvinin, “bize bu hadisi falan ve falan hocalarım rivâyet etti” derken o hadisi ikinci hocasından işitmediği halde isimleri ardarda zikrederek her ikisinden de duymuş gibi nakletmesidir. Yani ravî, “haddesenâ fulân ve fulân” der, fakat hakikatta ikinci şahsı, yani ma`tûf olanı işitmemiştir.⁶⁶⁰

2.5.1.2.2.5. Tedlîsu's-Sukût

Râvinin isnadı zikrederken “haddesenâ” veya “semi`tu” dedikten sonra bir süre susması, ardından o hadisi kendisinden işitmediği bir hocasının adını anması, böylece hadisi bu hocasından da işittiği intibasını vermesidir. Meselâ önce “haddesenâ” veya “semi`tu” gibi semâ`a ve ittisale delâlet eden bir tabir kullanır, bir müddet susar, sonra “Hişâm b. Urve” veya “el-A`meş” der. Bu suretle, dinleyenler üzerinde işitmemiş olduğu kimselerden işittiği zannını uyandırır.⁶⁶¹

2.5.1.2.2.6. Tedlîsu'l-Bilâd

Râvinin hadisi aldığı yeri belirtirken çok bilinen veya uzakta olan bir ilim merkezinin adını söylediği halde aslında aynı adı taşıyan, yakındaki fazla bilinmeyen bir yeri kastetmesidir. Meselâ Mısırlı bir râvinin “haddesenâ fülânun bi'l-Endulus” derken meşhur Endülüs'ü değil Kahire'deki Endülüs mahallesini kastetmesi böyledir. Râvi bu tür tedlîsi hadis öğrenmek için uzak yerlere gittiği intibasını vermek için yapar.⁶⁶²

⁶⁵⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Medhal ilâ Kitabi'l-İklîl, s.112; en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.208; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.104; Erul, “Tedlîs”, DİA, c.50, s.263.

⁶⁵⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Medhal ilâ Kitabi'l-İklîl, s.112. Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.104; Erul, “Tedlîs”, DİA, c.50, s.263.

⁶⁶⁰ İbn Kesîr, İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadîs, s.151-152; en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.208; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.104; Erul, “Tedlîs”, DİA, c.50, s.263.

⁶⁶¹ en-Nevevî, İrşâdu't-Tullâb, s.208; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.104; Erul, “Tedlîs”, DİA, c.50, s.263.

⁶⁶² Erul, “Tedlîs”, DİA, c.50, s.263.

2.5.1.2.2.7. Tedlîsu'l-İşkât

Râvinin, hocasından bizzat işitmeyip başka bir yolla öğrendiği hadisi ondan işittiği zannını uyandıran “kâle” ve “an” gibi sîgalarla rivâyet etmesidir.

2.5.1.2.2.8. Tedlîsu'l-Hazf

Râvinin, hocasından muteber bir yolla almadığı hadisi, muteber bir yolla aldığı zannettirmek için hiçbir edâ sîgası kullanmadan doğrudan hocasının ismini söyleyerek rivâyet etmesidir. Buna “tedlîsu'l-kat” da denir. Hadis rivâyetinde ayrıca, vicâde ve münâvele gibi rivâyet türlerine göre isimlendirilen tedlîsu'l-icâze, tedlîsu'l-vicâde ve tedlîsü'l-munâvele gibi tedlîsler yanında “tedlîsu'l-metin” (râvinin hadis metnine asıl nüshada bulunmayan bazı açıklamalar ilâve etmesi) gibi bazı türlerden de söz edilmektedir.⁶⁶³

Görüldüğü üzere tedlîsin pek çok çeşidinin olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu tafsilatın her usûl kitabında bulunmadığı bilinmektedir. Zira ufak tefek farklar üzerinden ayrı bir tarife gitme gereği hâsıl olmamıştır. Dolayısıyla isnad ve şuyuh tedlîsleri, hemen hemen diğerlerinin hepsini kapsadığı için sadece bu iki çeşit üzerinde durulmuştur. Tesviye tedlîsi de nisbeten daha çok işlenen çeşitlerden birisidir.

Tedlîs faaliyetlerinin başlangıcı ilk dönemlere kadar götürülebilir. Nitekim her tabakadan tedlîs yapanların bulunduğu zikerdilmiştir. Hatta sahâbîler, diğer sahâbîlerden duydukları hadisleri çok defa bizzat Hz. Peygamber'den duymuş gibi rivâyet etmişlerdir. Bu husus zâhiren tedlîs gibi görünse de hadis âlimleri sahâbe devrinde gerçek anlamda tedlîs faaliyetinin bulunmadığını, onların bu tür rivâyetlerinin mursel olacağını, sahâbe murselinin ise sahih kabul edildiğini söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, aynı asırda yaşadıkları halde görüştükleri bilinmeyen iki râvinin birbirinden yaptıkları rivâyetlerin mudelles değil “mursel-i hafî” olduğunu belirtmiştir. Mudelles ile mursel-i hafî arasında çok ince bir fark vardır. Şeyh ile görüştüğü bilinen râvinin, ondan işitmeden rivâyet ettiği hadise mudelles, şeyhle aynı asırda yaşamakla birlikte onunla görüştüğü bilinmeyen râvinin şeyhten

⁶⁶³ Erul, “Tedlîs”, *DİA*, c.50, s.263.

rivâyet ettiği hadise mursel-i hafî denir.⁶⁶⁴ Buna göre Hz. Peygamber ile aynı asırda yaşadığı halde onunla görüşmemiş olan muhadramûnun rivâyet ettiği hadisler mudelles değil mursel-i hafîdir. Bazı muhaddisler, tedlîsi mursel-i hafîyi de kapsayacak biçimde tanımlamışsa da el-Hatîb el-Bağdâdî söz konusu iki kavramı birbirinden ayırmanın daha doğru olacağını belirtmiştir.⁶⁶⁵

2.5.1.2.3. Mudelles Rivâyetlerin Hükümü

Mefhum olarak tedlîs faaliyeti genel olarak kabul edilmemiştir. Tedlîsu'l-isnâd denilen birinci kısım, birçok hadis İmâmı tarafından zemmedilmiş ve bu kısma giren hadislerin reddi hususunda ittifak edilmiştir. Bu mevzuda en çok şiddet gösteren hadisçilerin başında Şu'be İbnu'l-Haccâc (ö. 160/776) gelir. eş-Şafî'ye göre tedlîs, yalanla eşdeğerdir. Hatta “tedlîs, yalanın kardeşidir” şeklinde bir ifade kullandığı rivâyet edilmiştir. Yine Şu'be'ye göre "zina işlemek, tedlîs yapmaktan daha iyidir" Ancak İbnu's-Salah, bu görüşün mübalağalı olduğunu kaydederek, “an fulân” veya “kâle fulân” gibi semâ'a ve ittisale delâlet etmeyen tabirlerle rivâyet edilen bir hadisin mursel derecesinde olduğunu, “haddesenâ” ve “ahberanâ” gibi sema'a ve ittisale delâlet eden tabirlerle rivâyet edilen bir hadisin ise kabul edilip huccet olarak kullanılabileceğini söylemiştir.⁶⁶⁶

Mâlikî mezhebine göre tedlîsin hükmünü net olarak tespit etmek için yeterince malumata vakıf olamadık. Ancak İmâm Mâlik'in az da olsa tedlîs yaptığına dair intikal eden bazı rivâyetler,⁶⁶⁷ Mâlikî mezhebinde mudelles rivâyetlerin mutlak anlamda reddedilmediğini göstermektedir. Nitekim el-Hâkim, Darakutnî'ye atfettiği bir rivâyete göre İmâm Mâlik'in nadir durumlarda tedlîs yaptığını zikretmiştir.⁶⁶⁸ Aynı zamanda mezhep ayırımı yapmadan “âlimlere göre mudellis ravî, sika olup semâ'

⁶⁶⁴ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker**, Nûreddin İtr (nşr.), Dımaşk, 1992, s.82-83; Erul, “Tedlîs”, **DİA**, c.50, s.263.

⁶⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.357-358; Erul, “Tedlîs”, **DİA**, c.50, s.263.

⁶⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.355-356; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.74-76; en-Nevevî, **İrşâdu't-Tullâb**, s.208-211; İbn Kesîr, **İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadîs**, s.152-153; el-Alâî, **Câmiu't-Tahsil**, s.99-100.

⁶⁶⁷ İbn Abdilber, **et-Temhîd...**, c.1, s.15; es-Suyutî, **Tedribu'r-Ravî**, s.256.

⁶⁶⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, el-**Medhal...**, s.122.

lafzıyla hadisi ahzettğini açıklamışsa, hadisi sahihtir” diyerek, bu yaklaşımın genel olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁹

İbn Abdilber, irsal ve tedlîs faaliyetlerinin benzerlik arz ettiğini, dolayısıyla mudellis ravînin sika olması ve sika olanlardan başka kimseden hadis almama prensibine sahip olması halinde, hadislerinin kabul edileceğini ve tedlîsinin sorgulanmasına gerek kalmayacağını savunmuştur. Buna mukabil mudellis kişi, herkesten hadis alan ve bu konuda özensiz olduğu değerlendirilen bir geçmişe sahip ise, onun hiçbir rivâyetinin alınmayacağını ve huccet olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. İbn Abdilber, aynı zamanda bu görüşün muhaddislerin çoğuna göre muteber olduğunu beyan etmiştir.⁶⁷⁰

el-Alâî, tedlîse dair âlimlerin olumlu ve olumsuz görüşlerini zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır. “Sahih olan görüş; muhaddis, fakîh ve usûlcülerin cumhûrunun görüşüdür. Buna göre, sika olan bir mudellisin, semâ’ lafzıyla rivâyet ettiği hadisler huccettir. Zira büyük İmâmların birçoğu tedlîs yapmışlar ve insanlar da onların mudelles rivâyetlerini huccet kabul etmede ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda tedlîslerinden dolayı söz konusu âlimler kötülenmemişlerdir. Katâde, el-A’mes, es-Sufyan es-Sevrî, İbn Uyeyne ve daha niceleri bu konuda örnek gösterilebilir. Kaldı ki tedlîs, sarih bir yalan olarak değerlendirilemez; bilakis tedlîs ihtimalleri barındıran bir ifade çeşidir.⁶⁷¹

Mudelles rivâyetleri kabul edenler, genel olarak sahabenin adalet sahibi olmasını, tabiilerin de umumiyetle sika olanlardan başka kimseden hadis almamaya özen gösterdiklerini göz önünde bulundurarak bu sonuca varmışlardır. Yani onların, şeyhlerine duydukları güven, tedlîslerinin sorgulanmamasına neden olmuştur. Ancak bu, her türlü tedlîsin kabul edildiği anlamına da gelmez. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere sika olamayanlardan da hadis alanların veya semâ’ tabiri dışında kullanılan ve

⁶⁶⁹ Hâkim en-Nisâbü’rî, el-**Medhal...**, s.122.

⁶⁷⁰ İbn Abdilber, **et-Temhîd...**, s.17.

⁶⁷¹ el-Alâî, **Câmiu’t-Tahsîl...**, s.98-99.

beraberinde ibhama neden olan tabirlerle rivâyet edenlerin mudelles rivâyetlerine itibar edilmiştir.

Vakıf olabildiğimiz kadarıyla mudelles rivâyetler konusunda Mâlikîlerin tutumunu cumhûrun içinde değerlendirmek gerekir. Çünkü bu meselede Mâlikî mezhebine has bir yaklaşımı tespit edemedik. Öyle zannediyoruz ki, İmâm Mâlik başta olmak üzere diğer Mâlikî âlimlerin bu konuda kayda değer farklı yaklaşımları olsaydı mutlaka buna temas edilecekti. Dolayısıyla Mâlikîlerin mursel rivâyetler meselesinde takındıkları tavrın, mudelles rivâyetler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

2.5.1.3. Munkati' Rivâyetler

Munkati' rivâyetlerin tarifi konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁶⁷² Konuyu fazla uzatmama adına sadece genel olarak kabul edilen görüşe yer vermekle yetinmek istiyoruz. Buna göre, senedinin herhangi bir yerinde inkita' (kopukluk) olan rivâyetlere munkati' rivâyet denilmektedir. Söz konusu inkita'nın senedin başında, ortasında veya sonunda olması durumu değiştirmez. Aynı şekilde senetteki kopukluğun sahabe veya diğer tabakadan olması da fark etmez. Dolayısıyla senetteki herhangi bir kopukluk, rivâyetin munkati' sayılması için yeterli görülmüştür.⁶⁷³ Öte yandan İbn Abdilber, ister Hz. Peygambere isnat edilsin ister edilmesin senedinde kopukluk olan tüm rivâyetlerin munkati' kategorisinde olduğunu savunmuştur.⁶⁷⁴

Munkati' hadislerle amel edilmeyeceği konusunda âlimler arasında ittifak olduğu dile getirilmiştir. Bu meselede herhangi bir mezhepsel farklılık gözükmemektedir.⁶⁷⁵ Dolayısıyla Mâlikî mezhebine has bir görüşün olmadığını ifade edebiliriz.

⁶⁷² el-Hâkim, **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs...**, s.173-177.

⁶⁷³ el-Kasimî, **Kavâidu't-Tahdîs...**, s.130.

⁶⁷⁴ İbn Abdilber, **et-Temhîd...**, c.1, s.21.

⁶⁷⁵ Umer Seyyidî, **Menhecû'd-Dirâye ve Mîzânû'r-Rivâye**, s.19-20; et-Tahhân, **Teyşîr...**, s.78.

2.5.1.4. Mevkûf Rivâyetler

Sözlükte “vakf etmek; dikilmek, durmak; durdurmak” gibi anlamlara gelen vakf kökünden türemiş bir ism-i mef’ûl olan mevkûf kavramı, “durmuş” veya “durdurulmuş” demektir. Terim olarak “isnadın Hz. Peygamber’e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması” şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivâyetlere bu ad verilmiştir. Buna göre bir râvinin, “falan sahâbî şöyle dedi, şunu yaptı; yanında şöyle bir olay meydana gelince sesini çıkarmadı” diye naklettiği rivâyetler mevkûftur. Yalnız sahâbe takrirleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların mevkûf kapsamına girmeyeceği söylenmiştir. Mevkûf terimi bazan “kabul veya reddedileceği konusunda hüküm verilemeyen hadis” mânasında kullanılmış, bazan da tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin sözleri için, “hâzâ mevkûfun ale’z-Zuhrî” (bu haber İbn Şihâb ez-Zuhrî’ye nisbet edilmiştir) diye bir ifade şekli benimsenmiştir.⁶⁷⁶

Ancak sahabeden rivâyet edilen bu gibi haberler, Hazreti Peygamber zamanına izafe edilirse veya Hazreti Peygamberden öğrenilen herhangi bir meseleye istinad edilirse bunlara “merfû” denilir. Mevkûf hadisler, umumiyetle Hazreti Peygamberin hadislerinden ayırt edildiği için dinde huccet olarak kullanılmamıştır. Zira el-Kasımî’de de görüldüğü gibi, mevkûfrivâyetler, zayıf hadisler içerisinde zikredilmiştir.⁶⁷⁷ Hazreti Peygamberin hadislerinde olduğu gibi, sahabeden rivâyet edilen bu çeşit haberler de sened itibariyle ya muttasıl ya da munkatı’ olurlar.⁶⁷⁸

Hadis usûlü kitaplarında daha çok bu rivâyet sîgalarının ne ölçüde merfû olduğu konusu ele alınırken fıkıh usûlü eserlerinde ayrıca bu sîgalarla rivâyet edilen hadislerin delil olma yönünden değeri incelenmiş, sahâbe kavli, sahâbe ameli, sahâbe fetvası ve sahâbe mezhebi gibi tabirlerin kullanılması tercih edilmiştir. Bu söz ve fiiller hadis usûlü kaynaklarında müstakil olarak mevkûfbaşlığı altında işlenirken fıkıh usûlü

⁶⁷⁶ İbnu’s-Salâh, **Ulumu’l-Hadis**, s.47; es-Suyutî, **Tedribu’r-Ravî**, s. 202; el-Kasımî, **Kavâidu’t-Tahdîs**, s.130; el-Hayyân, **Menhec...**, s.424-425; Abdullah Aydın, “Mevkûf”, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2004, c.29, s.437.

⁶⁷⁷ el-Kasımî, **Kavâidu’t-Tahdîs**, s.130; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.115.

⁶⁷⁸ el-Hayyân, **Menhec...**, s.425; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.115.

kitaplarında bazan sünnet konusu içinde, bazan da dört aslî kaynaktan sonra gelen fer'î deliller bahsinde incelenmiştir.⁶⁷⁹

Mevkûf rivâyetlerle amel etme meselesi genellikle sahâbî kavli çerçevesinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu konuda Mâlikî mezhebinin yaklaşımını öğrenmek için onların sahabe kavline dair görüşlerine bakmak gerekmektedir. Mâlikî âlimlerinin sahabe kavline dair görüşlerini daha önce işlediğimizden aynı konuya tekrar dönmek istemiyoruz.

2.5.1.5. Maktû' Rivâyetler

Sözlükte “kesmek” anlamındaki kat' kökünden ism-i mef'ûl olan maktû' lafzı, “kesilmiş, kesik” demektir. Terim olarak “tâbiîn yahut tebeu't-tâbiînden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis” mânâsında kullanılmaktadır. Böylece sahâbeden sonra gelen neslin söz ve fiillerinin de bir hadis çeşidi olarak kabul edildiği görülmektedir.⁶⁸⁰ Mutlak anlamda sahabenin bile söz, fiil ve takrirleri dinde huccet olarak kullanılmadığına göre onlardan sonra gelen nesillere ait sözlerin de aynı hükme tabi olacakları gayet tabiidir. Keza bunlar da mevkûf hadisler gibi isnâd yönünden muttasıl veya munkatî' olurlar ve yine isnâd yönünden ya sahih ya hasen ya da zayıftırlar.⁶⁸¹

Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dinî konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz.⁶⁸² Abdullah b. Abbâs ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle görüştüğü için küçük tâbiîlerden sayılan Ebû Hanîfe'nin Rasûlullah'tan (sav) gelen hadisleri baş üstünde tutmakla beraber ashabın ihtilâf ettiği görüşlerden dilediğini alacağını, tâbiînden nakledilen rivâyetlere bağlı kalmayacağını, kendisinin de onlar gibi ictihatta bulunacağını söylemesi, onun maktû' hadisi bağlayıcı olmayan bir delil kabul ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı kendisine tâbi olan re'y ekolü, kıyâs-ı celî ile amel etmeyi maktû rivâyetlerle amel etmeye tercih etmiştir. Ancak sahâbe döneminde

⁶⁷⁹ Aydın, “Mevkûf”, **DİA**, c.29, s.437.

⁶⁸⁰ İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s. 47; es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s. 218; Ahmet Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.44-45; Efendioğlu, “Maktû”, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2003, c.27, s.457.

⁶⁸¹ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.115-116.

⁶⁸² el-Kasimî, **Kavaidu't-Tahdis**, s.130.

yaşayıp fetvalarıyla meşhur olan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda‘ (ö. 63/683), Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Saîd b. Museyyeb (ö. 94/713), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Şa‘bî (ö. 104/722) ve Hasen-ı Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiîlerle bunların ilminden faydalanıp yetişen tebeu’t-tâbiînin maktû haberlerinin delil olarak kullanılabileceği söylenmektedir. Bunlar, Kur’an ve hadisi aslına uygun ve en doğru biçimde nakledip yorumladıkları için onların söz ve fiillerini bugünün mahkeme ictihadları gibi bağlayıcı yönü bulunan yorumlar olarak değerlendirmekte yarar vardır. Bazı usûl âlimleri, özellikle âyetlerin nüzûl sebeplerine işaret eden ve sadece Hz. Peygamber’den nakil yoluyla öğrenilebilecek bilgiler ihtiva eden maktû’ hadisleri merfû hükmünde maktû’ saymışlar ve bunları delil kabul etmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸³

Mâlikî mezhebine göre, maktû’ rivâyetlerle amel edilebilir. Ancak bu görüş mutlak olmayıp İmâm Mâlik’in kendi otorite kimliğine dayanarak ortaya koyduğu uygulamalara dayandırılmıştır. Nitekim İbnu’l-Arabî (ö. 543/1148), İmâm Mâlik’in sahih olarak görmediği hiçbir konuda körü körüne kimseyi taklid etmediğini dile getirerek, bir anlamda eğer maktû’ rivâyetlerin sahihliğine ve sünnetin tespitine yardımcı olacağına kanaat getirmişse söz konusu rivâyetleri itibara aldığına işaret etmiştir.⁶⁸⁴

2.5.1.6. Hadiste Takti’ veya Ziyâde

Hadis metnindeki eksik veya fazlalıkları ifade eden bu kavramlar, hadis problemleri içinde değerlendirilmiştir. Çünkü aynı hadisin farklı ravîler tarafından eksik veya fazla ifadelerle rivâyet edilmiş olması, söz konusu rivâyetlerden birine gölge düşürmektedir. Dolayısıyla bu tür rivâyetler, şaibe altına girdiğinden dolayı hükmü hakkında da değişik görüşlerin ortaya çıkması doğal olarak gündeme gelmiştir.

Hadisteki takti’ veya ziyadelik sadece bir kelime olabileceği gibi birçok kelime de olabilir. Hatta hadisten farklı bir hüküm veya ikinci bir hükmün çıkarılmasına

⁶⁸³ el-Kasımî, *Kavâidu’t-Tahdîs...*, s.130; Efendioğlu, “Maktu’”, *DİA*, c.27, s.458.

⁶⁸⁴ İbnu’l-Arabî, *Ârîdatu’l-Ahvezî*, c.13, s.311-312.

sebebiyet verecek kadar bir fazlalık da olabilir. Bu durum da sanki bir haber değil de iki haber varmış gibi değerlendirmek mümkündür.⁶⁸⁵ Meselâ Nafi'den (ö.117/735) rivâyet edilen “Ramazan fitır zekâtı, müslüman olan her köle, hür, kadın ve erkeğe farzdır” hadisinde geçen “müslüman” kısmının rivâyetinde İmâm Mâlik tek başına kalmıştır. Nitekim Ubeydullah b. ‘Umer, Eyyüb es-Sahtiyani (ö. 131/749) ve başkaları aynı hadisi Nafi vasıtasıyla Abdullah b. ‘Umer’den mezkûr kısım olmadan rivâyet etmişlerdir.⁶⁸⁶

Bu konuyu biraz daha açmak için aşağıdaki malumatı verip yeri gelince Mâlikîlerin konuya ilişkin görüşlerini hatırlatmaya çalışacağız.

Bir grup sika ravî tarafından rivâyet edilen bir hadisi, onlardan sadece biri bazı ziyedelerle rivâyet edecek olursa, bu durumun izahı açısından üç seçenek ortaya çıkacaktır. Buna göre, rivâyet meclisi ya farklıdır ya aynıdır ya da bu nokta bilinmemektedir.⁶⁸⁷ Şayet rivâyet ayrı meclislerde semâ’ ile gerçekleşmişse, ziyade olan kısım ittifakla kabul edilir. Çünkü Rasûlullah’ın (sav), ziyade olan kısmı başka bir mecliste beyan etmiş olma ihtimali vardır.⁶⁸⁸

Söz konusu rivâyetin aynı mecliste varit olması halinde; şayet ziyade olan kısmı rivâyet edenlerin sayısı, böylesi bir ziyadeliği gafletten veya dalgınlıktan dolayı rivâyet etmeme ihtimalini ortadan kaldıracak kadar çoksa, ziyadeliği kabul edilmez. Aksi takdirde cumhûra göre ziyadeliği yine kabul edilir. Çünkü ziyade görünen kısmı rivâyet eden ravî siKâdîr; dolayısıyla başka birinin bu kısmı rivâyet etmemiş olması, ilgili hadisin kabulüne engel teşkil etmez. Zira diğer ravî veya birkaç ravînin dalgınlığına gelmiş olma ihtimali vardır.⁶⁸⁹

Eğer rivâyetin aynı mecliste varit olup olmadığı konusunda bilinmezlik varsa, ziyadeliğin kabul edilmesi daha evlâdır. Çünkü meclisin farklı olma ihtimalinden

⁶⁸⁵ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.297; el-Hayyân, **Menhec...**, s.665.

⁶⁸⁶ İbnü'l-Huseyn el-İrâkî, **et'Takyîd ve'l-İdâh...**, s.92-93.

⁶⁸⁷ el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.154.

⁶⁸⁸ İbn Hâcib, **Muhtasaru Munteha's-Sûl...**, 622; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.297; el-Hayyân, **Menhec...**, s.665-666.

⁶⁸⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.665-666.

dolayı ilgili ziyadelik göz ardı edilemez. Elbette ki tüm bu ihtimaller, ziyade kısmın asıl kısım ile çelişmemesi halinde itibara alınmıştır. Şayet bir çelişki varsa teâruz ve tercih kaideleri geçerli olacaktır.⁶⁹⁰

2.5.1.6.1. Hadisteki Takti' veya Ziyadenin Hükümü

Yukarıda ifade edildiği üzere hadislerdeki ziyade ifadelerin hükmü konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri dört grupta toplamak mümkündür.

1) Hadisteki ziyade görülen kısım, sika olan bir ravî tarafından rivâyet edilmesi halinde mutlak olarak makbuldür. Fukahâ, muhaddis ve usûlcülerin cumhûrunun bu görüşte olduğu zikredilmiştir. Ancak el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), ziyade kısmı rivâyet eden ravînin adil, zabıt, mutkin ve hafız olması gerektiğini vurgulamıştır.

2) Hadisteki ziyadelik kabul edilmez. Bir grup ehli hadisin görüşü bu yöndedir. Hanefîlerin de bu görüşte olduğu ifade edilmiş ancak onlar açısından bu hüküm mutlak değildir. Çünkü onlara göre aynı mecliste olup ziyade kısmı rivâyet etmeyen ravîlerin genel olarak gaflete düşmedikleri malum ise, ziyade olan kısım kabul edilmez. Aksi takdirde kabul edilir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'e dayandırılan iki rivâyet mevcuttur. Birine göre kendisi de söz konusu görüşü benimsemiştir.

3) Bazı âlimler, hadisteki ziyade kısımların hükmü hakkında herhangi bir görüş belirtmeyerek tevakkuf etmişlerdir.

4) Eğer ziyade kısım, genel itibariyle rivâyetler konusunda gaflete düşmeyen ravîler tarafından, kendileri gibi sika ravîlerden rivâyet edilmişse ittifakla kabul edilir. Ancak mezkûr şartı taşımayan bir ravî tarafından rivâyet edilmişse kabul edilmez.

Diğer taraftan sika ravîlerin ziyade olarak naklettikleri rivâyetler üç kısma ayrılmıştır.

⁶⁹⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.666.

1) Kendisinden daha sika olarak değerlendirilen başka bir ravînin rivâyetiyle çelişmeyen ziyadelerdir ki, bu tür ziyadelikler kabul edilir.

2) Buna mukabil, daha sika olan ravîlerin rivâyetleriyle çelişen rivâyetlerdir ki, bunlar da sahih olan görüşe göre reddedilir.

3) Mutlak olanı takyid; âmm olanı tahsis eden rivâyetlerle çelişen ziyadeliklerdir ki, bunlar da bir kısım âlimler tarafından sahih kabul edilmiştir. İbn Hacer'in ifadesine göre bu tür rivâyetlerin mutlak olarak kabul veya reddedilmemesi gerekir. Zira muhaddisler, bunların karinelere bağlı olarak değerlendirilmesini öngörmüşlerdir.

Mâlikî mezhebinin bu mesele hakkındaki değerlendirmesiyle ilgili olarak aşağıdaki hususları zikretmek mümkündür.

İlim ehlinin çoğunluğuna göre, hadislerdeki ziyadelikler Mâlikî mezhebinde makbul sayılmıştır. Ancak Mâlikîlerin bu yaklaşımı mutlak olmayıp bazı şartlara bağlıdır. Söz konusu şartları şu şekilde sıralayabiliriz.

1) Ziyade kısmı rivâyet eden ravînin zabıt, hafız ve mutkin olması gerekir.

2) Râvînin âdil ve sika olması lazımdır. Nitekim bu şartı zikreden el-Karâfî (ö. 684/1285), konuyla ilgili Kâdî Abdulvehhab'ın (ö. 422/1031) şu sözünü aktarmıştır. "Hadisteki ziyadeliğin rivâyeti noktasında tek başına kalan ravînin âdil ve sika olması halinde, İmâm Mâlik ve Ebû'l-Ferec'e (ö. 486/1094) göre söz konusu ziyade kısım makbuldur."

3) Ziyade bölümünün, sika ravîlerin rivâyetiyle çelişmemesi gerekir. Çünkü sika ravîlerin rivâyetiyle çelişmesi halinde mevhubahis rivâyet şaz kapsamına girer ve reddedilir. Her ne kadar Mâlikî mezhebi usûl kitaplarında açıkça zikredilmemişse de İmâm Mâlik'in şaz rivâyetleri terk etmede tavizsiz olduğunu beyan eden rivâyetler böyle bir şartı ortaya çıkarmıştır.

4) Ziyade olan kısmı rivâyet etmeyen ravîlerin, âdeten gaflet ve zihin karışıklığına maruz kalmaması lazımdır. Aksi takdirde ziyadelik kabul edilmez. Bu aynı zamanda İmâm Mâlik ile birlikte cumhûrun görüşüdür.

5) Aynı rivâyeti nakledenlerin ziyade kısmını tekzip etmemeleri de şarttır. Çünkü aynı mecliste olup aynı rivâyet konusunda farklı nakiller yapanlar arasında teâruz var demektir. Bu durumda en âdil veya en kuvvetli beyyineye göre hükmedilir. Bazılarına göre ise bu durumda isbat mukaddemdir.

Yukarıdaki şartlara mutabık olan hadisteki ziyadelikler Mâlikî mezhebince makbul görülmüştür. Daha önce de ifade edildiği gibi benzer şartları birçok âlim dile getirmiştir. Dolayısıyla burada Mâlikî mezhebine has bir görüşün varlığından bahsedilemez.

Elhasıl gerek Mâlikî mezhebinde gerekse diğer âlimlerin görüşlerinden çıkan sonuç şudur. Hafız ve mutkin olan yani rivâyet işinde uzman olanların rivâyet ettikleri ziyadelikler makbuldur. Şu halde ziyade kısmı rivâyet etmeyenler, sayı bakımından daha çoksa, içlerinden daha hafız olanlar varsa veya ziyade ravîsi hafız değilse, asıl itibariyle sadık olsa da rivâyeti merduttur. Dolayısıyla bu konuda sergilenebilecek en ihtiyatlı yaklaşım, sika ravîlerin rivâyet ettiği ziyadelerin kabul edilmesidir.

Mâlikî mezhebi açısından hadislerdeki ziyadelerin hükmü hakkında zikrettiğimiz bu yaklaşım, daha çok İmâm Mâlik'in zatına nispet edilmiştir. Mezhebin âlimlerinden gelen açıklamalara bakıldığında yaklaşık olarak aynı düşüncenin onlarda da hâkim olduğu görülmektedir. Nitekim Kadî Ebû'l-Ferec, İbn Kassâr, el-Bâcî ve İbn Raşîk gibi Mâlikî âlimlerin büyük bir kısmına göre, sika ravîlerin rivâyetindeki ziyadeler mutlak olarak makbuldur. Nitekim İbn Abdilber, bu konudaki yaklaşımı şöyle izah etmiştir. "Sadece hafız olanların rivâyetlerindeki ziyadeler kabul edilir. Buna göre ziyade kısmı nakleden ravînin, ziyadeyi nakletmeyene göre daha hafız ve daha mutkin olması gerekir; en azndan ondan daha aşağı olmaması lazımdır. Buna mukabil ziyade kısmı rivâyet eden ravî hafız ve mutkin değilse onun rivâyetine iltifat edilmez."

el-Karâfî, biraz daha detaylandırarak bu konuda üç farklı görüşün olduğunu belirtmiştir.

1) Şayet ilgili ziyadelik şer'î bir hükme taalluk etmiyorsa kabul edilir; değilse kabul edilmez.

2) Eğer ziyadelik, nasih bir hüküm niteliğinde ise kabul edilir; aksi takdirde terk edilir.

3) Şayet ziyadeliği rivâyet eden ravî diğerlerine göre nakıs ise reddedilir; aksi olursa kabul edilir.

Bu konuda bazı hususlara dikkat çeken el-Karâfî ve İbn Hâcib, mezkûr ziyadeliklerin kabulünü, rivâyet meclisinin farklılığı ve ziyade kısmını rivâyet etmeyenlerin gaflete düşme riskine maruz kalmasıyla takyit etmişlerdir. el-Ebyârî ise, söz konusu ziyadeliklerin kabulünü, meclis birliği ile beraber ravînin ziyade rivâyetiyle meşhur olmama şartına bağlamıştır. et-Tilimsânî de aynı mecliste olan cemaatin ittifakla rivâyet ettiği hadise aykırı olmamasını şart koşmuştur.

Diğer taraftan hadislerde görülen ziyade kısımlarının kabul edilmemesi gerektiğini savunanlar da olmuştur. Meselâ Kâdî Ebû Bekr el-Ebherî bu düşünceye sahip olanlardan biridir. İbn Rüşd de aynı düşünceye sahiptir. Zira ona göre hadislerdeki ziyadelikler, hadisin sıhhatine gölge düşürmekte ve zayıf yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Görüldüğü üzere hadislerdeki ziyade ifadelerin hümkü meselesinde Mâlikî mezhebinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kabul edenler olduğu gibi reddedenler de olmuştur. İbn Rüşd bu ihtilafları değerlendirirken şu ifadelere yer vermiştir. “Bu, icthadî bir meseledir. Duruma göre veya hadise göre farklı kanaatlerin oluşması tabiidir.” Burada ön plana çıkan husus sika ravînin; mursel olanı isnat, maktu' olanın vasl ve mevkûfolanı ref' etmesidir. Bu üç meselede verilen hüküm, sika ravînin yaptığı isnadın, vaslın ve ref'in kabul edilmesini ön görmektedir. Çünkü fıkıh usûlünde racih olan görüş; isnat, vasl ve ref'in takdim edilmesidir ve bu yaklaşım Mâlikîlerin cumhûruna göre geçerlidir.

2.5.2. Zayıf Hadisle Amel Etme

Malum olduğu üzere zayıf hadisler meselesi oldukça geniş kapsamlı olarak değerlendirilmiştir. Konunun ayrıntılarına girmek malumun ilamından başka bir getiri sağlamayacaktır. Dolayısıyla bu meselede üzerinde durmak istediğimiz husus, yukarıda sayılan zayıf hadis kısımlarını teker teker incelemek değil, Mâlikî mezhebinin genel olarak zayıf görülen rivâyetlere karşı tutumunu tespit etmektir.

Zayıf hadislerin tarifi konusunda en meşhur ve en kapsamlı değerlendirme şudur: “Sahih ve hasen hadislerin şartlarını taşımayan her hadis zayıftır.”⁶⁹¹ Tarifte belirtildiği üzere sahih ve hasen mertebesinden düşen rivâyetlerin hükmü yani söz konusu rivâyetlerle amel edilip edilemeyeceği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalarda öne sürülen görüşleri üçe ayırmak mümkündür. Buna göre bazıları zayıf hadislerle mutlak olarak amel edilemeyeceğini savunmuştur. Buna mukabil nadir de olsa bazıları mutlak olarak amel edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bazıları ise, amellerin fazileti konusunda özel şartlara bağlı olarak zayıf hadislerle amel edilebileceğini savunarak orta yolu bulmaya çalışmışlardır.⁶⁹² Söz konusu şartlar şöyle sıralanmıştır.

- 1) Zayıf hadisin, yalancılık ve çok fazla yanılmakla itham edilen ravîlerin rivâyeti veya şâz gibi “şiddetli zayıf” kategorisinde olmaması,
- 2) Zayıf hadisin, kendisiyle amel edilen başak bir asıl hadisin kapsamında olması,
- 3) Zayıf hadisle amel edenlerin, ilgili zayıf hadisin sübutuna inanmayıp, ihtiyatlı davranması.

İşte, bu şartların yerine gelmesi halinde, amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceği zikredilmiştir. Nitekim cumhûrun görüşü bu yöndedir.⁶⁹³

⁶⁹¹ İbnu’s-Salâh, **Ulumu’l-Hadis**, 41; es-Suyutî, **Tedribu’r-Ravî**, s.195.

⁶⁹² el-Kasimî, **Kavaidu’t-Tahdis**, s. 113; Mahmud Tahhân, **Teyisiru Mustalahı’l-Hadis**, Mektebetu’l-Meârif, Riyâd 1996, s.65-66; İsmail Lütî Çakan, **Hadis Usûlü**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, s.146.

⁶⁹³ el-Kasimî, **Kavaidu’t-Tahdis**, s.117; Tahhân, **Teyisir...**, s.65-66.

Hatta es-Suyuti'ye göre, ihtiyatlı olunması gereken konularda da zayıf hadislerle amel edilmesi gerekmektedir.⁶⁹⁴ Bu konuda İbn Mehdî'ye (ö. 198/813) isnat edilen şu rivâyet, cumhûrun yaklaşımını özetler mahiyettedir. “Helal, haram ve ahkâma dair konularda Rasûlullah'tan (sav) rivâyette bulunduğumuzda olabildiğince senet ve rical hususunda hassas davranırdık. Buna mukabil faziletler, sevap veya ıkab (terğib-terhib) ile ilgili rivâyetlerde ise müsamahakâr davranırdık.”⁶⁹⁵ İbn Abdilber (ö.463/1071) ise fazilete dair varit olan hadislerin sıhhatine dair bir delile ihtiyacı olmadığını dile getirmiştir.⁶⁹⁶

Babanzâde'nin (ö. 1352/1934) ilgili bölüm başlığı olarak “Hadis-i Zaif (Haber-i Merdûd)” ifadesini kullanmış olması,⁶⁹⁷ açıkça zayıf hadislerin reddedilmesi gerektiğini göstermektedir. Klasik hadis usûlünde teorik olarak durum bu merkezde olsa da fiiliyatta tamamen farklı bir yol izlenmiştir. Zira zayıf hadisin merdûd olduğu kabul edildikten sonra, dinde bu tür rivâyetlerin hiçbir suretle delil olarak kullanılmaması gerekirken, başta hadis kaynakları olmak üzere tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlere dair eserlerde bol miktarda zayıf hadis ile istidlalden çekinilmemiştir.⁶⁹⁸ Zira Ahmed b. Hanbel'e atfedilen “zayıf hadis, re'yyen hayırlıdır”⁶⁹⁹ anlayışı, hemen her dönemde Müslüman toplumlar nezdinde yerini korumuştur. Ancak bu konudaki tartışmaların önü bir türlü kesilememiştir. Nitekim söz konusu mesele eleştirel bir bakışla ele alarak şu değerlendirme yapılmıştır:

“Amellerin fazileti konusunda zayıf hadisle amel etmek caizdir” sözü herkes tarafından dillendirilir. Bu sözle, rivâyetinde müsamahalı davrandıkları, kendilerinde sahih olmayan bütün hadisleri bu gruba katarlar ve böylece sabit ve malum bir esasa dayanmadan pek çok prensibi dine ilave ederler. Aradan asırlar geçmesine rağmen bu söz, Ahmed b. Hanbel, Abdurrahmân b. Mehdî ve Abdullah b. Mübarek gibi üç büyük hadis İmâmının söylediği buna benzer bir sözün aks-ı sadasından başka bir şey

⁶⁹⁴ el-Kasimî, **Kavâidu't-Tahdis**, s.117.

⁶⁹⁵ el-Kasimî, **Kavâidu't-Tahdis**, s.114.

⁶⁹⁶ el-Kasimî, **Kavâidu't-Tahdis**, s.113-114.

⁶⁹⁷ Babanzâde Ahmed Naim, **Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi**, c.1, s.270.

⁶⁹⁸ Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.129.

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, Kahire h.1404, c.1, s.250.

değildir. Bu üç büyük İmâmın sözü şudur: “Helal, haram ve ahkâma dair konularda Rasûlullah’tan (sav) rivâyette bulunduğumuzda olabildiğince senet ve rical hususunda pek sıkı davranırdık. Buna mukabil faziletler, sevap veya ıkab (terğib-terhib) ile ilgili rivâyetlerde ise müsamahakâr davranırdık.”⁷⁰⁰ Bu İmâmların sözü tam olarak anlaşılmamıştır. Nasıl ki bizim nazarımızda sahihin mukabili zayıf ise, onların pek sıkı davranırdık sözünden kasdettikleri de böyle karşılığı olan bir şey değildir. Helal ve harama dair bir şey rivâyet ettiklerinde daha temkinli davranarak ancak hadisin en yüksek derecesinde bulunanlarla ihticâc ediyorlardı ki, bu da kendi zamanlarında ittifakla ‘sahih’ diye adlandırılan derecedir. Helal ve haramla ilgili olmayan, fezâile dair bir söz rivâyet ettiklerinde pek sıkı davranma ve sadece sahihleri rivâyet etme zarureti duymuyorlar, aksine mertebeye sahihten aşağıda bulunup, kendi asırlarında henüz yerleşmemiş bir tabir olan haseni kabul etme taraftarıdır. Her ne kadar hasen, kendisinden sonra zayıf adı verilen hadislerden mertebeye daha üstün görülüyorsa da mütekaddimînin ıstılahında zayıf hadisin bir çeşidi olarak kabul ediliyordu. Halk, bu İmâmların fezâil babında müsamahalı davranmaları sözüyle, sahih derecesine varmayan hasen hadisleri rivâyete elverişli bulmaları şeklinde anlasalar bile ‘amellerin faziletinde zayıf hadisle amel etmek caizdir’ sözünü pek doğru bulmuyorlardı. Hiç şüphe yoktur ki, din nazarında zayıf rivâyetler ne şer’î bir hüküm ne de ahlakî bir fazilet için kaynak olamaz. Zira zan gerçekten bir şey ifade etmez. Fezâil de ahkâm gibi dinin esas prensiplerindendir. Binaenaleyh bu prensipleri çürük bir temel üzerine, paramparça olacağı bir uçurum kenarına bina etmek doğru değildir. Müsamahakâr davrananların, amellerin fazileti konusunda zayıf hadis rivâyet etmek için öne sürdükleri şartlar ne kadar çok ve müsait olursa olsun, anlattığımız sebebe binâen bunu kabul etmiyoruz. Bilindiği üzere bu şartlar üç tanedir:

1. Rivâyet edilen hadis pek zayıf olmayacaktır.
2. Kitap ve sahih sünnetle sabit olan bir asla dayanacaktır.
3. Kendinden daha kuvvetli bir delile muhalif olmayacaktır.

⁷⁰⁰ el-Kasimî, **Kavâidu’t-Tahdîs**, s.114.

Zayıf hadis rivâyetini bu şartlara rağmen kabul etmiyoruz. Zira gerek şer’î ahkâm ve gerekse fezâil babından, başkasına lüzum bırakmayacak kadar elimizde çok sahih ve hasen hadis vardır.⁷⁰¹

Görüldüğü üzere zayıf kadiler hususunda oldukça çekişmeli ihtilaflar yaşanmıştır. Buraya bir nokta koyup Mâlikî mezhebinin zayıf hadislere yaklaşımına değinmek istiyoruz. Hemen ifade etmek gerekir ki, rivâyet letaratüründe kullanılan kavramların çoğu, İmâm Mâlik zamanında tam olarak yerleşmediğinden, söz konusu kavramlar üzerinden Mâlikî mezhebinin bu konuya yaklaşımını tespit etmek mümkün değildir. Mesela İmâm Mâlik’e göre zayıf hadis, munkatı’ veya mu’dal rivâyetlerin özel olarak tarifi ve hükmü net olarak belli değildir. Zira İmâm Mâlik, sahih gördüğü rivâyetleri alıp amel etmiş; sahih görmekdiklerini ise terk etmiştir. Buradaki “sahih” kavramı da ıstilahî anlamda değil hakikî anlamdadır. Yani İmâm Mâlik, kendisine ulaşan haberlerin doğru olup olmadığına bakar; bu konuda tatmin olmak istemiştir. Nitekim bu yönünü haberin kabul şartlarını işlerken birçok misalle ortaya koymaya çalıştık. Filhakika el-İrakî’nin de zikrettiği gibi hadislerin sahih, hasen ve zayıf olarak taksim edilmesi el-Hattâbî (ö. 388/998) ile birlikte gündeme gelmiştir.⁷⁰² Dolayısıyla ıstilahî anlamda zayıf hadisin konuşulmadığı dönemlerde zayıf hadisler ile amel etmenin hükmünü tespit etmek kolay olmamaktadır.

Elbette ki zayıf hadisler, kavramsal olarak literatürdeki yerini aldıktan sonra nadiren de olsa bu konuda görüş belirten Mâlikîler olmuştur. Meselâ İbnu’l-Arabî’nin, konular açısından hiçbir ayırıma gitmeden ne akâid ne helal-haram ne de fedâil hususlarında zayıf hadislerle mutlak olarak amel edilmemesi gerektiği yönünde görüş belirttiği zikredilmiştir.⁷⁰³ İbn Abdilber’e isnat edilen bir rivâyete göre ise kendisi,

⁷⁰¹ Subhî Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, DİB Yayınları, Ankara 1981, s.177-179; Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.129-130.

⁷⁰² Zeynuddin Abdurrahmân İbn Huseyn el-İrakî, **et-Takyid ve’l-İdâh Şerhu Mukaddimet-i İbnu’s-Salâh**, ysz. tsz., s.8; Muhammed Ra’fet Saîd, **el-Hadîsu’d-Daîf Hukmu Rivâyetihî ve’l-Amelu bihî**, ysz. tsz., s.217.

⁷⁰³ Saîd, **el-Hadîsu’d-Daîf Hukmu Rivâyetihî ve’l-Amelu bihî**, s.239. (İbnu’l-Arabî’ye atfedilen mezkûr görüş, onun kendi eserlerinde bulunamamıştır.)

fedâil ile ilgili hadislerin delile ihtiyaç olmadığını ifade ederek, zayıf hadislerin itikâdî ve teşriî konular dışında kullanılabileceğine sıcak bakmıştır.⁷⁰⁴

Diğer taraftan yaptığımız araştırmada Mâlikî mezhebinin usûlüne dair telif edilen eserlerde “zayıf hadis” veya “zayıf hadisle amel etme” başlıklarına denk gelmediğimizi ifade etmek istiyoruz. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde zayıf hadislerle amel etme hususunda net ifadelerle bir sonuca varmak zor görünmektedir. Nitekim zayıf hadislerin hükmüne dair müstakil bir çalışma yapan Muhammed Ra’fet Saîd, mezkûr konuyu enine boyuna incelemesine ve bu konuda söz söyleyen birçok âlimin görüşüne temas etmesine rağmen, yukarıda söz edilen zatlar (İbnu’l-Arabî ve İbn Abdilber) haricinde Mâlikîleri neredeyse hiç zikretmemiştir.⁷⁰⁵ Bu da gösteriyor ki, ıstilahî anlamda zayıf hadisler, Mâlikî usûlcülerin gündemini çok fazla işgal etmemiştir.

O halde Mâlikî mezhebinin zayıf hadislerle karşı tutumu nasıl izah edilebilir?

Vardığımız kanaate göre, mezhebin bu konudaki tavrı özellikle İmâm Mâlik’in habere genel yaklaşımından çıkarmak mümkündür. Meselâ zayıf hadisler arasında sayılan mursel ve mudelles rivâyetler meselesine dair Mâlikîlerin değerlendirmelerini yukarıda arz etmeye çalıştık. Her iki konuda da önemli olan hususun güven ortamı olduğunu; teknik açıdan yapılan değerlendirmelerin ise çok fazla itibara alınmadığını gördük. Dolayısıyla diğer zayıf hadis türleri bakımından da aynı tutumun geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Bu hususta ön plana çıkan en önemli etken, ravînin adalet ve rıza sahibi olmasıyla bilinmesi kadar hadisi en son alan zatın otoritesidir. Özellikle İmâm Mâlik şahsında kendini gösteren ilmî ve otorite şahsiyet, tabiileri başta olmak üzere pek çok insanın, ondan gelen haberlere itibar etmede tereddüt etmemesine vesile olmuştur. Zira İmâm Mâlik’in rastgele kimseden hadis almadığı musellem bir gerçek olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla ravîlerin maruf olumlu halleri, genel olarak

⁷⁰⁴ Saîd, el-Hadîsu’d-Daîf Hukmu Rivâyetihî ve’l-Amelu bihî, s.241.

⁷⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. (Saîd, el-Hadîsu’d-Daîf Hukmu Rivâyetihî ve’l-Amelu bihî, s.212-248.)

rivâyetlerinin kabulünde de kendini hissettirmektedir. Aynı şekilde özellikle adalet açısından problemli olarak görülen veya hadis konusuna gereken ihtlâmâmı göstermeyen ravîlerin rivâyetlerine karşı temkinli davranıldığı görülmektedir. Netice itibariyle, kavramsal olarak hadislerin zayıf kabul edilmesine yol açan etkenleri barındıran rivâyetlerin Mâlikî mezhebinde karşılık bulmadığını ifade etmek mümkündür. Musamahalı davrandıkları mursel ve mu'dal türü zayıf hadislerin senedde vuku bulan inkıta sebebiyle ortya çıktığını göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla İmâm Mâlik'in tutumundan hareketle isnadda vuku bulan inkıta sebebiyle zayıf sayılan hadisler kendilerine güvenilir birileri tarafından geldiyse kabul edilmiştir. Şayet senedde yer alan ravîlerin kusurları sebebiyle hadis zayıf durumuna düştüyse bu tür rivâyetler karşı mesafeli oldukları söylenebilir.

2.6. İHTİLÂFU'L-HADÎS

“İhtilâfu'l-hadis” veya “muhtelifu'l-hadis” kavramları, hadis literatüründe oldukça yer kaplayan kavramlardır. Söz konusu kavramların tarifi, mahiyeti, çerçevesi ve hükmü konusunda pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bu bağlamda konunun anlaşılması ve bir fikir vermesi açısından birkaç farklı görüşü zikretmek istiyoruz.

Bu meseleyi ilk defa dile getirenlerden biri olan İmâm Şâfiî şöyle demiştir: “Aralarında çelişki olduğu düşünülen iki hadisle aynı anda amel etme imkânı olduğu müddetçe her iki hadîs de ihtilafa nispet edilemez. İhtilâflı iki hadîs, ancak diğeri terk edilmedikçe uygulanamayan hadîstir. Mesela, aynı konudaki iki hadîsten birinin onu helal kılması ve diğerrinin de haram kılması böyledir.”⁷⁰⁶

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, ihtilâfu'l-hadis ilminin maksadını izah ederken aynı zamanda kendine göre tarifini de vermiş olmaktadır. Ona göre bu ilim dalı, Rasûlullah'ın (s.a.v.) birbiriyle çelişen sünnetlerini öğrenmek içindir. Mezhep âlimleri, sıhhat ve zayıflık açısından aynı seviyede olan iki hadisten birisiyle ihticac etmiştir.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ eş-Şafiî, **er-Risâle**, s.342.

⁷⁰⁷ el-Hâkim en-Nîsâbûrî, **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs...**, s.401.

İbnu's-Salâh'ın bu konuya dair açıklamasında ise şu ifadeler kullanılmıştır: “Muhtelifu'l-hadîs ilmi, iki kısımdır: Birincisi, iki hadîsin arasını cem' etmenin mümkün olmasıdır. O zaman buna göre netice belli olur ve her iki hadîs birlikte kullanılır. İkincisi ise, aralarını cem' etmenin mümkün olmayıp birbirine zıt olmasıdır.”⁷⁰⁸

Nevevî'nin yaptığı tarif ise şöyledir: “Muhtelifu'l-hadîs, zâhirî olarak mana açısından birbiriyle çelişkili iki hadîsin arasının bağdaştırılması veya ikisinden birinin tercih edilmesidir.”⁷⁰⁹

İbn Hacer de İbnu's-Salâh'ın tanımına benzer ifadeler kullanmak suretiyle görüşünü şöyle izah etmiştir. “Makbul olan bir hadîs, başka bir hadîsle çelişmiyorsa muhkemdir. Eğer kendisi gibi makbul bir hadîsle çelişirse ve aralarını cem' etmek mümkün olursa, bu durumda muhtelifu'l-hadîsten bahsedilebilir.”⁷¹⁰

Görüldüğü üzere ihtilâfu'l-hadis mefhumu üzerine farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁷¹¹ Ancak bu meselede dikkat çekilmesi gereken noktalardan birisi de şudur: Acaba gerçek anlamda İslam şeriatını ilgilendiren konularda birbiriyle tamamen çelişki halinde bulunan rivâyetler var mıdır? İşte, bu mevzuda da farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Nitekim birçok âlim, İslam dininde aynı konuda birbiriyle her açıdan teâruz ve çatışma halinde olan ve birinin diğerine tercih edilmesi mümkün olmayan iki rivâyetin bulunmasını imkânsız görmüşlerdir. Zira teâruz, rivâyetlerden birinin diğerini nakzetmesini gerekli kılmaktadır ki, bu, çelişkilerden münezzeh olan İslâm dini için geçerli değildir. Teâruzun görülmesi insanın anlayışına ve idrakine nispetledir. Şayet mefhum ve maksat tam olarak anlaşılacak olursa teâruz kendiliğinden zail olacaktır.⁷¹² Nitekim el-Hatîb el-Bağdadî'nin zikrettiğine göre el-Bakillânî, teâruzun olması halinde haberlerden birinin diğerini nefyedeceğini dolayısıyla ilgili rivâyetlerden istinbat edilen hükümlerden birinin iptal olacağını veya

⁷⁰⁸ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.284-286.

⁷⁰⁹ en-Nevevî, **et-Takrîb ve't-Teyisr...**, s.90.

⁷¹⁰ İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker...**, s.82.

⁷¹¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, “Hadis Usulü Kitaplarında “İhtilâfu'l-Hadîs””, **MÜİFD**, S. 4, s.75-115; Bayram Kanarya, **İhtilâflı Hadisler İmam Şafî'nin Yaklaşımı**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 19-26.

⁷¹² Gazâlî, **el-Mustasfâ...**, c.4, s.166; İbnu'l-Arabî, **el-Mahsûl...**, s.152-153; el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.4, s.265; el-Hayyân, **Menhec...**, s.749.

haberlerden birinin doğru, diğerinin ise yalan olacağını; Rasûlullah'ın (sav) ise bundan münezzeh olduğunu belirtmiştir.⁷¹³ eş-Şâtîbî de İslâm şeriatının usûlünde teâruzun bulunabileceği fikrini kesin bir dille reddetmiştir. Ona göre asıl teâruz, onu savunanların görüşündedir. Zira İslâm şeriatı masumdur ama kendi görüşlerini savunanlar ise masum değildir.⁷¹⁴ İmâm Mâlik de “Medine’de ihtilaflı (birbiriyle çelişkili) iki hadisi rivâyet eden hiçbir İmâm olmamıştır” diyerek, kendi mezhebi açısından adeta bu konuya son noktayı koymuştur.⁷¹⁵

Dolayısıyla aynı anda ve aynı meselede gerek subût ve gerekse delâlet açısından katî olan iki ayet veya mütevâtîr iki haberin teâruz etmesi halinde tercihe gidilmez. Kaldı ki böyle bir durum, şerî metinlerde tasavvur edilemez; ancak iki farklı zamana müteallik olabilir. Zira Şarî’ aynı anda aynı konuda mükellefe birbirine zıt iki farklı hükmü teklif etmez.⁷¹⁶

Teâruz halindeki haberlerin hükmü veya teâruzun nasıl giderileceği konusunda Mâlikî mezhebinin anlayışını net bir şekilde ortaya koymak zor görünmektedir. Zira bu konuda takip edilen ve genel geçerliliği olan özgün bir metottan söz etmek gerçekçi olmayacaktır. Ancak bu konuda kafa yoran bazı usûlcülerin kendi eserlerinde “tercih” başlığı altında kaleme aldıkları hususlardan yola çıkarak birtakım sonuçlar elde etmek mümkündür. Bununla birlikte bu meseleye dair önerilen yöntemlerin mezhebe hâs olduğu ifade edilmemiştir. Yani söz konusu meseleye dair yapılan değerlendirmeler, hadisçiler arasında konuşulan genel metodun dışına çıkmamaktadır. Nitekim ihtilafu’l-hadis konusuna dair aşağıda zikredilecek bazı görüşlerden, Mâlikî mezhebinde de yaklaşık olarak aynı anlayışın hâkim olduğu anlaşılabacaktır.

İbnu’l-Arabî bu mesele hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Şayet bir hadisin lafızlarında ihtilaf olduğunu görürseniz, hadisin üzerinde iyice düşünün; eğer ihtilaflı lafızlar tekrarlanıyorsa o zaman her bir lafız asıl olarak kabul edilir ve üzerine hüküm bina edilir. Şayet lafızlar tekrarlanmıyorsa, o halde bilinmelidir ki Rasûlullah

⁷¹³ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.433-434.

⁷¹⁴ eş-Şâtîbî, el-**Muvâfakât...**, c.4, s.294.

⁷¹⁵ İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, Abdullah Ebî Muhammed, el-**Câmi’ fi’s-Suneni ve’l-Âdâb ve’l-Hukmi ve’l-Meğâzî ve Ğayr-ı Zâlik**, Abdulmecid et-Turkî (thk.), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1990, s.175.

⁷¹⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.751-752.

(sav) sadece birini söylemiştir. Yani ravî, aynı konuyu farklı lafızlarla aktarmış, dolayısıyla lafızlar arasında çelişki meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.”⁷¹⁷

el-Karâfi ise, Mâlikîlerin teâruz halindeki hadisler karşısındaki tutumunu şöyle özetlemiştir: “Birbiriyle çelişen iki haberin varit olması durumunda evlâ olan, biriyle amel edip diğerini terk etmek yerine her ikisiyle de farklı açılardan amel etmektir. Şayet her iki rivâyet de âm ve malûm olup varit olma tarihleri biliniyorsa, sonrakinin öncekini nesh ettiği değerlendirilir. Ama tarih bilinmiyorsa ikisi de sâkıt olur ve bu durumda tercih kaçınılmaz olur.”⁷¹⁸

Yukarıda zikredilen kaideler ışığında Mâlikîlerin ihtilâfu’l-hadis konusundaki yaklaşımları üç maddede özetlenebilir. Buna göre, birinci seçenek olarak teâruz halindeki rivâyetleri cemederek her ikisiyle de amel etmek esastır. İkinci seçeneğe göre, vurût tarihlerinin bilinmesi halinde nesh kuralı işletilir. Üçüncü seçenek ise, cemetme imkânsız olup tarih de bilinmiyorsa tercihe gidilir. Nitekim el-Bâcî de mezkûr metodun takip edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁷¹⁹ İbn Cuzey de müteâruz haberler konusunda üç yolun olduğunu zikrederek, bu yolların sırasıyla; imkân olması halinde cem, tarihlerinin belli olması halinde nesh ve başka çare olmaması halinde tercih olduğunu belirtmiştir.⁷²⁰

İbn Abdilber yukarıda zikredilen yöntemi benimseyerek konuya dair yaklaşımını şu ifadelerle savunmuştur: “Bize göre sahih olan İmâm Mâlik ve arkadaşlarının yanı sıra İmâm Şafiî’nin benimsediği yoldur. Zira bu yolla, sabit olan sünnetin tamamı değişik vesilelerle amele konu olmaktadır.”⁷²¹

Görüldüğü üzere Mâlikîlerin ihtilâfu’l-hadis konusunda takip ettikleri yöntem, genel olarak tüm âlimlerin ortak metoduna paralellik arz etmektedir. Burada dikkatimizi çeken tek fark; cem’, nesh ve tercihten sonra son seçenek olarak tevakkuftan bahsedilmemiş olmasıdır.

⁷¹⁷ İbnu’l-Arabî, el-Kabes..., c.2, s.695.

⁷¹⁸ el-Karâfi, Tenkîh..., s.329.

⁷¹⁹ el-Bâcî, İhkâmu’l-Fusûl..., s.433-434.

⁷²⁰ İbn Cuzey, Takrîbu’l-Vusûl..., s.470-471.

⁷²¹ İbn Abdilber, et-Temhîd..., c.1, s.312.

2.7. RİVÂYETLERİN TERCİH KRİTERLERİ

Rivâyet faaliyetinin daha sahabe döneminde başlaması ve yaygınlaşması neticesinde, h. 1. Asrın sonundan itibaren zengin bir rivâyet malzemesi ortaya çıkmıştır. Çeşitli nedenlerle kendi içerisinde farklılık arzeden bu malzemeden nasıl istifade edileceği konusunda daha erken dönemlerde birtakım kriterler geliştirilmiş; bunlar içinde, rivâyet edilen metinleri konu bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye ağırlık veren iç kritik diyebileceğimiz bir usul takip edilmiştir.⁷²²

Malum olduğu üzere haber kaynaklarının farklı olması, aynı konuda çok fazla rivâyetin bulunması ve bunların bir kısmının tenakuz halinde olmasından dolayı, delil olma özelliğine sahip haberler arasında bir tercihte bulunmak zorunlu bir hal almış ve hangi haberle neye göre amel edilmesi gerektiğinin bir usûle bağlanması zarureti hâsıl olmuştur. Hal böyle olunca bu zengin birikimden doğru bir şekilde istifade etmenin yoluna dair pekçok bakış açısına göre usûller belirlenmiştir. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi İslâmî ana bilim dallarının her birine ait özel bir usûlün geliştirildiği malumdur. Diğer taraftan mezhepsel bakış açılarına göre de usûl farklılıklarının mevcudiyetini görüyoruz. Elbette ki bu tür usûl farklılıklarının birçok ilmî ve sosyolojik sebepleri bulunmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İslam tarihinde itibar görmüş tüm ekollerin, usûl geliştirmedeki temel amaçları, rivâyet kültüründen doğru bir şekilde yararlanabilmektir. Bu meselede Mâlikî mezhebinin de kendine has sayılabilecek bir usûlü vardır ve bu usûl çerçevesinde rivâyetlerin kabulü ve önceliği bazı kıstaslara bağlanmıştır.

İbn Kassâr (ö. 375/986), sistematik olmasa da bu konuda Mâlikî mezhebin anlayışına ışık tutacak açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre, cemaatle kılınan namazlarda Fatiha'dan sonra “âmin” denmesi, namazda rûkûa varırken ve kalkarken ellerin kaldırılması ve rûkûda tesbihin terkedilmesi gibi farklı rivâyetlerin söz konusu olduğu konularda nasıl davranılacağı veya hangi rivâyetin esas alınacağı üzerinde çalışma yapılması gerekmektedir. Şayet bu durumda gelen rivâyetlerin sübutunda ve delaletinde müsavat söz konusu ise ikisinden birini tercih etmek kaçınılmaz

⁷²² Ali Dere, “İmâm Mâlik’in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c.10, s.73.

olacaktır.⁷²³ Nitekim İmâm Mâlik’e sahabe arasındaki ihtilaflar sorulunca “iki farklı görüşün ikisi de doğru olamaz; hak birdir” demiştir.⁷²⁴ Ancak “hadisin terki” kavramı bizzat İmâm Malik tarafından kullanılmamıştır. Dolayısıyla İmâm mâlik’in bu konudaki yaklaşımını “terk” veya” tenkid” yerine “değerlendirme” olarak ele almak daha isabetli olacaktır.⁷²⁵

el-Karâfî (ö. 684/1285), delillerin teâruzu halinde mutlaka tercih yapılmasının gerekli olduğunu hatırlattıktan sonra, aklî meselelerde tercih etmenin imkânsızlığından bahsetmektedir. Zira ona göre, iki farklı haberin ikisi de hem kat’î hem farklı olamaz. Bundan hareketle “Şafiî ve Mâlikîlere göre tercih sebebi, konu hakkındaki delillerin çokluğudur,” demiştir. Zira delillerin fazlalığı, zannın kuvvetlenmesine dolayısıyla tercihe yardımcı olmaktadır.⁷²⁶ el-Karâfî’ye göre, şayet iki delil çelişecek olursa, evlâ olan tutum, hiçbirini de terk etmeden her ikisi ile de amel etmektir. Eğer her iki delil de âmm ve malum olup tarihleri de biliniyorsa, son tarihli olan delilin, daha öncekini nesh ettiğine hükmedilir. Eğer ikisi de maznûn ise yine sonrakinin, ilkinin nesh ettiğine hamledilir ve nasîh olan tercih edilir. Eğer biri malum diğeri maznûn ise malum olan tercih edilir. Şayet her iki delil de hâs ise, ikisinin de âmm olduğu kabul edilir ve ona göre hüküm verilir. Buna mukabil biri âm, diğeri hâs ise, hâs olan âm olana takdim edilir. Çünkü bu durumda ikisinden birinin ilgası gerekmeyecektir.⁷²⁷

el-Karâfî, deliller arasındaki tercih sebeplerini açıkladıktan sonra, el-Bâcî’nin görüşünden de destek alarak, evvela isnad açısından hadisler arasındaki tercih sebeplerini şöyle sıralamıştır. Meşhur bir olayla ilgili olup dolayısıyla kendisi de meşhur olan, ravî sayısı daha çok veya hıfz yönünden daha üstün olan, diğerleri kitabet yoluyla gelmişken, doğrudan Rasûlullah’tan (sav) mesmu’ olan, merfu’ olduğunda ittifak edilen, kendisine göre hüküm verildiğine dair ittifak bulunan, ravîleri bizzat olayın içinde rol alan, Medine ehli tarafından kendisiyle amel edilen, ravî sıralaması daha düzgün olan, ızdıraptan salim olan ve Kitabın zahirine muvafık olan haberler;

⁷²³ İbn Kassâr, **Mukaddime...**, s.261-265.

⁷²⁴ İbn Kassâr, **Mukaddime...**, s.269-270.

⁷²⁵ Ali Dere, “İmâm Mâlik’in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c.10, s.73.

⁷²⁶ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.328-329.

⁷²⁷ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.329.

zikredilen hususlarda daha olumsuz durumda olan rivâyetlere takdim ve tercih edilir. el-Karâfi, tüm bu maddelerin açıklamasını ayrıca yapmıştır.⁷²⁸ Devamında ise farklı noktalara temas ederek rivâyetlerin tercih sebebini ravîlerin ilmî şahsiyetlerine ve dindarlık derecelerine (adalet) bağlamıştır. Buna göre, ravîsi fakîh olan, Arapça bilgisine sahip olan, tecrübeyle adalet sahibi olduğu maruf olan, birçok kişi tarafından âdil olduğu kabul edilen, adaleti gerekçeli olarak zikredilen, bazı durumlarda aklı karışmayan, sahabenin büyüklerinden olan, sadece tek bir ismi olan, çocukluk zamanına ait rivâyeti bilinmeyen, Medineli olan ve İslam'ı daha sonra kabul etmiş olan ravîlerin rivâyeti, diğerleri karşısında tercihe şayandır.⁷²⁹ Burada sonradan İslam'ı geç kabul etmiş olanın rivâyeti neden tercih edilir sorusu sorulabilir. Buna “çünkü daha önceki hükmün mensûh olma ihtimali vardır” şeklinde cevap verilmiştir.⁷³⁰

Rivâyetlerin metin açısından tercih edilme sebepleri ise şöyle sıralanmıştır. İzdıraptan salim olan, muradı net olarak açıklayan, tahsisinde ittifak bulunmayan, sebepsiz olarak varit olan, herhangi bir konuda kendisiyle hükmedilen, farklı ifadelerle de rivâyet edilen ve sahabeden eksiksiz olarak rivâyet edilen rivâyetler, bu özellikleri taşımayanlar mukabilinde tercih edilmeye değer görülmüştür. Bununla birlikte; lafzı fasih olan, hakiki ifadeler içeren, her iki açıdan da murada delalet eden, tekrarlarla lafzını tekit eden, aklî hüküm barındıran, rivâyete muttali olmalarına rağmen bazı sahabe veya seleften, kendisine aykırı olacak şekilde bir amel sudur etmeyen ve umûmu'l-belvâdan sayılmayan rivâyetler, daha çok tercih edilir.⁷³¹

İbn Raşık (ö. 632/1234), başta Rasûlullah'tan (sav) gelen nakiller olmak üzere haberlerin doğrulanma ve yalanlanma özelliğinden dolayı birbiriyle çelişen iki farklı rivâyetten birinin mutlaka tercih edilmesi gerektiğini ifade edip, tercihin neye göre yapılması gerektiği konusunda görüşlerini şöyle beyan etmiştir:

1) Haber (hadis) metninin, ihtilaf ve ızdıraptan salim olması tercih sebebidir. Çünkü ızdırap ve ihtilaf barındırmayan sözlerin Rasûlullah (sav)'e aidiyeti daha

⁷²⁸ el-Karâfi, **Tenkîh....**, s.330-331.

⁷²⁹ el-Karâfi, **Tenkîh....**, s.331.

⁷³⁰ el-Karâfi, **Tenkîh....**, s.331.

⁷³¹ el-Karâfi, **Tenkîh....**, s.332.

makûldur. Dolayısıyla haber, mana açısından ızdıraplıysa, Rasûlullah (sav)’in sözü olmaktan uzak demektir.

2) İki haberden birinin senedinde, rivâyet bakımından zayıf olan birileriyle isim benzerliğinden dolayı karışıklığa neden olup temyizi zorlaştıracak şekilde ravîler varsa, bu olumsuzluğu barındırmayan diğer rivâyet tercih edilir. Hatta bu, tercih bile sayılmaz; zorunluluktur. Râvînin mechûlu’l-hâl olması itibariyle rivâyetinin terk edilmesi olarak değerlendirilir.

3) Haber meşhur bir olaya dair olup rivâyet ve marifet ehli katındaki malumatla çelişecek tarzda sadece bir ravînin rivâyeti söz konusu ise, aynı olayla ilgili bir grup ravînin rivâyeti, tek bir ravînin rivâyetine nispetle, hatadan daha çok beri olacağı düşüncesiyle tercihe şayandır.

4) İki haberden birinin ravîsi daha maruf, daha zeki ve daha güvenilirse o ravînin rivâyeti tercih edilir.

5) Râvîlerden birinin “Rasûlullah’tan (sav) duydum” demesi, diğerinin ise “bana yazıldı” demesi halinde “duydum” diyenin rivâyeti tercih edilir. Çünkü yazanın yanlışmış olması veya eksik bırakmış olması riski vardır.

6) İki rivâyetten birinin merfû’, diğerinin ise mevkûf olması durumunda, mevkûf olanın sahih bir kanalla merfû’ konumuna gelmemesi halinde, merfû’ olan rivâyet tercih edilir.

7) Olayın aktörlerinden olan ravînin rivâyeti, aynı olayla çelişecek şekilde rivâyette bulunan başka bir ravînin rivâyetine tercih edilir.

8) İki ravîden birinin diğerine göre daha adil, daha güvenilir, daha dikkatli ve daha araştırmacı olanın rivâyeti tercih edilir.

9) Rivâyetlerden birinin, Medine’nin muttasıl ameline muvafık olması da tercih sebebidir. Zira Medine ehli, daha çok Rasûlullah’a (sav) tabi olmuşlardır. Dolayısıyla onlar, O’nun (sav) halini ve en son durumu en iyi bilenlerdir.

10) İki rivâyetten birinin, ümmetin ameline kaynaklık etmiş olması, diğerinin terk edilmesine gerekçe olabilir. Zira Müslümanların, hatada birleşmeyeceği gerçeğine binaen, ümmetin icmâ’ından destek alan haberin doğruluğu müsellemidir.

11) Rivâyetlerden birinin özele, diğerinin genele yönelik olması veya birinin mutlak, diğerinin mukayyet olması halinde, özel (hâs) ve mukayyet olan rivâyetler mukaddem olur.

12) Rivâyetlerden birinin, herhangi bir ek açıklamaya gerek kalmadan müstakil olarak bir konuya delalet etmesi, ancak başka karinelerle delalet edebilen rivâyete nispetle daha çok tercihe şayandır.⁷³² el-Kelbî de; “haberler arasında tercih sebepleri ya sened ya da metin açısından” diyerek, konuyu iki başlık altında işlemiştir ve yaklaşık olarak yukarıdaki kıstaslara yer vermiştir.⁷³³ Görüldüğü üzere mezkûr malumatlar, farklı âlimler tarafından değişik zamanlarda gündeme getirilmiş olmasına rağmen birbirine oldukça benzerlik arz etmektedir. Zira “aklın yolu birdir” gerçeği üzerinden tespit edilen hususların tamamı, ilgili haberlerin güvenilirliğini ortaya koyup dinî hükümleri onların üzerine bina etme amacına yöneliktir. Bazı noktalarda farklı değerlendirmeler yapılmış olsa da maksat değişmemektedir. Dolayısıyla yukarıda tadat edilen hususlardan yola çıkarak, teâruz halindeki haberler arasında tercih yapma açısından Mâlikîlerce itibara alınan hususları iki başlık altında toparlamak mümkündür.

2.7.1. Sened Açısından Tercih Sebepleri

Mâlikî mezhebi usûlünde, haberlerin tercih kıstasları konusunda tespit ettiğimiz hususları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

2.7.1.1. Râvîlerin Çokluğu

Teâruz halinde bulunan iki haberden birinin ravîleri daha fazla ise, ravîsi fazla olan rivâyetin diğerine takdim edilmesi esastır. Çünkü hata ve yanılma riski, az olana nispetle çok olandan daha uzaktır. Bu sebeple çoğun rivâyeti, azın rivâyetine tercih edilmelidir. Nitekim cumhûrun görüşü de bu yöndedir.⁷³⁴ Mâlikîlerin de bu kıstasa göre tercih yaptığı görülmektedir. Meselâ Busra binti Safvân’ın, Rasûlullah’tan (sav) rivâyet ettiği “biriniz, avret mahalline dokunursa abdest alsın”⁷³⁵ şeklindeki rivâyet, Mâlikîler tarafından tercih edilmiştir. Oysa Talk b. Ali tarafından rivâyet edilen

⁷³² İbn Raşîk, **Lubâbu’l-Mahsûl...**, s.743-747.

⁷³³ el-Kelbî, **Takrîbu’l-Vusûl...**, s. 475; el-Hayyân, **Menhec...**, s.781.

⁷³⁴ el-Bâcî, **İşaret**, s. 332; İbn Hâcib, **Munteha’l-Vusûl...**, s.166; el-Kelbî, **Takrîbu’l-Vusûl...**, s.476; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî et-Tilimsânî, **Miftâhu’l-Vusûl ilâ Binâi’l-Furû-i ale’l-Usûl**, Muhammed Ali Ferkûsî (thk.), Muessesetu’r-Reyyân, ysz. 1998, s.628.

⁷³⁵ Muvatta’, Taharet, 58 (c.1,s.42).

mezkûr hadisle çelişen “avret organın, senden bir parça değil midir?”⁷³⁶ hadisi de mevcuttur; ama terk edilmiştir. Çünkü Busra bnt. Safvân’ın hadisini rivâyet edenlerin sayısı daha fazladır. Nitekim Ebû Hureyre, İbn ‘Umer, Zeyd b. Halid, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Cabir b. Abdullah, Hz. Aişe, Hz. Umm-u Seleme, Hz. Umm-u Habibe ve Ervâ bnt Uneys tarafından rivâyet edilmişken, tercih edilmeyen hadisi sadece bir kişi rivâyet etmiştir. Dolayısıyla çoğun rivâyeti, azın rivâyetine tercih edilmiştir.⁷³⁷

2.7.1.2. Râvînin Zapt ve Hıfz Yönünden Üstün Olması⁷³⁸

Şayet bir haberin ravîsi, muarızı olan diğer haberin ravîsine göre ezber ve hafıza gücü bakımından daha kuvvetli ise, onun rivâyeti tercih edilir. Zira her iki ravînin de rivâyeti makbul olsa bile hafıza açısından daha iyi olanın rivâyetinin tercih edilmesi, insanı daha çok teskin eder. Meselâ Mâlik-Nafi’-İbn ‘Umer senediyle rivâyet edilmiş olan “her kim, bir köledeki hissesini azat ederse ve bu kimsenin, kölenin diğer bedelini karşılayacak kadar malı bulunursa, o normal bir bedelle diğer ortağının hissesini öder ve o köleyi tamamen azat etmiş olur. Eğer tamamının bedelini verecek kadar malı yoksa azat edilen kadarı yani yarısı azat edilmiş olur”⁷³⁹ hadisi, Mâlikîler tarafından delil olarak tercih edilmiştir. Ancak Hanefîler bu konuda; Said b. Ebî Arûbe - Katade - Nard b. Enes - Beşir b. Nehîk - Ebû Hureyre kanalıyla şu hadisi tercih ederek, Mâlikîlere muhalif olmuşlardır. “Her kim bir kölede bulunan hissesini ve payını azat ederse, o kimsenin söz konusu kölenin diğer hissesini karşılayacak malı varsa, kölenin kurtuluşu o kimsenin malından sağlanır. Şayet malı yoksa köleye adilce bir kıymet biçilir ve köle, diğer hissedarın payını ödeyecek kadar para kazanması için güç olmayan bir işte çalıştırılır.”⁷⁴⁰ Mâlikîler, bu tercihlerinde hadisin senedine atıfta bulunarak Mâlik ve İbn ‘Umer’in iki hafız İmâm olduklarını beyan edip, hadislerinin tercihe daha çok şayan olduğunu savunmuşlardır. Buna mukabil diğer hadisin ravîlerinden olan Said b. Ebî Arûbe’nin (ö. 156/773) hafız olmadığını, hatta hıfz

⁷³⁶ Ebû Davud, Taharet, 70 (c.1, s.127); Tirmizî, Taharet, 62 (c.1, s.131).

⁷³⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.781-783.

⁷³⁸ el-Bâcî, **İşaret**, s.331; **Minhâc...**, s.222; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.330; İbn Hâcib, **Muntehâ’l-Vusûl...**, s.166; el-Kelbî, **Takrîbu’l-Vusûl...**, s.476; et-Tilimsânî, **Miftâhu’l-Vusûl...**, s. 623; el-Hayyân, **Menhec...**, s.783.

⁷³⁹ Muvatta’, el-İtk ve’l-Velâ, 2 (c.2, s. 773-774); Buhârî, İtk, 4 (c.3, s.117-118).

⁷⁴⁰ Buhârî, İtk: 5 (c.3, s.118-119); Müslim, İtk, 2 (c.2, s.1140).

sorunu yaşadığını iddia etmişlerdir.⁷⁴¹ Ancak Hanefîler'in tercih ettiği rivâyetin mudrac olduğu belirtilmiştir.⁷⁴²

2.7.1.3. Râvînin Rivâyet Edilen Olayın İçinde Yer Almış Olması:⁷⁴³

Haberin ravîlerinden birinin bizzat olayın içinde olması, buna mukabil diğerinin alakası olmaması halinde elbette ki, olayın içinde yer alanın rivâyeti tercih edilecektir. Çünkü olayın zahirini de batınını da bilir ve daha fazla aklında tutmaya muktedir olur. Meselâ Mâlikîler, İbn Abbâs'tan rivâyet edilen "Rasûlullah (sav) ihramlı iken Hz. Meymûne ile evlendi"⁷⁴⁴ haberi yerine, doğrudan Hz. Meymûne'den rivâyet edilen "Biz, Seref'te ihramda değilken Rasûlullah (sav) benimle evlendi"⁷⁴⁵ haberini tercih etmişlerdir. Zira olayın müdahillerinden biri olan Hz. Meymûne, evliliğinin vaktini başkalarından daha iyi bilecektir.⁷⁴⁶

2.7.1.4. Râvînin, Rivâyeti Bütünlük İçinde (Neseq) Nakletmesi

Rivâyetteki lafızların birbirine uyumu, lafız-mana bütünlüğünün sağlanması ve herhangi bir noksanlık veya ziyadelik taşımaması anlamına gelen neseq, rivâyetteki ızdırabın zıttı olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴⁷ Buna göre, hangi râvî, hadisin metnine ve anlam bütünlüğüne önem vermişse, lafızları arasındaki ahenge dikkat etmişse onun rivâyeti tercih edilir. Zira onun bu hassasiyeti, işinin ehli olduğunun göstergesi olarak görülebilir.⁷⁴⁸ Meselâ hac konusunda Enes b. Mâlik, "Hz. Peygamber'in hem hac hem umre için telbiye getirdiğini duydum"⁷⁴⁹ diyerek, kıran haccına işaret ettiği halde; Mâlikîler, Cabir'in (ra) rivâyetini,⁷⁵⁰ Enes b. Mâlik'in rivâyetine tercih etmişlerdir.

⁷⁴¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 783-784.

⁷⁴² İlgili tartışmalar için bkz. Mehmet Bilen, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, s. 273-278.

⁷⁴³ el-Bâcî, **İşaret**, s. 334; **Minhâc**, s. 226; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s. 331; İbn Hâcib, **Muntehâ'l-Vusûl...**, s.166; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.476; et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.626; el-Hayyân, **Menhec...**, s.785.

⁷⁴⁴ Müslim, Nikâh, 47 (c.2, s.1032); Ebû Davud, Menâsik, 38 (c.2, s.423).

⁷⁴⁵ Müslim, Nikâh, 48 (c.2, s.1032); Ebû Davud, Menâsik, 38 (c.2, s.422-423).

⁷⁴⁶ et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.624-625; el-Hayyân, **Menhec...**, s.785-786.

⁷⁴⁷ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331; el-Hayyân, **Menhec...**, s.787.

⁷⁴⁸ el-Bâcî, **İşaret**, s. 336; **Minhâc**, s. 227; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s. 331; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s. 478; İbn Hâcib, **Muntehâ'l-Vusûl...**, s.166; el-Hayyân, **Menhec...**, s.787.

⁷⁴⁹ Muslim, Hac, 185 (c.1, s.905); Ebû Davud, Menâsik, 24 (c.2, s.391).

⁷⁵⁰ Muslim, Hac, 136,138,139 (c.1, s.881-882).

Çünkü onlara göre Hz. Câbir; Medine'den çıkışı, Mekke'ye girişi, haccın tüm menâsikini ve tekrar Medine'ye gelişini tertibine uygun olarak baştan sona merhale merhale aktarmıştır. Dolayısıyla Hz. Câbir'in rivâyeti, kendisinin olaya önem verdiğini, işin iç ve dış yüzünü iyi bildiğini ve meseleyi tam olarak hatırladığını göstermektedir. Bundan dolayı onun rivâyeti tercihe şayan görülmüştür.⁷⁵¹

2.7.1.5. Râvînin Çelişkili Rivâyetlerde Bulunmamış Olması:⁷⁵²

Şayet râvîlerden biri, aynı konuda müsbet veya menfî bakımından birbiriyle zıt rivâyetlerde bulunmuşsa, buna mukabil diğer râvîden böyle bir şey sudur etmemişse, çelişkili rivâyetlerde bulunmayan râvînin haberi tercih edilir. Çünkü çelişkilerden uzak haberler nakletmiş olmak, ilgili râvînin bu konudaki dikkatine, hıfzına ve hadise verdiği öneme işaret etmektedir. Dolayısıyla onun haberi, aynı hassasiyeti göstermemiş diğer râvîlerin haberine mukaddem olur. Meselâ Mâlikîler, Hz. Ömer'e isnat edilen “Güneş batıncaya kadar ikindi namazından sonra nafile namaz kılınmaz”⁷⁵³ rivâyetine binaen, ikindi namazından sonra nafile namaz kılınmayacağı görüşündedirler. Oysa Hz. Aîşe'den gelen rivâyete göre Rasûlullah (sav), ikindi sonrası iki rekât namaz kılmayı terk etmezdi.⁷⁵⁴ Bu meselede Hz. Ömer'in rivâyetinin tercih edilmesinin gerekçesi şöyle açıklanmıştır. “Hz. Aîşe, bir taraftan Hz. Peygamber'in, ikindi namazı sonrası iki rekât namazı terk etmediğini⁷⁵⁵ zikrederken, diğer taraftan ikindi namazından sonra namaz kılmayı nehyettiğini rivâyet etmiştir. Burada hem ispat hem nefîy söz konusudur; dolayısıyla aynı kişiden rivâyet edilen haberler arasında çelişki vardır. Buna mukabil; ikindi namazından sonra nafile namaz kılınmayacağını nakleden Hz. Ömer, Meymûne bnt Haris (ö. 51/671) ve Ebû Musa'dan (ö. 42/662) bu konuda farklı bir rivâyet gelmemiştir. Şu halde, çelişkili rivâyete kaynaklık eden râvînin yerine, aynı istikamette rivâyette bulunan râvîlerin haberini almak ve ona göre amel etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Zira çelişkili

⁷⁵¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.787-788.

⁷⁵² el-Bâcî, **İşaret**, s. 334; **Minhâc...**, s. 226; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s. 331; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.477; Gazâlî, **el-Mustasfâ...**, c.4, s.168; et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.633; el-Hayyân, **Menhec...**, s.787.

⁷⁵³ Muvatta', Kur'an, 49 (c.1, s.221); Buharî, Bedu'l-Halk, 11 (c.4, s.91-92).

⁷⁵⁴ Muslim, Salât, 296.

⁷⁵⁵ Muslim, salât, 295, 296.

hükümler ihtiva ederek muzdarip olan rivâyetler mukabilinde, söz konusu olumsuzluklardan hali olan rivâyetleri almak daha evlâdır.⁷⁵⁶

2.7.1.6. Râvînin, Rivâyetin Kaynağına Daha Yakın Olması:⁷⁵⁷

Burada rivâyetin kaynağından maksat, Rasûlullah (sav) başta olmak üzere hakkında malumat aktarılan şahıs veya olaylardır. Buna göre, râvîlerden hangisi daha çok Rasûlullah’a (sav) eşlik etmişse onun rivâyeti, daha az eşlik edene nispetle tercihe layıktır. Meselâ Mâlikîler, Rasûlullah’ın (sav) iki zevcesi olan Hz. Aîşe ve Ummu Seleme’den (ö. 62/681) rivâyet edilen “Rasûlullah (sav), Ramazan ayında -ihtilam olmadan- cimadan ötürü cünüp olarak sabahlardı ve oruca devam ederdi,”⁷⁵⁸ şeklindeki rivâyeti tercih etmişlerdir. Ancak aynı konuda Ebû Hureyre’den gelen bir rivâyet vardır ki, söz konusu rivâyetle tamamen çelişki halindedir. Zira Ebû Hureyre’nin rivâyetine göre, kim ki cünüp olarak sabahlarsa o gün iftar etmiş sayılır.⁷⁵⁹ Mâlikîlerin, konuyla ilgili Rasûlullah’ın (sav) zevcelerinden gelen rivâyeti tercih etmelerinin nedeni, onların Rasûlullah’a daha yakın olmaları, bu itibarla O’nun her türlü halini herkesten daha çok bilmeleridir. Kaldı ki, Ebû Hureyre’nin de kendisine Rasûlullah’ın zevcelerinden söz konusu haberin varit olduğu hatırlatılınca “onlar daha iyi bilir” diyerek kendi rivâyetinden vazgeçtiği bildirilmiştir.⁷⁶⁰

2.7.1.7. Râvînin Haberi Doğrudan Kaynağından Duymuş Olması:⁷⁶¹

Arada perde veya duvar gibi bir engelin olması, yüz yüze konuşmaya göre dezavantajlı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü aradaki engel her ne ise; dikkati dağıtabileceğinden dolayı, engel arkasındaki râvînin rivâyeti ikinci planda yer bulmuştur. Zira yüz yüze doğrudan iletişim halinde olanın rivâyeti tercih edilmektedir.

⁷⁵⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.890-892.

⁷⁵⁷ el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.479; et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.626; el-Hayyân, **Menhec...**, s.792.

⁷⁵⁸ Muvatta’, Sıyâm, 10 (c.1, s.289-290); Buharî, Savm, 25 (c.2, s. 234); Muslim, Sıyâm 78 (c.1, s.780-781).

⁷⁵⁹ Muvatta’, Sıyâm, 11 (c.1, s.290); Buharî, Savm, 22 (c.2, s.232-233); Muslim, sıyâm, 75 (c.1, s.779-780) .

⁷⁶⁰ Muvatta’, Sıyâm, 11 (c.1, s.290); Buharî, Savm, 22 (c.2, s.232-233); Muslim, Sıyâm, 75 (c.1, s.779-780); et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s. 628; el-Hayyân, **Menhec...**, s.793.

⁷⁶¹ et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s. 631; el-Hayyân, **Menhec...**, s.793.

Meselâ Mâlikîler; Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 107/725) ve Urve b. Zubeyr'in (ö. 94/713) Hz. Aişe'den rivâyet ettikleri "Ummu'l-Mu'minîn Hz. Aişe'nin mevlâsı Berire (ö. 60/680), kocası köle iken azat edildi"⁷⁶² şeklindeki rivâyeti tercih etmişlerdir. Ne var ki, Esved b. Zeyd'in Hz. Aişe'den rivâyet ettiği "Berîre, azat edilince kocası hür idi"⁷⁶³ şeklindeki haber de aynı kaynaktan yani Hz. Aişe'den rivâyet edilmiştir. Ancak ifade edildiği üzere Mâlikîlerce Kasım ve Urve'nin rivâyeti tercih edilmiştir. Çünkü mezkûr iki râvî, Hz. Aişe'nin mahremi olmaları hasebiyle perde arkasından değil yüz yüze görüşme imkânına sahip idiler. Ama aynı şey Esved için söz konusu değildir. Bundan dolayı onun rivâyeti arka plana itilmiş oldu.⁷⁶⁴

2.7.1.8. Râvînin Daha Önce Müslüman Olması:⁷⁶⁵

Bu konuda ihtilafın olduğu görülmektedir. es-Subkî (ö. 773/1372) ve et-Tilmisânî'nin (ö.699/1299) zikrettiklerine göre ravînin sonradan Müslüman olması, avantaj olarak kabul edilmektedir. Zira sonradan Müslüman olan ravînin nesh konusunda daha az hata yapmasına zemin hazırlayacaktır. el-Kelbî (ö.741/1340) de tercih edilecek haber açısından ravînin sonradan Müslüman olmasının kıstas olması gerektiğine inananlardır. Aynı anlayışa sahip olanlardan biri de el-Karâfî'dir. O da nasih olan hükmün sonradan Müslüman olmuş râvî tarafından daha iyi bilinebileceğini düşünmüştür.⁷⁶⁶ Buna mukabil, İbn Hâcib (ö. 646/1249) işin fazilet yönünü ön plana çıkararak ilk önce Müslüman olan kişinin rivâyetinin daha çok tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁶⁷

2.7.2. Metin Açısından Tercih Sebepleri

Rivâyetlerin senedine gösterilen ihtlâm kadar, metnine gösterilmediği yönünde ehli hadise yöneltilecek eleştirilerin, Mâlikî mezhebi usûlü için geçerli

⁷⁶² Muslim, Itk, 11 (c.2, s. 1143-1144); Ebû Davud, Talâk, 18,19 (c.2, s.672).

⁷⁶³ Ebû Davud, Talâk, 19,20 (c.2, s.672); İbn Mace, Talâk, 29 (c.1, s.670).

⁷⁶⁴ et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.631-632; el-Hayyân, **Menhec...**, s.793-894.

⁷⁶⁵ es-Subkî, **Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, s.114; et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s. 634.

⁷⁶⁶ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331-332.

⁷⁶⁷ İbn Hâcib, **Muntehâ'l-Vusûl...**, s.166.

olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü Mâlikîlerin, rivâyet metinlerine yaklaşım tarzı, çoğu zaman metnin, senedin önüne geçmesine zemin hazırlamıştır. Aşağıda da açıklanacağı üzere, her metin Mâlikîlerce kabul edilmemiştir. Bilakis hadis metinleri, tıpkı senetlerinde olduğu gibi pek çok yönden incelenmiş ve sünnetin tespiti için yoğun bir çalışma yapılmıştır. Hatta birbiriyle çelişen rivâyetler arasında yapılacak tercihe esas olmak üzere birçok kıstas belirlenmiştir. Buna göre, Mâlikî mezhebi usûlcülerinin haberler arasındaki metin ile ilgili tercih kıstaslarını aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

2.7.2.1. Haberin, İzzırdan Sâlim Olması:⁷⁶⁸

Birbiriyle çelişen iki rivâyetten birinin; lafız-mana bütünlüğü ve kelimeler arasındaki ahenge sahip olması, aynı zamanda lafız ve mana bakımından kendi içinde çelişki barındırmaması, bu özellikleri taşımayan muarız rivâyete karşı üstün görülmesine vesiledir. Çünkü rivâyetlerden birinin ızzırdan salim olması, onun sıhhatine delalet etmektedir. Ancak kendi içinde ihtilâflı olan rivâyet ise, ravîsinin zapt sahibi olmadığını veya mütesâhil olduğunu dolayısıyla hadisin zayıf olma ihtimalini akıllara getirmektedir. Dolayısıyla muzdarip olmayan rivâyetin tercih edilmesi, gönülleri daha çok teskin etmektedir. Mâlikîlerin de anlayışı bu yönde tecelli etmiştir.

2.7.2.2. Haberin Müstakil Olarak Maksadı Sarahaten İfade Etmesi:⁷⁶⁹

Malum olduğu üzere bazı naslar vardır ki, teville gitmeden veya zamir ve başka ilaveler takdir edilmeden manayı tam olarak ifade etmekten uzaktır. Buna mukabil başka hiçbir ziyade, tenkis veya zamire ihtiyaç duymadan olduğu haliyle kendi başına manayı ortaya koyabilen rivâyetler vardır. Şu halde kendi başına manayı net olarak ifade edecek olan rivâyet, diğerlerine tercih edilir. Meselâ Mâlikîler, *واتموا الحج والعمرة* (Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın)⁷⁷⁰ ayetini delil göstererek hastalıktan dolayı muhsar olanların, Ka'be'ye varmadan ihramdan çıkmamaları gerektiğini

⁷⁶⁸ el-Bâcî, *İşaret*, s.337; *Minhâc...*, s.228; el-Karâfî, *Tenkîh...*, s.331; el-Kelbî, *Takrîbu'l-Vusûl...*, s.480-81; Gazâlî, el-*Mustasfâ...*, c.4, s.167; el-Hayyân, *Menhec...*, s.795.

⁷⁶⁹ el-Bâcî, *İşaret*, s.338; *Minhâc...*, s.228; el-Karâfî, *Tenkîh...*, s.331; el-Kelbî, *Takrîbu'l-Vusûl...*, s.481; Gazâlî, el-*Mustasfâ...*, c.4, s.171; el-Hayyân, *Menhec...*, s.796.

⁷⁷⁰ Bakara, 2/196.

savunmuşlardır.⁷⁷¹ Hanefîler ise, فان احصرتم فما استيسر من الهدي (şayet engellenirseniz kolayca temin edebileceğiniz bir kurbanı kesersiniz)⁷⁷² ayetini delil getirerek hükmün umumî ve mutlak olduğunu, dolayısıyla hastalığı da kapsadığını düşünmüşlerdir.⁷⁷³ Bu meselede Mâlikîler kendi yaklaşımlarını şöyle izah etmişlerdir. “Bizim delilimiz olan ayet, herhangi bir teville veya takdire gerek kalmadan kendi başına müstakil olarak mefhumu net olarak açıklamaktadır. Ama muhaliflerimizin delil olarak gösterdiği ayet ise, ancak takdir edilen bir kelime (فتحللتهم) sayesinde verdikleri hükme kaynaklık edebilir. Takdir ve teviller ise akıllarda soru işaretlerinin kalmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı bizim meseleye bakışımız daha sağlıklıdır.”⁷⁷⁴

2.7.2.3. Haber Metninin, Mantûkuyla Delalet Etmesi:⁷⁷⁵

Rivâyet metninin, mantûku⁷⁷⁶ ile delalet etmesi, önemli bir tercih sebebi olarak değerlendirilmiştir. Zira rivâyetin mantûku, mefhumuna nispetle maksadı daha iyi beyan eder. Nitekim Hanefî uleması, “komşu, şuf’a hakkına daha layıktır”⁷⁷⁷ rivâyetinin mantûkuna binaen, komşu olan kişinin, ortak olmasa da şuf’a hakkına sahip olduğunu savunmuşlardır. Onların bu rivâyeti tercih sebebi, “şuf’a, bölüşülmemiş malda geçerlidir”⁷⁷⁸ rivâyetinin mefhumuna göre amel etmemeleridir. Ancak rivâyetin mefhumuyla birlikte başka bir sonuca götürecek bir mantûk varsa, o zaman tercihe şayan olur. Mesela; Mâlikîler, Rasûlullah’ın (sav) şu hükmünü tercih etmişlerdir. “Şuf’a hakkı, bölünmemiş tüm mallarda vardır; ancak yollar, sınırlar ayrıldıktan sonra artık şuf’a hakkı kalmaz.” Çünkü bu hadis hem mefhumuyla hem de mantukuyla, şuf’a

⁷⁷¹ İbnu’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’an**, Muhammed Abdulkadir Atâ (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.1, s.171.

⁷⁷² Bakara, 2/196.

⁷⁷³ İbnu’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’an**, c.1, s.171-172.

⁷⁷⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.796-797.

⁷⁷⁵ el-Bâcî, **İşaret**, s.338; **Minhâc...**, s.228; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331-332; İbn Hâcib, **Munteha’l-Usûl...**, s.168; et-Tilimesâî, **Miftahu’l-Vusûl...**, s.638; el-Hayyân, **Menhec...**, s.796.

⁷⁷⁶ **Mantuk**: Sözlükte “konuşmak, söylemek” mânasındaki nutk kökünden ism-i mef’ûl olan mantûk “konuşulan, söylenen, sözde belirtilmiş olan” anlamına gelir. Fıkıh usûlü terimi olarak “sözün söylendiği alanda delâlet ettiği mâna” şeklinde tarif edilmiş ve bu mânanın zikredilen lafzın hükmü ve bir hali niteliğinde olduğu belirtilmiştir. Bu hükmün söylenip söylenmemesi önemli değildir. Sözü edilen mânaya konuşma (nutk) yoluyla ulaşıldığı için mantûk adı verilmiştir. (Bkz. Koca, Ferhat, “Mantûk”, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2003, c. 28, s.31)

⁷⁷⁷ Ebû Davud, **Buyu’**, 73 (c.3, s.783-784).

⁷⁷⁸ Buharî, **Şuf’a**, 1 (c.3, s.46-47); Ebû Davud, **Buyu’**, 73 (c.3, s.784-785).

hakkının komşuya değil, ortaklık devam ederken ortağa ait olduğunu net bir şekilde açıklamaktadır.⁷⁷⁹

2.7.2.4. Çelişki Halinde Bulunan İki Rivâyetle de Amel Edilmesi:⁷⁸⁰

Farklı rivâyetlerin ihtilafı durumunda, birbiriyle çelişen iki haberle de amel edilmesi mümkün olursa, evla olanı budur. Zira rivâyetlerden birinin terk edilmesi, istenmeyen bir durumdur. Meselâ Mâlikîler, Rasûlullah'tan (sav) rivâyet edilen “veli olmadan nikâh olmaz”⁷⁸¹ hadisine istinaden, bir kadının kendi başına başkasıyla evlenemeyeceğini savunmuşlardır.⁷⁸² Ancak Hanefîler, “dul kadın, kendisi ile ilgili kararda velisinden daha çok hak sahibidir,”⁷⁸³ rivâyetine dayanarak Mâlikîlerin görüşüne muhalefet etmişlerdir. Buna mukabil Mâlikîler, kendi görüşlerinin daha uygun olduğunu savunup gerekçelerini şöyle izah etmişlerdir. “Biz, dul kadının iradesini, kendisinin iznine hamlediyoruz; nikâh akdine değil. Velinin iznini ise nikâhın sıhhat şartı olarak görüyoruz. Dolayısıyla her iki rivâyetle de amel etmiş oluyoruz ki, bu yaklaşım, hadislerden birini terk etmekten daha iyidir.”⁷⁸⁴

2.7.2.5. Rivâyetin, Tartışmalı Bir Konuya Açıklık Getirmesi:⁷⁸⁵

Hükmü hakkında tartışma bulunan bir konunun hükmünü belirleyen bir rivâyet, aynı özelliğe sahip olmayan sair rivâyetlere tercih edilir. Zira hükmü açıklayan rivâyet sayesinde müşkil durumlar izaha kavuşmuş olacaktır. Meselâ Mâlikîler, yırtıcı hayvanların derisi konusunda varit olan “hangi hayvanın derisi tabaklanırsa temizlenir,”⁷⁸⁶ hadisine istinaden yırtıcı hayvan derilerinin temizlenebileceğini düşünmektedirler. Buna mukabil Şafîîler, Rasûlullah'ın (sav), yırtıcı hayvan

⁷⁷⁹ et-Tilimsânî, **Miftahu'l-Vusûl...**, s. 639; el-Hayyân, **Menhec...**, s.798.

⁷⁸⁰ el-Bâcî, **İşaret**, s. 339; **Minhâc...**, s. 229; Gazâlî, el-**Mustasfâ**, c.4, s.171; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s. 331-332 el-Hayyân, **Menhec...**, s.798.

⁷⁸¹ Ebû Davud, Nikâh, 18-19 (c.2, s.566-568); İbn Mâce, Nikâh, 15 (c.1, s.605).

⁷⁸² İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Muctehid...**, c.3, s.20.

⁷⁸³ Muvatta', Nikâh, 4 (c.2, s.524-525); Muslim, Nikâh, 66 (c.2, s.1037); Ebû Davud, Nikâh, 24-25 (c.2, s.577-578).

⁷⁸⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.799.

⁷⁸⁵ el-Bâcî, **İşaret**, s. 339; **Minhâc...**, s.230; İbn Hâcib, **Munteha'l-Usûl...**, s.168-169; et-Tilimsânî, **Miftahu'l-Vusûl...**, s. 639; Gazâlî, el-**Mustasfâ**, c.4, s.173; el-Hayyân, **Menhec...**, s.798.

⁷⁸⁶ Muvatta', Sayd, 17 (c.2, s.498); Muslim, Hayz, 105 (c.1, s.277).

derilerinin yaygı olarak kullanılmasını nehy eden hadisini⁷⁸⁷ gerekçe göstererek Mâlikîlere muhalefet etmişlerdir. Ancak Mâlikîlerin gerekçesine bakıldığında görüşlerinin bir usûl çerçevesinde olduğu görülmektedir. Nitekim Mâlikîler, tercih ettikleri haberin gerekçesinde şu hususa dikkat çekmişlerdir. Şafîîlerin delili olan hadis, söz konusu derilerin necasetinden veya taharetinden bahsetmemektedir. Sadece kullanılmasına yönelik bir yasaklama içermektedir. Belki de kibir, beğenmişlik veya başka dinlerin mensuplarına benzemeye vesile olduğu için yasaklanmıştır. Kendilerinin delili ise derilerin, tabaklama yöntemiyle tahir olabileceğine ilişkin hüküm ihtiva etmektedir. Dolayısıyla açıkça hüküm belirten rivâyetin tercih edilmesi daha isabetli olmuştur.⁷⁸⁸ Aynı zamanda hüküm açıklayıcı rivâyetler, diğerlerine göre, maksadın belirlenmesine daha çok yardımcı oluğu gibi farklı ihtimallerin ortaya çıkmasına da en engel teşkil etmektedir.⁷⁸⁹

2.7.2.6. Haberin Tahsis İçermemesi⁷⁹⁰

Bu maddeye göre, tahsise konu olmayan haber tercih edilmeye daha layıktır. Çünkü tahsisi barındıran haberin vurgusunda zayıflık görülmektedir. Nitekim Mâlikîler, وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (aynı anda iki kız kardeş ile evli olma haram kılınmıştır)⁷⁹¹ ayetini delil getirerek, iki cariye kız kardeşin aynı nikâh altında bulunmasının haram olduğunu ifade etmişlerdir. Zahirîler ise أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (veya elinizin altında bulunan cariyelerinizle evlenebilirsiniz)⁷⁹² ayetine dayanarak Mâlikîlere muhalefet etmişlerdir. Buna mukabil Mâlikîler, kendi görüşlerinin doğruluğunu şöyle açıklamışlardır. “Bizim delilimiz olan ayetin delil olma yönü daha ağırdır. Zira siz zahirîlerin delili olan ayetin tahsis edildiğine dair ihtilaf yoktur. Ancak وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ayetinin tahsisine dair herhangi bir durum tespit edilmemiştir. Diğer

⁷⁸⁷ Tirmizî, Libâs, 32 (c.3, s.241).

⁷⁸⁸ el-Bâcî, **Minhâc**, 230; Gazâlî, el-**Mustasfâ**..., c.4, s. 173.

⁷⁸⁹ el-Hayyân, **Menhec**..., s.800-801.

⁷⁹⁰ el-Bâcî, **İşaret**, s.339; **Minhâc**..., s.229; Gazâlî, el-**Mustasfâ**..., c.4, s.173; el-Karâfî, **Tenkîh**..., s.331-332; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl**..., s.481; el-Hayyân, **Menhec**..., s.801.

⁷⁹¹ Nisâ, 4/23.

⁷⁹² Nisâ, 4/3.

tarafından bazı insanlara göre, umum ifade eden haberin tahsis edilmesi, onu mecaza dönüştürür. Dolayısıyla hakikate bağlanmak, mecaza bağlanmaktan daha evlâdır.⁷⁹³

2.7.2.7. Haberin Sebepsiz Varit Olması⁷⁹⁴

Ayet-i Kerimelerde nuzûl sebebi olduğu gibi bazı nebevi beyanlarda da vürut sebepleri vardır. Bazıları ise herhangi bir sebebe müteallik olmadan yeni bir hüküm inşa etme veya yeni bir dini anlayışı yerleştirmek için resen varit olmuştur. Konumuz açısından meseleyi ele alacak olursak, herhangi bir sebebe dayalı olmadan varit olan hadisler, sebebe bağlı olanlara göre öncelikli sayılır. Mâlikîlerin tercihi de bu yönde gerçekleşmiştir.⁷⁹⁵ Ancak burada ince bir detaya dikkat çeken et-Tilimsânî, sebeplerin anlaşılmasında, sebebe binaen varit olan haberlerin tercih edilmesi gerektiğini, sebebin aranmadığı meselelerde ise sebepsiz varit olan haberlerin tercih edildiğini zikretmiştir.⁷⁹⁶ Mesela Mâlikîler, Rasûlullah’a (sav) isnat edilen “dinini değiştireni öldürün”⁷⁹⁷ talimatına dayanarak, mürtedlerin öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hanefîler ise “Rasûlullah (sav), kadın ve çocukların öldürülmesini yasakladı” hadisini öne sürerek, öldürülmenin mutlak olarak dininden dönen herkesi kapsamadığını iddia ederek Mâlikîlere muhalif olmuşlardır. Buna mukabil Mâlikîler kendi görüşlerini savunma meyanında şu tezi ortaya atmışlardır. “Bizim delil gösterdiğimiz haber, delil olma bakımından sizin haberinizden daha evladır. Zira sizin deliliniz olan haber, şu sebebe mütealliktir. ‘Bazı savaşlarda öldürülmüş kadın cesetleri bulunmuştu, bunun üzerine Rasûlullah (sav), kadın ve çocukların öldürülmesini yasakladı.’ Buna ilaveten bazı fakîhlere göre, sebebe bağlı olan haber, sebeple sınırlıdır. Habere münhasır olmasa bile başka muarız ve sebepsiz haberlere nispetle ikinci planda kalır. Çünkü başka bir haberin ona muarız olması, haberin ilgili sebeple sınırlı olduğuna delalet etmektedir.”⁷⁹⁸

⁷⁹³ el-Bâcî, **Minhâc...**, s.229.

⁷⁹⁴ el-Bâcî, **İşaret**, s.340; **Minhâc...**, s.230; İbn Hâcib, **Munteha’l-Usûl...**, s.168; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331-332; et-Tilimsânî, **Miftahu’l-Vusûl...**, s.641; el-Hayyân, **Menhec...**, s.802.

⁷⁹⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.802.

⁷⁹⁶ et-Tilimsânî, **Miftahu’l-Vusûl...**, s.641-642.

⁷⁹⁷ Buharî, **İstîtâbe**, 2 (c.8, s.50).

⁷⁹⁸ el-Bâcî, **Minhâc...**, s.231; el-Hayyân, **Menhec...**, s.803.

2.7.2.8. Haberin Sahabeye Yakışmayan Hususları İçermemesi⁷⁹⁹

Bilindiği üzere İslam kültüründe sahabenin özel bir yeri ve önemi vardır. Elbette ki bu önem sadece duygusal bir yaklaşımın ürünü olmaktan ibaret değildir. Bilakis bu yaklaşımı haklı çıkaracak pek çok sebep vardır. Nitekim gerek Kur'an-ı Kerimin birçok ayetinde gerekse sünnet-i seniyyede sahabenin faziletine dair göz ardı edilemeyecek kadar beyanat vardır. Dolayısıyla ümmetin gönlünde taht kurmuş sahabe hakkında mezkûr hissiyatı doğrulayacak haberler tercih edilirken, aynı hassasiyeti taşımayan rivâyetler karşısında temkinli davranılmıştır. Kaldı ki onlar hakkında varit olan olumlu haberler, Allah ve Peygamber nezdindeki itibarlarına daha çok mutabık olacaktır.⁸⁰⁰ Örneğin Mâlikîler, “sesli gaz ve yellenme vuku bulmamışsa abdest almaya gerek yoktur,”⁸⁰¹ hadisine göre amel ederek, namaz esnasında gülmenin abdesti bozmayacağını savunmuşlardır. Diğer taraftan Hanefiler; namazda gülmenin abdesti bozduğuna kanaat getirmişlerdir. Gerekçelerinde ise şu rivâyet vardır: “İbn Usâme'nin, babasından rivâyet ettiğine göre, bir keresinde Rasûlullah'ın (sav) arkasında namaz kılıyorlarken, görme özürlü bir adamın, yürürken bir çukura düşmesi üzerine güldüler. Buna binaen Rasûlullah (sav), yeniden abdest alınmasını ve namazın baştan kılınmasını emretti.”⁸⁰² Ancak Mâlikîler, Hanefilerin delil olarak gösterdiği bu rivâyeti ikinci plana atmışlardır. Zira onlara göre, namaz esnasında bir adamın çukura düşüşüne gülmek, sahabenin maruf vakarına yakışmamaktadır. Çünkü onların namazdaki huşuu ve kendi aralarındaki şefkat ve merhameti Kitap ile tescil edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu olayın gerçekleşme ihtimali zayıfladığı için tercih edilmesi uygun değildir.⁸⁰³

⁷⁹⁹ el-Bâcî, **İşâret**, s. 341; **Minhâc...**, s. 232; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.4, 172; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331-332; el-Hayyân, **Menhec...**, s.803.

⁸⁰⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.803.

⁸⁰¹ Tirmizî, Tahâret, 56 (c.1, s.109); Ebû Davud, Tahâret, 67 (c.1, s.122-123); İbn Mâce, Tahâret, 74 (c.1, s.171).

⁸⁰² Darâkutnî, **es-Sunen**, c.1, s.161-175.

⁸⁰³ el-Hayyân, **Menhec...**, s.804-805.

2.7.2.9. Haberin Medine Ehlinin Ameline Muvafık Olması:⁸⁰⁴

Daha önce de ifade edildiği üzere şayet rivâyetlerden biri Medine ehlinin ameliyle mutabık olup, diğerleri muhalif ise, mutabık olan rivâyet tercih edilir. Çünkü Medine risâletin ve sahabenin merkezidir. Dolayısıyla Medine ehlinin ameli en sahih rivâyetlerle muttasıl olma özelliğine sahiptir. Daha önce haber-ivâhid ile Medine ehlinin amelinin çakışması halinde amelin mukaddem olduğuna dair pek çok örnekler verilmişti. Burada Medine ehlinin amelinin, birbiriyle çelişen iki haber arasında tercih kıstası olması hasebiyle sadece bir örnek vermekle yetineceğiz. Mâlikîler, Mesekametteki tekbirlerin dört değil, iki olduğuna dair rivâyeti esas almışlardır. Hâlbuki aynı kişiden hem dört hem de iki tekbirli kamet şekli rivâyet edilmiştir. Her iki rivâyetin ravîsi Ebî Mahzûra'dır (ö.59/678).⁸⁰⁵ Ancak farklı kanallarla intikal etmiştir.⁸⁰⁶ Mâlikîlerin, tekbirleri dörtlü olan kametin yerine ikili olanı tercih etmelerinin gerekçesi, söz konusu ikili tekbirli kametin, “Medine ehlinin ameline muvafık” olması olarak açıklanmıştır. Nitekim İmâm Mâlik bu konudaki tutumunu şöyle açıklamıştır. “Ben ‘günün ezanıymış, namazıymış’ bilmem. İşte Rasûlullah’ın (sav) müezzini ve ondan sonraki evlatlarının okudukları ezan! Hem O’nun zamanında hem hayatından sonra kabrinin başında okumuşlardır; hem de Hulefâ-ı Râşidin’in huzurunda.”⁸⁰⁷ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), konuyla ilgili sonuç cümlesi olarak şu açıklamada bulunmuştur. “Demek ki, İmâm Mâlik, evlâ olan yaklaşımın, uygulanmış ve uygulanmaya devam eden amele tabi olmak ve ona müracaat etmek olduğuna işaret etmiştir.”⁸⁰⁸ Dolayısıyla kamet meselesinde de evlâ olan, iki tekbirli olanıdır. Çünkü Medine ehlinin ameli de bu yöndedir.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Kadî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.51; el-Bâcî, *İşaret*, s.335; *Minhâc...*, s.226; İbn Hâcib, *Muntehâ'l-Vusûl...*, s.166; el-Karâfî, *Tenkîh...*, s.331; el-Kelbî, *Takrîbu'l-Vusûl...*, s.478; el-Hayyân, *Menhec...*, s.786.

⁸⁰⁵ Muslim, *Salât*, 6 (c.1, s.287).

⁸⁰⁶ Ebû Davud, *Salât*, 28 (c.1, s.337-344); Tirmizî, *Salât*, 26 (c.1, s.366-368); İbn Mâce, *Ezan*, 2 (c.1, s.234).

⁸⁰⁷ Şâtıbî, el-*Muvâfakât...*, c.3, s.66; el-Hayyân, *Menhec...*, s.786-787.

⁸⁰⁸ Şâtıbî, el-*Muvâfakât...*, c.3, s.66.

⁸⁰⁹ el-Hayyân, *Menhec...*, s.787.

2.7.2.10. Haberin, Meşhur Bir Olay Hakkında Varit Olması⁸¹⁰

Bu noktadaki mesele, tercih edilecek haberin, ilim ve rivâyet kültürüne sahip olanların nezdinde meşhur bir olayda da varit olmasıyla destek bulmasıdır. Meselâ hüküm ifade etse bile bir rivâyet, meşhur bir olayda cereyan eden hususlara muarız sayılabilecek bir haber durumuna düşerse, meşhur rivâyet karşısında tercih edilme şansını kaybeder. Örneğin Mâlikîler nikâhta şahitlerin bulunmasını, nikâhın şartı olarak görmemişlerdir.⁸¹¹ Oysa İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre, veli ve iki âdil şahit olmadan nikâh geçerli değildir.⁸¹² Buna rağmen Mâlikîlerin, nikâhta şahitleri şart koşturmalarının sebebi, Rasûlullah'ın (sav) evliliğine dair meşhur bir olayın anlatıldığı haberin satır aralarında gizlidir. Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (sav) Hz. Safiyye ile evlendiğinde bir velime (düğün yemeği) tertip etti. Ancak insanlar bunun evlilik olup olmadığını merak ettiler. Bu meraklarını gidermek için Hz. Safiyye'nin evliliğin alameti olan kıyafete bürünüp bürünmeyeceğini beklediler. Nihayet kendisinin bu kıyafete büründüğünü görünce, Rasûlullah'ın onu nikâhladığını anladılar.⁸¹³ Bu olayın delil olma yönü şöyle izah edilmiştir. Eğer Rasûlullah (sav), evlenirken şahitler tutmuş olsaydı, insanların bunu merak etmelerine ve tereddüt etmelerine gerek kalmadan şahitlerin beyanıyla olay anlaşılacaktı. Ancak kimsenin nikâhtan haberinin olmaması, şahit olmadan evlendiğine delalet eder. Diğer taraftan, olayın bir cemaatin içinde vuku bulmuş olması, hatadan salim ve tatmin edici yönünü kuvvetlendirmektedir.⁸¹⁴

⁸¹⁰ el-Bâcî, **İşaret**, s. 331; **Minhâc...**, s. 221; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.4, s.167-168; İbn Hâcib, **Muntehâ'l-Vusûl...**, s.166; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.331; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.475; el-Hayyân, **Menhec...**, s.787.

⁸¹¹ Sehnûn, el-**Mudevvene**, c.1, s.158.

⁸¹² Ebû'l-Hasen Alî b. 'Umer b. Ahmed Darakutnî, **Sünen**, c.3, s.121; Beyhakî, Ahmed b. Huseyin, **es-Sunenu'l-Kubrâ**, c.7, s.124.

⁸¹³ Buharî, Nikâh, 12 (c.6, s.121).

⁸¹⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 789.

2.7.2.11. Haberin Amelde İhtiyatlı Davranma Vurgusunu Taşımaları⁸¹⁵

Şayet iki rivâyetten biri, ihtiyatlı olmayı sağlıyorsa, buna mukabil muarız olan diğer rivâyet ihtiyatı önemsemiyorsa, ihtiyatlı davranmayı esas alan rivâyet tercih edilir. Zira maslahatın tahsili ve mefsedetin def'i ancak bu yaklaşımla gerçekleşebilir. Nitekim İmâm Mâlik, bir sözünde bu konudaki hassasiyetini şöyle beyan etmiştir. “Şüphe barındıran bir iş görürsen, sana daha fazla güven verecek olanı al!”⁸¹⁶ İmâm Mâlik'ten sonraki âlimlerin de aynı yaklaşıma sahip oldukları müşahade edilmektedir. Nitekim Mâlikîler, Rasûlullah'ın (sav) Ramazan ayı orucu ile ilgili “şayet hilali göremezseniz, ayı otuza tamamlayın”⁸¹⁷ şeklindeki hadisini tercih edip ihtiyatı elden bırakmamışlardır. Hâlbuki aynı meselede “hilali göremezseniz, takdirinize göre amel edersiniz”⁸¹⁸ şeklinde bir rivâyet daha vardır ama bu rivâyet, ihtiyatı sağlamadığı için tercih edilmemiştir.

Mâlikî mezhebi usûlünde söz sahibi olan âlimlerin ortak kanaatlerini ortaya koyan yukarıdaki maddeler, araştırmamız esnasında muttali olduğumuz en önemli tercih sebepleridir. Elbette bazı eserlerde farklı ifadelerle birtakım noktalar görmek mümkündür.⁸¹⁹ Ancak göze çarpan hususların hemen hepsi yukarıdaki başlıklar altında zikredilmiştir.

⁸¹⁵ İbn Hâcib, **Munteha'l-Usûl...**, s.169; et-Tilimsânî, **Miftahu'l-Vusûl...**, s. 646; el-Hayyân, **Menhec...**, s.805.

⁸¹⁶ Sehnun, el-**Mudevvene**, c.1, s.305.

⁸¹⁷ Buhârî, Savm, 11 (c.2, s.229); Muslim, Sıyâm, 18-19 (c.1, s.762).

⁸¹⁸ Muvatta', Sıyâm, 1 (c.1, s.286-287); Buhârî, Savm, 11 (c.2, s.229); Muslim, Sıyâm, 3 (c.1, s.759).

⁸¹⁹ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.743-747.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RÂVÎ VE RİVÂYET İLE İLGİLİ MESELELER

Bilindiği üzere sünnet, hadis veya haber mefhumlarından söz edilebilmesi için râvî ve rivâyet kavramlarından müstağni kalmak mümkün değildir. Zira sünnet/hadis kültürünün temelinde râvî ve rivâyet vardır. Başka bir ifadeyle sünnet/hadisin, bize intikali rivâyet kanalıyla gerçekleşmiştir. “Sened”, “râvî zinciri” veya “isnad” gibi kavramlarla açıklanan rivâyet kanalının sıhhati veya zayıflığı, aynı zamanda intikal eden haberin değerini doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla haber kanalına gösterilmesi gereken ihtlâmâm, en az haberin kendisi kadar önem arz etmektedir. Nitekim önde gelen muhaddis ve fakîhlerin tamamının, haberin intikalini sağlayan râvî ve rivâyet meselelerine ciddi anlamda eğildikleri müşahede edilmektedir.

Bu bölümde detaylı olarak ele alınacağı üzere Mâlikî mezhebi usûlcülerinin bu konuda sergilediği anlayış, genel itibariyle cumhûrun görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Özellikle râvî ve rivâyet ile ilgili tadat edilen şartlar meselesinde, rivâyet ilminde meşhur olan kıstaslara paralel bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Ancak yine de mezhebin kaynaklarından yola çıkarak, Mâlikî mezhebi usûlünde râvî veya rivâyet meselelerine yaklaşım tarzı üzerinde durmaya ve tespit edebileceğimiz bazı farklılıkları sergilemeye çalışacağız.

3.1. RÂVÎ’DE ARANAN ŞARTLAR

Sözlükte “suyun başına gidip su içmek; hadis nakletmek” anlamlarındaki rivâyet kökünden türeyen râvî (çoğulu ruvât), terim olarak “hadisi öğrenen ve onu eda terimlerinden biriyle nakleden kişi” mânasında kullanılmaktadır. Terim olarak, “hadisi ilk defa söyleyene nisbet ederek rivâyet eden kimse”, bazen de “hadis hakkında bilgisi

olsun veya olmasın onu senediyle rivâyet eden kimse” şeklinde musnidin karşılığı olarak da tarif edilmektedir. Râvi kelimesinden fikhî’r-râvî, adâletü’r-râvî, bid‘atu’r-râvî, fisku’r-râvî, cehâletü’r-râvî; çoğulu olan ruvâtta da tesmiyetü’r-ruvât, tabakâtu’r-ruvât, hâlu’r-ruvât (ahvâlu’r-ruvât), buldânu’r-ruvât (evtânu’r-ruvât ve buldânuhum) gibi terimler ortaya çıkmıştır.⁸²⁰

3.1.1. Müslüman Olmak

İmâm Mâlik’in “bu ilim, dindir; dolayısıyla dininizi kimden öğrendiğinize bakın,”⁸²¹ şeklindeki meşhur sözü, hadisin ravîsi olacak kişinin her şeyden önce Müslüman olması gerektiği sonucunu doğurmuştur. Diğer taraftan İslam kültüründe, gelen haberlerin mutlaka araştırılması gerektiği zaten vurgulanmaktadır. Haberlerin sıhhatine yönelik sergilenen bu ihtlâmâmın nedeni, haberin kaynağında yer alması muhtemel olan fâsık tipli insanlardır.⁸²² Dolayısıyla mü’min sayılmakla birlikte fıkı özelliklerini taşıyan herkesin verdiği haberin araştırılması esastır. Aslında ravî fasık olmasa da haberin araştırılması gerekmektedir. Kâfir ise, fasık müslümandan daha kötü bir hale sahiptir. Şu halde, rivâyet açısından fıkı, olumsuz bir durum olduğuna göre, küfür evleviyet itibariyle daha kötü bir durumdur.⁸²³

Kâfirin rivâyetinin kabul edilmeyeceği konusunda icmâ’ vaki olmuştur. Dolayısıyla bu meselede farklı bir kanaat içinde olmak mümkün görünmemektedir. Zira mevzu bahis rivâyetler, doğrudan din ile ilgilidir. Bu itibarla, farklı dinden olmaları hasebiyle insafı terk etme veya bilerek yanlış bilgi verme endişelerinden dolayı dinî konularda gayr-ı müslimlerin haberi asla ön plana çıkarılamaz.⁸²⁴ Çünkü hadis rivâyeti yüce bir ameldir; böylesi faziletli bir amelin işlenmesinde kâfirlerin haberinden istifade edilmez. Hatta bu meselede tevile giderek farklı bir anlayış

⁸²⁰ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, c.14, s.345-351; Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkadir er-Razi, **Muhtâru’s-Sihâh**, Mektebû Lubnan, Lubnan 1999, s.232; Abdullah Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Timaş, İstanbul 1987, s.128; Efendioğlu, “Râvî”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2007, c. 34, s.472-473.

⁸²¹ İbn Abdilber, **el-İntikâ...**, s.46.

⁸²² Hucurât, 49/6.

⁸²³ İbn Raşık, **Lubâbu’l-Mahsûl...**, s.355.

⁸²⁴ el-Bâcî, **İhkâm...**, s. 368-369; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c.2, s.229; İbn Rüşd, **ed-Darûrî fi Usûli’l-Fıkıh**, s.73-74; İbn Raşık, **Lubâbu’l-Mahsûl...**, s.355; el-Hayyân, **Menhec...**, s.460-461.

sergileyenlere itibar bile edilmez. Şu da vardır ki, kâfir bir kimse, bilahare Müslüman olur ve kâfir iken duyduğu haberleri nakledecek olursa, bunda bir sakınca olmaz; haberiyle amel edilir. Zira el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) de vurguladığı gibi bir bilgiyi elde eden kişinin, öğrendiğini nakletmesi de caizdir. Söz konusu bilgiyi elde ederken içinde bulunduğu hal rivâyetine zarar vermez.⁸²⁵ Nitekim bazı sahabîler, İslam'dan önce duydukları bazı bilgileri rivâyet etmişlerdir.⁸²⁶

Bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de kâfirden maksadın sadece müşrik veya münkirler olmamasıdır. Bilakis gayr-ı müslim olan hiçbir zümrenin hadis rivâyeti kabul edilmez. Bu itibarla, ravînin müşrik, dehrî, mecusî veya ehli kitap olan Yahudî veya Hristiyan olması, durumu değiştirmez; haberleri kabul edilmez.⁸²⁷

3.1.2. Âkil Olmak

Çocukluk yıllarından itibaren temyiz gücünü sağlayan akıl; gençlik ve olgunluk yıllarında kemale erer; yaşlılık döneminde ise tekrar bir gerilemeye maruz kalır. Malum olduğu üzere bir malumatı idrak etmek, onu hafızada tutabilmek, analiz edip transfer etmek veya başkasına da anlatmak, takdir edilir ki, akıl sayesinde mümkündür. Doğru ile yanlış veya bir şey ile zıttı arasındaki farkı ayırt etme imkânını veren de akıldır. Dolayısıyla âkil olmak râvîde bulunması gereken en önemli vasıflardan biridir. Zira ravînin, ne duyduğunu ve ne anlattığını bilmesi, haberin sıhhati için vazgeçilmezdir.

Ebû'l-Hasen el-Ebyârî'nin (ö.616/1219) de altını çizdiği gibi bu meselede “âkil” olmaktan maksat, doğruluğu ve salahiyeti bilinmekle beraber, şahit olduğu şeyleri temyiz edebilme becerisi olan mümeyyiz çocuktur. Ancak mecnun kavramıyla açıklanan ve aklî melekelerini yitirmiş olanların da rivâyetlerinin kabul edilmemesini de bu kapsamda değerlendirmek lazımdır. Bu itibarla, mecnun veya mümeyyiz olmayan çocuğun rivâyetinin kabul edilmeyeceğine dair cumhûrun görüşü söz

⁸²⁵ el-Karâfi, **Tenkîh...**, s.280.

⁸²⁶ Hatîb el-Bağdadî, el-**Kifâye...**, s.76; el-Hayyân, **Menhec...**, s.461.

⁸²⁷ el-Cibrîn, **Ahbâru'l-Âhâd**, s.44-45.

konusudur.⁸²⁸ Aynı şekilde duyduğunu ezberleyemeyecek kadar zihnî sorunu olanların verdiği haber de güven telkin edemez.⁸²⁹

Evet, mecnunun verdiği haber kabul edilmez. Çünkü mecnun; anlama ve hıfzetme melekesine sahip değildir. Mecnûniyetin nöbet gibi ara sıra olması veya sürekli olması arasında fark yoktur. Zira her iki durumda da rivâyetine bir halel gelmesine engel olamaz.

Mümeyyiz olmayan çocuğun rivâyeti üç açıdan kabul edilmemektedir. Birincisi; fasık, fışkına rağmen çocuktan daha güvenilirdir. Zira her şeye rağmen fasıkın, dini ve aklı sayesinde Allah korkusu taşıması muhtemeldir. Ama çocuk, bunu kavrayamadığından dolayı aynı durum onun için geçerli değildir. Dolayısıyla çocuğun yalandan kaçınması için bir sebep yoktur. Netice itibariyle fasıkın haberi makbul olmadığına göre, çocuğun haberi hiç makbul değildir. İkincisi; çocuğun, kendi nefisini ilgilendiren hususlarda bile anlattıkları makbul olmuyorsa, İslam şariatını ilgilendiren konularda haberinin kabul edilmemesi gayet tabiidir. Üçüncüsü ise; çocuk mümeyyiz olmadığından ötürü, rivâyetine bir halelin gelecek olmasından kaçınmaz; akıbetinden sorumlu olmadığı için de yalan söylemekten endişe etmez.⁸³⁰

Mâlikîlere göre, Medine ehlinin, bazen çocukların birbirleri hakkındaki şahitliklerini kabul etmede icmâ' halinde olması, çocuğun rivâyetinin kabul edilmesine yeterli gerekçe değildir. Zira söz konusu uygulama, tamamen maslahat çerçevesinde günün meselesinin çözümüne yöneliktir. Yani zarurete binaen kural dışı verilen bir kararın sonucudur. İmâm Mâlik'in ve bir grup sahâbînin görüşü bu yöndedir.⁸³¹

Bununla birlikte, şayet râvî, çocuk iken hadisi tahammül edip buluğa erdikten sonra eda etmişse, cumhûra göre onun bu haberi makbuldür ve amel edilmeye

⁸²⁸ Subkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, s. 69; el-Hayyân, **Menhec...**, s.461

⁸²⁹ İbn Raşık, **Lubabu'l-Mahsul...**, s. 355.

⁸³⁰ Gazâlî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.227; İbn Rüşd, **ed-Darûrî...**, s.73; el-Hayyân, **Menhec...**, s.461.

⁸³¹ Gazâlî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.227; İbn Rüşd, **ed-Darûrî**, s.73; el-Hayyân, **Menhec...**, s.461.

değerdir. Zira endişe edilen hâlel ne tahammülde ne de edada söz konusu değildir.⁸³² Nitekim sahâbîlerden İbn Abbâs, İbn Zübeyr ve Nu'man b. Beşir gibi bazı zatların rivâyetleri kabul edilmiştir. Kaldı ki onların, rivâyetlerini tahammül ederken çocuk mu, bâliğ mi olduklarına itibar edilmemiştir. Çünkü usulcüler açısından önemli olan eda sırasındaki halleridir. Diğer taraftan çocukların, hadis meclislerine katıldığı ve bunların çocuk iken öğrendiklerini buluştan sonra rivâyet ettiklerine dair selefin icmâ'sı vardır. Aynı şekilde çocukken şahit olduğu bir durumu baliğ olduktan sonra anlatan kişinin şهادeti kabul edildiğine göre aynı durumun rivâyet meselesinde olması normaldir.⁸³³

Özetle; ravînin kâfirken hadis tahammülü, Müslüman olduktan sonra edası; fasıkken tahammülü, tevbe ettikten sonra edası ve çocukken tahammülü, baliğ iken edasında bir sorun görülmemiştir.⁸³⁴

3.1.3. Buluğa Ermiş Olmak

Buluğ çağı, sorumluluk döneminin başlangıcı sayılmaktadır. Bundan sonra baliğin eylemlerine binaen ceza veya sevap terettüp eder. Buluğ çağına ermeyenler için ise yaptıklarından dolayı kınama veya yargılama olmaz. Bu itibarla, hadis rivâyeti açısından baliğ olmayanın vereceği haber, şüphelerden hali olamaz. Dolayısıyla baliğ olmayandan gelecek haberler, güven de vermeyecektir. Çünkü dinî konularda ihtiyatı elden bırakmamak esastır. Bu noktayı göz ardı etmeyen muhaddisler ve usûlcüler, hadislerin her türlü tehlikeden korunması için rivâyetin edası sırasında ravînin baliğ olması gerektiğini savunmuşlardır. Netice itibariyle, eda zamanında baliğ olmayan bir ravîye ait haberin kabul edilmeyeceği hususunda icmâ' vuku bulmuştur. Hatta mümeyyiz ve zapt sahibi olsa bile durum değişmez.⁸³⁵ Zira çocukların verdiği haberin kabul edilemeyeceğine dair ümmetin ittifakı vardır. Sahabenin icmâ'ı da bu yöndedir.

⁸³² el-Hayyân, **Menhec...**, s.463.

⁸³³ el-Hayyân, **Menhec...**, s.463-464.

⁸³⁴ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.371; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.287-289; el-Hayyân, **Menhec...**, s.463-464.

⁸³⁵ Şenkîti, **Nesru'l-Vurûd...**, s.361-362; el-Hayyân, **Menhec...**, s.465.

Nitekim sahabenin, Rasûlullah (sav) ile içli-dışlı olan çocuklar da dâhil olmak üzere hiçbir çocuğa müracaat etmedikleri bilinmektedir.⁸³⁶

el-Cibrîn, özel olarak haber-ivâhidler hakkında telif ettiği eserinde; duyduğunu anlayamama veya yalan söyleme ihtimalinden dolayı âkıl ve bâliğ olmayanların rivâyetinin kabul edilemeyeceğini; murâhık ve mümeyyiz olan ravîlerin de aynı kapsamda olduğunu yani onların da haberinin kabul edilmediğini zikretmiştir. Ayrıca çocuk iken hadisi tahammül edip, edâ sırasında aklı-baliğ olanların verdikleri haberin, tıpkı sâir haberler gibi kabul edileceğine dair icmâ'nın olduğunu da ifade etmiştir. Çünkü rivâyetin edası sırasında endişe kaynağı olan hususlar artık son bulmuştur. Nitekim sahâbîler; İbn Abbâs ve İbn Zubeyr'in rivâyetlerini kabul ederken, her ikisinin de büyüklük veya küçüklük dönemlerine ait haberleri arasında bir ayırım yapmamışlardır.⁸³⁷

3.1.4. Âdil Olmak

Adalet, sözlük anlamı itibariyle ifrat-tefrit veya artı-eksi olmayan orta veya dengeli hal demektir. Kur'an-ı Kerimdeki "...işte, sizi böylece vasat (orta) bir ümmet yaptık"⁸³⁸ ayeti, bu anlama delil olarak gösterilmiştir. Zira ayette geçen "vasat" kelimesi, adalet kavramıyla aynı anlamda değerlendirilmiştir.⁸³⁹ Hadis literatürü açısından adalet; şahitlik yapabilme ve Rasûlullah'tan (sav) hadis rivâyet edebilme ehliyetine sahip olmaktır.⁸⁴⁰ İmâm Gazalî, ravîde bulunması gereken bu ehliyetin mahiyetini şöyle izah etmiştir. "Adalet; genel olarak siretteki (yaşantıdaki) ve dinî hayattaki istikamettir. Özü ise; doğru söylediğine dair insanlarda kişiye karşı güven oluşmasına yol açacak kişilik ve takvanın nefiste iyice yerleşmesidir."⁸⁴¹ Şu halde adalet, nefisteki gizli bir hal olduğuna göre bunun bazı alametlerinin olması gerekmektedir ki, kişinin adalet sahibi olduğu anlaşılsın. Söz konusu alametler konusunda şu hususlara dikkat çekilmiştir. Kişinin; büyük günahlardan kaçınması,

⁸³⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.465-466.

⁸³⁷ el-Cibrîn, **Ahbâru'l-Âhâd**, s.44.

⁸³⁸ Bakara, 2/143.

⁸³⁹ Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'an**, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (thk.), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006, c.2, s.435.

⁸⁴⁰ el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.108-109.

⁸⁴¹ Gazalî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.231.

küçük günahlarda ısrarcı olmaması ve kişiliğe hâlel getiren bazı mübahları terk etmesi, onun adaletine dair işaretlerdir. Özetle adalet; bir taraftan dini vecibeleri yerine getirmede kusurlu davranmamak ve günahlardan uzak durmaktır. Diğer taraftan yalana cüret edemeyecek ve dinî hayatta sendelemeye yol açmayacak şekilde itidalî elden bırakmamaktır.⁸⁴²

İmâm Mâlik’e göre adalet; kişinin, farzları eda etmesi, Allah’ın emrine imtisal etmesi, dindarlığını ve şahsiyeti zedeleyecek menhiyattan uzak durmasıyla bilinmesidir.⁸⁴³ Aslına bakılırsa İmâm Mâlik, adaleti sadece rivâyet meselesinde değil aynı zamanda fetva vermede de şart görmüştür. Nitekim bir “hadis ve fetva; verâ ve takva sahibi adamlara ihtiyaç duyar,”⁸⁴⁴ dediği nakledilmiştir.

Son dönem âlimlerinden Muhammed Abdulğânî el-Backânî de benzer ifadelerle aynı anlayışı devam ettirmiştir. el-Backânî, ravîlerin adaletinden bahsederken şöyle bir ifade kullanmıştır. “Adl; kişinin müslim, baliğ, akîl ve fiskın sebeplerinden ve de kişiliği zedeleyen davranışlardan salim olmasıdır. Bunun tespitinin yolu ise, iyi halinin şöhrat bulması, bu konuda kendisine yönelik medh-u senâda bulunulması ve İmâmların kendisini ta’dîl etmesidir.”⁸⁴⁵

el-Kelbî (ö.741/1340) de yukarıdakilere benzer izahatlarda bulunarak ravî ile ilgili şartları şu şekilde sıralamaktadır. Ravî, baliğ olsa da olmasa da haberi duyma sırasında mümeyyiz ve hadisi rivâyet ederken akîl, bâliğ, müslüman ve âdil olması lazımdır. Âdil olmayı da kebâirden ictinap, seğâirden korunma ve kişiliği zedeleyen mübahlardan kaçınma şeklinde açıklamıştır.⁸⁴⁶

⁸⁴² Gazâlî, el-**Mustasfâ**..., c.2, s.231-232; el-Âmidî, el-**İhkâm**..., c.2, s.109; el-Karâfî, **Tenkîh**..., s.287-288; el-Hayyân, **Menhec**..., s.467.

⁸⁴³ el-İrakî, **et-Takyid ve'l-İdâh**..., s.114.

⁸⁴⁴ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**..., c.1, s.137.

⁸⁴⁵ el-Backânî, el-**Vecizu'l-Muyesser**..., s.14.

⁸⁴⁶ el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl**..., s.290-291.

Yukarıda serdedilen görüşlere binaen denilebilir ki, Mâlikî âlimler açısından, muru'etî⁸⁴⁷ yani şahsiyeti zedeleyecek davranışlardan kaçınmanın, adaletin mutlak şartı sayılmasında ihtilaf yaşanmamıştır.⁸⁴⁸

Kısacası Mâlikîlere göre, günahlardan, kişiliği ve dindarlığı zedeleyen hallerden uzak duran kişi âdildir; yani haberi makbuldür.⁸⁴⁹ Buna mukabil; dinî konulardaki rikkatinden, haramlara karşı iffetinden, günahlar karşısında takvasından ve yalana karşı duyarlılığından emin olunamayan kişinin rivâyeti kabul edilmez.⁸⁵⁰

Ravînin adaleti meselesinde tartışılan diğer bir husus da şudur: Acaba adalet fitrî midir yoksa dinî bir mesele midir? Bu konuda bir değerlendirme yapan Mâlikî mezhebinin muteahhir âlimlerinden İbn Abdisselam, adalet sahibi olmanın, dinin gereği olduğunu savunmuştur.⁸⁵¹

Görüldüğü üzere; cumhûrun görüşüne paralel olarak Mâlikî mezhebine göre de ravînin adalet sahibi olması, rivâyetinin kabulünde şart olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, adalete sığmayan, başka bir ifadeyle ravînin adalet özelliğini zedeleyip, haberinin reddedilmesine yol açan olumsuz hasletleri, müstakil başlıklar altında izah etmenin faydalı olacağına inanıyoruz.

3.1.4.1. Fısk

Fısk, sözlükte “taze hurma kabuğunu yarıp dışarı çıkmak, belirli bir sınırı aşmak” anlamına gelmektedir. İslâm öncesi dönemde daha çok bitki ve hayvanlar hakkında kullanılan bu kelime, İslâm döneminde “hak yoldan ayrılma, Allah’ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde daha özel bir anlam kazanmıştır.⁸⁵² Müşrik, Yahudi, Hristiyan ve münafıkların yanı sıra dinin emirlerine aykırı hareket eden Müslümanların bazı amelleri de fısk kelimesi veya türevleriyle nitelendirilmeye

⁸⁴⁷ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.282.

⁸⁴⁸ el-İrakî, **et-Takyid ve'l-İdâh...**, s.114.

⁸⁴⁹ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.287-288; el-Kelbî, **Takrîbu'l-Vusûl...**, s.291; el-Hayyân, **Menhec...**, s.467-468.

⁸⁵⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.468-469.

⁸⁵¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.468.

⁸⁵² Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, **el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarib-i Şerhi'l-Kebîr**, Mektebetu Lubnan, Lübnan 1987, s.180.

başlanmıştır.⁸⁵³ Hadis literatürü açısından, râvide adalet sıfatını yok eden ve onun cerhine sebebiyet veren kusurlardan biri olan fîsk, râvinin dinen büyük günah sayılan suçları işlemesi veya küçük günahları ısrarla yapmasıdır. Böyle bir kimseye fâsık denir. Fâsıkın karşıtı ise “müttakî” olmaktır. Fîskın akîdeyle ilgili yönü, râvinin itikâd bakımından dalalete düşmesi olup buna bid‘at adı verilir. Bid‘at sahibi olan kimseye mübtedi‘, bunun zıddına da “sünnete bağlı kimse” anlamında “ehli sünnet” denir. Hadis râvisinde, fîsktan uzak durma şartının aranması, “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse doğruluğunu araştırın”⁸⁵⁴ meâlindeki âyete dayanmaktadır.⁸⁵⁵

Fasıkın durumu, “el-fâsık el-muteevvil” ve “el-fâsık ğayru’l-muteevvil” şeklinde iki farklı kategoride ele alınmıştır.⁸⁵⁶ Buna bilinçli veya bilinçsiz fasık diyebiliriz. Şu halde hadis râvisinin fâsık sayılıp sayılmaması, fîsk sebebi olan davranışların işleniş şekline ve niteliğine göre de değişir. Buna göre, bilinçli bir şekilde fîskını açığa vuranların rivâyetleri kesinlikle kabul edilmez. İbn Hibbân (ö. 354/965), fîskını açığa vuranların, rivâyetlerinde doğru söyleseler bile yaptıklarından dolayı mecrûh sayılacakları görüşündedir. Ancak ictihada dayalı bir yorum sonucunda fîska düşen, fakat bunun farkında olmayanlar için iki durum söz konusudur. Fîsk olup olmadığı kesinlik kazanmayan davranışlarda bulunan râvilerin rivâyeti ittifakla makbul sayılır. Aynı şekilde fîsk olduğu kesin şekilde bilinen hareketlerde bulunanlardan, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla da olsa yalan konuşmayı haram sayarak bundan kaçınanların rivâyetleri de kabul edilir. Fakat amaçları doğrultusunda yalan konuşmayı caiz, hatta dinî bir görev sayanların rivâyetleri kesinlikle reddedilir.⁸⁵⁷

Mutlak anlamda fasık olanların rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğine dair icmâ’ bulunmaktadır.⁸⁵⁸ Nitekim İmâm Muslim, eserinin mukaddimesinde bu konudaki icmâ’ı değerlendirirken şöyle demiştir. “İlim ehli nezdinde fasıkın haberi makbul

⁸⁵³ Ali Şafak, “Fîsk”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, c.13, s.37.

⁸⁵⁴ Hucurât, 49/6.

⁸⁵⁵ Emin Aşıkutlu, “Fîsk”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, c.13, s.38.

⁸⁵⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.469.

⁸⁵⁷ Aşıkutlu, “Fîsk”, **DİA**, c.13, s.38.

⁸⁵⁸ Gazzalî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.233.

değildir. Aynı şekilde şahitliği de merduttur.⁸⁵⁹ Mâlikî mezhebinin görüşü de bu yöndedir. Zira Mâlikîlere göre, fasıkın haberine karşı uyarıda bulunan mezkûr ayet, fasıkın haberine güvenilmemesine ve rivâyet için adaletin şart olduğuna delil niteliğindedir.⁸⁶⁰ el-Kurtûbî (ö. 656/1258), ilgili ayetin tefsirinde; “ayetin gereği olarak fasıkın haberi ne rivâyette ne de şهادette kabul edilmez; bilinçli fasıkın durumu hakkında bu konuda icmâ’ vardır” şeklinde bir kayıt koymuştur.⁸⁶¹

Fıska bilinçsizce bulaşmış olan kişinin fiskına dair malumat zannî ise, Mâlikîlere göre böyle bir ravînin haberi makbuldür. Buna mukabil fasıklığı kesin ise bu durumda bakılır; şayet yalancılığı bir hayat tarzı haline getirmişse, haberinden imtina edilir. Ancak ravî; yalanı ve yalancıyı tasvip etmeyen bir kişiliğe sahipse, bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmâm Şafî ve diğer birçok fakîhe göre, zikredilen evsafa sahip olan ravînin hem rivâyeti hem de şهادeti makbuldür. Ebû Huseyin el-Basrî (ö. 436/1044), İmâm Gazalî (ö. 505/1111), Fahreddin Razî (ö. 606/1210) ve birçok usûlcü de aynı kanaattedirler.⁸⁶² Ebû Bekr el-Bakillânî’ye (ö. 403/1013) göre, söz konusu ravînin rivâyetine de şهادetine de itibar edilemez; kaçınmak lazımdır.⁸⁶³ Hanefîler ise; fisk ve küfür ehliyeti düşürmez, sadece töhmete sebebiyet verir. Bundan dolayı zimmîlerin, birbirleri için yaptıkları şahitlik geçerlidir.⁸⁶⁴ İmâm Mâlik ve kendisine tabî olanların tamamına göre, zikredildiği üzere töhmet altına giren fasıkın haberi kabul edilmez. Yani yalancılığın yanı sıra diğer fisk özelliklerini taşıyan ravîlere bile itimat edilmemiştir. Nitekim nebiz içen ravînin rivâyeti karşısında Hanefî ve Şafîler mütesahil davranırken, İmâm Mâlik nebiz kullanmanın nassa, kavâide ve kıyasa muhalif olmasından dolayı nebiz içenin rivâyetinden kaçınmak gerektiğini savunmuştur. Hatta İmâm Mâlik nebiz içen

⁸⁵⁹ Muslim, **Sahih**, c.1, s.9.

⁸⁶⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.470.

⁸⁶¹ Ebû Abbâs Ahmed b. ‘Umer b. ‘Umer el-Kurtûbî, el-**Mufhim limâ Eşkele min Telhîs-i Kitab-ı Muslim**, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, c.1, s.108.

⁸⁶² Gazzalî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.232; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, 108-109; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.287-288; el-Hayyân, **Menhec...**, s.472.

⁸⁶³ Gazzalî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.241; el-Hayyân, **Menhec...**, s.472.

⁸⁶⁴ Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî el-İskenderî Kemaleddin İbnu’l-Humam, **Şerhu Fethi’l-Kadîr ale’l-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mubdedî**, Abdurrezzak Galib Mehdî (thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.7, s.371-372.

hakkında “masiyetinden dolayı had uygulamam; fasık oluşundan dolayı da şahadetini reddederim,” demiştir. Çünkü İmâm Mâlik bu davranışı günah olarak telakki etmiştir.⁸⁶⁵

el-Bâcî, İmâm Mâlik’e isnat edilen “had uygulamam, şahadetini reddederim” şeklindeki sözünü tev’il ederek, bu tepkinin ilim ehli olmayanlar için olduğunu; ilim ve içtihat ehli için haddin uygulanmayacağını savunmuştur. Ayrıca nebiz meselesinde had cezasının uygulanmayacağına dair pek çok değerlendirme yapılmış ve İmâm Mâlik’ten de bu yönde rivâyetler varit olmuştur.⁸⁶⁶

3.1.4.2. Sefeh

Sefeh, sefâh ya da sefâhet, her üçü de mastar olup akıl ve idraki hafif olmak, cehalet ve bilgisizlik anlamına gelmektedir. Bazen de kötü yaratılışlı olmak, cahil ve akılsızca hareket etmeyi ifade etmek için kullanılır. Sefahet özelliklerini taşıyan kişiye “sefih” denir. Çoğulu sufehâ gelir. Fakîhlere göre sefeh, kişinin malı konusunda akla ve şeraite uygun olmayan tarzda bilinçsiz tasarrufta bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle; kendi hakkında tasarruf etmesi engellenen herkes, sefihtir.⁸⁶⁷

Hadis Usûlünde sefeh, yalancılık, heva ehlinden olma ve ne rivâyet ettiğini bilmeme halinin ifadesidir. Aynı zamanda sefeh en önemli cerh sebeplerinden biridir. Kendisinde sefeh hali bulunan ravî, adaletinin sakıt olması nedeniyle cerh edilir; hadisleri terk edilir. Şu’be (ö. 160/776), Yahya el-Kattân (ö. 198/813) ve İmâm Mâlik’in kanaatleri bu yöndedir. Nitekim İmâm Mâlik’in, konuyla ilgili bir rivâyette şu ifadeleri kullandığı daha önce zikretmiştik: “İlim, şu dört kişiden/gruptan alınmaz; diğerlerinden alınabilir. Sefih kimselerden, insanları bid’atine celbeden ehli hevadan, Rasûlullah (sav) adına olmasa bile insanlara yalan söyleyenlerden ve salih, fazıl ve âbid olarak bilindiği halde maiyetindeki ilme ve tahdis ettiği hadislere vakıf olmayanlardan ilim tahsil edilmez.”⁸⁶⁸ Buna göre, şahsiyetine ve dindarlığına halel getirecek hususlardan kendi kendine kaçınamayan kimse, İmâm Mâlik açısından sefih sayılır, dolayısıyla şahadeti ve rivâyeti kabul edilmez.

⁸⁶⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.474.

⁸⁶⁶ el-Bâcî, el-**Muntekâ...**, c.3, s.146; el-Hayyân, **Menhec...**, s.477-478.

⁸⁶⁷ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, c.13, s.497.

⁸⁶⁸ İbn Abdilber, **et-Temhîd...**, c. 1, s.16.

3.1.4.3. Bid'at

Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "b-d-a" kökünden türeyen bid'at, "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey" anlamına gelmektedir. Bid'at biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş kapsamlı tarife göre bid'at; Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bid'atın sözlük anlamından hareketle yapılan bu tarife göre, dinî mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid'at sayılmıştır. Başta İmâm Şâfiî olmak üzere en-Nevevî (ö. 676/1277) , İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Mâlikîler'den Şihâbuddin el-Karâfî (ö. 684/1285), Zürkânî (ö. 1099/1688), Hanefîler'den İbn Âbidîn (ö. 1307/1889), Hanbelîler'den Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zâhirîler'den İbn Hazm (ö. 456/1064), bid'atı bu şekilde kabul edenlerdendir. Bu tarifi benimseyen âlimler, görüşlerini Hz. Peygamber ve sahâbîlerden nakledilen bazı rivâyetlere dayandırmaktadırlar.⁸⁶⁹

Bid'atı dar kapsamlı olarak anlayanlar ise onu, "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey" diye tarif etmişlerdir. Bu görüşü benimseyenler arasında, Mâlikîler'den başta İmâm Mâlik olmak üzere Turtûşî (ö.520/1126), eş-Şâtıbî (ö. 790/1388); Hanefîler'den Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Birgivî (ö. 981/1573); Şâfiîler'den Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567); Hanbelîler'den Takıyyuddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Receb (ö. 795/1393) sayılabilir. Bunlara göre dinle ilgisi ve dinî mahiyeti bulunmayan şeyler bid'at sayılmaz. Bu bakımdan örf ve âdet türünden olan davranışlar bid'at kavramının dışında kalır. Dar kapsamlı bid'at anlayışına sahip olanlar, görüşlerine mesnet olarak, "işlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir"⁸⁷⁰; "sonradan ihdas edilen her şey bid'attır"⁸⁷¹ ve "her bid'at dalâlettir"⁸⁷² mealindeki hadislerin genel ifadelerini esas almışlardır.⁸⁷³

⁸⁶⁹ Muhammed b. Ebû Bekr Abdulkadir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, Mektebetu Lubnân, Lübnan 1999, s.38; Rahmi Yaran, "Bid'at", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, c.6, s.129.

⁸⁷⁰ Muslim, Cuma, 43 (c.1, s.592).

⁸⁷¹ Nesâî, İdeyn, 22; İbn Mâce, Mukaddime, 7 (c.1, s.17-18).

⁸⁷² Müslim, Cum'a, 43 (c.1, s.592).

⁸⁷³ Yaran, "Bid'at", **DİA**, c.6, s.129-130.

Hadis literatüründe bid‘at kavramının geniş bir şekilde yer aldığı dikkati çekmektedir. Bu konuya dair literatürden anlaşıldığına göre ehli bid‘at tabiri lafız olarak hadislerde geçmemekte, fakat müteahhir bazı kaynaklarda Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivâyetlerde bu tabire rastlanmaktadır. Hatta bunların bir kısmında ehli bid‘ata ilişkin hadislerin mütevâtir olduğu iddialarına bile yer verilmiştir.⁸⁷⁴ Ayrıca kaynaklarda ashabın ileri gelenlerinden Muâz b. Cebel, İbn Mes‘ûd, İbn ‘Umer ve İbn Abbâs’a, her türlü bid‘atla bunları benimseyenlerin tenkidine dair çeşitli rivâyetler nisbet edilmiştir. Bu rivâyetlere göre ashab, yeni zuhur eden olaylar karşısında itikâdî problemlere dalıp görüş beyan etmekten sakınmış ve müslümanları bu tür görüşlere itibar etmemeleri için uyarmıştır.⁸⁷⁵ Hadisleri derleyen âlimler; Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Râfıza (Şîa) gibi fırkaların kınanmasını konu alan ve Hz. Peygamber’e atfedilen rivâyetlerle ehli bid‘atın kastedildiğini düşünerek bunları “bid‘attan sakınmanın lüzumu ve sünnete bağlanmanın gerekliliği” gibi bablarda toplamışlardır.⁸⁷⁶ Kaynaklarda ehli bid‘at karşılığında bazan “ashâbu’l-bida’, ehli ehvâ, mübtedia, ehli dalâlet, ehli zeyğ” gibi tabirler de kullanılmaktadır.⁸⁷⁷ Özellikle Hadis ilminde ehli sünnet dışında kalan mezheplere mensup ravîleri nitelemek üzere kullanılan bu tabirin zaman zaman ehli hadis dışındaki her kesim için kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim İbn Abdilber (ö.463/1071), İbn Huveyz Mindâd’a nisbet ettiği bir rivâyete dayanarak İmâm Mâlik’in, mütekellimleri heva ve bid‘at ehli olarak gördüğünü zikretmiş; Mâlikî âlimlerinin de aynı düşüncede olduğunu zikretmiştir.⁸⁷⁸ Bu konuda yaşadıkları dönemin etkisinde kaldığı değerlendirilen İbn Abdilber, adeta toptancı bir yaklaşım sergileyerek şu açıklamada bulunmuştur. “Tüm ilim merkezlerindeki fıkıh ve hadis âlimleri; kelâm ehlinin, ehli bid‘at ve ehli zeyğ oldukları ve hiçbir tabakada muteber olmadıkları konusunda icmâ’ etmişlerdir. Âlimler ancak fıkıh ve hadis ehli olanlardır.”⁸⁷⁹ Yine rivâyet edildiğine göre İmâm

⁸⁷⁴ Ebû Mutî‘ Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî el-Hanefî, **er-Red alâ Ehli’l-Bida’ ve’l-Ehvâ-i’l-Dalaleti’l-Mudille**, Kâhire 1980, s.55-59.

⁸⁷⁵ Dârimî, Muḥaddime, 7, 17, 19, 20 (c.1, 26-28, 44-47, 49-56).

⁸⁷⁶ Müslim, Zekât, 142,143, 144, 154,155 (c.1, 741-742, 746-747); Tirmizî, İlim 16 (c.4, s.44-46); Ebû Dâvûd, Sünnet, 6, 14, 18, 20 (c.5, s15-24, 55-58, 91-97, 103-106).

⁸⁷⁷ Yunus Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid‘at”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, c.5, s.501.

⁸⁷⁸ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyânî’l-İlmi ve Fadlihî**, Ebû’l-Eşbâh ez-Zuhrî (thk.), Dâru İbni’l-Cevzî, 1994, s.943.

⁸⁷⁹ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyânî’l-İlmi ve Fadlihî**, s.942.

Mâlik, ehli bid'at konusunda sık sık uyarılarda bulunmuştur. Nitekim Mâlikî fakîhlerinden kısaca Eşheb ismiyle meşhur olan Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî el-Âmirî el-Ca'dî (ö. 204/820), İmâm Mâlik'ten şu tavsiyeyi duyduğunu aktarmıştır. "Bid'atlerden sakının!" Bunun üzerine "Ya Ebâ Abdillâh bid'at nedir?" şeklin bir soru yöneltildi. Buna cevaben şöyle dedi: "Ehli bid'at; Allah'ın esması, sıfatları, ilmi ve kudreti konusunda konuşup, sahabeyi tatmin eden malumatlarla yetinmeyenlerdir."⁸⁸⁰ Aynı şekilde İmâm Mâlik, Kur'an-ı Kerim hakkında tartışmayı uygun görmemiştir. Amele yansımayan teorik tartışmaların yapılmasından da hoşlanmamıştır.⁸⁸¹ Hatta ehli bid'atin delil olarak gösterdiği hadisleri terk edip rivâyet ilminin sadece ehil olanlardan alınmasını tavsiye etmiştir.⁸⁸²

Bununla birlikte İmâm Mâlik, ehli bid'atin tamamını aynı kefeye koymamıştır. Nitekim bu konuda kendisine isnat edilen iki rivâyet vardır. Birinci rivâyete göre, ehli bid'at olanlar, başkalarını da kendi bid'atlerine ister davet etsinler ister etmesinler, hiçbir şekilde rivâyetlerine itibar edilmez.⁸⁸³ Bu görüş, aynı zamanda İmâm Mâlik'e tabi olan Kâdî İyâd (ö. 544/1149), Kâdî Ebû Bekr Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdulvehhab (ö. 422/1031), el-Bâcî (ö. 474/1081) ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) gibi birçok âlimin de görüşüdür.⁸⁸⁴ Bu görüşün sahipleri, muhtemelen İmâm Mâlik'e nispet edilen şu rivâyetten esinlenmişlerdir. Rivâyete göre İmâm Mâlik, kendilerinden ilim tahsil edilen bir grup Medine ehlinde ilim almadığını ifade etmiş ve bunların kimler olduğunu sınıflar halinde izah etmiştir. Meselâ ilim konusunda yalan söylemediği halde insanlarla olan sosyal ilişkilerinde yalan söyleyenlerden ilim almamıştır. Zira başka konularda yalan söyleyen kimselerin rivâyetlerine güvenememiştir. Diğer taraftan elindeki malumata bile vakıf olamayacak kadar cahil olanlardan veya isabetsiz (kötü) görüşleriyle bilinenlerden ilim tahsil etmemiştir.⁸⁸⁵

Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, bu değerlendirmesinde insanları kendi düşüncelerine davet edip etmedikleri konusunda herhangi bir açıklamaya yer

⁸⁸⁰ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî**, s.938.

⁸⁸¹ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî**, s.938.

⁸⁸² el-Hayyân, **Menhec...**, s.481.

⁸⁸³ Celaleddin es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Tekrîbi'n-Nevevî**, Nazar Muhammed el-Fereyâbî (thk.), Mektebetu'l-Kevser, Beyrut h.1415, s.384.

⁸⁸⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.482.

⁸⁸⁵ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.1, s. 137; el-Hayyân, **Menhec...**, s.482.

vermemiş, mutlak anlamda haberlerine itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Mâlikî mezhebinde ehli bid'atin rivâyetlerine itibar edilmemesi ya kâfir olduklarından ya da fasık olduklarından kaynaklanmaktadır. Bu noktada el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141), “onları tekfir edemezsek bile fasık olduklarını söyleyebiliriz” tarzındaki ifadesi dikkat çekmektedir.⁸⁸⁶

İmâm Mâlik'ten nakledilen ikinci rivâyete göre ise, sadece başkalarını kendi bid'atine davet edenlerin haberleri kabul edilmez.⁸⁸⁷ Nitekim Kadî Abdulvehhab da aynı sonuca vardığını, yani insanları kendi bid'atine davet eden ehli bid'atın haberinin kabul edilmediğini dile getirmiştir.⁸⁸⁸ Bu değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki, bid'atinin propagandasını yapmayan ehli bid'at olan ravîlerin haberi kabul edilebilir.⁸⁸⁹

Kâdî İyâd, propaganda yapmayan ehli bid'atin rivâyetlerinin muteberliği konusunda İmâm Mâlik'e isnat edilen ikinci görüş hakkında tereddütlerini izhar ederek, bunun sadece bir ruhsat olabileceğini zikretmiştir. Zira ehli bid'at olmak, başlı başına töhmet altına girmeye ve kendi düşüncesini insanlar arasında yayma potansiyeline sahip olabileceğine dair zihinlerde endişelerin oluşmasına vesile olabilmektedir. Yani “ehli bid'ate uymayın; çünkü onlar başkalarını da etkileyebilirler” şeklinde anlamak lazımdır.

Görüldüğü üzere ehli bid'atin rivâyetleri konusunda az da olsa farklı değerlendirmeler olmakla birlikte Mâlikî mezhebinin zahir ve genel görüşü, ehli bid'atin rivâyet ettiği haberlerin mutlak olarak reddedilmesidir.⁸⁹⁰ Zira Ahmed Şakir'in vurguladığı gibi ravîlerde asıl olan gerek dindarlık gerekse ahlakî olarak sadık, emin ve sika olma hasletlerine sahip olmasıdır. Ehli bid'atin bazı güven veren yönleri elbette olabilir; ancak genel itibariyle sika olmadıkları ve bazı dinî hassasiyeti istismar ettikleri araştırmacıların gözünden kaçmamaktadır.⁸⁹¹

⁸⁸⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.483.

⁸⁸⁷ el-Kurtûbî, el-**Mufhim**, s.108.

⁸⁸⁸ İbn Abdilber, el-**İntikâ**, s.46.

⁸⁸⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.484.

⁸⁹⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.484.

⁸⁹¹ Ahmed Şakir, el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâr-ı Ulûmi'l-Hadîs, Ahmed Şakir (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s.100-101.

3.1.4.4. Kizb

Yalan anlamına gelen kizb, ravîler açısından en önemli ta'n noktalarından biridir. Dolayısıyla yalancılıkla itham edilmiş ravîlerin rivâyetleri kabul edilmemektedir. Bu hassasiyet, tüm ilim ehli nezdinde olduğu gibi Mâlikî mezhebi açısından da geçerli bir durumdur. Nitekim İbn Abdilber'in (ö.463/1071) ziktettiği üzere İmâm Mâlik ilim konusunda yalan söylemediği halde insanlarla olan sosyal ilişkilerinde yalan söyleyenlerden ilim almamıştır.⁸⁹² Yani hadis rivâyetinde titiz davranmaya çalıştığı halde başka konularda yalan söyleyen veya bu konudaki hassasiyete gerektiği şekilde riayet etmeyen dolayısıyla yalancılıkla itham edilen kimseye de güvenememiştir. Diğer taraftan İmâm Mâlik, elindeki malumata bile vakıf olamayacak kadar cahil olanlardan veya isabetsiz görüşleriyle bilinenlerden ilim tahsil etmemiştir.⁸⁹³

Hatîb el-Bağdadî de İmâm Mâlik'in şöyle dediğini zikretmiştir. "Dört kişiden ilim alma! İnsanların en takvalısı olsa bile sefihliği aleni olandan, Hz. Peygamber'e yalan haber isnat etmekle itham edilmese bile insanlarla olan muamelesinde yalan söylediği tecrübeyle sabit olandan, insanları hevasına davet eden ehli hevadan ve abit ve fazıl olduğu halde neyi tahdis ettiğini bilemeyen yaşlıdan ilim alma!"⁸⁹⁴

İbn Abdilberr'in vurguladığı gibi sıdk, ravîlerin en güçlü silahıdır. Şu halde sıdkını yitiren, en güçlü silahını yitirmiştir.⁸⁹⁵ Ancak yalan söylemiş ve yalancılıkla itham edilmiş bir ravî, bilahare tevbe edip halini düzeltirse, tevbesi ona fayda verir; rivâyeti de şahadeti de kabul edilir.⁸⁹⁶

Klasik hadis usûlünde zikredilen "kizb" ile "ittihamu'l-kizb" arasındaki fark, Mâlikî mezhebi usûlünde görülmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere muhteva bakımından Hz. Peygambere yalan isnadında bulunan veya bu konuda töhmet altında olan ile sosyal hayatta yalan söyleyen arasındaki farka dikkat çekilmekle birlikte kavramsal olarak bir ayırıma gidilmemiştir.

⁸⁹² İbn Abdilber, el-İntikâ..., s.15; el-Hayyân, Menhec..., s.486.

⁸⁹³ İbn Abdilber, el-İntikâ..., s.15.

⁸⁹⁴ Hatîb el-Bağdadî, el-Kifâye..., s.116.

⁸⁹⁵ İbn Abdilber, el-İntikâ..., s.78.

⁸⁹⁶ Şâkir, el-Bâisu'l-Hasîs..., s.101-102.

3.1.4.5. Cehl

Cehl, kelime anlamı itibariyle bilgisizlik demektir. Hadis usûlû açısından cehl, cehalet veya mechûl; ilmiyle şöhrat bulmayan ve ulemanın kendisini tanımadığı ravîler için kullanılan ifadelerdir.⁸⁹⁷ Cehâletü'r-râvî şeklinde de kullanılan terim, râvinin kim olduğunun veya cerh ve ta'dîline sebep olabilecek bir halinin bilinmediğini ifade etmektedir. Bu durum ise onun adâlet vasfını zedeleyebilir. Râvinin tanınmamasının başlıca iki sebebi vardır: Birkaç ismi, künyesi, lakabı, nisbesi bulunan bir râvi bunlardan biri veya ikisiyle şöhrat bulmuş olmakla beraber ondan hadis rivâyet eden bazı talebeleri onu yaygın olmayan isim ve sıfatlarıyla anmış olabilirler. Meselâ Muhammed b. Sâib el-Kelbî'yi (ö. 146/763) bazıları dedesine nisbet ederek Muhammed b. Bîşr veya Hammâd b. Sâib adlarıyla yahut Ebü'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm künyelerinden biriyle andıkları için, Kelbî bilinmeyen bir kişi durumuna düşmüştür. Râvinin tanınmamasının diğer bir sebebi de az hadis rivâyet etmesi veya kendinden sadece bir kişinin rivâyette bulunmuş olmasıdır. Fazla tanınmayan isimler bazan hiç zikredilmez; bunların yerine “ahberenî fulânun”, “ahberenî raculun”, “ahberenî şeyhun” gibi umumi ve müphem ifadeler kullanılır. Sadece bir râvisi bulunan veya az hadis rivâyet eden bir kimseden, adını açıkça söyleyerek iki kişinin rivâyette bulunması halinde onun kimliğiyle ilgili cehâlet vasfı ortadan kalkar. Zehebî ile Sehâvî, hakkında “fihi cehâletun” denilen bir râvinin cerhin en son derecesinde yer aldığını söylemişlerdir. Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını tayin edemeyerek “ahberenâ fulân ve fulân” diye hocalarının adlarını vermesi de bir nevi cehâlet sayılır. Fakat hocalarının sika olması halinde bu durum bir mahzur teşkil etmez.⁸⁹⁸

Cehâletü'r-râvî cihetiyle cerhedilen ravîler hakkında üç ayrı tabir kullanılmıştır.

⁸⁹⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (İbnu's-Salâh), **Ulûmu'l-Hadîs**, Nurettin İtir (thk.), Dâru'l-Fikr, Dimeşk tsz., s.111-112; el-Hayyân, **Menhec...**, s.487.

⁸⁹⁸ İ. Lütü Çakan, “Cehâlet”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1993, c.7, s.219.

3.1.4.5.1. Mechûlu'l-Ayn

Rivâyeti sadece tek bir râvî kanalıyla gelen dolayısıyla meşhur olmayan ve kendisi hakkında “bir adam” veya “bir kadın” gibi ifadeler kullanılan râvîler, bu kapsama girmektedirler.⁸⁹⁹ Muhaddisler başta olmak üzere âlimlerin çoğuna göre sahih olan görüş, mechûlu'l-ayn olan ravîlerin rivâyetleri mutlak anlamda merduttur. Subkî (ö. 773/1372), bu konuda icmâ' olduğunu belirtmiştir. İbn Kesîr (ö. 774/1372) de yaklaşık olarak aynı düşüncede olduğunu şu cümlelerle izah etmiştir. “Adı bilinmeyen veya bilindiği halde tanınmayan ravîlerin rivâyetini hiçbir âlim kabul etmemiştir. Ancak tabiilerin asrı veya genel olarak hayırla anılan bir dönemde yaşamışlarsa bazı noktalarda rivâyetlerinden istifade edilebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Müsned'inde buna benzer birçok rivâyet söz konusudur.⁹⁰⁰ el-Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071), bu ravîlerin meçhûl halleri, ya âlimler tarafından tanınmasıyla ya da adalet sahibi iki ravînin kendilerinden rivâyet etmesiyle açığa çıkabileceğini öne sürmüştür.⁹⁰¹ Aynı şekilde İmâm Mâlik veya İmâm Şafiî gibi sika olan bir İmâm, “ben sika birinden işittim” şeklinde ifadeler kullanmak suretiyle bir ravîden haber almışsa, söz konusu sika İmâmlar üzerinden o ravînin meçhûl hali bertaraf olur. Çünkü muhakkikliği ve ilimdeki otoritesiyle meşhur olan bir İmâmın, rasgele birinin haberini kabul etmeyeceği, ancak bizzat tanıdıktan sonra rivâyetine itibar edeceği varsayılır. Dolayısıyla bu durumlarda ilgili ravînin rivâyeti genel olarak kabul edilmektedir.

Mâlikî usûlcülerinin geneli, mechûlu'l-ayn kapsamında değerlendirilen ravîlerin rivâyetlerine itibar edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim İbn Muvafık, sadece bir kişinin kendisinden rivâyet ettiği ravîlere ait haberlerin kabul edilmemesi konusunda hadis İmâmları arasında ihtilaf bulunmadığını, ancak Hanefî İmâmlar arasında ihtilaf yaşandığını zikretmiştir.⁹⁰² Şu da var ki, İbn Hâcib (ö. 646/1249), İmâm Ebû Hanife'nin muhalif görüşünü zikrettikten sonra, kendisine isnad

⁸⁹⁹ İbnu's-Salâh, **Ma'rîfet-u Envâ-i Ulûmi'l-Hadis**, Abdullatif el-Hemîm (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s.479.

⁹⁰⁰ Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasis...**, s.92.

⁹⁰¹ Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasis...**, s.92.

⁹⁰² el-Hayyân, **Menhec...**, s.488.

edilen bu görüşün mutlak anlamda sahih olmadığını, zira bu konuda farklı değerlendirmelerin bulunduğunu hatırlatmıştır.⁹⁰³ Diğer taraftan İbn Abdilber (ö.463/1071), bu meselede bir kayıt koymuş ve Mâlik b. Dinar (ö. 131/784) örneğini vererek ravîlerin zühd ve takva ile meşhur olmasını ayrı bir kefedede değerlendirmiştir. Ona göre bir ravînin; ilim, emanet ve güven konusunda şöhret bulması ise, evleviyet cihetiyle rivâyetleri hakkında müsbet yaklaşımı beraberinde getirecektir.⁹⁰⁴

3.1.4.5.2. Mechûlu'l-Hâl

“Mestûr” kavramıyla da ifade edilen mechûlu'l-hâl, zahiri olarak adalet sahibi olduğu kabul edilen ancak batını olarak hakkında pek bir şey bilinmeyen ravîler için kullanılan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle, adaletini nakzedecek bir haline muttali olunmamakla birlikte, batınî adaletine ilişkin ittifak bulunmayan ravîler için kullanılmıştır.⁹⁰⁵ Hadisçilere göre mechûlu'l-hâl, kendisinden iki veya daha fazla kişinin hadis rivâyet ettiği ama cerh-tadil açısından durumu bilinmeyen ya da tevsik edilemeyen ravî demektir.⁹⁰⁶ Nevevî ve diğer bazı âlimlere göre ise, “mestûr” veya “mechûlu'l-hâl” kavramları, zahiren âdil olmakla birlikte gizli hali bilinmeyen ravîler için kullanılmaktadır.⁹⁰⁷ Bu tür ravîlerin rivâyetleri tartışma konusu olmuştur. Zira bazılarının göre makbul iken, bazıları ise söz konusu rivâyetlere temkinli yaklaşmıştır.⁹⁰⁸ Bazı âlimler inkâr edip meseleye farklı bir izah getirmişlerse de İmâm Şafiî'nin bu tür haberleri kabul ettiği rivâyet edilmiştir. Özellikle nikâh şahitliği konusunda iki mestûr şahidin şahadetinin kabul edilmesi, İmâm Şafiî'ye nisbet edilen yaklaşımın gerçekliğine delil olarak getirilmiştir. Şafiî mezhebinin önden gelen âlimlerinden İmâm en-Nevevî (ö. 676/1277), birçok muhakkik âlimin görüşlerini delil getirerek, İmâm Şafiî'yi desteklemiş ve bu yaklaşımın sahih olduğunu savunmuştur. Bu görüşü savunanlar, ‘rivâyetlerde asıl olan ravîye karşı hüsn-ü zan beslemektir’

⁹⁰³ İbn Hâcib, **Muhtasarı Munteha's-Sul...**, s.574-575.

⁹⁰⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 489.

⁹⁰⁵ Hatîb el-Bağdadî, **el-Kifâye...**, s.88-89; İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meali, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, **el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh**, Abdülazim ed-Dîb (thk.), Katar h.1399, s.614.

⁹⁰⁶ İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker**, s. 302.

⁹⁰⁷ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, s.111-112; en-Nevevî, **et-Takrîb...**, s. 209; İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker...**, s. 302.

⁹⁰⁸ İbn Hacer, **Nuhbetu'l-Fiker...**, s. 302.

prensibini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, ravînin batınî halini bilmek imkânsız bir hal alınca, zahirî adaletine göre davranmaktan başka çare kalmamaktadır. Zaten rivâyet ile şahadet arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır. Bu görüşe katılanlardan biri de İmâm Ebû Hanife'dir. O, ravînin zahirî olarak fısktan salim olmasını, rivâyetinin kabulü için yeterli görmüştür.⁹⁰⁹

Konuyu detaylandırarak inceleyen el-Mâzerî (ö. 536/1141), vardığı neticeyi mealen şöyle özetlemektedir. “Elime geçen verilerden yola çıkarak vardığım kanaat şudur: Bu meselenin özü, söz konusu mestûr olan ravîden duyan müçtehidin durumuyla alakalıdır. Zira ondan iştirken, ravînin sıdkını veya kizbini en iyi anlayacak olan odur. Dolayısıyla belirlenmiş bazı kriterler yerine müçtehidin bu konudaki hissiyatı belirleyici olmalıdır.”⁹¹⁰

Buna mukabil mechûlu'l-hal olan ravîlerin rivâyetini kabul etmeyen hatırı sayılır pek çok usûlcü vardır. İmâmu'l-Haremeyn (ö. 478/1085), el-Amedî (ö. 631/1233) ve Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), bu konuda kesin tavırlarını koymuşlardır. Mâlikîler de bu görüştedirler. Gerekçeleri ise şudur. Rivâyetin kabulünde adalet şartı ve fasıkın haberinin reddi kesin olduğuna göre, mestûr(mechûlu'l-hal) olan râvî arada kalmaktadır. Şu halde şartın hâsıl olmamasından dolayı bahsi geçen ravîlerin rivâyetini kabul etmek yakışık almaz. Hanefîlerin, zahirî adaleti yeterli görmesi ise cumhûra göre müselleme değildir. Zira sahabe dönemi haricinde adalet vasfı, Müslümanlar açısından galebe çalan bir durum değildir.⁹¹¹

Görüldüğü üzere Mâlikîler, mechûlu'l-hal meselesinde ihtiyatı elden bırakmamışlardır. Yani kimliği ve şahsiyeti net olarak bilinmeyen, başka bir ifadeyle gizli hali kuşku uyandıran ravîlerin haberini kabul etmemişlerdir. Bu yaklaşım aynı zamanda cerhin, ta'dile mukaddem olduğunu da hatırlatmaktadır.

⁹⁰⁹ el-Mâzerî, **İdahu'l-Mahsûl...**, s.464.

⁹¹⁰ el-Mâzerî, **İdahu'l-Mahsûl...**, s.466.

⁹¹¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.491.

3.1.4.5.3. Mechûlu'l-Adalet

“Mechûlu'l-adalet” gerek zahirî gerekse batınî olarak adaleti meçhul olduğu halde adalet sahibi iki ravînin kendisinden rivâyette bulunduğu kişilerin durumunu belirtmede kullanılan bir kavramdır. Mechûlu'l-hâl kavramıyla benzerlik arz etse de mechûlu'l-adalet ifadesi, özellikle ravînin adalet yönüne vurgu yapmasından dolayı ayrı bir başlık altında ele alınmış görünmektedir. Aralarında İmâm Mâlik ve ashâbı, İmâm Şafiî ve etbânının da olduğu cumhûra göre, adaleti meçhul olan ravîlerin rivâyeti kabul edilmez.⁹¹² Ahmed b. Hanbel'in meşhur olan görüşü ve İmâm Ebû Hanife'nin zahir olan rivâyeti de bu şekildedir. Ne var ki, Hanefî uleması ile bazı Şafiî âlimler, mezkûr râvî kategorisinin rivâyetlerinin makbul olduğunu savunmuşlardır.⁹¹³

Mâlikîler bu konuda cumhûrun yanında yer alarak, adaleti meçhul olan ravîlerin rivâyetini kabul etmemişlerdir. Çünkü rivâyetin kabulünde ravînin âdil olması şarttır. Şu halde adaleti bilinmeyen bir ravînin, adalet sahibi olmaması ihtimal dâhilindedir. Bu hususta “tüm Müslümanlar adildir” söylemi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira adalet sahibi olanların oranı, âdil olmayanlardan daha azdır. Dolayısıyla hüküm galibe göre verileceğinden adaleti müphem olan ravîlerin haberi kabul edilemez.⁹¹⁴

Mâlikîlerden sadece İbn Cuzey (el-Kelbî), muhalif davranarak zikri geçen ravîlerin rivâyetinin kabul edileceğini savunmuştur. Ona göre asıl olan Müslümanın âdil olmasıdır. Buna aykırı delil bulunmadığı müddetçe itibar edilmesi gereken yaklaşım budur. Dolayısıyla adaleti bilinmese de râvinin haberi kabul edilebilir.⁹¹⁵

3.1.5. Zabt

Sözlükte “bir şeyi sıkı tutmak; bir sözü iyice belleyip ezberlemek, kaydetmek” anlamındaki “zabt” kelimesi, hadis terimi olarak; râvinin kabul görmüş tahammül yollarıyla aldığı bir rivâyeti, herhangi bir tereddüde düşmeden ve değişiklik yapmadan

⁹¹² el-Kelbi, **Takribu'l-Vusûl...**, s.296.

⁹¹³ el-Kurtûbî, **el-Mufhim...**, s.109; Ebû'l-Fadl Abdurrahin el-Huseyn el-Irakî Zeynuddin, **Şerhu't-Tefsira ve't-Tezkira**, Abdullatif el-Hîm (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c.1, s.238-329.

⁹¹⁴ İbn Raşîk, **Lubâb...**, s.359.

⁹¹⁵ el-Kelbi, **Takribu'l-Vusûl...**, s.296.

hocasından aldığı gibi nakletme özelliğini ifade eder. Zabtın ezber zabtı (zabtu's-sadr) ve kitap zabtı (zabtu'l-kitâb) olmak üzere iki çeşidi vardır. Birincisi, rivâyetleri ezberleyerek öğrenen kimsenin bu rivâyetleri ezberden aktarabilecek şekilde hıfzetmesi, ikincisi hadisleri yazarak öğrenen kişinin bunları önce yanlışsız yazması, ardından aslıyla mukabele ettikten sonra her türlü değişiklikten koruyarak rivâyet etmesi anlamına gelir. Ezber ve kitap zabtıyla ilgili dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Meselâ yaşlılıkta görülen, meseleleri karıştırma hali (ihtilât) ezber zabtıyla ilgili önemli bir sorundur. İhtilâta düşen râvilerin bu duruma gelmeden önceki rivâyetleriyle daha sonraki rivâyetleri farklı olabilir. Bu râvilerin önceki rivâyetleri kabul edilirken sonraki rivâyetleri kabul görmez. Kitap zabtıyla ilgili olarak da bazı endişeler söz konusudur. Meselâ ödünç verilen veya kaybolan kitaplara herhangi bir ilâve yapılması ihtimali bulunduğundan kitapları yanlarında olmayan kimselerin rivâyetlerine ihtiyatla yaklaşmıştır. Normal şartlar altında kitaptan rivâyet ettikleri halde kitapları doğal âfetlerde yıpranan veya görme kabiliyetini yitirdikleri için kitaplarını düzgün okuyamayan kimselerin hâfızadan rivâyetleri esnasında birçok zabt kusuru işledikleri tesbit edilmiş ve onların bu rivâyetleri de benimsenmemiştir.⁹¹⁶

Ezber zabtında önce rivâyeti ezberlemek, ezberledikten sonra nakledinceye kadar hâfızada tutmak üzere iki aşama vardır. Bazı âlimler zabtı rivâyetlerin zâhirini (sözlük anlamını) ve bâtını (fikhî anlamını) kavrama şeklinde ikiye ayırmışlarsa da hadislerin mâna ile rivâyeti câiz olduğundan çoğunluğa göre râvi için şart koşulan zabt, lafızların ezberlenmesi anlamındaki zabt-ı zâhirdir. Bir râvinin makbul olabilmesi için adalet sahibi (âdil) olmanın yanı sıra zabt sahibi (zâbit) olması da gerekmektedir.⁹¹⁷ Aşağıda da ifade edileceği üzere bu düşünce, tüm ilmî çevreler tarafından kabul edilmiştir.

İbnu's- Salâh'a (ö. 643/1245) göre bir râvinin zabt sahibi sayılabilmesi için son derece dikkatli olması, hıfzından rivâyet ediyorsa hadisi iyi ezberlemesi, kitabından naklediyorsa yazdığını iyi zabt etmesi, mana ile rivâyet ediyorsa manayı bozan

⁹¹⁶ Ebû's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **Câmi'u'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rasûl**, M. Hâmid el-Fikî, Beyrut 1980, c.1, s. 35; el-Hayyân, **Menhec...**, s.493; Bünyamin Erul, "Zabt", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, c.44, s.61.

⁹¹⁷ İbnu'l-Esir, **Câmi'u'l-Usûl...**, c.1, s.35; el-Hayyân, **Menhec...**, s.493; Erul, "Zabt", **DİA**, c.44, s.61.

değişiklikleri bilmesi şarttır. İbnu's- Salâh gerek hadis dinlerken gerekse rivâyet ederken uyuklama vb. gevşeklik halleri içine düşenlerin, nakillerinde birçok şâz ve münker rivâyet bulunanların, rivâyet ettikleri hadisleri sık sık unutmakla bilinenlerin, hatası kendisine açıklandıktan sonra hatadan dönmeyenlerin rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.⁹¹⁸

İbn Hibbân, râvilerin cerhedilmesini gerektiren zabt kusurlarına geniş yer vermiş ve konuyla ilgili birçok sebep üzerinde durmuştur. Sâlih ve âbid kimselerin murseli merfû, müsnedi mevkûf şeklinde rivâyet edip isnadları değiştirecek kadar gaflet içinde olmaları, bazı râvilerin hayatlarının sonlarında ihtilâta, bazılarının ise telkine mâruz kalmaları, kitaplarını kaybedenlerin hâfızadan rivâyet etmeleri yüzünden çeşitli hatalara düşmeleri, yaptıkları hataların kendilerine bildirilmesine rağmen hatada ısrar etmeleri, hadis yazarken nokta veya harekeleri değiştirmeleri, bir hadisi diğer bir hadise karıştırmaları, fakîh olmayan sika bir hâfızın hıfzından rivâyet etmesi, isnadları bildiği halde metinleri yeterince bilmemesi, rivâyetinde sika olduğu halde hıfzından rivâyet eden fakîh râvinin isnadlara yeterince vâkıf olmaması gibi hususlar, onun saydığı zabt kusurları arasındadır.⁹¹⁹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) de adalet sahibi oldukları halde rivâyetleri delil olarak kabul edilemeyecek râvilerde görülen zabt kusurları arasında gaflet, vehim, sehiv, galat ve sîu'l-hıfz gibi cerh sebeplerini hatırlatmıştır.⁹²⁰

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise zayıf râvilerden rivâyet, ihtilât, galat, vehim, gaflet, telkine açık olma, tesâhül, genellikle şâz, münker ve garîb hadisleri rivâyet etme, zabt ve dirâyeti olmayan âbid kimselerden rivâyette bulunma gibi zabt kusurlarından bahsetmiştir.⁹²¹

Mevzû ve maktûb rivâyetlerine rastlanan râvileri beş kısma ayıran Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, bunlardan ilk dördünde zabt kusurları bulunan râvileri zikretmektedir.

⁹¹⁸ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, s.104-126.

⁹¹⁹ İbn Hibbân, **el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn**, Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (nşr.), Riyâd 2000, c.1, s.58-84; Erul, "Zabt", **DİA**, c.44, s.61-62.

⁹²⁰ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, Abdurrahmân b. Yahya b. el-Mâlikî Usûlcüler'lmî el-Yemânî (thk.), Dairetu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ysz. 1952, c.1, s.5-10.

⁹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, M. Hâfiz et-Ticânî (nşr.), Kahire 1972, s.246-264; Erul, "Zabt", **DİA**, c.44, s.61-62.

Ona göre gaflet, çok hata yapma, ihtilâta mâruz kalma ve telkine açık olma şeklindeki bu kusurlar, birçok uydurma rivâyetin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁹²²

İmâm Mâlik açısından bu meselede itibara alınması gereken husus; sıyanet, itkan, ilim ve fehm gibi kavramlarla ifade edilebilecek özelliklerin ravîde bulunmasıdır. Zira fetva ve hadis ilmi, mezkûr sıfatları haiz olan âlimler sayesinde ayakta kalabilir. Çünkü bu literatürün ibtidasını ve intihasını en iyi onlar bilirler. İtkan ve marifet sahibi olmayanlardan ne istifade edilebilir ne rivâyetleri hüccet olur ne de kendilerinden ilim tahsil edilir.⁹²³ Aynı şekilde; Mâlikî mezhebinde ravînin, ya ezberlemek ya da yazmak suretiyle aldığı hadisleri muhafaza edebilmesi itibara alınır. Nitekim İmâm Mâlik’e “sahih ve sika olduğu halde rivâyet ettiğini ezberleyemeyen veya tahdis ettiğini anlayamayan kişiden hadis alınır mı?” şeklinde soru sorulunca, “ilmi koruyamayandan ilim alınmaz” demiştir.⁹²⁴

Başka bir rivâyete göre, İmâm Mâlik, Zeyd b. Eslem’e gidip, kendisinden Hz. Ömer ile ilgili bir hadis⁹²⁵ duymuş ancak, aradan günler geçtikten sonra tekrar aynı hadisi sorunca Zeyd b. Eslem’in tereddüde düştüğünü fark etmiştir. Bunun üzerine İmâm Mâlik, zühd hayatından dolayı hadis ilmiyle uğraşmadığını düşündüğü Zeyd b. Eslem’den hadis almaktan vazgeçmiştir.⁹²⁶ Bu rivâyetten anlaşıldığı üzere ravînin zabt sahibi olması İmâm Mâlik açısından son derece önem arz etmektedir. Dikkat edildiyse İmâm Mâlik, Zeyd b. Eslem’in zabtını ve hıfzını denemek için günler sonra tekrar sormuştur. Diğer taraftan zühd gibi erdemli bir hal bile zabta hâlel getirmişse, ravî yine de kusurlu addedilmiştir. Şunu ilave etmek gerekir ki, İmâm Mâlik Zeyd b. Eslem’in gerçekten de zabt sahibi olduğundan emin olunca, kendisinden hadis almaya başlamıştır. Nitekim pek çok rivâyeti ona isnat etmiştir.⁹²⁷

⁹²² Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (İbnu'l-Cevzî), el-**Mevdûât**, Abdurrahmân M. Osman (nşr.), Medine 1966, c.1, s.35-37.

⁹²³ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.138.

⁹²⁴ el-Bâcî, **et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Harece anhu'l-Buharî fi'l-Câmi's-Sahih**, Ahmed Lebzâr (thk.), Vizâretu'l-Evkâfi's-Şuuni'l-İslâmiyye, Mağrib 2010, c.1, s.264.

⁹²⁵ Söz konusu hadis, Muvatta''da Zekât kitabında şu ifadelerle geçmektedir.

حدثني يحيى عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال سمعت عمر بن الخطاب وهو يقول: حملت على فرس عتيق في سبيل الله وكان الرجل الذي هو عنده قد أضاعه فأردت أن أشتريه منه وظننت أنه بائعه برخص فسألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تشتروه وإن أعطاكمه بدرهم واحد فإن العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه

⁹²⁶ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.137-138.

⁹²⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.495-496.

İmâm Mâlik'e tabi olan diğer usûlcülerin hepsi de zapt konusunda aynı hassasiyeti göstermeye çalışmışlardır. Meselâ el-Bâcî, hadisi alacak kişinin, ravînin rivâyeti konusunda şüpheyi düşmediğinden emin olması gerektiğini vurgulamış; düşüncesinin sıhhatine dair İmâm Mâlik'ten aktarımlarda bulunmuştur.⁹²⁸ İbn Rüşd, ravînin şartlarını zikrederken, zabt sahibi olmanın şart olduğunu, zira muğaffal olanların ekseriyetle hata işlediklerini beyan etmiştir.⁹²⁹ et-Tilimsânî (ö.699/1299) de ravînin mutlaka zabt sahibi olması gerektiğinin altını çizmiştir.⁹³⁰ Dolayısıyla bu konuda aykırı bir görüş zikredilmemektedir. Bilakis ravînin itkânî ve hıfzı konusunda ittifak etmişlerdir.⁹³¹ Hatta Kâdî İyâd (ö. 544/1149) ve Ebû'l-Hasen el-Ebyarî (ö. 618/1221), ravîler için asıl şartın zapt olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre rivâyetin anlaşılması ve korunması esas olandır. Nitekim "adalet" ve "islâm" şartı tahammüle engel değildir. Fakat zabt olmazsa diğer şartların hâsıl olması bir anlam ifade etmez.⁹³²

Râvînin zabt yönünün ağır basması yeterli görülmüştür. Yani zabtı sehvindən, hatırlaması unutulmasından daha racih olan ravînin rivâyetine karşı güven hâsıl olur, dolayısıyla makbul sayılır. Buna mukabil yanılğı ve unutkanlığı ağır basıyorsa rivâyeti reddedilir. Zira ağır basan tarafa göre tavır alınır; eşit olması halinde bile, kabul edilebilir olmaktan çıkar.⁹³³ Bu meselede ölçü, sika ravîlerin rivâyetlerine mutabakat sağlanmasıdır. Yani söz konusu ravîlerin rivâyeti, sika ravîlerin rivâyetiyle uyuşuyorsa zâbıt sayılırlar. Aksi halde rivâyetleriyle amel edilmez.

Mâlikî mezhebine göre, ravînin iyi bir dini hayata sahip olması, rivâyetinin kabulü için yeterli değildir. Râvînin tahammül ettiği hadisleri zabt edebilme kabiliyetine ve araştırmacı bir yöne sahip olması gerekmektedir. Bazen ravî üstün bir takva ve verâ anlayışına sahip olduğu halde, rivâyetler konusunda özensiz davranabilir; herkese karşı hüsn-ü zanda bulunup rastgele ravîlerden hadis alabilir.

⁹²⁸ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.388.

⁹²⁹ İbn Rüşd, **ed-Darûrî...**, s.73.

⁹³⁰ et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.322.

⁹³¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.495-496.

⁹³² el-Hayyân, **Menhec...**, s.496.

⁹³³ el-Âmidî, **el-İhkâm...**, s.106.

Dolayısıyla fark etmeden fasık ve yalancılara ait rivâyetlerin revaç bulmasını sağlayabilir.⁹³⁴

Bu hakikati göz önünde bulunduran İmâm Mâlik ve diğer birçok tâbisi, salih ve muttakiler ile zabt ve dikkat arasındaki farkı temyiz etmişlerdir. Öyle ki, Yahya b. Said el-Kattân, “salihlerde yalan namına hadis yalancılığından başka bir şey görmedik” şeklinde bir ifade kullanmaktan çekinmemiştir.⁹³⁵

İmâm Mâlik’in, abid ve salih kişiliğiyle maruf olmasına rağmen zapt ve dirayet sahibi olmayan ravîlerin rivâyetlerine itibar etmediğine dair pek çok nakil yapılmıştır. Meselâ “şu belde de öyle insanlarla karşılaştım ki, yağmur isteseler yağar; bununla beraber çokça ilim ve hadis duymuşlardır. Ancak hiçbirinden hadis almadım. Zira onlar kendilerini mehâfetullah ve zühd hayatına kaptırmışlardı.”⁹³⁶ Başka bir rivâyete göre bu konudaki hassasiyetini şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Bazen bir şeyh yanımıza gelir, gün boyunca hadis rivâyetinde bulunurdu. Ama ondan hiç hadis almazdık. Onu herhangi bir kusurla itham da etmezdik. Ancak biliyorduk ki, o şahıs hadis ehli değildir.”⁹³⁷

Ma’n b. İsa’dan (ö. 198/814) rivâyet edildiğine göre kendisi İmâm Mâlik’e “rivâyetlerde bulunan pek çok insanla karşılaştığın halde neden onlardan hadis almıyorsun?” diye sormuş. Bunun üzerine kendisinden şu cevabı almıştır: “Evet, birçok kişi ile karşılaştım ama kafasından ne çıktığını bilenlerden başka kimseden hadis almam.”⁹³⁸

el-Bâcî, mezkûr rivâyetler ve benzerlerinden yola çıkarak, mütedeyyin olsa bile marifet kusuru ve gafleti ön planda olanlardan hadis alınamayacağını dile getirmiştir.⁹³⁹

Bazı araştırmacılar, İmâm Mâlik’ten nakledilen rivâyetler ışığında kendisinin hadis talibi olmayı, hadisle meşgul olmayı ve âlimlerin meclisinde bulunmayı ravîler

⁹³⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.497.

⁹³⁵ Muslim, **Sahih-i Muslim (Mukaddime)**, c.1, s.17-18.

⁹³⁶ Kâdî İyâd, **Tertûbu’l-Medârik...**, c.1, s.137; Suyutî, Celaleddin Abdurrahmân, **İs’âfu’l-Mubatta bi-Ricâli’l-Muvatta’**, Dâru’l-Usmaniyye, s.4.

⁹³⁷ İbn Abdilber, el-**İntikâ...**, s.46; Kâdî İyâd, **Tertûbu’l-Medârik...**, c.1, s.136.

⁹³⁸ İbn Abdilber, el-**İntikâ...**, s.46; el-Hayyân, **Menhec...**, s.499.

⁹³⁹ el-Bâcî, **et-Ta’dîl ve’t-Tecrîh**, s.265.

için şart koştüğünü belirtmişlerdir.⁹⁴⁰ Hakikat şudur ki, Mâlikîlerin, bu şartları taşımayanlardan hadis almamış olması, ravîlerin zabt özelliklerini yitirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Ya da hadis rivâyetinde bulunacakların dikkati, bu alanda otorite olan âlimlere çekilmek istenmiş ve alanında uzman olanlardan başka hadis alınmaması gerektiği fikri aşılacak hedeflenmiştir. Hadis rivâyet trafiğinin yoğun olduğu bir dönemde İmâm Mâlik'in bu hassasiyeti, belki de olumsuzlukların önüne geçilmesine vesile olmuştur. Zira aynı hassasiyet onun tabileri arasında da devam ederek topyekûn bir anlayışa dönüşmüştür. Kaldı ki, otorite muhaddislerin çokluğu, hadis rivâyetinde özensiz davrananlara gerek bırakmayacak ölçüdeydi. Dolayısıyla zabt sahibi olmayanlardan hadis alınmasını gerekli kılacak bir durum söz konusu değildi.

3.1.5.1. Râvînin Fakîh Olması

Râvînin, aynı zamanda fakîh olması şartı, tartışmalı bir konudur. Her ne kadar cumhûra göre ravînin fakîh olması şart olarak görülmemişse de fıkıhın önemli hatta şart olduğunu beyan edenler de olmuştur. Nitekim bazı usulcüler, Hanefî ve Mâlikîlere dayandırarak ravînin fakîh olmasına itibar edildiğini ifade etmişlerdir.⁹⁴¹

Bazı usulcüler, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki yaklaşımının net olduğunu yani ona göre ravînin fakîh olmasının şart olduğunu zikretmişlerdir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye göre fakîh olmayan ravînin haberi terk edilir.⁹⁴² Bu düşüncüyü savunanlar, meseleyi iki hususa dayandırmışlardır. Birincisi, fıkıh bilgisinin ihlali, beraberinde şüpheyi ve ravînin rivâyetler konusundaki tesâhülüne ilişkin endişeleri getirecektir. İhtimaldir ki, fıkıh bilgisi olmayan ravîler, kendi anlayışlarına göre hadisi mana ile rivâyet ederken kusurlu davranabilirler. Ama fakîhler için böyle bir endişe hâsıl olmaz. Özellikle mana ile rivâyette bu tür sıkıntılar yaşanabilir. İkincisi, ravînin rivâyetinin kıyasa mukaddem olması için, fakîh olması gerekir.⁹⁴³ Şunu da ilave etmek gerekir ki,

⁹⁴⁰ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.286; el-Hayyân, **Menhec...**, s.499.

⁹⁴¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.501.

⁹⁴² el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.288; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (thk.), c.1, s.348.

⁹⁴³ Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c.1, s.348-349.

ravînin fakîh olması konusundaki Ebû Hanife'nin yaklaşımı, mezhebin genel görüşünü yansıtmamaktadır; konuya dair farklı görüşlerin olduğu inkâr edilemez.

Mâlikîlerde de birçok usûlcünün açıklamasına göre ravînin fakîh olması, Mâlikîlere göre şarttır.⁹⁴⁴ Çünkü fakîh olmayan ravîlerin su-i fehm olmaları hasebiyle hadisleri maksadına uygun olmayan bir tarzda aktarması söz konusu olabilir. Dolayısıyla onların rivâyetini almamak, ihtiyatlı olanıdır.⁹⁴⁵ Zira lafız-mana çelişkisine yol açacak şekilde rivâyetlerle karşılaşma ihtimali her zaman vardır. Bu da Şârî'in maksadının ihlal edilmesine sebebiyet verebilir.⁹⁴⁶

Mâlikî mezhebinde ravînin fakîh olması gerektiğini savunanların delili, İmâm Mâlik'e isnad edilen şu iki rivâyettir. Birinci rivâyet İbn Vehb'e (ö. 197/813) aittir. Buna göre İmâm Mâlik, Atâf bin Halid'e bakarak, 'siz bundan hadis alıyormuşsunuz, doğru mu?' diye sorması üzerine "evet" cevabını almıştır. Bunun üzerine İmâm Mâlik, fakîh olmayanlardan hadis almadıklarını ifade etmiştir.⁹⁴⁷ İkinci rivâyet ise Ma'n b. İsâ'ya (ö. 198/814) nisbet edilmiştir. Yukarıda da geçtiği üzere bu rivâyete göre İmâm Mâlik, ne rivâyet ettiğini kavrayamayanlardan ilim alınmayacağını beyan etmiştir.⁹⁴⁸

İmâm Mâlik'e isnat edilen bu tür rivâyetlere rağmen, araştırmamız boyunca elde ettiğimiz verilere göre ravînin fakîh olma şartı Mâlikî mezhebinin genel geçer kabulü değildir. Zira ravînin fakîh olması gerektiğini öngören iddianın daha çok delile ihtiyacı vardır. Nitekim yukarıda zikredilen rivâyetlerin, bazı muhakkikler tarafından farklı şekilde değerlendirildiği tespit edilmiştir. Mesela "biz sadece fakîh olandan ilim alırız" mealindeki sözü, İmâm Mâlik'in genel metodu ve hassasiyetinin bir ifadesidir. İmâm Mâlik, metodu gereği araştırıp soruşturmadan rastgele herkesten hadis ilmi almama konusunda titiz bir ilmi disipline sahipti. Çünkü ravîlerin; galat, unutkanlık, sehv, gaflet ve hadisle meşgul olmalarına mani olacak şekilde züht hayatı yaşamalarından doğacak hatalardan hadis ilmini kurtarmanın derdini taşımaktaydı. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin muhakkik âlimleri, İmâm Mâlik'in mezkûr sözünü,

⁹⁴⁴ Râvînin fakîh olma şartı koşulmuş olsa bile pratikte veya furûatta karşılığının olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Zira râvisi fakîh olmadığı için terk edilen rivâyetleri tespit etmek oldukça zor görünmektedir.

⁹⁴⁵ el-Karâfi, **Tenkîh...**, s.288.

⁹⁴⁶ el-Karâfi, **Tenkîh...**, s.288.

⁹⁴⁷ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.139.

⁹⁴⁸ el-Hayyân, **Menhec...**, s.504.

onun bu yönüne hamletmişlerdir. Zira söz konusu ihtîâmın gerçekliğini ifade eden ve İmâm Mâlik’e nisbet edilen çok sayıda rivâyet mevcuttur.⁹⁴⁹

Dolayısıyla İmâm Mâlik’in asıl maksadı, Rasûlullah’ın (sav) sünnetini taşıyacak olanların emin, salih, kendi alanında uzman ve ilim çevresinde itibara mazhar olmaları gerektiğine dikkat çekmekti. İbn Hıbban, Medine’de fukahayı değerlendirmeye tabi tutup hadis ilminde güven vermeyenlerin rivâyetlerine itibar etmeyen ilk kişinin İmâm Mâlik olduğunu, sahih olanlardan başkasını rivâyet etmediğini; râvî fakîh, dindar, faziletli ve âbid olsa da sika olmayanlardan hadis almadığını ifade etmiştir.⁹⁵⁰ İbn Hıbban’ın bu sözünden anlaşılmaktadır ki, İmâm Mâlik’e göre önemli olan, kişinin hadis ilmindeki kariyeridir.

Diğer bir yoruma göre, İmâm Mâlik’e mal edilen ve ravînin fakîh olma şartını ön gören rivâyetlerde geçen “fakîh” lafzı ıstılahî anlamda değildir. Buradaki “fakîh” lafzı, sözlük anlamında olup anlayan, bilen, kavrayan ve neyi rivâyet ettiğini idrak edebilen gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Muhammed Yahya el-Velatî (ö. 1412/1992), İbn Asım’ın (ö. 829/1426) bu konudaki beytini şerh ederken, söz konusu beyitte geçen “fıkhu’r-ruvât” terkiibini, “yani râvî, naklettiği haberi anlayacak kabiliyette olmalıdır. Zira rivâyet edilen haberin bilgisine sahip olmamak, rivâyetlerde çokça hatanın işlenmesine yol açmaktadır” şeklinde izah etmiştir.⁹⁵¹

Görüldüğü üzere Mâlikî mezhebinin muhakkik âlimleri, ravînin fıkıh bilgisine sahip olmasını şart olarak görmemişlerdir ve bu konuda İmâm Mâlik’e nisbet edilen rivâyetlere de pek itibar etmemişlerdir. Meselâ el-Bâcî’ye göre, ravîler için fıkıh bilgisi şart değildir; önemli olan kişinin duyduğunu kavraması ve zapt edebilmesidir.”⁹⁵² Diğer taraftan Kâdî İyâd (ö. 544), ravînin fakîh olma şartını adeta ortadan kaldıran bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim bu konuda şu ifadeler yer vermiştir: “Ne bize göre ne de muhakkik fakîhlere, usûlcülere ve muhaddislere göre, ravînin ehli ilim, fakîh, hafız, çok rivâyet etmiş olması veya ilim meclislerinde bulunmuş olması şart değildir.

⁹⁴⁹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.504-505.

⁹⁵⁰ İbn Hıbban, **Kitabu’s-Sikât**, Muhammed Abdulmuîd Han (thk.), Dairetu’l-Meârif el-Usmâniyye, 1973, c.7, s.459.

⁹⁵¹ Muhammed Yahya el-Velatî, **Neylu’s-Sûl alâ Murtaka’l-Vusûl ila İlmi’l-Usûl**, Bâbâ Muhammed Abdullah (nşr.), Riyâd, 1992, s.161.

⁹⁵² el-Bâcî, **İhkâm...**, s.372.

Bilakis ravînin zapt sahibi olması önemlidir. İlmi az olsa da ezber veya yazma yoluyla hadisleri zabt edebiliyorsa başka bir şey istenmez. Zira bilinmektedir ki, ilk dönemlerde adalet sahibi olup emin olanların rivâyeti kabul edilirdi. Sonraki dönemlerde ezber olmasa da yazılı olarak hadisleri muhafaza edenlerin rivâyeti makbul idi. Dahası ilim sahibi olmadığı halde sika olanların rivâyetleri de kabul edilirdi.”⁹⁵³

Ebû'l-Abbâs Hululu'ya göre, Mâlikî mezhebinde rivâyetlerin kabulü için ravînin fakîh olma şartı yoktur. İmâm Mâlik'in yukarıda zikredilen beyanları, ihtiyata hamledilmelidir. Çünkü fakîh olmayanın rivâyetinin kabul edilmeyeceğine dair kesin bir yargı söz konusu değildir.⁹⁵⁴

Hatim Bey konuya ilişkin yaptığı değerlendirmede, Mâlikî mezhebinde iki farklı görüşün bulunduğunu ve her iki görüşün savunucularını açıkladıktan sonra, ravînin fakîh olmasının şart olmadığını öngören anlayıştan yana tavrını koymuştur.⁹⁵⁵

Özetle, Mâlikî mezhebinde ravînin fakîh olma şartı tartışmalı olsa da cumhûra göre böyle bir şart yoktur. Nitekim pek çok usûlcü, fakîh ve muhaddis rivâyetin kabulü için ravînin fakîh olmasını şart koşmamıştır.⁹⁵⁶

3.1.5.2. Aslın Fer'i İnkâr Etmesi

Aslın fer'i inkâr etmesinden, kendisinden hadis rivâyet edilmiş olan şeyhin ravî için “bu hadisi benden almamıştır”, demesi kastedilmektedir. Adalet sahibi olan ravî, bir hadisi şeyhinden rivâyet ettikten sonra, şeyh dönüp kendisine nisbet edilen rivâyeti inkâr ederse, söz konusu rivâyetin durumu ne olacak? Bu meselede tartışma vaki olduğundan dolayı, fıkıh usûlü kaynaklarında bu konu üzerinde durulmuştur.

Bu durum şeyhin inkâr, tekzip, nisyan, şek veya tevakkufu gibi farklı şekillerde kendini göstermektedir. Şayet şeyh, kendisine isnad edilen rivâyeti inkâr ve tekzip

⁹⁵³ Kâdî İyâd, **Mukaddimetu İkmali'l-Mu'lim bi Fevaidi Muslim**, el-Huseyn b. Muhammed Şevvat (thk.), Dâru İbn Affan, 1994, s.225; el-Hayyân, **Menhec...**, s.506-507.

⁹⁵⁴ Hululu, **ed-Diyâu'l-Lâmi'...**, c.2, s.180.

⁹⁵⁵ Hatim Bey, **et-Tahkîk...**, s.283-289.

⁹⁵⁶ Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.238; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.134; Fahreddin Muhammed b. Umer b. el-Huseyin er-Râzî, el-**Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh**, Cabir Feyyâd el-Alvânî (thk.), Muessetu'r-Risâle, ysz. tsz., c.4, s.422; Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen el-Âsnevî, **Nihayetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl**, c.3, s.154; el-Hayyân, **Menhec...**, s.508.

edecek olursa, rivâyeti reddedilir; yani söz konusu hadisle amel edilmez.⁹⁵⁷ Bu konuda ittifak⁹⁵⁸ hatta icmâ'dan⁹⁵⁹ bahsedilmektedir. Nitekim Gazzâlî,⁹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî⁹⁶¹ gibi meşhur usûlcüler, bu yöntemi benimsemişlerdir.

Şayet şeyh (asıl), söz konusu haberin, rivâyetleri arasında bulunduğunu ancak bahse konu olan ravîye rivâyet etmediğini beyan edecek olursa, haber kabul edilir ve kendisiyle amel edilir. Buna mukabil şeyh, hiçbir şekilde rivâyet etmediğini ifade edecek olursa, rivâyeti reddedilir. el-Bâcî'nin kanaati bu şekildedir.⁹⁶²

Eğer şeyh, hadisi unutmuşsa veya rivâyet edip etmediğinde tereddüt yaşıyorsa İmâm Mâlik, İmâm Şafî ve tabilerinin de bulunduğu cumhûra göre söz konusu hadis kabul edilir.⁹⁶³ Sahih olan görüşün bu olduğu ifade edilmiştir. Zira ravînin emin olması, haberi alma sırasında rivâyetinin kabulüne mani olacak bir halinin bulunmaması esas olandır. Sonradan unutmuş olması, rivâyetinin kabulüne engel değildir.⁹⁶⁴

Bu konuda serdedilen görüşleri şu iki şekilde toplamak mümkündür:

1. Şayet fer' durumundaki ravî yani sika ve adalet sahibi ise sadık olduğu ve duyduğundan başkasını rivâyet etmediği değerlendirilir. Dolayısıyla söz konusu rivâyet kabul edilir.

2. Eğer asıl konumundaki ravî, rivâyet ederken haberi kabul edilen ve kendisiyle amel edilen birisi ise, rivâyetini unutmuş olması, haberi etkilemez. Nitekim rivâyet ettikten sonra ölmesi, bayılması, aklını yitirmiş olması veya delirmesi haberinin kabulüne mani değildir.⁹⁶⁵

⁹⁵⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.508-509.

⁹⁵⁸ İbn Hâcib, **Munteh'al-Vusûl...**, s.84.

⁹⁵⁹ Muhammed b. Abdurrahim el-Hindî, **Nihâyetu'l-Vusûl fî Dirayeti'l-Usûl**, s.543.

⁹⁶⁰ Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.272.

⁹⁶¹ er-Râzî, **el-Mahsûl...**, c.4, s 421.

⁹⁶² el-Bâcî, **el-İşâret**, s.250.

⁹⁶³ el-Bâcî, **el-İşâret**, s. 249; Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.273; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.288-289; er-Râzî, **el-Mahsûl...**, c.4, s.421; et-Tilimsânî, **Miftâhu'l-Vusûl...**, s.326; el-Hayyân, **Menhec...**, s.509-510.

⁹⁶⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.511.

⁹⁶⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.511.

3.1.5.3. Râvî Sayısı

Önceki konularda da işaret edildiği üzere aralarında Mâlikîlerin de bulunduğu cumhûra göre, adalet sahibi olan tek bir ravînin bile rivâyet ettiği hadis makbuldür. Ancak Ebû Alîl-Cubbâî (ö. 303/916), en az iki kişinin rivâyetinin makbul olduğunu, tek kişinin rivâyetiyle amel etmenin caiz olmadığını savunmuştur. Bununla birlikte hadis, başka tariklerle desteklenmişse, bazı sahâbîler tarafından hadisle amel edilmişse, içtihatla teyit edilmişse veya ümmet arasında yaygınlık kazanmışsa kabul edilmeye değer olur.⁹⁶⁶

Mâlikî mezhebi usûlcülerine göre sahih olan görüş, cumhûra ait olan görüştür. Nitekim yukarıdaki şartları taşıyan bir ravînin tek başına rivâyet ettiği hadisler, hemen hemen tüm ilmî çevreler tarafından kabul edilmiştir.⁹⁶⁷ Zira sahabenin uygulaması ve vakıanın çokluğu başta olmak üzere bu yaklaşımın doğruluğuna dair birçok delil bulunmaktadır.⁹⁶⁸ Bu mesele, Mâlikî mezhebi açısından da kayda değer farklılıkları barındırmadığından dolayı konuyu burada kesmek istiyoruz.

3.1.5.4. Râvînin Rivâyeti ile Mezhebi Arasında Çelişkinin Bulunması

Râvînin kendi rivâyetiyle tenakuz halinde olacak şekilde farklı bir görüşe sahip olması rivâyetinin kabul edilmesinde tereddütlere sebebiyet vermiştir. Her şeyden önce “bu durum, sadece sahâbîler için mi, yoksa tüm ravîler için de geçerli midir?” sorusuna muttefekun aleyh kabilinden bir cevap verilememiştir. Bu konu hem hadisçilerin hem de usûlcülerin gündemine gelmiş ve meseleye dair farklı kanaatler dile getirilmiştir. Meselâ el-Hatîb el-Bağdadî, bazı örnekler üzerinden giderek ravînin rivâyeti ile fetvası veya ameli arasında çelişki bulunmasını normal görmüş ve hatta bunu cerh sebebi olarak görmemiştir.⁹⁶⁹ el-Bâcî, bu meselede hocası Ebû İshak eş-Şirâzî’ye (ö.476/1083) tabi olup, meseleyi hem sahâbîler hem diğer ravîlerin tamamına

⁹⁶⁶ er-Razî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.417.

⁹⁶⁷ İbn Kassâr, **Mukaddime...**, s.212-216; el-Bâcî, **İhkâm...**, s.369; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.189; el-Karrâfî, **Tenkîh...**, s.286-287; İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.363-364.

⁹⁶⁸ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.369-368; İbn Rüşd, **ed-Darûrî...**, s.71; er-Razî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.418; el-Hayyân, **Menhec...**, s.512.

⁹⁶⁹ Hatîb el-Bağdadî, el-**Kifâye...**, s.114-115.

teşmil etmiştir.⁹⁷⁰ Ebû'l-Abbâs el-Karâfî (ö. 684/1285) ve Ebû'l-Hasen el-Ebyârî (ö. 618/1221) ise bu durumu sadece bazı ravîlere hasretmişlerdir. Onlara göre durum, doğrudan Rasûlullah'tan (sav) nakleden sahâbîler için geçerlidir. Zira haberi doğrudan Hz. Peygamber'den alıp O'na muhalefet etmesi tahayyül edilmeyen kişiler, ancak sahâbîler olabilir.⁹⁷¹ Dolayısıyla meseleyi sahabe üzerinden değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Kaldı ki Mâlikîlerin usûlü bu şekilde tecelli etmiştir.

Şu halde, rivâyetin lafızları mücmel olup, sahâbî olan ravînin konuya ilişkin beyanı varsa, ravînin beyanı esas alınır. Fakat lafızlar farklı yönlerle çekilebilecek özellikte ise, o zaman da ravînin yorumu önem arz etmektedir. Bu noktada bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Çünkü Rasûlullah'ın (sav) en yakınında bulunan sahâbîler, Hz. Peygamberin söz konusu hadisi neye istinaden söylediğini en iyi bilenlerdir. Dolayısıyla sünnetin tecellisi açısından onların yorumu göz ardı edilemez.⁹⁷² Hanbelîler, Şafiîlerin cumhûru ve bazı Hanefîlerin görüşü bu yöndedir.⁹⁷³

Eğer rivâyetteki lafızlar, mana bakımından zahir olduğu halde, râvî zahir mananın dışında farklı bir şekilde yorumlamışsa Mâlikî ve Şafiî âlimlerin cumhûrunun yanı sıra birçok fakîhe göre rivâyetin zahirî manası esas alınıp, ravînin yorumu terk edilir. Çünkü hüccet, ravîlerin yorumunda değil; rivâyetlerin zahirindedir.⁹⁷⁴ Ancak bazı Hanefî âlimler, ravînin daha iyi bilebileceğini düşünerek onun görüşüne göre amel etmenin gerekli olduğunu savunmuşlardır.⁹⁷⁵

Şayet rivâyet nas niteliğini taşıyorsa yani delalet ettiği şey hakkında dinî bir açıklama mahiyetinde ise, nasih-mensûh durumuna muttali olması dışında ravînin buna muhalefeti düşünülemez.⁹⁷⁶ Kâdî Abdulvehhab'ın Ebû Bekr el-Ebherî'den (ö. 375/986) rivâyet ettiğine göre, şayet ravînin görüşü birtakım özel sebeplerden dolayı duruma has bir hal alacak olursa ravînin görüşü mukaddem olur. Aksi takdirde esas olan haberin kendisidir.⁹⁷⁷

⁹⁷⁰ el-Bâcî, el-İşâret, s.246.

⁹⁷¹ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.289.

⁹⁷² el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.165; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.289; el-Hayyân, **Menhec...**, s.514.

⁹⁷³ Serahsî, **Usûl...**, c.2, s.7.

⁹⁷⁴ er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.439; el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.165; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.289.

⁹⁷⁵ el-Karâfî, **Tenkîh...**, 289; el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.165.

⁹⁷⁶ el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.167.

⁹⁷⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.516.

Görüldüğü üzere bu meselede ufak çaplı ihtilaflar yaşanmış olsa da Mâlikî âlimlerin cumhûruna göre, ravînin rivâyeti ile sergilediği görüş arasında çelişki bulunması durumunda rivâyet, ravînin görüşüne takdim edilir.⁹⁷⁸

3.1.5.5. Râvînin Mütêsâhil Olması

Mütêsâhil olmak demek, kişinin yaptığı işte özeni elden bırakıp gevşeklik göstermesi demektir. Bu itibarla, ravînin hadisi işitme veya işittirme hallerinde, başka bir ifadeyle; hadis tahammül ederken ya da eda sırasında özensiz davranması, onun mütêsâhil olduğunu göstermektedir. Mesela; hadisi dinlerken uyuklaması, birtakım telkinlerin etkisinde kalması veya sahih olmayan bir kaynaktan rivâyette bulunması gibi haller, ravînin tesâhül örnekleri arasında sayılmıştır. İşte, bu tür özensiz tavırlarıyla bilinen ravîlerin rivâyeti genel olarak kabul edilmemiştir. Çünkü bu tür haller, ravînin sika ve zabt özelliğine halel getirmektedir. Dolayısıyla rivâyetleri icmâ' ile reddedilmiştir.⁹⁷⁹

Ancak; sair insanların haberi karşısında mütêsâhil olduğu halde, Rasûlullah'ın (sav) hadisleri konusunda titizliği, vakarı ve özeni elden bırakmayan ravîlerin rivâyeti kabul edilir. Zira önemli olan dinin korunmasıdır. Dolayısıyla ravînin, normal hallerinin aksine hadis sahasında mütêsâhil davranmaması muteber bir davranış olarak kabul edilmiştir.⁹⁸⁰ Fakat mütêsâhil ravînin rivâyetinin mutlak anlamda kabul edilmeyeceğini savunanlar da olmuştur. Hatta bu konuda Ahmed b. Hanbel'e ve İmâm Mâlik'e nisbet edilen rivâyetlerin olduğu iddia edilmiştir.⁹⁸¹

Gerçek olan şu ki, mütêsâhil olmak, her ne kadar kimi durumlarda kişiliği zedeleyen davranışlar arasında sayılabilse de kişiyi âdil olmaktan çıkarmaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere İmâm Mâlik'e nisbet edilen rivâyetler, hadisler konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğine hamledilmelidir. Çünkü insanlarla olan münasebetlerinde mütêsâhil olanların, hadisler konusunda da aynı tavrı gösterebilecekleri göz ardı

⁹⁷⁸ el-Bâcî, el-İşâret, s.246; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.289; et-Tilimsânî, **Miftahu'l-Vusûl...**, s.366; el-Kelbî, **Takribu'l-Vusûl...**, s.300.

⁹⁷⁹ er-Razî, **el-Mahsûl...**, c.4, s.425; el-Hayyân, **Menhec...**, s.517.

⁹⁸⁰ Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.248; er-Razî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.425; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.289-290.

⁹⁸¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.517.

edilmemelidir. Zira bu durum kişiyi âdil olmaktan çıkarmayabilir ama zabtını bozar. Bu da hadisin alınmasına mani olur.

el-Mâzerî (ö.436/1141), bu konuda kapsamlı bir değerlendirme yaparak adeta meseleye nokta koymuştur. Buna göre, şayet râvî, hadis konusunda tesahül ve tesamuh yönleriyle biliniyorsa rivâyetleri katiyen kabul edilmez. Ama böyle bilinmemekle beraber kendisinde nadiren sehiv ve gaflet halleri belirse bunda bir mahzur yoktur; rivâyetleri kabul edilir. Buna mukabil râvînin sehiv ve gaflet halleri galebe çalarsa, bu durumda üç farklı yaklaşım sergilenmiştir. Bazılarına göre hadisin bizzat kendisinde gaflet ve sehiv etkileri görülmediği müddetçe rivâyeti kabul edilir. Bazılarına göre hadisleri kabul edilmez. Bazılarına göre ise söz konusu hadisler iyice araştırılır ve tespit edilen bulgulara göre hükmedilir. Kâdî Ebû Muhammed Abdulvehhab'ın kanaati de bu şekildedir.⁹⁸²

Bu meselede sahih olan görüş genel olarak Mâlikîlerin kabul ettiği görüştür. Buna göre, insanlarla olan diyaloglarında mütesahhil olsa da hadis rivâyetinde ciddiyetini koruyan râvîlerin rivâyeti kabul edilir.⁹⁸³

3.2. SAHÂBE VE HADİS RİVÂYETİ

Malum olduğu üzere rivâyet kültüründe râvîlerin birinci tabakasını teşkil eden sahabe'nin önemi büyüktür. Hatta sahabe, manevi konumu hasebiyle her açıdan diğer râvîlerden farklı değerlendirilmiştir. Çünkü sahâbe nesli Rasûl-i Ekrem'e gösterdiği bağlılık ve teslimiyet, ona verdiği destek hem hayatında hem vefatından sonra İslâm'ın yayılması ve doğru anlaşılması için yaptığı olağanüstü çalışmalar sebebiyle dinde önemli bir yere sahiptir. Aslında sahâbe nesli fert olarak diğer insanlardan farklı bir üstünlüğe sahip olmadığı gibi mâsum ve günahsız da değildir. Ancak onların büyük bir kısmı, daha önce yaşadığı şirk hayatından nâzil olan âyetlerin direktifi ve Hz. Peygamber'in eğitimi sayesinde kurtularak yepyeni bir hayata kavuşmuş, bizzat Rasûlullah'tan (sav) öğrendikleri İslâm'ı güzel bir şekilde yaşamak suretiyle kendilerinden sonra gelen ümmete birer örnek olmuşlardır.⁹⁸⁴ Ashabın İslâm'ı yayma

⁹⁸² el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl*,... s.472.

⁹⁸³ Kâdî İyâd, *el-İlma'*..., s.135; el-Karâfî, *Tenkîh*..., s.288; el-Kelbî, *Tabrîbu'l-Vusûl*..., s.299.

⁹⁸⁴ Tirmizî, *İmân*, 18 (c.5, s.26).

ve Rasûlullah'ı (sav) koruma uğrunda yaptığı fedakârlıklar kendilerinden sonra gelen nesilleri imrendirecek ve hayrette bırakacak niteliktedir. İslâmiyet, onların bu davranışları sayesinde kök salıp yayılmış ve sonraki nesillere ulaşmıştır.

Sahâbîlerin Hz. Peygamber'i kendilerinden sonra gelen nesillere tanıtmada önemli rol üstlendikleri bilinmektedir. Rasûlullah (sav) ve onun şahsiyeti hakkında bilinenler sahâbenin naklettiği tesbitlerden ibarettir. Eğer sahâbîler olmasaydı bugün Kur'ân-ı Kerîm dışında Hz. Peygamber ve İslâm'la ilgili güvenilir bilgi bulunmayacaktı. Kur'ân-ı Kerîm'in sûre ve âyetlerinin iniş sebepleri, hadislerin vürûd sebebi, Kur'an hükümlerinin pratik hayata tatbiki ve açıklanması ile Rasûlullah'ın (sav) peygamberliği süresince yaptığı icraat ashabın nakilleri sayesinde bilinmektedir.

İmâm Mâlik'in ilmî şahsiyetinden anlaşıldığı kadarıyla, kendisi sahabenin verdiği hüküm ve fetvalara oldukça değer vermiştir. Zira İmâm Mâlik, Rasûlullah'ın (sav) hayatına şahit olan ve ona yarenlik yapan sahabeyi, yaşayan sünnetin en önemli kaynağı olarak görüyordu. Bundan dolayı sahabenin yolunu, metodunu ve fetvalarını hatta yaşantılarını göz önünde bulundurarak hükümleri istinbat etmeye gayret ediyordu.⁹⁸⁵ İmâm Mâlik'in bu konudaki yaklaşımını özetleyen ve kendisinin de her fırsatta dillendirdiği 'Umer b. Abdulaziz'in şu ifadeleri, dilden dile dolaşarak günümüze kadar gelmiştir. "Rasûlullah (sav) bir sünnet belirledi; ondan sonraki halifeler de birtakım sünnetler ortaya koydular. Bu sünnetlere göre davranmak; Allah'ın kitabını tasdik etmek, Allah'a itaatte kemale ermek ve Allah'ın dinine kuvvet kazandırmak demektir. Şu halde kim bu sünnetlere göre amel ederse hidayete erer. Kim onunla nusret ararsa mansûr olur. Buna mukabil kim bu sünnetlere muhalif davranırsa mü'minlerin yolundan ayrılır. Dolayısıyla Allah da onlardan yüz çevirir ve onları cehenneme koyar."⁹⁸⁶

Bazı kesimler tarafından Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekr ya da dört büyük halife gibi özellikle bazı şahsiyetlere ayrı bir önem verilmiş olmakla beraber, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere dört mezhebin İmâmları başta olmak üzere ve cumhûru ulemanın, sahabe kavline karşı duyarsız kalmadığı görülmektedir.⁹⁸⁷ Nitekim

⁹⁸⁵ Kâdî İyad, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.1, s.132; el-Hayyân, **Menhec...**, s.345.

⁹⁸⁶ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî**, c.2, s.1187.

⁹⁸⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 346.

eş-Şâtıbî'ye göre, İmâm Mâlik, sahabenin fetva ve görüşlerine çokça müracaat ettiğinden dolayı herkesin takdirini kazanmış ve “imâmu's-sunne” unvanını kazanmıştır. İmâm Mâlik, sahabenin fetvalarına rivâyet edip sünnetlerine tabi olduğundan dolayı ümmetin gönlünde söz konusu unvan ile yer edinmiştir. Nitekim onun muâsırı olan nice âlimler, İmâm Mâlik'in görüşlerine tabi olup yoluna revan oldular.⁹⁸⁸

3.2.1. Sahabenin Tarifi

Sözlükte “birlikte bulunmak, beraber kalmak, dost ve arkadaş olmak” anlamındaki sohbet kökünden türeyen sahâbe sâhibin çoğuludur. Sahâbe ile birlikte ashâb da sıkça kullanılmaktadır. Müfredi ise, sahâbîdir.⁹⁸⁹

İlk dönemlerden itibaren birçok âlim tarafından sahâbî kavramının çeşitli tanımları yapılmışsa da bunların bir kısmı pek çok sahâbîyi dışarıda bırakacak kadar dar, bir kısmı sahâbî olmayanları da kapsayacak kadar geniş tutulduğu için tenkit edilmiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir husus, bir kimseye sahabî denilebilmesi için Hz. Peygamber ile asgarî bir arada bulunma müddeti olarak ne kadar olması gerektiğidir. Acaba Hz. Peygamberi sadece bir-iki kez gören veya dinleme fırsatı bulan, fakat onunla birlikte yaşamayan kimselere de sahabî denilir mi? Bu hususta gerek Hz. Peygamberden gerekse sahabeden gelen rivâyetlere baktığımızda “sohbet” kavramı ile daha çok dostluğu, arkadaşlığı, uzun süre beraberce yaşamayı kasdettikleri anlaşılmaktadır.⁹⁹⁰ Meselâ Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr'i sohbeti (dostluğu, arkadaşlığı) ve malı konusunda insanların en emini görmüş, hicret esnasındaki arkadaşlıklarını da aynı kelime ile ifade etmiştir.⁹⁹¹ Aynı şekilde suikasta uğrayan Hz. Ömer'i teselli etmeye çalışan İbn Abbâs, “Ya Emîre'l-Mu'minin, böyle

⁹⁸⁸ Şâtıbî, el-Muvafakat, c.4, s.80.

⁹⁸⁹ İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, c.7, s.85; Bünyamin Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, TDV Yayınları, Ankara 2008, s.1; Babanzâde Ahmed Naim, **Sahih-i Buharî Muhtasarı Tercid-i Sarîh Tercemesi**, DİB Yayınları, Ankara 1987, c.1, s.2; H. Musa Bağcı, **Hadis Rivâyetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, İlahiyat, Ankara 2004, s.15-16; Efendioğlu, “Sahabe”, **DİA**, c.35, s.491.

⁹⁹⁰ Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s.2.

⁹⁹¹ İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şelebî (thk.), Kahire 1955, c.1, s.485; Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s.2.

bir musibete maruz kalmış olabilirsin ama sen Rasûlullah ile sohbet ettin (arkadaşlık yaptın), sohbetini (arkadaşlığını) de güzel yaptın ve Rasûlullah senden razı olarak ayrıldı. Sonrasında da Ebû Bekr ile sohbet ettin ve onunla da güzel bir arkadaşlığınız oldu...”⁹⁹² derken “sohbet” ifadesiyle beraber yaşamayı kasdetmekteydi.⁹⁹³ Diğer taraftan çocukluğundan itibaren Rasûlullah (sav) ile yaşayan Enes b. Mâlik (ö. 93/711), kendisine “Senden başka Rasûlullah’ın ashabından kimse kaldı mı?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “O’nu gören bazı bedevîler var ama O’nunla sohbeti bulunan kimse kalmadı.”⁹⁹⁴ Dolayısıyla kavram olarak sahabî, arkadaşlık sayılabilecek kadar birlikteliği ifade etmektedir. Nitekim sahabî kavramını ilk tarif edenlerden Saîd b. Müseyyeb’in (ö. 94/713), “Hz. Peygamber ile bir veya iki sene arkadaşlık yapan yahut onunla bir veya iki gazveye katılan kimse sahabî sayılır” dediği rivâyet edilmiştir.⁹⁹⁵ Ancak bu rivâyet zayıf görülmüştür. Ayrıca Rasûlullah (sav) ile görüşüp müslüman olduğu halde uzun zaman yanında kalmayan ve onunla birlikte savaşa katılmayan binlerce sahabîyi kapsam dışı bıraktığı için benimsenmemiştir.⁹⁹⁶ Nitekim aşağıda zikredileceği üzere bu konuda pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür.

Hadis âlimlerinin sahabî tarifi daha kapsamlıdır. İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449), sahabîyi “Hz. Peygamber’e mümin olarak erişen ve müslüman olarak ölen kimse” şeklinde tarif etmiştir.⁹⁹⁷ Cumhûrun benimsediği bu tarif ışığında muhaddislerin sahabî anlayışı şöylece özetlenebilir: sahabî olmak için Rasûlullah’ı (sav) uyanık ve müslüman iken bir an bile görmek, kendisiyle seferde biraz yürümek veya ondan bir şey duymuş olmak yeterlidir. Kendisiyle uzun zaman beraber olmak, yolculuk etmek veya gazveye gitmek ya da kendisinden hadis rivâyet etmek şart değildir. Rasûlullah (sav) ile görüşüp sohbet eden bir sahabînin müslüman olarak ölmesi de şarttır. Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’i görmekle beraber onun vefatından sonra İslâmiyet’i kabul eden kimselerle Rasûlullah’ın (sav) huzurunda müslüman olduktan sonra irtidad eden ve bu hal üzere ölen kimseler sahabî kabul

⁹⁹² Buharî, *Fedâil’s-Sahabe*, 6 (c.6, s.201).

⁹⁹³ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.2.

⁹⁹⁴ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s.258.

⁹⁹⁵ Babanzâde, *Tercid-i Sarîh...*, c.1, s.16.

⁹⁹⁶ Efendioğlu, “Sahabe”, *DİA*, c.35, s.491.

⁹⁹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, c.1, s.6.

edilmez. Netice itibariyle sahbîlik vasfı, imandaki kuvvet ve zaaf, sabır, metânet ve emanet bakımından dereceleri farklı olmakla birlikte, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olan her bir şahıs için kullanılmıştır.⁹⁹⁸

Ancak yukarıda İbn Hacer tarafından yapılan ve cumhûr tarafından kabul edildiği iddia edilen sahabe tarifi, tarih boyunca İslam ulemasının yaptıkları pekçok tanımdan sadece birsidir, yoksa üzerinde herkesin ittifak ettiği yegâne tanım değildir. Dolayısıyla sadece bu tanımın şer’î ıstılah diye sunulması doğru bir yaklaşım değildir. Bu tanımın, yapılan birçok tanım içerisinde en sahih olduğu iddiası da temelsizdir. İbn Hacer’in bu kanaatte olması ise onun şahsi tercihidir ve herkesi bağlaması söz konusu değildir.⁹⁹⁹ Söz konusu tanımın en sahih tanım oluşunun meşrûiyetini teminen, Buharî ile Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşte olduklarını zikretmek yeterli görülmüştür ki, bu da yanlış bir tutumdur. Zira bir görüşün Buharî ve Ahmed b. Hanbel tarafından benimsendiğini belirtmekle, onun en sahih olduğunu ispat etmek mümkün değildir.¹⁰⁰⁰

İmâm Mâlik’in görüşü de yaklaşık olarak muhaddislerin genel olarak kabul ettiği sahabe tarifine paralellik arz etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye’nin rivâyetine göre İmâm Mâlik’in sahabe tanımı şu şekildedir: “Rasûlullah’ı (sav) bir yıl, bir ay, bir gün veya bir an bile müm’in olarak gören kişi sahabeden sayılır.”¹⁰⁰¹ İbn Abdilber (ö.463/1071), bu tanımdan yola çıkarak, Rasûlullah (sav) ile uzun süreli bulunma şartını öngören usûlcülerin tanımına muhalefet etmiştir. Ona göre Rasûlullah’ı (sav) vefatından önce bir an bile gören mü’minler, kendisinden herhangi bir rivâyette bulunmamış olsalar bile sahabî ismini hak ederler; çünkü aynı zaman diliminde bulunmuşlardır.¹⁰⁰²

Kâdı Ebû Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013) ise, sohbet kelimesinin lugavî ve örfî anlamları üzerinde durarak şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Sahabî” isminin “suhbe” masdarından türediğinde ve bu hususta belli bir sürenin tahsis edilmediğinde dil âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Bilakis ister az olsun ister çok olsun, Hz. Peygamber

⁹⁹⁸ H. Musa Bağcı, **Hadis Rivâyetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, İlahiyât, Ankara 2004, s.19.

⁹⁹⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu, Ankara 1999, s.59.

¹⁰⁰⁰ Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.60.

¹⁰⁰¹ İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ Şeyhu’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye**, Vizaretu’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’Da’veti ve’l-İrşâdî’s-Suûdiyye, Medine 2004, c.20, s.298.

¹⁰⁰² el-Hayyân, **Menhec...**, s.356.

ile beraberliğı olan herkes hakkında bu sism geçerlidir. Fiilden türeyen isimlerin hepsi de böyledir. Nitekim “sohbet” kavramı kullanılarak “falan ile bir yıl veya bir ay veya bir gün ya da bir süre beraber bulundum” denilmektedir. Buradaki sohbet ifadesi hem az için hem de çok için kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu husus, ümmetin örfünde “sahabe” ismi ancak Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olan kimseler için kullanmıştır. Yani bu isim, Hz. Peygamber ile bir an için karşılaşılana veya O’nunla birkaç adım yürüyen kimseler için değil, O’nunla uzun süre bir arada yaşayan kimseler için caiz görülmüştür.”¹⁰⁰³ Mâlikî Usulcülerden el-Mazerî’nin (ö. 536/1141) de bu görüşte olduğu zikredilmiştir. Zira el-Mâzerî’ye göre söz konusu sahabî kavramını örfidir, dolayısıyla uzunca bir birlikteliğı ifade etmektedir.¹⁰⁰⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamberle beraberliğı uzun bir süre yaşamamış olsa ve O’ndan sadece bir hadis rivâyet etmiş olsa bile, emin kabul edileceğı gibi verdiği haberle de amel edilebilir.”¹⁰⁰⁵

Yukarıda kısaca zikredilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere adaletiyle, faziletiyle ve diğer üstün vasıflara sahip olmayı kapsayacak şekilde sahabe kavramının tanımı konusunda ciddi ihtilaflar yaşanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ile arkadaşlık sayılabilecek kadar vakit geçirmiş olmak, O’nu anlayacak çağda¹⁰⁰⁶ dinlemiş, olmak ve O’na ittiba etmiş olmak sahabî ünvanını almak için gerekli görülmektedir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, usûlcü cumhûrun kabul ettiği “Rasûlullah (sav) ile zaman geçirmiş olma” şartı, amel açısından daha münasip görünmektedir. Çünkü bir insanın görüşünün muteber olması için Rasûlullah (sav)’i dinlemiş, anlamış, vahiy sürecine şahit olmuş olması gerekmektedir.¹⁰⁰⁷ Şunu da unutmamak gerekir ki, her ne kadar yukarıda verilen tariflerde Hz. Peygamberi kısa bir süre için gören kimselere de sahabî ismi verilmiş olsa bile, onu görenler arasında diğerlerinden önce Müslüman olanlar ve bütün ömürlerini kendisiyle birlikte geçirenler vardır; onunla birlikte gazvelere iştirak edip İslam’ın yayılması için çalışıp çabalayanlar vardır. Hicret etmek zorunda kalan, cefa çekenler ve dava uğrunda şehit

¹⁰⁰³ el-İrakî, **et-Takyîd ve’l-İdâh...**, s.256; Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s.3-4.

¹⁰⁰⁴ Abdu’l-Hayy el-Leknevî, **Tuhfetu’l-Ahyâr b. İhyâi Sunneti Seyyidi’l-Ebrâr**, Beyrut 1922, s.63; Bağcı, **Hadis Rivâyetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, s.17-18.

¹⁰⁰⁵ el-İrakî, **et-Takyîd ve’l-İdâh...**, s.256; Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s.3-4.

¹⁰⁰⁶ Babanzâde, **Tercîd-i Sarîh...**, c.1, s.15.

¹⁰⁰⁷ Halil b. Keykeldi Salâhuddin el-Alâî, **İcmâlu’l-İsâbe fî Akvâli’s-Sahâbe**, Muhammed Süleyman el-Eşkar, Merkezu’l-Mahtûtât ve’t-Turâs, 1987, s.64-65.

olanlar vardır. Elbette bütün bunlar arasında derece farkı olması tabiidir ve Hz. Peygamberi yalnız bir an için görüp ondan işittiği tek bir hadisi rivâyet eden sahabî ile tüm ömrünü İslam davasına adanmış ve bu uğurda kendisiyle birlikte mücadele etmiş sahabî arasında derece ayırımını yapmak gerekmektedir. Kısacası her sahabîyi fazilet bakımından bir ve aynı mertebede saymak mümkün değildir.¹⁰⁰⁸ Diğer taraftan Mekke döneminde müslüman olanlar, Medine’li Müslümanlar, Hicret ile Fetih arasında müslüman olanlar, Mekke fethi sonrası müslüman olanlar ve genel olarak bedevî olanlar şeklinde bir ayırma gidilmiştir.¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla sahabî olmak ile görüşü “sahabe kavli” kapsamında değerlendirilecek kişi olmak arasında bir farkın olması isabetli görünmektedir.

3.2.2. Sahabenin Adaleti

Kur’an ve Sünnet’teki naslara dayanan muhaddisler ve ehli sünnet âlimleri, sahâbenin tamamını âdil kabul etmiş, naklettikleri hadislerin araştırılmadan kabul edilmesi gerektiği görüşüne varmıştır. Hatta vuku bulan birtakım fitnelere karışmış olsun veya olmasın sahâbenin tamamı, mutemed olan görüşe göre âdil olarak değerlendirilmiştir.¹⁰¹⁰ Bu görüş, dört mezhep İmâmı Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Yahyâ b. Maîn, Alî b. Medînî, Ebû Zûr’a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hıbbân gibi muhaddislerin tamamının dâhil olduğu cumhûrun görüşüdür. Zira fitneye bulaşmış olan sahabe ile ilgili daha çok hüsn-ü zan galip olmuştur.¹⁰¹¹ İbn Abdilber en-Nemerî (ö.463/1071), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/1111), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnu’s-Salâh (ö. 643/1245), Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Zeynuddin el-İrâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) sahâbenin hepsinin âdil olduğu konusunda ümmetin icmâi bulunduğunu söylemiştir.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁸ Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, TDV Yayınları, Ankara 1988, s.71.

¹⁰⁰⁹ Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s.12.

¹⁰¹⁰ Babanzâde, **Tercîd-i Sarîh...**, c.1, s.19.

¹⁰¹¹ Babanzâde, **Tercîd-i Sarîh...**, c.1, s.19.

¹⁰¹² Ahmed b. Abdullah el-Bâtîlî, **Ma’rifetu’s-Sahâbe inde’l-Muhaddissîn**, Riyâd h.1425, s.67; Efendioğlu, “Sahabe”, **DİA**, c.35, s.491-492.

Elbette İslâm âleminde varlık gösteren tüm çevreler, sahâbenin adaleti konusunda aynı kanaati taşımamışlardır. Nitekim ehli sünnet dışındaki bazı fırkalar ve bazı zatlar bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu fırka ve şahıslardan bir kısmı, bazı sahâbîleri tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. Şîa, Havâric ve Mu‘tezile’nin bazı mensupları ise, sahâbenin çoğunu fâsık saymıştır. Adalet konusunda sahâbe ile başkaları arasında bir fark bulunmadığını iddia ederek cerh ve ta‘dîl kurallarının onlara da uygulanması gerektiğini söyleyenler de vardır.¹⁰¹³

Bütün sahâbenin âdil kabul edilmesine karşı çıkan bu görüş sahipleri, sahâbe arasında münafıkların da yer aldığını, fâsık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin bulunduğunu veya yanlış rivâyet edenlerin olabileceğini öne sürmüşlerdir. Onlara göre sahâbe, birbirini “hata etti”, “unuttu”, “yalan söyledi” gibi ifadelerle eleştirdiğine göre kendilerinden sonra gelenler de onları eleştirebilir. Sahâbenin adaleti konusunda delil olarak ileri sürülen âyet ve hadisler ise onların hepsini değil çoğunluğunu kapsamaktadır. Hadis âlimleri, böyle düşünenlerin iddiaları üzerinde durmuştur. Buna göre sahâbe arasında münafıkların varlığı, diğerlerinin adaletini iptal etmez. Zira münafık olduğu bilinenler zaten sahâbî sayılmaz, bilinmeyenlerin ise cerh ve ta‘dîl kurallarıyla münafık olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü cerh ve ta‘dîlde zâhire göre karar verilir. Sahâbe hakkında cerh ve ta‘dîl kapısının açılması çok daha büyük problemlere zemin hazırlar. Cerh ve ta‘dîl yapacak kişinin, hakkında karar vereceği şahsı ya yakından tanınması veya cerh ve ta‘dîl İmâmlarının o kimse hakkında yaptıkları değerlendirmelere vâkıf olması gerekir. Cerh ve ta‘dîl ilmi ise sahâbenin adaleti esası üzerine kurulduğu, bu faaliyetin başladığı dönemlerden itibaren sahâbe hep uygulamanın dışında tutulduğu için aradan uzun zaman geçtikten sonra onların, kimin tarafından neye göre cerh veya ta‘dîl edileceğini belirlemek, dolayısıyla sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Tamamı âdil kabul edilen sahâbenin bazısında unutkanlık ve yanılma gibi zabt kusurlarının bulunması onların faziletine bir halel getirmez.¹⁰¹⁴ Ancak bu konuda yapılan araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla sahâbenin zabt konusundaki sorunlarına örneklik teşkil eden vakıalar önemli bir yekûn

¹⁰¹³ Nevzat Âşık, **Sahâbe ve Hadis Rivâyeti**, İstanbul 1981, s.268-273.

¹⁰¹⁴ el-İrakî, **et-Takyîd ve’l-İdah...**, s.260-270; Şâkir, **el-Bâisu’l-Hasîs...**, s.176-179; Efendioğlu, “Sahabe”, **DİA**, c.35, s.494-495.

oluşturmaktadır.¹⁰¹⁵ Dolayısıyla sahabenin adaleti konusundaki klasik iyimserliğin, zapt konusunda geçerli olmaması gerektiğini kabul etmek lazımdır.

Ehli sünnet âlimlerinin ve özellikle muhaddislerin bütün sahâbeye cerh kapısını kapalı tutmalarının ve tartışma konusu yapılan bazı sahâbîleri mâsum olmadıkları halde âdil kabul etmelerinin birtakım sebepleri vardır.

1. Hadis âlimleri, sahâbenin cerhine yönelik konuları ve rivâyetleri dikkatle araştırmışlar, bunların ya doğruluğu ispat edilmemiş rivâyetler veya sonradan tövbe edilerek dönülmüş hatalar ya da bazı meselelerde yanlış yorumlamadan kaynaklanan ictihad hataları olduğunu tesbit etmişlerdir.

2. Sahâbîler mâsum olmadıkları için zaman zaman hata işlemişlerdir. İşledikleri hatalar arasında Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona isnat etmek gibi hususlara hiçbir zaman rastlanmamıştır.

3. Muhaddisler, adaleti konusunda söz söylenmesi muhtemel sahâbîlerin rivâyetlerini ancak Resûlullah'tan hadis naklettikleri kesinlik kazandıktan sonra kabul etmişler, daha sonra Kur'an ve sahih sünnetin ölçülerine veya haklarında tereddüt bulunmayan diğer sahâbîlerin rivâyetlerine uygunluğunu araştırmışlar ve rivâyetlerinde kendilerini zan altında bırakacak bir şey bulamamışlardır. Aksine, rivâyet ettikleri şeylerin tamamının diğer sahâbîler tarafından da rivâyet edildiğini görmüşler, naklettikleri bilgilerin Kur'an'la ve Hz. Peygamber'in başka hadisleriyle desteklendiğini görmüşlerdir. Neticede hadis âlimleri, tereddüt içeren bilgilere ve delillere dayanarak binlerce sahâbîye cerh kapısı açmanın doğru olmayacağı sonucuna varmışlardır.¹⁰¹⁶

Yukarıda zikredilen malumât, genel kanaati yansıtmakla birlikte, sahabenin beşer sıfatını ve vuku bulmuş bazı hadiseleri göz önünde bulundurarak, meseleyi duygusallıktan ziyade gerçekçi bir anlayışla değerlendiren dolayısıyla farklı düşüncelere sahip çevrelerin olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Elbetteki Hz. Peygamberin sözleri konusunda sahabenin bilerek bir yanlışın içine düşmesi veya

¹⁰¹⁵ Geniş bilgi için bkz. (H. Musa Bağcı, **Hadis Rivâyetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, s.65-97.)

¹⁰¹⁶ el-İrakî, **et-Takyîd ve'l-İdah...**, s.260-270; Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.176-179; Efendioğlu, "Sahabe", **DİA**, c.35, s.494-495.

yanlış sürdürmesi düşünülmez. Ancak sözü yanlış anlayan ya da sözün tamamını işitmeyen; Hz. Peygamber'e ait olan bir uygulamayı yanlış yorumlayan; ya da tam kavrayamadığı için farklı hükümler çıkaran ravînin, bu durumu rivâyetine yansıtması kaçınılmazdır. Öte yandan, kendi anlama gücü ve dikkate aldığı probleme bağlı olarak, hadisi rivâyet eden ravînin, rivâyetteki vurguyu değiştirmesi de ciddi sıkıntıların meydana gelmesine neden olabilmektedir.¹⁰¹⁷

Râvîlerin hadis metinlerine yansıyan olumsuz tutumları, hata neticesinde ortaya çıkanlar ve kasıtlı yapılanlar olmak üzere iki grupta incelenmektedir ki, bunlar ravîden kaynaklanan problemlerdir. Bu problemler, hadisin tamamını değil bir kısmını etkilemekte, ama metnin orijinaline de zarar vermektedir. Nitekim bu konulardaki ilk örnekleri bizzat sahabenin birbirine yönelttiği tenkitlerde görebilmekteyiz. Bu tenkitlerde sayılan hususları şu şekilde sıralamak mümkündür: Unutma, yanılma ve hata, tereddüt, eksik işitme ve nakletme, yanlış duyma, iyi belleyememe, kastı anlayamama, yanlış anlama, yanlış yorumlama, doğru ifade edememe, hıfz yönünden deneme, vb.¹⁰¹⁸

Sonuç itibarıyla ister Hz. Peygamber zamanındaki müslümanların belli bir kısmından olan Muhacir, Ensar, Bedir savaşına ve Rıdvan biatına katılan veya bedevîler olsun, ister o zamanki Müslümanların genelinden “ümme”¹⁰¹⁹ olarak övgüyle bahseden ayetler olsun, bunlar, o zamanki müslümanların hiçbir günah işlemedikleri ve hata yapmadıkları anlamına gelmez. Dolayısıyla ileri sürülen birtakım delillerden yola çıkarak sahabenin tamamının âdil olduğu dolayısıyla cerh ve tadile konu olmayacakları sonucu çıkarılmamalıdır.¹⁰²⁰ Zira sahabîler de etiyle, kanıyla, zaafı ve hatalarıyla birer beşerdirler.¹⁰²¹ Kısacası; klasik hadis usûlünün sahabe anlayışı düzeltilip, onların da cerh ve ta'dîl kapsamına alınması ilmî bir zorunluluk

¹⁰¹⁷ Yavuz Ünal, **Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış**, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s.80-81; Ali Arslan, “Hadis Kaynaklarındaki Tarihe/Vâkıya Aykırı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009/2, c.8, S.16, s.146.

¹⁰¹⁸ Bağcı, **Hadis Rivâyetinde Sahabe...**, s. 162-197; Arslan, “Hadis Kaynaklarındaki Tarihe/Vâkıya Aykırı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.8, S.16, s.146-147.

¹⁰¹⁹ Âl-i İmrân, 3/110.

¹⁰²⁰ Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.70.

¹⁰²¹ Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.92.

olarak değerlendirilmelidir.¹⁰²² Kaldı ki böyle bir yaklaşım, sahabenin faziletine asla bir hâlel getirmeyeceği gibi birtakım tartışmaların da önünü kesecektir.

Mâlikî mezhebinde sahabenin adaleti konusunda yukarıdaki genel yaklaşımın dışında farklı bir kanaat göze çarpmamaktadır. Zira mezhebin en önemli özelliklerinden biri olan Medine ehlinin ameli'nin sahabeden bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Daha önce de belirtildiği üzere Medine ehlinin amelini değerli kılan husus, orada sahabenin yaşamış olmasıdır. Dolayısıyla sahabe konusunda akıllara takılacak olumsuz bir yargı Medine ehlinin ameline hâlel getirecekti. Bu ise, mezhebin dayandığı en önemli delillerden birinin tartışılır hale gelmesine sebebiyet verecekti. Filhakika sahabe kavillerinin sünnetteki yeri asla inkâr edilemez. İmâm Mâlik de bu gerçeği en iyi fark eden ve ondan istifade eden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

Nitekim Muvatta''yı tüm beldelerin kitabı haline getirmeyi düşünen Halife Ebû Cafer el-Mansur, bu niyetini İmâm Mâlik ile paylaşınca kendisinden şu cevabı almıştır. "Ey Mü'minlerin Emiri, bunu yapma! Zira her beldeye farklı sözler ulaşmıştır. Onlar birtakım hadisler duydular ve rivâyet ettiler. Böylece her beldenin insanı, kendisine ulaşan rivâyetler ile amel ettiler. Her belde halkı, sahabe ihtilafları arasında kendine uygun olanı seçti. İnsanları, inandığı şeyden döndürmek zor bir iştir. Onun için onları kendi hallerine bırak."¹⁰²³ İmâm Mâlik'in bu itirazından anlaşılan hususlardan biri de sahabenin söz, görüş ve uygulamalarıyla ulaştıkları yerlere adeta damgalarını vurarak dini hayatı şekillendirmeleri ve herhangi bir koşul ileri sürülmeden ilim ehli tarafından ittiba edilmeye layık görülmeleridir.

Bu konuda el-Mâzerî'nin farklı bir görüşünün olduğunu ifade etmek gerekmektedir. el-Mâzerî, üstün ahlakî özelliklere sahip olmaya en layık olanların sahabe olduğunu ifade ettikten sonra tüm sahabenin aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira sahabe içinde en zor zamanlarda bile canları pahasına Hz. Peygambere tam bir teslimiyetle destek olanlar olduğu gibi bazen kendisine zorluk çıkaranların da bulunduğunu veya murûeti

¹⁰²² Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.93.

¹⁰²³ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.2, s.72.

zedeleyecek davranışlarda bulunanların olduğunu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla adalet sahibi olduklarına inanılan ve cerhe konu olmayanların, Hz. Peygamber'in yakın ve dava arkadaşları olduğunu savunmaktadır. Yani el-Mâzerî'ye göre sahabenin tamamını âdil olarak değerlendirmek doğru değildir. Ancak cumhûrun böyle düşünmediğini de ayrıca zikretmektedir.¹⁰²⁴

3.2.3. Sahabe Kavli Mefhumu

“Sahabe kavli”, “sahabe fetvası” veya “sahabe mezhebi” ifadeleriyle kastedilen mefhum; Rasûlullah'ın (sav) vefatından sonraki dönemlerde, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberi'nin sünnetinde hükmü bulunmayan bir meselenin fikhî durumu konusunda, sahabenin kendi içtihadını kullanmak suretiyle belirttiği görüşlerdir.¹⁰²⁵ el-Velâtî'ye (ö. 1412/1992) göre sahabe kavli, sahâbînin kendi içtihadından sadır olan görüşüdür.¹⁰²⁶

Usûlcülere göre sahabe kavli, sahabenin; İmâm, hâkim veya muftî sıfatıyla söylediği söz veya sergilediği fiilleri kapsamaktadır.¹⁰²⁷ İmâm Mâlik'in görüşü de bu şekildedir. Ancak el-Bâcî'nin naklettiğine göre sahabe kavlinin hüccet olabilmesi için diğer sahâbîlerin farkında olmasına rağmen kimsenin buna muhalefet etmemesi gerekmektedir.¹⁰²⁸

Fıkıh ve usûl kaynaklarında yukarıdaki tanımlara benzer pek çok tarifi yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla ister içtihadî olsun ister olmasın dinî konularda sahabeden sadır olan söz ve fiiller “sahabe kavli” kapsamına girmektedir.

¹⁰²⁴ el-Mâzerî, *İdâhu'l-Mahsûl...*, s.482-484.

¹⁰²⁵ İmâmu'l-Haremeyn Ebû Meâî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, el-*Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, Katar, c.1, s.649.

¹⁰²⁶ Muhammed b. Yahya b. 'Umer el-Muhtâr b. et-Tâlib Abdullâh, *İdâhu's-Sâlik fî Usûli'l-İmâm Mâlik*, s. 20.

¹⁰²⁷ Abdullâh, *İdâhu's-Sâlik...*, s.20.

¹⁰²⁸ Abdullâh, *İdâhu's-Sâlik...*, s.20.

3.2.3.1. Mâlikî Mezhebinde Sahabe Kavlinin Değeri

Sahâbî kavlinin delil olup olmadığı konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Biz burada sadece Mâlikî mezhebini esas alarak söz konusu ihtilaflara temas etmek istiyoruz. Ancak sahabe kavlinin, kendi içinde değişik hususiyetlere sahip olması hasebiyle, her durumda aynı değerle görülmesi mümkün olmamıştır. Bu itibarla, hangi durumlarda sahabe kavlinin hüccet kabul edildiğini öğrenmek için bu kavramın farklı yönlerini izah etmekte fayda vardır.

Buna göre,

1. Müçtehit bir sahâbînin hâkim, İmâm veya muftî sıfatıyla dile getirdiği görüş, kendisi gibi müçtehit olan başka bir sahâbî açısından her zaman muteber kabul edilmemiştir. Zira bizzat kendisi müçtehit olan birinin, başkasının görüşüyle amel etmesi düşünülenemez. Bu konuda ittifak¹⁰²⁹ hatta icmâ'¹⁰³⁰ olduğu zikredilmiştir.

2. Müçtehit bir sahâbînin içtihadî bir meseledeki kavlinin değeri konusunda tabîin ve diğer tabakadaki müçtehitler nezdinde iki farklı kanaat hâsıl olmuştur. Birincisine göre, mutlak anlamda sahabe kavli hüccet sayılmaktadır. İkinci görüşe göre ise mutlak olarak hüccet değildir. Her iki görüşün de savunucuları vardır. Mâlikîler ise daha çok birinci görüş etrafında toplanmışlardır.¹⁰³¹

3. Sahâbî kavli intişar bulduğu halde kimsenin buna muhalefet etmemiş olması halinde, yani sahabeden biri bir konuda görüş beyanında bulunduğu veya bir meselede hüküm verdiği halde geri kalan diğer sahabenin buna karşı çıkmaması, olumlu veya olumsuz anlamda ses çıkarmaması durumunda racih olan görüşe göre söz konusu sahabe kavli icmâ' sayıldığından kesin delil olarak değerlendirilir.¹⁰³² Mâlikîlerin çoğu bu görüşü savunmuşlardır.¹⁰³³ Ancak İbn Hâcib (ö. 646/1249),

¹⁰²⁹ İbn Hâcib, **Muhtasaru Munteha's-Sûl..**, c.2, s.1186; el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.4, s.149; es-Serahsî, **Usûl...**, c.2, s.109.

¹⁰³⁰ Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz İbn Neccâr el-Futûhî, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr el-Musemma bi-Muhtasari't-Tahrîr**, Muhammed Zuyhaylî (thk.), Vizâretu'l-Evkâfî's-Suûdiyye, ysz. 1993, c.4, s.422.

¹⁰³¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.360-362.

¹⁰³² el-Bâcî, **el-İşâre**, s.282; el-Karâfî, **Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, c.4, s.2692; el-Kelbî, **Takrîb...**, s.334.

¹⁰³³ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.471-475; el-Hayyân, **Menhec...**, s.363.

mezkûr şekildeki sahabe kavlinin icmâ' veya kesin hüccet olması konusunda tereddütler yaşamıştır.¹⁰³⁴

Burada sahabe kavlinin intişar etmesinin boyutu üzerinde durmanın meseleye açıklık getireceğini düşünüyoruz. Meselâ dört halife gibi sözleri, hükümleri veya fiilleri insanlar arasında çabucak yayılan sahâbîlerin kavilleri intişar etmiş sayılır. Ya da Hz. Ömer'in uygulamasında olduğu üzere te ravîh namazlarını cemaat halinde kıldırması gibi gizli kalması mümkün olmayan sahabe hükmü şüyu bulmuş demektir. Aynı şekilde hacc, cuma, yağmur duası veya bayramlar gibi cemaatin yoğun olduğu bir anda söylenen ama itiraz edilmeyen sahâbî kavilleri yine bu kapsamdadır. Bu tür sahabe kavillerinin yanı sıra kıyasa muhalif olan sahabe görüşleri de intişar bulmuş ve hüccet olma değeri taşımış deliller arasında zikredilmiştir. Şu da var ki, kıyasa muhalif olan sahabe kavli, tevkîfî olarak değerlendirilmiştir. Zira bu tür kavillerin naklî yönü ağır basmaktadır. Dolayısıyla kıyasa tercih edilmiştir.¹⁰³⁵

Fazla şüyu bulmamakla birlikte bir sahabî kavlinin kıyasa muvafık olmaması halinde ise pek çok ihtilaf yaşanmıştır. Nitekim mutlak olarak hüccet olmadığını savunanlar olduğu gibi, delil olabileceğini iddia edenler de olmuştur.¹⁰³⁶ Bazıları ise mezkûr şekildeki sahabe kavliyle amel edilmesini sadece dört halife ile bazıları da sadece Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer ile sınırlandırmışlardır.¹⁰³⁷

Mâlikî mezhebi fıkıh usulünde sahâbî kavli, asli delillerden ve fer'î delillerin ilki olan Medine ehlinin amelinden sonra bazen dördüncü sırada, bazen de altıncı sırada yer alan kıyas delilinin yerine dördüncü sırada zikredilmektedir.¹⁰³⁸ Bazen de müstakil bir delil olarak değil, sünnetin içinde değerlendirilmiştir.¹⁰³⁹

¹⁰³⁴ İbn Hâcib, **Muhtasarı Munteha's-Sûl...**, c.2, s.1186-1188.

¹⁰³⁵ Ebû'l-Fadl Adududdin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulğaffar el-Îcî, **Şerhu'l-Adud alâ Muhtasarı'l-Muntehâ'l-Usûlî**, Fâdî Nasif-Tarık Yahya (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s.370-371.

¹⁰³⁶ Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s. 450; er-Razî, el-**Mahsûl**, c.6, s.129; el-Karâfî, **Nefâisu'l-Usûl...**, c.6, s.2692; el-Îcî, el-**Adud...**, s.370-373; İbn Neccâr, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr**, c.4, s.422.

¹⁰³⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.368.

¹⁰³⁸ İbn Raşîk, **Lubâbu'l-Mahsûl...**, s.441; Ebû Zehra, **Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmî**, c.2, s.427.

¹⁰³⁹ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.494-497; el-Backunî, el-**Vecîzu'l-Muyesser fi Usûli'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, s.138-139; Hayrettin Karaman, **İslâm Hukukunda İçtihad**, MAÜİF Yayınları, Ankara 1975, s.134.

İmâm Mâlik'in yaşadığı yıllar gerek ilmî gerekse yaşantı olarak daha sahabe ikliminin yoğun bir şekilde hissedildiği dönemlerdir. İmâm Mâlik, ilmî tedrisata başladığı ilk dönemlerde sahabe fetvaları ve çıkardıkları ahkâmı öğrenmeye çalışmıştır. Bu münasebetle sahabe olan Abdullah b. 'Umer'in (ö. 73/692) fetvalarını, talebesi Nafi'den (ö. 117/735) almayı bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan İmâm Mâlik, Fukahâ-ı Seb'a olarak bilinen zatlardan ders aldığı ve kendilerine sahabenin fetvaları konusunda danıştığı ifade edilmektedir.¹⁰⁴⁰

Ancak her ne kadar bazı müellifler İmâm Mâlik'in kitap, sünnet ve icmâ'da delil bulunmadığı zaman sahabî kavlini mutlak anlamda bağlayıcı delil olarak kabul ettiğini ifade etseler de Mâlikî fıkıh usûlünde sahâbî kavli, Hanefî ve Şafîîler'de olduğu gibi akılla kavranamayacak bir konuda olup olmamasına göre ikiye ayrılmıştır. Eğer akılla kavranamayacak bir konuda ise merfû haber gibi kabul edilerek sünnetin bir parçası sayılmıştır. İctihad sahasına dâhil olan sahâbî kavilleri ise, delil kabul edilmemiş ve diğer insanların içtihatlarından üstün tutulmamıştır.¹⁰⁴¹

Yukarıdaki açıklamaların ışığında Mâlikî mezhebinin sahabe kavline yaklaşımı hakkındaki görüşleri üç noktada toplamak mümkündür.

1. Sahabe kavli mutlak surette hüccet değildir: Zerkeşî'nin beyanına göre bu yaklaşımı İmâm Mâlik'e nisbet eden kişi, Kadî Abdulvehhab'tır.¹⁰⁴² el-Bâcî de sahabe kavlinin tek başına delil olmadığını belirtmiştir. Nitekim zahir olmayan ve intişar etmeyen tek bir sahâbînin görüşünün delil olmadığını, Mâlikî mezhebinin zahir görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴³ Görüldüğü kadarıyla bu görüş, sahabe kavilleri arasında ihtilaf bulunması halinde geçerlidir. Zira sahabe görüşlerinin birbirleriyle çelişmesi halinde tıpkı haber-i vâhidlerde olduğu gibi birinin diğerine tercih edilmesi yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla farklı görüşler karşısında tereddüt yaşayacak müçtehitler, belli kıstaslar çerçevesinde birini tercih edip, diğerini ise terk

¹⁰⁴⁰ Ebû Zehra, **Mâlik**, s.265; Özdemir, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, s.148.

¹⁰⁴¹ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", **DİA**, c.27, s.525.

¹⁰⁴² Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh Bederuddîn ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh**, Abdulkadir Abdullah el-Ânî (thk.), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, c.6, s.54.

¹⁰⁴³ el-Bâcî, **el-Minhâc**, s.143-144.

edebilmişlerdir. Ancak bu durum sahabe kavlinin hüccet olmadığı anlamına gelmez.¹⁰⁴⁴ Öyle görünüyor ki el-Bâcî'den sonra gelen diğer bazı âlimler, inceleme gereği duymadan kendisine dayanarak aynı görüşü nesilden nesile aktarmışlardır. İbn Rüşd,¹⁰⁴⁵ İbn Hâcib,¹⁰⁴⁶ el-Ebyârî, el-Velâtî,¹⁰⁴⁷ Abdullah eş-Şenkîfî, Şeyh Alîş ve Muhammed b. Tahir b. Aşur (ö. 1879/1973) gibi zatlar¹⁰⁴⁸ söz konusu görüşü dile getiren âlimlerden bazılarıdır.

2. Sahabe kavli intişar edip muhalefetle karşılaşmamışsa hüccet sayılır:

Bu tür sahâbî kavilleri icmâ' sayıldığından dolayı hüccet kabul edilmiştir. Şayet muhalefet söz konusu ise delil olmaktan çıkar. Mâlikîlerin cumhûruna göre muhalefetle karşılaşmayıp şüyu bulan sahabe kavli delildir.¹⁰⁴⁹ el-Bâcî de mezkûr şekildeki sahabe kavlinin icmâ' sayıldığını dolayısıyla kat'î hüccet olduğunu vurgulamış ve Mâlikî, Hanefî ve Şafîîlerin bu yaklaşıma sahip olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁵⁰ Hatta İbn Cuzey (el-Kelbî), intişar bulmamış olsa da sahabe kavlinin Mâlikî mezhebinde hüccet olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁵¹ el-Karâfî'nin, Kâdî Abdulvehhab'tan naklettiğine göre sahabe arasında meşhur olmamakla birlikte sonraki dönemlerde şüyu bulmuş sahabe kavilleri, dönemin âlimleri tarafından tashih edilecek olursa icmâ' olup hüccet özelliğini kazanır.¹⁰⁵²

3. **Sahabe kavli hüccettir:** Bu yaklaşımın, usûlcüler tarafından Mâlikî mezhebinin uygulamalarından intaç edildiğini söylemek mümkündür. Zira İmâm Mâlik, Muvatta''da ayetlere, hadislerle yer verdiği gibi sahabe kavline ve fetvalarına da yer vermiştir. Nitekim İmâm Mâlik, Muvatta''nın içeriğiyle ilgili olarak şöyle demiştir. "Kitabımda olanlar Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabenin sözleri, tabiinin sözleri ve fetvalardır."¹⁰⁵³ Dolayısıyla İmâm Mâlik'in, Muvatta''da 600 müsned hadise karşılık 613 sahâbî fetvasına yer vermesi, bir taraftan onun sahabe kavliyle amel

¹⁰⁴⁴ el-Alâî, *İcmâlu'l-İsâbe...*, s.70.

¹⁰⁴⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûrî...*, s.97.

¹⁰⁴⁶ İbn Hâcib, *Muhtasaru'l-Munteha'...*, c.2, s.287.

¹⁰⁴⁷ el-Velâtî, *Neylu's-Sûl...*, s.169.

¹⁰⁴⁸ el-Hayyân, *Menhec...*, s.371.

¹⁰⁴⁹ Şenkîfî, *Nesru'l-Vurûd...*, s.576.

¹⁰⁵⁰ el-Bâcî, *el-İşâret*, s.282.

¹⁰⁵¹ el-Kelbî, *Takrîbu'l-Vusûl...*, s.341.

¹⁰⁵² el-Karâfî, *Nefâisu'l-Vusûl...*, c.4, s.2692.

¹⁰⁵³ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.192.

ettiğinin, diğer taraftan sahabe kavlini sünnetten bağımsız bir hüccet ya da onu destekleyen bir delil olarak kabul ettiğinin göstergesidir.¹⁰⁵⁴

Gerek Mâlikî mezhebinin üzerine ikame edildiği esaslar gerekse bu konuda usûlcülerin vardığı sonuçlar göstermektedir ki, Mâlikî mezhebine göre racih olan görüş üçüncü görüştür. Zira diğer iki yaklaşımı mezhebin usûlü ve teferruatına yerleştirmek oldukça zor görünmektedir. Nitekim âlimlerin çoğu, farklı bakış açılarıyla Mâlikî mezhebinde sahabe kavlinin değerini ve önemini ortaya koyarak bu meseleye ışık tutmuşlardır.¹⁰⁵⁵

Sonuç itibariyle, aşağıdaki şartların hâsıl olması durumunda sahabe kavlinin muteber ve hüccet olduğunu söylemek mümkündür.

1. Senedinin sahih olması,
2. Önde gelen sahâbîlerden olması,
3. Delil olmaya uygun merfu hadislerle çelişmemesi,
4. Medine ehlinin ameline muhalif olmaması.

İşte, tatat edilen bu şartları haiz olan sahabe kavilleri Mâlikî mezhebinde hüccet görülmüş ve ona göre amel edilmiştir.¹⁰⁵⁶

Bir başka görüşe göre, İmâm Mâlik, sahabe kavlini genel olarak amel edilmesi gereken bir hadis olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁵⁷ İmâm Mâlik'i bu düşünceye sevk eden etken, daha önce de zikrettiğimiz ve 'Umer b. Abdulaziz'e nisbet edilen şu rivâyet olmuştur. "Hz. Peygamber ve ondan sonraki yöneticiler sünnetler ortaya koydular. Kim onların koyduğu sünnetlere iktida ederse hidayet bulur; kim de bu sünnetlere muhalefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur."¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁴ Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, Mektebetu'l-Usra, Kahire 2001, c.2, s. 213; Ebû Zehra, **Mâlik...**, s. 330-331.

¹⁰⁵⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 375-383.

¹⁰⁵⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 386-387.

¹⁰⁵⁷ Ebû Zehra, **Mâlik...**, 328-329.

¹⁰⁵⁸ Şâtîbî, el-**Muvâfakât**, c.4, s. 79; Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.266.

İmâm Mâlik'in, sahabe kavlini hadis statüsünde değerlendirmesinin nedenlerinden biri de bazen sahabe'nin, Hz. Peygamber' e yalan isnad etmek korkusuyla hadisleri Rasûlullah'a (sav) izafe etmeksizin kendi görüşüymüş gibi nakletmeleridir.¹⁰⁵⁹ Ancak bu iddianın ispata muhtaç olduğunu ifade etmek gerekir. Diğer taraftan görülmektedir ki, İmâm Mâlik'e göre içtihadı dayanan sahabe kavilleri bile genel anlamda dine, özel olarak da sünnete en uygun olanıdır. Zira sahabe vahyin iniş sürecine şahit olduklarından ötürü, onların dinî konulardaki sözleri, sarîh sünnet olmasa bile mana itibarıyla sünnetin yansıması niteliğindedir. Dolayısıyla sözleri ve içtihatları, sonraki nesillerin yorum ve görüşlerinden daha isabetli sayılmaktadır.¹⁰⁶⁰

Mâlikî mezhebinde sünnet olarak kabul edilen sahabe kavlinin bazı şartlar taşıdığı görülmektedir. Söz konusu şartları şöyle sıralamak mümkündür.

1. Sahabe kavlinin içtihadı dayanamaması,
2. Nakillerle ilgili olması,
3. Sahabe tarafından amel edilen bir konuyla ilgili olması veya öteden beri ilim ehlinin uyduğu bir mesele olması.

Zikredilen şartları taşıyan sahâbî kavilleri, Mâlikî mezhebinde sünnetle eşdeğer kabul edilmiştir. Zira İmâm Mâlik ve ona tabi olanlar, sahabe kavillerini, Rasûlullah'tan (sav) nakledilen ve zannî bilgi ihtiva eden hadisler gibi değerlendirmişlerdir.¹⁰⁶¹ Diğer taraftan şunu ifade etmek gerekir ki, Mâlikî mezhebinde sahâbî kavlini esas almak, mücerret bir ittiba veya taklitten öte, sahâbî kavlinin sünnet olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶²

3.2.3.2. İmâm Mâlik'in Sahabî Kavline Muhalefet Ettiği Durumlar

Mâlikî mezhebi usûlüne dair telif edilen kaynaklarda müstakil başlıklar altında bu konunun işlendiğine muttali olamadık. Dolayısıyla Mâlikî usûlcülerin bu yönde

¹⁰⁵⁹ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.265.

¹⁰⁶⁰ Ebû Zehra, **Mâlik...**, s.334.

¹⁰⁶¹ Ali el-Hafif, **Esbâb-u İhtilâfî'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s.263.

¹⁰⁶² el-Hayyân, **Menhec...**, s.352.

ortaya koydukları nazarî düşüncelere ulaşamadık. Ancak bazı fetva ve uygulamalardan hareketle şu tespiti yapmak zor görünmemektedir. Mâlikî mezhebinde sahabe kavlinin önemli bir yeri olmasıyla birlikte, mutlak olarak her durumda sahabe kavline göre amel edildiği iddia edilemez. Nitekim nadirattan da olsa bazı hallerde sahabe kavline muhalif fetvaların verildiği gözden kaçmamaktadır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in zahirine ve Medine ehlinin ameline aykırılık teşkil ettiği görülen meselelerde farklı bir yaklaşım sergilendiği görülebilmektedir. Meselâ Hz. Aişe'den gelen süt emmeyle ilgili rivâyet, Medine ehlinin ameline muhalefetinden ötürü terk edilmiştir.¹⁰⁶³ Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in zahirine uymadığı gerekçesiyle sert cisimlerle avlanmanın hükmü konusunda Abdullah b. 'Umer'in görüşüne itibar edilmemiştir. Rivâyete göre Abdullah b. 'Umer, sert bir cisimle öldürülmüş olan bir hayvanı yemeyip atmıştır.¹⁰⁶⁴ Buna mukabil İmâm Mâlik, Maide suresinin 94. ayetine atıfta bulunarak söz konusu avdan istifade etmekte sakınca görmemiştir.¹⁰⁶⁵

İmâm Mâlik'in sahabe kavliyle amel etmeyi tercih etmediği durumlardan biri de sahabe kavlinin kıyasa muhalif olmasıdır. Nitekim İmâm Mâlik, hayvanlara karşı işlenen cinayette ödenecek tazminatın miktarı hususunda, hayvanın değerinin dörtte birini takdir eden Hz. Ömer'in fetvasını, kıyasa aykırılığından dolayı itibara almamıştır. Onun yerine, mala karşı işlenen suça kıyasla, değeri düşen malın değer kaybı kadar tazminat ödendiği gibi, hayvandan sakıt olan değer kadar ödenmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁶⁶

Yukarıda zikredilen misallerden anlaşıldığı üzere Mâlikî mezhebinde, sahabe kavliyle amel edilmesi belli kıstaslar çerçevesinde vuku bulmuştur. Nitekim daha önce söz konusu kıstaslar zikredilmişti. Ancak İmâm Mâlik'in, bir taraftan Medine ehlinin amelinin temelini oluşturan sahabe kavline ve ameline olağanüstü bir önem atfetmişken diğer taraftan yeri gelince de buna aykırı davranılmış olması, bazı çevreler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle İmâm Şafî bu yaklaşımı tutarsızlıkla izah

¹⁰⁶³ Muvatta', Radâ', 17, (c.2, s.608).

¹⁰⁶⁴ Muvatta', Sayd, 1 (c.2, s.491).

¹⁰⁶⁵ Muvatta', Sayd, 3 (c.2, s.492).

¹⁰⁶⁶ İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Muctehid...**, c.2, s.271.

etmiştir.¹⁰⁶⁷ Şu da var ki, aykırılık teşkil ettiği iddia edilen istisnâ örneklerin, Mâlikî mezhebinde sahabe kavlinin değerini ve hücciyetini gölgede bırakmadığını söylemek mümkündür.

3.3. CERH VE TA'DÎL

Şüphesiz cerh ve ta'dîl meselesi, hadis ilminin en önemli tartışma konularından biridir. Hadis İmâmları, ravîlerin güvenilirliğini tespit etmek için gerçekten muazzam çabalar göstermişler ve onbinlerce ravî hakkında bilgi veren bir literatürü ya fiilen eser yazarak ya da oluşmasına katkıda bulunarak bizlere miras bırakmışlardır.¹⁰⁶⁸ Fıkıh Usulünde de cerh ve ta'dîl, İslâm muhâkeme usûlünün önemli bir konusu olan şahitlik müessesesinde “şahitlerin tezkiyesi” adıyla yer almaktadır. Âdil, hür ve dikkatli olması şart koşulan şahidin bu özelliklere sahip olup olmadığı, fıkıhta cerh ve ta'dîl yerine kullanılan tezkiye usûlü ile anlaşılmaktadır.

“Hadiste çok önemli bir yeri olan râviler tarihi, başlangıçta siyer, megazî veya cihad adını taşıyan bablar halinde hadis edebiyatı içinde yer alan İslâm tarihinin bir kolu idi. Bu sebeple İbn Maîn (ö.233/848), İbnu'l-Medîni (ö. 234/849) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi âlimler, hadis ricâli ile ilgili eserlerine “tarih” adını vermişlerdir. Hadisçilerin cerh ve ta'dîl metotları büyük ölçüde tarih ilminde de kullanılmıştır. Meselâ hadis râvisinde aranan adâlet ve zabt şartı tarihçide de aranmıştır. Fakat tarih ilminde bu metotlar hadis ilminde olduğu kadar başarılı bir şekilde kullanılamamıştır. Arap dili ve edebiyatı âlimleri de dil kaynağının sıhhatini ve bu kaynaktan nakilde bulunanların ehliyetlerini tesbit ederken cerh ve ta'dîl metodunu geniş biçimde kullanmışlar, dille ilgili malzemeleri topladıkları kimselerin doğru sözlü, güvenilir ve âdil olmalarını şart koşmuşlar, bu amaçla dil ve edebiyat âlimlerinin tenkide tâbi tutulduğu tabakât kitapları telif etmişlerdir.”¹⁰⁶⁹

Cerh ve ta'dîl hususlarında oldukça fazla çalışma yapılmış olmasına rağmen ravîlerin güvenilirliğini ispat etmek kolay olmamıştır. Zira aynı dönemi yaşamamış

¹⁰⁶⁷ Muammer Arangül, **İmâm Şafî'nin “İhtilaf-u Mâlik ve's-Şafî” Adlı Eseri Çerçevesinde İmâm Mâlik Eleştirisi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s.208-211.

¹⁰⁶⁸ Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesine Hadis Metodolojisi**, s.147.

¹⁰⁶⁹ Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1993, c.7, s.394.

veya birliktelikleri olmamış kişiler hakkında sağlam bir kanaate sahip olmak neredeyse imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla ravîlerin güvenilir olup olmamaları konusunda varılan nihaî hüküm, onlar hakkında çalışma yapan muhaddis veya münekkitlerin içtihadına dayanmaktadır. Bu nedenle cerh ve ta'dîl literatüründe aynı ravîler hakkında birbiriyle çelişen farklı değerlendirmelere denk gelmek sıradan bir durumdur. Bu itibarla hadisçilerin ravîler hakkında, onların âdil olup olmadıklarını tespit amacıyla yaptıkları çalışmalar sonucunda verdikleri hükümler, hiçbir zaman mutlak ve tartışılmaz doğrular olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü onların âdil olarak niteledikleri bir ravînin, gerçekte gayr-ı âdil; adalet sıfatından mahrum ettikleri bir ravînin de gerçekte âdil olması pekâlâ mümkündür.¹⁰⁷⁰

Diğer taraftan cerh ve ta'dîl kaynaklarında yer alan değerlendirmelerde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da özellikle Arap-Mevâlî çekişmesinde kendini gösteren etnik mülâhazalar ve sünnî-şîi ihtilaflarında ortaya çıkan mezhepsel bakışların cerh ve ta'dîl konusuna da etkide bulunduğu gerçeğidir.¹⁰⁷¹

Cerh ve ta'dîl meselesi, muhaddis ve fakîh unvanlarını birlikte taşıyan İmâm Mâlik ve tabilerinin gündemine de gelmiştir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi açısından bu meselenin boyutlarını aşağıda incelemek suretiyle, Mâlikî mezhebinin bu konudaki yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

3.3.1. Cerh ve Ta'dîl Kavramlarının Tarifi

Cerh kelimesi sözlükte maddî veya mânevî olarak “yaralamak” demektir. Hadis ıstılahında ise; hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fık ve yalancılık gibi kendisinde bulunan olumsuz özellikler veya güvenilir râvilerin rivâyetine muhalefet etmek gibi rivâyetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivâyetinin muteber sayılmamasını ifade eder. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilir. Ta'dîl ise; sözlükte “ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey” anlamına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir masdar olup “düzeltmek, doğru hüküm vermek,

¹⁰⁷⁰ Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.156.

¹⁰⁷¹ Geniş bilgi için bkz. (Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.147-180.)

tezkiye etmek” demektir. Hadis terimi olarak da “râviyi, rivâyetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek” mânasını taşır. Râviyi böyle sıfatlarla niteleyene muaddil, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye adl veya âdil denir. Cerh ve ta’dîl ise birtakım özel lafızlar kullanarak rivâyetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir. Kaynaklarda bu ilmi ifade etmek üzere “rivâyeti kabul veya reddedilecek râviler ilmi” (ma‘rifetu men tuqubbile rivâyetuhû ve men turaddu), “sağlam ve zayıf râviler ilmi” (ilmu’s-sikât ve’d-duafâ’), “zayıf ve terkedilmiş râviler ilmi” (ilmu’d-duafâ’ ve’l-metrûkîn), “râvilerin sahip olması gerekli olan nitelikler ilmi” (ma‘rifetu evsâfi’r-ruvât), “râviler terazisi ilmi” (ilm-u mîzânî’r-ricâl) ve “ricâl tenkidi ilmi” (ilm-u nakdi’r-ricâl) gibi adlar da kullanılmıştır.¹⁰⁷²

3.3.2. Ta’dîl Yolları

Hadis rivâyetinde en önemli husus, râvîlerin adalet sahibi olduğunun ispatıdır. Dolayısıyla onların ta’dîl edilmesinde başvurulacak yolların tespiti de önem arz etmektedir. Bu itibarla, söz konusu meselede uzmanlaşmış zâtların genel olarak istifade ettikleri ta’dîl yöntemlerini ve Mâlikîlerin varsa farklı yaklaşımlarını aşağıda kısaca zikredeceğiz.

3.3.2.1. Râvînin Denenmesi

Burada kastedilen husus, râvînin özel bir sınavdan geçirilmesi değildir. Bilakis hayatın doğal akışında kendisi ile yapılan muamele, ticaret, yolculuk ve benzeri sosyal ilişkiler vesilesiyle râvînin sadık, dürüst ve güven veren bir kişiliğe sahip olduğunun bilinmesidir. Bazen râvînin özel olarak gözlenmesi ve bu sayede halinin tespit edilmesi şeklinde de gerçekleşebilir. Şayet kişinin dini konularda zayıf karakterli veya rivâyetlerde mütesâhil olmadığı sonucuna varılırsa, o kişi hadis rivâyetinde “sika”

¹⁰⁷² el-Bâcî, **et-Ta’dîl ve’t-Tecrîh**, c.1, s.251-252; el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.78-82; İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, c.11, s.430; es-Sehâvî, **Fethu’l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyyeti’l-Hadis**, Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrah el-Hudayr (thk.), Mektebetu Dârü’l-Minhâc, Riyâd h.1426, c.2, s.277-288; Aşıkutlu, “Cerh ve Ta’dîl”, **DİA**, c.7, s.394.

olarak değerlendirilir. Râvî adaletinin bu yolla tescil edilmesi Mâlikîlerce de uygun bulunmuştur.¹⁰⁷³

Nitekim İmâm Mâlik, Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) hadislerini neden almadığını şöyle açıklamıştır. “Ben ondan hadis almak isterdim ama önce kendisini yakından tanımak istedim ve gidişatını gözlemledim. Ta ki, Rasûlullah'ın (sav) minberine gelince, sıradan insanların yaptığı gibi yaparak minber konusunda bilinçsiz davrandığını fark ettim ve bu yüzden kendisinden hadis almamaya karar verdim.”¹⁰⁷⁴ Kâdî İyâd, İmâm Mâlik'in bu tavrını izah ederken, şu ifadelere yer vermiştir. “Belki de İmâm Mâlik, daha önce de kendisinden emin olmadığı için hadis almamıştır. Fakat hissettiği endişenin doğruluğunu ortaya çıkarmak için özellikle onu takibe almış ve haklı olduğu ortaya çıkınca başka ravîlere yönelmiştir.”¹⁰⁷⁵

İmâm Mâlik'in bu metodunu meydana çıkaran başka rivâyetler de vardır. Nitekim rivâyet edildiğine göre İmâm Mâlik, Eyyüb es-Sehteyânî'yi (ö. 131/749) iki hac döneminde gördüğü halde kendisinden hadis almadığını, üçüncü seferde ise onu zenzem kuyusu başında oturarak Rasûlullah (sav)'i anıp ağladığını gördüğünü, bu güzel haline vakıf olması üzerine kendisinden hadis almaya başladığını anlatmıştır.¹⁰⁷⁶ Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, söz konusu ravînin adalet sahibi olup olmadığını üç hac dönemi boyunca takip ederek tespit etmeye çalışmış; âdil olduğuna kanaat getirdikten sonra kendisinden hadis almıştır. Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki, İmâm Mâlik'in bu yaklaşımı, hadis talibinin ravîye karşı beslediği güzel duyguların, ta'dilde önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Zira zühd ve takvanın tek başına ravîyi “sika” kategorisine dâhil edemediği daha önce zikredilmişti.

İmâm Mâlik'in bu konudaki hassasiyetinden ötürü, kısa süreliğine gerçekleşen arkadaşlık veya birliktelikler sayesinde ravîlerin ta'dil edilmesi, Mâlikîler tarafından uygun bulunmamıştır. Nitekim İbn Abdilber; İmâm Mâlik'e dayandırarak yolculuk

¹⁰⁷³ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl...*, c.10, s.131; el-Kelbî, *Takrîb...*, s.294; eş-Şenkîti, *Neşru'l-Bunûd alâ Merâkî's-Suûd*, c.2, s.47; el-Hayyân, *Menhec...*, s.523.

¹⁰⁷⁴ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.138.

¹⁰⁷⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.138.

¹⁰⁷⁶ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.1, s.139.

veya farklı muamelelerde uzunca bir birliktelik olmadığı müddetçe bir kişinin, başka birini tezkiye etmesini caiz görmemiştir.¹⁰⁷⁷

3.3.2.2. Râvînin Tezkiye Edilmesi

Râvîlerin tezkiye edilmesi, cerh ve ta'dîl ilmi konusunda uzmanlaşmış veya hadis ilmi açısından otorite kabul edilen âlimlerin, bir ravî ile ilgili olumlu kanaatlerini beyan etmeleri suretiyle vuku bulmaktadır.¹⁰⁷⁸ Genel olarak tezkiye faaliyeti, kendi içinde aşağıda sayılan mertebelerde ele alınmaktadır.

1. Râvîlerin hallerini bilenlerin tamamının, bir ravî hakkında sika ve adaleti ifade eden kavramlarla olumlu kanaatlerini beyan etmesiyle tezkiye gerçekleşir. Şayet tezkiyenin sebebi de izah edilecek olursa, ravî ittifâken ta'dîl edilmiş olur. Adalet şartları hâsıl olduğu görüldüğü halde sebepler zikredilmezse essah olan görüşe göre yine de ta'dîl edilmiş sayılır.

2. Hâkimin, kişinin şahitliğine göre hükmetmesi de tezkiye kapsamında değerlendirilmiştir. Şahitlerin adaletli olmasını şart koşmasıyla bilinen bir hâkimin, birinin şahitliğini kabul etmiş olması, o kişi için tezkiye niteliğindedir.¹⁰⁷⁹ Hatta Gazalî'ye göre titiz bir hâkim tarafından şahitliği kabul edilen bir kişi için bu tezkiye, hakkında söylenen olumlu ifadelerden daha etkilidir. Zira fiilî bir güven söz konusu olmuştur.¹⁰⁸⁰ Nitekim Muhammed b. Abdurrahim el-Hindî (ö.715/1315), bu konuda ittifak olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁸¹ Ancak el-Amedî, bu konuyu ele alırken söz konusu hâkimin, fasıkın şahitliğini kabul etmeyen birisi olarak bilinmesi gerektiğini ifade ederek, meseleye bir kayıt koymuştur.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁷ el-Bâcî, **et-Ta'dîl ve't-Tecrîh**, s.251; İbn Abdilber, **Kitabu'l-Kâfî fî Fıkh-ı Ehli'l-Medîne el-Mâlikî**, Muhammed Muhammed Âhîd el-Murîtanî (thk.), Metebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1978, s.899-900.

¹⁰⁷⁸ er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.408; el-Kelbî, **Takrîb...**, s.294; eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, s.264-266; eş-Şenkîfî, **Neşru'l-Bunûd...**, c.2, s.47; el-Hayyân, **Menhec...**, s.525.

¹⁰⁷⁹ el-Îcî, el-**Adud...**, s.148; es-Subkî, **Cemu'l-Cevâmi'**, s.72; el-Hayyân, **Menhec...**, s.526.

¹⁰⁸⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.526.

¹⁰⁸¹ Muhammed b. Abdurrahim el-Ermevî el-Hindî, **Nihayetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, Salih b. Selman el-Yusuf (thk.), el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke, s.2900.

¹⁰⁸² el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.125.

3. Sika olan bir ravînin, başka bir ravîden rivâyeti ta'dîl sayılmıştır. Ancak bu konuda farklı görüşler söz konusudur. Nitekim bazı Hanefî ve Şafiîlerin yanı sıra bir kısım muhaddisler; sika ravîlerin gelişi güzel herkesten hadis almadıklarını, dolayısıyla hadis aldıkları ravîlerin hallerine muttali olduktan sonra rivâyette bulunduklarından yola çıkarak, söz konusu ravîlerin mutlak anlamda ta'dîl edildiğini savunmuşlardır. Ancak bu yaklaşım; her muhaddisin, herkesin halini bilemeyebileceği ve gözden kaçan hususların olabileceği düşüncesiyle reddedilmiştir.¹⁰⁸³ Bazılarına göre, adalet sahibi olan ravîler için, adaleti bilinmeyenlerden hadis almak caiz olduğundan dolayı sika ravîlerin kendilerinden rivâyet etmesi, ta'dîl olarak değerlendirilemez. Muhaddislerin çoğu bu kanaati taşımışlardır.¹⁰⁸⁴ Başka bir görüşe göre ise; eğer sika olan ravî, adaleti bilinmeyen ravîlerden rivâyet etmeyi caiz görmeme âdetine sahipse, hadis aldığı kişinin tezkiye edilmesi söz konusu olabilir. Aksi halde tezkiye edilmiş olmaz. Usûlcülerin cumhûruna göre sahih olan görüş budur.¹⁰⁸⁵ İmâm Mâlik ve tabileri de bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁰⁸⁶ İmâm Mâlik bu hususa itibar ederek aynı zamanda sika olmayanlardan rivâyette bulunmadığını ifade etmiştir. Nitekim Bişr b. 'Umer, İmâm Mâlik'e bir adamın durumunu sorması üzerine kendisine şöyle dediğini aktarmıştır. "Onu benim kitabımda bulamazsın; şayet sika olsaydı mutlaka onu kitabımda bulurdun."¹⁰⁸⁷ Diğer taraftan mezkûr meselenin, İmâm Mâlik nezdinde itibar gördüğüne delil olarak, İmâm Mâlik'in kendilerinden rivâyetlerde bulunduğu ravîlerin bu sayede ta'dîl edilmesidir. Yani İmâm Mâlik'in, rivâyetini kabul ettiği ravîler âdil olarak görülmüştür.¹⁰⁸⁸ Meselâ Yahya b. Maîn'e (ö. 233/848) bazı ravîler hakkında fikri sorulunca, "İmâm Mâlik onlardan rivâyette

¹⁰⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.105-153; Ebû'l-Fadl Abdurrahim İbn Huseyn Zeynuddin el-İrâkî, **Şerhu't-Tebşıra ve't-Tezkira**, Abdullatif el-Hemim, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c.1, s.369-372; el-Hayyân, **Menhec...**, s.527.

¹⁰⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.105; İbn Huseyn el-İrâkî, **Şerhu't-Tebşıra ve't-Tezkira**, c.1, s.369-372; el-Hayyân, **Menhec...**, s.527.

¹⁰⁸⁵ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cuveynî, el-**Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Abdulazim, ed-Dîb (thk.), Dâru'l-Ensâr, Kahire tsz., s.619-620; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.255; er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.411; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.126.

¹⁰⁸⁶ Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb, **Şerhu İleli't-Timizî**, Nureddin İtir (thk.), Dâru'l-Mesâlih, s.103-104; el-Hayyân, **Menhec...**, s.528.

¹⁰⁸⁷ Kâdî İyâd, **Tertûbu'l-Medârik...**, c.1, s.192; İbn Abdilber, el-**İntikâ...**, s.47.

¹⁰⁸⁸ Kâdî İyâd, **Tertûbu'l-Medârik...**, c.1, s.189.

bulunmuş” diyerek onları tezkiye etmiştir.¹⁰⁸⁹ Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel’e Ca’fer b. Muhammed’in (ö. 301/913) hadisleri hakkındaki kanaati sorulunca şöyle cevap vermiştir. “Kendisinden İmâm Mâlik rivâyette bulunmuştur; ben ne diyebilirim ki?”¹⁰⁹⁰ Başka bir rivâyete göre ise; Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir. “Bilinmeyen bir ravî hakkında İmâm Mâlik’in ondan rivâyet etmesi, hüccettir.”¹⁰⁹¹

Özetle İmâm Mâlik gibi otorite âlimlerin, bir ravîden rivâyetler alması, onun için tezkiye ve ta’dîl olarak yeterlidir. Mâlikîlerin kanaati bu şekilde tecelli etmiştir.¹⁰⁹² Bununla birlikte; ravînin hali hakkında kafa karışıklığına sebebiyet verecek bir durum olursa Mâlikîlere göre yine de ravînin adaletine hükmedilir. Zira sıkıntılı ravîlerin durumlarını izah etmek genel olarak muhaddislerin âdetindendir. Meselâ Tirmizî, rivâyet ettiği hadisleri illetleriyle birlikte sunmuştur. Dolayısıyla hakkında olumsuz ifadeler kullanılmayan ravîlerin ta’dîl edilmesi daha uygun düşmektedir.¹⁰⁹³

3.3.2.3. Râvînin, Kendi Rivâyetiyle Amel Etmesi

Râvînin kendi rivâyetiyle amel etmesi ve rivâyetlerini delil olarak getirmesi elbette ki söz konusu rivâyet hakkında olumlu kanaatlerin hâsıl olmasına zemin hazırlayacaktır. Ancak bu durum, acaba ilgili ravînin ta’dîl edilmesi için yeterli bir sebep midir? İşte, bu konuda iki farklı görüş ileri sürülmüştür.

Birinci görüşe göre, ravînin kendi rivâyetiyle amel etmesi, ravî için ta’dîl sayılır. Zira söz konusu haber, ravî nezdinde muteberdir ki amel edilmeye münasip görülmüştür. Dolayısıyla ravînin adil; haberinin de makbul olduğu buradan anlaşılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla âlimlerin geneli bu görüştedir. Nitekim el-Âmidî bu konuda ittifak olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁹⁴ Ancak er-Râzî, meseleye bir şerh koymuş;

¹⁰⁸⁹ Kâdî İyâd, *Tertûbu’l-Medârik...*, c.1, s.165.

¹⁰⁹⁰ Kâdî İyâd, *Tertûbu’l-Medârik...*, c.1, s.165.

¹⁰⁹¹ İbn Teymiyye, *el-Musvedde fî Usûli’l-Fıkh*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (thk.), Matbaatu’l-Medenî, Kahire 1964, s.271.

¹⁰⁹² el-Hayyân, *Menhec...*, s.531.

¹⁰⁹³ Ebu’l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-Beyân fî Şerhi’l-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, (thk.), Ali b. Abdîrahman Bessâm el-Cezâîrî, Dârud-Diyâ’, Kuveyt 2013, c.2, s.692-693.

¹⁰⁹⁴ el-Âmidî, *el-İhkâm...*, c.2, s.125-126.

ravînin amelinin kendi rivâyetinden kaynaklanmayabileceğini hesaba katarak ihtiyatlı olunması gerektiğini açıklamıştır.¹⁰⁹⁵

İkinci görüşe göre ise; ravînin, kendi rivâyetiyle amel etmesi, onun ta'dîl edilmesini sağlamayacağı gibi, rivâyetinin tashih edilmesine de yeterli gerekçe olamaz. Çünkü ravînin ameli, kendi ihtiyatından veya başka bir haberden kaynaklanabilir.¹⁰⁹⁶

Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüş, birinci görüştür. Buna göre rivâyette adaletin şart olduğunu bilen ravînin, kendi rivâyetiyle amel etmesi ta'dîl sebebi olarak görülmüştür. Mâlikîler bu konudaki yaklaşımlarını hâkimin, şahitliğini kabul ettiği kişilerin ta'dîl edilmesine benzetmişlerdir. Dolayısıyla adalet sahibi bir ravînin, rivâyet ettiği haberle amel etmesi, söz konusu haberi veren ravîyi ta'dîl ettiği anlamına gelir.¹⁰⁹⁷

3.3.2.4. Râvînin Adaletiyle Meşhur Olması

Şayet bir ravînin adaletine dair söylem ve kanaatler, kitleler nezdinde tevatür derecesinde şöhret bulmuşsa, söz konusu ravînin adaleti tescillenmiş sayılır. Dolayısıyla başka bir muaddilin kendisini ta'dîl etmesine gerek kalmayabilir. Zira toplumun bu konudaki kanaati, birinin ta'dîlinden daha önemlidir.¹⁰⁹⁸ İmâm Mâlik, Sufyan b. Uyeyne, Evzâî, Leys (ö. 175/791), İbn Mübarek (ö. 181/797), el-Kattân ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu meselede örnek olarak gösterilmiştir. Zira bu ve benzeri âlimlerin halleri zaten bilindiğinden bunları ayrıca sorgulamanın bir anlamı yoktur.¹⁰⁹⁹ Bu konuda İmâm Mâlik'e isnat edilen şu rivâyet, Mâlikî mezhebinin yaklaşımına delil olarak gösterilmiştir. “İnsanlardan öyleleri vardır ki, hâkim nezdinde adaletlerinin tespiti için sorgulanmaları gerekmez ve tezkiye edilmeleri istenmez.”¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁵ er-Râzî, el-Mahsûl..., c.4, s.412.

¹⁰⁹⁶ er-Râzî, el-Mahsûl..., c.4, s.412-413.

¹⁰⁹⁷ el-Hayyân, Menhec..., s.535.

¹⁰⁹⁸ el-Karâfî, Tenkîh..., s.284-285; İbn Abdilber, el-Kâfi..., s.899-900

¹⁰⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.147-148.

¹¹⁰⁰ Sehnûn, el-Mudevvene..., c.4, s.104.

Yani onlar haddi zatında herkesçe âdil olarak görülmektedir; kimsenin buna itirazı olmaz.

Ayrıca İbn Abdilber'e göre, hassas bir ilmî disipline sahip olmasıyla bilinen ilim ehli, adalet sahibi olarak değerlendirilir. Zira onların maruf halleri değişmediği veya çok fazla hata yapmadıkları müddetçe âdil oluşlarından endişe duyulmaz.¹¹⁰¹ Müteahhir âlimlerden Ebû Abdillâh İbnu'l-Mevâk'ın yanı sıra başka âlimler de "aksine bir durum ortaya çıkmadığı müddetçe ilim ehlinin adaletine kanaat getirilir" anlayışına sahip olmuşlardır. Ancak söz konusu anlayışa karşı çıkanlar da olmuştur.¹¹⁰²

Mâlikîler de zahire göre hükmederek adaletiyle ün salmış ve kendilerine itimat edilen âlimlerin âdil olduğuna hükmetmişlerdir.¹¹⁰³ Nitekim Mâlikî âlimlerden İsmail b. İshâk el-Kâdî el-Mâlikî'nin, hakkında hayırdan başka bir şey konuşulmayanların şahitliğini kabul ettiği rivâyet edilmiştir.¹¹⁰⁴ Filhakika vakıaya uygun olan, İbn Abdilber ve onun gibi düşünen diğer âlimlerin görüşüdür. Zira her memlekette ilminden, dirayetinden ve adaletinden şüphe edilmeyen zatlar var olmuştur ve bu zatlar, toplum nezdindeki itibarlarını koruyarak hem yargıda hem de sosyal hayatta halka güven vermişlerdir. Bu, hemen her toplumda görülebilen tabîî tablolardandır.

Yukarıda serdedilen hususlar vesilesiyle ravîlerin ta'dîl ve tezkiyesi mümkün olabilmektedir. Ancak her bir yöntemin mutlak anlamda geçerli olduğunu ifade etmek zor görünmektedir. Burada önemli olan, doğal hayat akışında zahiren bir olumsuzluğun olmaması veya adalet ve güveni zedeleyecek kadar çokça hatanın sergilenmemiş olmasıdır.

¹¹⁰¹ İbn Abdilber, **et-Temhîd...**, c.1, s.28.

¹¹⁰² İbnu'l-Huseyn el-İrâkî, **et-Takyîd ve'l-İdâh**, s.115; el-Hayyân, **Menhec...**, s.537-538-539.

¹¹⁰³ Ebû'l-Vefâ İbrahim Şemsuddîn Muhammed b. Ferhûn Burhanu'd-Dîn, **Tebşîratu'l-Hukkâm fi Usûli'l-Ekdîyeti ve Menâhici'l-Ahkâm**, Cemal Maraşlı (thk.), Dâru Âlimi'l-Kutub, Riyâd 2003, c.1, s.295-296.

¹¹⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, **Şerefu Ashabi'l-Hadîs**, s.30.

3.3.3. Muaddil ve Mucerrihler

Bu meselede, ayrıca ele alınması gereken konulardan biri ta'dîl ve tezkiyede bulunacakların özellikleridir. Zira herkesin şahitliği kabul edilmediği gibi herkesin ta'dîl ve tezkiyesi de kabul edilemez. Dolayısıyla ta'dîl edilenler kadar ta'dîl edenlerin durumu da önem arz etmektedir.

İleride izah edileceği üzere Mâlikî mezhebinin genel görüşü, -sahabe dışında- adaleti tespit edilinceye kadar herkes mecruh olarak değerlendirilir. Şu halde, her ravînin ta'dîl edilmesi gerektiğine göre, onları ta'dîl edecek olanlarda bulunması gereken özelliklerin ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir.

3.3.3.1. Muaddilin ve Mucerrihin Şahsî Özellikleri

Muaddil; ravîlerin adaleti meselesinde söz sahibi olan, başka bir ifadeyle sözüne itibar edilen kişi demektir. Buna göre ravîleri ta'dîl edecek olanların zeki, eleştirel bakan, görüş ve yorumlarında isabet eden, kolayca yanılmayan ve alanında uzman olması gerekmektedir. Dolayısıyla ravîlerin adaleti konusunda ebleh ve cahillerin ta'dîline itibar edilmez. Aynı şekilde herkes hakkında iyi düşünen ve İslâm'a giren herkesin âdil olduğunu sananların ta'dîli de geçersizdir. Ayrıca daha önce tecrîh edilmiş olanların ta'dîl ve tezkiyesi hükümsüzdür. İmâm Mâlik ve ona tabi olanların genel kanaati bu yönde zuhur etmiştir.¹¹⁰⁵ Meselâ el-Bâcî, el-Karâfî ve İbn Rüşd; adaletiyle tebarüz etmiş, ta'dîl ve tecrîh konularına vakıf ve bu alanda uzmanlaşmış olmayanların, ta'dîl yetkisine sahip olmadıklarını beyan etmişler ve bu düşüncede ihtilafın bulunmadığını zikretmişlerdir. Ayrıca muamele ve yolculuk gibi birtakım münasebetlerle denemeden gerek zahiriyle gerekse batınıyla kişi hakkında bilgi sahibi olmadan, birilerinin başka birini tezkiye etmesinin uygun olmadığını da ifade etmişlerdir.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁵ el-Bâcî, el-Muntekâ Şerhu Muvatta' İmâm-i Darî'l-Hicre, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire, c.5, s.195; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-Tahsîl, c.10, s.135; el-Karâfî, Tenkîh..., s.285; el-Hayyân, Menhec..., s.542.

¹¹⁰⁶ el-Bâcî, el-Muntekâ..., c.5, s.195; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-Tahsîl, c.10, s.135; el-Karâfî, Tenkîh..., s.285; el-Hayyân, Menhec..., s.542.

Mâlikîlere göre, herhangi bir hadde ve hadd-i kazfa mahkûm olmuş olanların şahitliklerinin dolayısıyla ta'dîl ve tecrîhlerinin muteber olması, tevbe edip ıslah olmaları sayesinde gerçekleşebilir. Buna göre, bir kimse hadde maruz kaldıktan sonra, hâl itibarıyla önceki durumuna nispetle daha iyiye doğru bir gidişat sergilemişse ta'dîl ve tecrîhi değerlendirilebilir.¹¹⁰⁷ Fakat bu noktada el-Cuveynî (ö. 478/1085), herkesin bildiği meseleler ile ancak işin ehline bilinebilecek hususlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunmuştur.¹¹⁰⁸ Ancak bu görüşün itibara alınmadığı görülmektedir.

3.3.3.2. Muaddilin ve Mucarrihin Sosyal ve Cinsiyet Durumu

Ta'dîl ve tecrîh meselesinde muaddil ve mucarrihin sosyal konumu ve cinsiyet durumu da tartışma konusu olmuştur. Nitekim bu meselede kadın-erkek ve hür-köle ayırımına gitmeksizin şartları haiz olan herkesin ta'dîl ve tecrîhi makbul olduğunu düşünenler olduğu gibi buna karşı olanlar da olmuştur.¹¹⁰⁹ Mâlikî mezhebi açısından meseleye bakıldığında şu tespitlerin yapıldığı görülmektedir:

el-Bakillânî (ö. 403/1013), Medine ehlinde ve diğer bölgelerden birçok fakîh ve âlime isnad ederek rivâyet ve şahadet konularında, kadınların ta'dîl ve tecrîhlerinin kabul edilmediğini savunmuştur.¹¹¹⁰ İmâm Mâlik'in de bu görüşte olduğu değerlendirilmektedir. Zira kendisine isnat edilen bir rivâyete göre, tezkiye konusunda kadınların etkisi yoktur. Ne mal ne de başka bir konuda kadınların tezkiyesine itimat edilmez.¹¹¹¹ Başka bir rivâyete göre ise kadınların şahitlik alanıyla ilgili olsun veya olmasın hiçbir şekilde kadınların tezkiyesi caiz değildir. Dolayısıyla kadınlar ne kendi cinslerini ne de erkekleri tezkiye ehliyetine sahip değildir.¹¹¹² İbn Rüşd, kadınların

¹¹⁰⁷ Sehnûn, *el-Mudevvene...*, c.2, s.136.

¹¹⁰⁸ el-Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, Abdullah Culum ve Beşir Ahmed el-Umrî (thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, c.2, s.364.

¹¹⁰⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.97-99.

¹¹¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.97-99.

¹¹¹¹ Sehnûn, *el-Mudevvene...*, c.4, s.83.

¹¹¹² Sehnûn, *el-Mudevvene...*, c.4, s.83; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, c.10, s.460.

şahitliğinde olduğu gibi tezkiye meselesinde de noksan olduğunu, zira tezkiye konusunun onların ilgi alanında olmadığını düşünerek bu yaklaşımı savunmuştur.¹¹¹³

Buna mukabil el-Bakillânî'ye göre, rivâyet ve şahadet konularında mutlak anlamda kadınların tezkiyesi muteberdir. Çünkü kadınların rivâyet ettikleri haberler makbuldür. Şu halde, haberi makbul olan kadınların, erkekleri ta'dîl etmeleri de makbul sayılır.¹¹¹⁴ Mâlikîlerden İbn Kassâr (ö. 375/986) da aynı düşüncede olduğunu şu ifadelerle ortaya koymuştur. "Hür, köle, erkek, kadın fark etmeksizin adalet sahibi olan herkesin haberi makbuldür." el-Bâcî de el-Bakillânî'nin gerekçesine benzer bir izah yaparak söz konusu sınıfların ta'dîl ve tecrîhinin geçerli olduğunu açıklamıştır.¹¹¹⁵

Ebû'l-Hasen el-Ebyârî (ö.616/1219) ise; meselenin haber ve rivâyetlerin kabul şartlarına göre değil; şahitliklerin kabul edilme şartlarına göre ele alınması gerektiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla şahitlik meselesinde erkeklik ve hür olma şartı koşulduğuna göre, ta'dîl ve tecrîh meselesinde kadın ve kölelerin ihbarıyla yetinilmemesi gerektiğini savunmuştur.¹¹¹⁶

Son dönem âlimlerinden İbnu'l-Hasen el-Hayyân; söz konusu meselede İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî'nin görüşünü tercih ederek, önemli olan, kimin ta'dîl veya tecrîh ettiği değil; güvenin sağlanması olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ister kadın ister köle olsun ta'dîl, tecrîh veya ihbarıyla güvenli haberlerin intikaline vesile olan herkesin tecrîh ve ta'dîlinin değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür.¹¹¹⁷ Nitekim Mâlikî mezhebinde kabul gören pek çok âlimin görüşü bu yöndedir; sahih olan da budur.¹¹¹⁸

¹¹¹³ İbn Rüşd, el-**Beyân ve't-Tahsîl**, c.9, s. 460-461.

¹¹¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.97-99.

¹¹¹⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.545.

¹¹¹⁶ el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-Beyân...**, c.2, s.690.

¹¹¹⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.544-545.

¹¹¹⁸ Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s. 251; er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.409; Muhammed b. Abdulhayy el-Leknevî, **er-Raf-u ve't-Tekmîl fi'c-Cerhi ve't-Ta'dîl**, Abdulfettah Ebû Gudde (thk.), Mektebetu İbn Teymiyye, ysz. tsz., s.112-115; İbnu'l-Huseyn el-İrâkî, **et-Tebşîrâ ve't-Tezkira**, c.1, s.369-375; el-Hayyân, **Menhec...**, s.545.

3.3.3.3. Muaddilin Sayısı

Ta'dilde bulunacak olanların, belli bir sayıya ulaşmasının gerekip gerekmediği meselesinde birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları üçe taksim etmek mümkündür.

Birinci görüşe göre, ravî ve şahidin tezkiyesi için sayı şartı söz konusu değildir. Yani bir kişinin mülahazası yeterlidir. Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr, el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Bâcî, Ebû Bekr b. Âsım el-Gırnâtî ve el-Velâtî bu yaklaşımı paylaşmışlardır. Sahih ve mutemet kabul edilen görüş budur.¹¹¹⁹

İkinci görüşe göre gerek şahitlikte ve gerekse rivâyette en az iki kişinin olması gerekmektedir. Özellikle şahitlerin tezkiyesi meselesinde İmâm Mâlik'e nispet edilen¹¹²⁰ bu görüşün, rivâyet meselesinde de geçerli olduğu savunulmuştur.¹¹²¹ Ancak söz konusu yaklaşımın İmâm Mâlik'e aidiyeti konusunda tereddütler yaşanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla şahitlik meselesine kıyas yapılarak bu sonuca varılmıştır.¹¹²²

Üçüncü görüş ise; şahadet ile rivâyet arasında ayırım yapılarak her ikisinin ayrı ayrı ele alınması gerektiğini ön görmektedir. Buna göre şahitlik için iki kişinin tezkiyesi aranırken, ravîler için tek bir kişinin tezkiyesi yeterlidir. Aralarında Gazzalî¹¹²³, Fahreddin er-Râzî¹¹²⁴ ve Seyfuddin el-Âmedî'nin¹¹²⁵ de bulunduğu birçok âlim bu görüşte olduğunu beyan etmiştir. İbnu's-Salâh ve İmâm Nevevî de mezkûr görüşü sahih bulmuşlardır.¹¹²⁶

¹¹¹⁹ İbn Hâcib, **Muhtasarü Munte's-Sûl...**, s.568; Gazzalî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.250; er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.408; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.121; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.285; el-Velâtî, **Neylu'-Sûl...**, s.159; el-Hindî, **Nihâyetul-Vusûl...**, s.2895; el-Hayyân, **Menhec...**, s.546.

¹¹²⁰ Sehnûn, el-**Mudevvene...**, c.4, s.104.

¹¹²¹ el-Velâtî, **Neylu'-Sûl...**, s.159

¹¹²² el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-Beyân...**, c.2, s.690-691; el-Hayyân, **Menhec...**, s.547.

¹¹²³ Gazzalî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.250-251.

¹¹²⁴ er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.408.

¹¹²⁵ el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.121-122.

¹¹²⁶ en-Nevevî, **Tedribu'r-Râvî**, s.393; el-Hayyân, **Menhec...**, s.48.

Yukarıda zikredilen görüşlerden birincisi üzerinde durulmuş ve Mâlikî mezhebi tarafından daha çok itibar gördüğü belirtilmiştir.¹¹²⁷ Zira önemli olan şey, haberin aslının ortaya çıkarılmasıdır; bu noktada sayının ehemmiyeti yoktur.¹¹²⁸

3.3.4. Müfesser Olmayan Cerhin Hükümü

Râviler hakkındaki cerh ve ta'diller gerekçelerinin açıklanıp açıklanmaması bakımından ikiye ayrılır. Ehli tarafından yapılan ve geçerli sebeplere dayanan cerh ve ta'dillerin kabulünde ihtilâf yoktur. Gerekçeleri müphem yani gerekçesi açıklanmayan cerh ve ta'dil şeklinde ifade edilen eleştirilerin kabul edilip edilmeyeceği veya bunun gerekip gerekmediği konusunda ise, aşağıda izah edileceği üzere farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Buna göre;

1. İslâm âlimlerinin çoğuna göre, gerekli şartları taşıyan münekkidin gerekçesini belirtmediği ta'dil, makbul olmakla beraber böyle bir cerh makbul değildir. Yani râvinin adâletini gösteren sebepleri teker teker saymak zor olduğundan dolayı, mücmel ta'dilin kabul edilmesi gerekir. Hâlbuki cerh için bir tek sebep söylemek hem kolay hem yeterlidir. Ayrıca cerh sebebi sayılabilecek davranışlar konusunda münekkitlerin aynı fikirde olmayıp bazılarınca cerh sebebi kabul edilen bir davranışın diğerlerince cerh sebebi sayılmaması, cerhin gerekçesini açıklama zarureti ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla ta'dilde sebep aranmasa da cerh meselesinde mutlaka sebep aranmalıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi muhaddis ve fukahânın çoğu bu görüşü benimsemişlerdir.¹¹²⁹

2. Yaygın görüşün aksine ta'dil sebebini açıklamak gerekir, cerh sebebinin açıklanması gerekli değildir. Çünkü genellikle dış durumuna bakılarak ta'dil edilen râvide ta'dil sebebinin yapmacık davranışlara dayanması ihtimalinden dolayı ta'dil

¹¹²⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s. 549.

¹¹²⁸ İbn Neccâr, **Şerhu'l-Kevkeb...**, c.2, s.425; İbn Teymiyye, el-**Musvedde...**, s.271.

¹¹²⁹ İbn Hâcib, **Adud...**, s.146-147; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.252; er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.409; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.122; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.285; el-Velâtî, **Neylu'-Sûl...**, s.159; el-Hindî, **Nihâyetul-Vusûl...**, s.2897; el-Hayyân, **Menhec...**, s.546.

gerekçesinin açıklanmasına ihtiyaç vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bu görüştedir.¹¹³⁰

3. Münekkidin aslında cerh veya ta'dîli gerektirmeyen bir sebebe dayanarak râviyi cerh veya ta'dîl etmesi mümkün olduğu için hem cerhin hem de ta'dîlin gerekçesi açıklanmalıdır. el-Hatîb el-Bağdâdî ve usûlcüler bu görüşü kabul etmişlerdir. Kâdî İyâd, bu görüşü bazı Mâlikîlere isnat etmiştir. İbn Rüşd'e göre de ihtiyatlı olan bu görüştür.¹¹³¹

4. Cerh ve ta'dîl sebeplerini iyi bilen, basîretli, itikâdî sağlam bir münekkidin cerh ve ta'dîlin gerekçesini açıklaması şart değildir. el-Hatîb el-Bağdâdî, Bâkılânî, Zeynüddin el-İrâkî ve 'Umer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 824/1421) gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta Bâkılânî'nin tespitine göre cumhûrun görüşü bu yöndedir.

¹¹³² Aynı zamanda Mâlikîlerin görüşü de budur.¹¹³³

Görüldüğü üzere hali meçhul veya mübhem olan ravîlerin ta'dîl ve tecrîhleri meselesinde birbirinden farklı pek çok görüş dile getirilmiştir. Aslında işin rengini değiştiren husus müzekkî, muaddil veya münekkidin durumudur. Genel olarak bunların olumlu halleri, kendilerinden rivâyette bulunulan diğer ravîlerin tezkiye, ta'dîl ve tecrîh edilmesine yansımaktadır. Kanaatlerini farklı ifadelerle ortaya koyan Mâlikî âlimlerinin ortak yaklaşımı budur.

3.3.5. Cerh ve Ta'dîlin Çelişmesi

Bir râvi hakkında, birbiriyle teâruz edecek tarzda hem cerh hem de ta'dîl bulunabilir. Böyle bir durum (teâruz), ya aynı münekkidin veya ayrı münekkitlerin tenkitlerinden kaynaklanabilir. Aynı münekkidin tenkitlerinde teâruz olması halinde icthadında değişiklik söz konusu olduğu için sonraki tenkidine göre hüküm verilir.

¹¹³⁰ Aşikkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", **DİA**, c.7, s.397.

¹¹³¹ İbn Rüşd, **ed-Darûrî...**, s.76; el-Hayyân, **Menhec...**, s.551; Aşikkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", **DİA**, c.7, s.397.

¹¹³² Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, c.2, s.252-253; er-Râzî, **el-Mahsûl...**, c.4, s.410; el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.99-101; el-Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s.122; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.285; el-Velâtî, **Neylu's-Sûl...**, s.159-160; el-Hindî, **Nihâyetul-Vusûl...**, s.2897-2898.

¹¹³³ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.373-374; İbn Hâcib, **Muhtsar-u Munteha's-Sûl...**, s.573-580; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.285; el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-Beyân...**, c.2, s.690-695; eş-Şenkîti, **Neşru'l-Bunûd...**, s.51-53.

Farklı münekkitlerin bir râvi hakkındaki tenkitlerinde teâruz varsa, yaygın görüşe göre ta'dîl edenler sayıca çok olsa bile gerekçesi açıklanan cerh, gerekçesi belirtilmeyen ta'dîle tercih edilir. Ta'dîl edenlerin sayısı, cerh edenlerden fazla olması halinde muaddillerin çokluğu ta'dîlin doğruluğunu, cârihlerin azlığı ise cerhin zayıflığını göstereceği için ta'dîlin tercih edileceğini söyleyenler de olmuştur. Bazıları da teâruz halindeki cerh ve ta'dîlden hangisinin tercih edileceğinin tercihe imkân veren bir sebeple anlaşılabilirliğini ileri sürmüşlerdir.¹¹³⁴ Bu görüşleri sırayla izah ettikten sonra Mâlikî mezhebinin bu konudaki genel yaklaşımını maddeler halinde tespit etmeye çalışacağız.

1. Ta'dîl edenlerin sayısı daha çok olsa da cerh mutlak anlamda mukaddemdir. Zira tecrîhin kaynağında daha çok malumatın olduğu değerlendirilir. Yani muaddilin muttali olamadığı bazı hususlara nâkid ve cârihler muttali olabilirler. Dolayısıyla fazla bilgiyi barındıran yöntemin takdim edilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan nâkid ve cârihler, zahire dayanan muaddillerin kanaatine göre hüküm verirler ama ayrıca batına yönelik sahip oldukları malumatı da göz önünde bulundururlar. Netice itibariyle hem muaddilin hem de cârihin kanaati cemedilmiş olur ki, isabetli olan yaklaşım budur. Böylece her iki tarafın da tasdiki gerçekleşmiş olacaktır. Başka bir ifadeyle; her ikisinin malumatından ortak bir sonucun çıkması sağlanmış olacaktır.¹¹³⁵ Bu düşüncenin; muhaddis, fukaha ve usûlcülerin cumhûru nezdinde sahih kabul edildiği zikredilmiştir.¹¹³⁶ Mesela el-Hatîb el-Bağdâdî, bu konudaki düşüncelerini şu ifadelerle beyan etmiştir. “Eğer bir grup muaddil, ravînin biri hakkında olumlu düşüncelerini paylaşırsa, buna mukabil daha az sayıdaki bir grup aynı ravî hakkında tenkitlerde bulunsa yani tecrîh etse, cumhûra göre bu durumda cerh, ta'dîle takdim edilir. Bazıları ise, ravînin ta'dîline hükmedilmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat bu hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü cârihler, zahirde muaddilleri tasdik etmekle birlikte, batınî hallerine ilişkin kendilerinde ayrıca ziyade malumat olduğunu ifade etmektedirler.”¹¹³⁷

¹¹³⁴ el-İrâkî, **et'Tebsıra ve't-Tezkira**, c.1, s.344-345; Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, **DİA**, c.7, s.398.

¹¹³⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.553.

¹¹³⁶ el-Bâcî, **İhkâm...**, s. 385; Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.253; er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.410; el-Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s. 05-107; el-Âmidî, el-**İhkâm...**, c.2, s.124; el-Karâfî, **Tenkih...**, s.285; el-Velâtî, **Neylu's-Sûl...**, s.159; el-Hindî, **Nihâyetu'l-Vusûl...**, s.2898-2899.

¹¹³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.107.

el-Bâcî de ta'dîl ve tecrîh edenlerin sayısı üzerinden değerlendirme yaparak meseleyi incelemiştir. Onun değerlendirmesine göre, tecrîh edenlerin sayısı daha fazla veya eşit ise, tecrîh takdim edilir. el-Bâcî, bu tespiti yaptıktan sonra cumhûrun görüşüne atıfta bulunarak cerh'in mutlak olarak mukaddem olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşımın gerekçesini açıklarken, yaklaşık olarak yukarıda zikredilen hususlara yer vermiştir. Aynı zamanda tüm Mâlikî âlimlerin bu düşüncede olduğuna kanaat getirmiştir.¹¹³⁸ İbn Rüşd ise; bu görüşün en doğru ve ezhar görüş olduğunu zikretmiştir.¹¹³⁹

2. Ta'dîl ve tecrîh edenlerin sayısına bakılır; hangisinin sayısı daha fazla ise ona hükmedilir. Buradaki mantık şudur: bir ravî hakkında aynı kanaate sahip olanların fazlalığı, söz konusu ravînin hali hakkında takviye edici bir veri niteliğindedir. Dolayısıyla veriler çoğaldıkça kanaatleri şekillendirmesi daha kolay olmaktadır. el-Hatîb el-Bağdâdî, buna katılmasa da bu düşünceye sahip olanların bulunduğunu kitabında zikretmiştir.¹¹⁴⁰ İmâm Gazâlî¹¹⁴¹ ve er-Razî de¹¹⁴² aynı münakaşaya temas edip mezkûr anlayışı savunanların olduğunu bildirmişlerdir.

3. Ta'dîl ve tecrîh birbirine takdim edilmez. Şayet aralarında çelişki varsa rastgele değil, bir mureccih'e göre tercih yapmak lazım gelir.¹¹⁴³ Tercih sebebi ise; ravîlerin sayı olarak fazlalığı, takva ve hıfz konusundaki meziyetleri veya basiret ve ilimdeki üstünlükleri olabilir.¹¹⁴⁴

Yukarıda zikredilen görüşler, âlimlerin genel olarak farklı yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Ancak özel olarak Mâlikî mezhebinin görüşlerine yer vermek gerekirse şu tespitleri paylaşmakta yarar bulunmaktadır. Özetleyecek olursak; bu konuda Mâlikî mezhebinde ön plana çıkan dört farklı anlayış vardır.

1. el-Bâcî ile özdeşleştirilen birinci anlayışa göre, tıpkı cumhûr gibi Mâlikî mezhebinde de mutlak olarak cerh, ta'dîle takdim edilir. Ancak konu tafsilatlı olarak

¹¹³⁸ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.385-387.

¹¹³⁹ İbn Rüşd, el-**Beyân ve't-Tahsîl...**, c.9, s.453.

¹¹⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.107.

¹¹⁴¹ Gazâlî, el-**Mustasfâ...**, c.2, s.253.

¹¹⁴² er-Râzî, el-**Mahsûl...**, c.4, s.411.

¹¹⁴³ İbn Hâcib, **Munteha's-Sûl...**, s.166; **Muhtasarı Munteha's-Sûl...**, s.583-584; es-Suyutî, **Şerhu Tedrîbu'r-Râvî**, c.1, s.365-367; el-Velâtî, **Neylu's-Sûl...**, s.159-160.

¹¹⁴⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.555.

ele alındığında farklı sonuçların ortaya çıkması mümkündür. Meselâ muaddil, “falan ravî adildir” derken, diğer taraftan mucerrih, “ ravî fasıktır; dün akşam şarap içtiğini gördüm” derse, burada bir çelişki yoktur. Yani muaddilin bilemediği bir gerekçeden ötürü ravî fasık sayılır. Buna mukabil mucerrihin “akşam ravînin içki içtiğini gördüm” demesine karşılık muaddil “dün benimle beraberdi, camide namaz kılıyorduk; hiç ayrılmadı” derse, o zaman teâruz baş gösterir. Zira birinin sözüne itibar etmek, diğerini inkâr etmek olacaktır. Bu meselede cerhin takdimi söz konusu olur ama farklı değerlendirmeler de mümkündür. Nitekim bazı Mâlikîlerin bu noktada tevakkuf ettikleri zikredilmiştir.¹¹⁴⁵

2. Ebû İshak b. Şa'bân'a izafe edilen anlayışa göre, muaddil ve mucerrihler sayı itibariyle eşit ise veya mucerrihler daha az sayıda ise, mucerrihlerin sayısı esas alınarak tercihte bulunulur. Şayet tercih sebepleri arasında bir denge varsa tevakkuf edilip başka sebepler araştırılır.¹¹⁴⁶

3. Ebû'l-Hasen el-Lahmî'ye (ö. 478/1085) nisbet edilen anlayışa göre, ravî hakkında yapılan değerlendirmede hem ta'dîl edenlerin hem de tecrîh edenlerin aynı mecliste olup olmadıkları önem arz etmektedir. Şayet muaddil ile mucerrihin ihtilafı aynı meclisteki söz veya davranıştan kaynaklanmışsa, daha âdil olanın kanaati takdim edilir. Buna mukabil farklı meclislere dayanan çelişkili kanaatler söz konusu ise, cerh ta'dîle takdim edilir. Ayrıca ta'dîl ve tecrîh arasında uzun sayılabilecek bir zaman dilimi geçmişse, son değerlendirme esas alınır. Kâdî İyâd'a göre cumhûrun görüşü, bu anlayışa rücu etmiştir.¹¹⁴⁷

4. Şayet mucerrihler cerhin sebebini beyan edecek olurlarsa, ittifakla cerh ta'dîle takdim edilir. Bu görüşün en önemli savunucusu İbn Rüşd'tür.¹¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Mâlikîler de kendi içinde farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Filhakika bu meselenin özünde içtihat ve kanaat hâkim olduğundan söz konusu farklı yaklaşımların olması gayet tabiidir. Dikkatlice incelendiğinde her anlayışın kendine göre olumlu tarafları olduğu gibi eksik veya başka taraflara

¹¹⁴⁵ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.385-386; el-Hayyân, **Menhec...**, s.555.

¹¹⁴⁶ Celal Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, el-**Bedru'l-Lâmi' fî Hall-i Cemi'l-Cevâmi'**, Ebû'l-Fedâ Murtadâ b.Alî b. Muhamed ed-Dağîstânî, Muessetu'r-Risâle, h. 1425, c.2, s.105-106.

¹¹⁴⁷ el-Hayyân, **Menhec...**, s.556.

¹¹⁴⁸ el-Hayyân, **Menhec...**, s.556.

çekilebilecek yönleri de bulunmaktadır. Şunu da ilave etmek gerekir ki, tüm bu farklı düşüncelerin ortaya çıkması, ravîlerin adaletinin tespitine dolayısıyla sünnetin korunmasına yöneliktir.

3.3.6. Ta'dîl ve Tecrîhin Sıfatı ve Lafızları

Münekkitler, cerh ve ta'dîl ilminin kurallarına göre tenkit ettikleri kimselerin rivâyetlerinin kabulünü veya reddini gerektiren ictihadî hükümleri ifade etmek üzere bazı tabirler kullanmışlardır. Bilindiği kadarıyla bu tabirleri ilk defa derleyen ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran müellif İbn Ebî Hâtim er-Râzî'dir. Onun tasnifi, daha sonraki müelliflerin taksimine de esas teşkil etmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi muhaddisler bu tasnifi olduğu gibi alırken Zehebî (ö. 748/1348), Zeynuddin el-Irakî (ö. 806/1404), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Suyûtî (ö. 911/1505) bu lafızları daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmişlerdir.¹¹⁴⁹

Ta'dîlin nasıl ve hangi kavramlarla yapılması gerektiği konusunda pek çok fikir beyan edilmiştir. Diğer taraftan "ta'dîlin mertebeleri" konu başlıkları altında ta'dîl veya tecrîh beyanında kullanılan kavramlardan yola çıkarak mertebeler oluşturulmuştur. Bunların detaylarını usûl kitaplarında bulmak mümkündür. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, diğer ilim dallarında olduğu gibi bu konuda ortaya çıkan kavramlar, üzerinde mezheplerin inşa edildiği kavramlar değildir. Bilakis zaman içerisinde sıkça kullanılmaya başlanan bilahare ıstılahî anlamlar kazanan kelimelerdir. Bu itibarla, söz konusu kavramlardan yola çıkarak geçmiş anlayışları değerlendirmek, birtakım anlayış hatalarına zemin hazırlayabilir. Zira söz konusu kavramlara öncekilerin yüklediği anlam ile sonrakilerin anladıkları arasında farklılıkların bulunması mümkündür. Hatta aynı asırda yaşadıkları halde vurgu farkı itibarıyla değişik sonuçlara giden âlimlerin bulunması doğal karşılanmalıdır. Dolayısıyla aşağıda misal olarak zikredilecek ta'dîl veya tecrîh lafızlarını incelerken, Mâlikî mezhebinde kullanılmasına özen gösterilen kavramlardan hareketle, onların bu konudaki esas anlayışlarını tespit etmeye çalışacağız.

¹¹⁴⁹ Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", **DİA**, c.7, s.398-399.

Mâlikî mezhebinde esas olan husus, ta'dîlin net ve anlaşılır ifadelerle yapılmasıdır. Meselâ “falanca âdil ve rıza gösterilendir” gibi olumlu kanaati ve memnuniyeti ifade eden ifadeler kullanmak gerekir. Ya da “adildir; lehimde veya aleyhimde şahitlik yapması makbuldür” gibi tam güveni tesis eden cümleler kullanılmalıdır.¹¹⁵⁰ Nitekim İmâm Mâlik, ravîlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerde özellikle Kur'an-ı Kerim'de şahitlerin adaleti meselesinde geçen ifadelerden istifade ederek adl¹¹⁵¹ ve rıza¹¹⁵² kelimelerini bilhassa birlikte kullanmaya özen göstermiştir.¹¹⁵³ Hatta söz konusu iki kelimenin beraber kullanılmasının gerekli olup olmadığı meselesi bile tartışılmıştır. Örneğin İbn Abdilber, bu konuda İmâm Mâlik'ten iki farklı nakilde bulunmuştur. Birinci rivâyete göre, adl ve rıza kavramlarının birlikte kullanılması gerekir. Sadece birinin kullanılmasıyla yetinilmez. Mâlikîlerin cumhûruna göre doğru olan budur. İkinci rivâyete göre ise; ikisinden birinin kullanılmasıyla ta'dîl hâsıl olur. Yeter ki kişi, salih ve âlim oluşuyla bilinir olsun.¹¹⁵⁴

el-Kurtûbî (ö. 656/1258) ise, meseleyi biraz daha tafsil ederek, duruma göre hükmün değişebileceğini açıklamıştır. Zira bazı durumlarda mezkûr vasıflardan biriyle yetinmek mümkünken, bazı durumlarda da her iki vasfın bulunması zorunlu olabilmektedir. Nitekim el-Kurtûbî, bu konudaki görüşlerini şöyle izah etmiştir. “Bize göre, müzekkînin, birini tezkiyesi için sadece ‘adildir’ demesi yetmez. Bilakis ‘adil ve mardî’ yani adl ve rıza vasıflarını birlikte kullanması lazımdır. Ama rivâyetler (ahbâr) konusunda birinci vasıf yani adl mutlaka olmalıdır, ikinci vasıf olan rıza ise şart değildir.”¹¹⁵⁵

Mâlikî mezhebinde racih olan, ikinci görüştür. Çünkü İmâm Mâlik'in, Muvatta'da sadece rıza vasfıyla yetindiği durumlar vardır. Meselâ “kendilerine yetişip rıza gösterdiğim ilim ehlini bu amel üzerinde buldum” ifadesi, bunun delilidir.¹¹⁵⁶ Diğer taraftan bazı Mâlikîlerin de bu kanaatte olduğu görülmektedir.

¹¹⁵⁰ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.376-377.

¹¹⁵¹ Talâk, 65/2.

¹¹⁵² Bakara, 2/282. Burada “rıza” kelimesi kavramsal olarak kandırmayan, karıştırmayan ve güven veren anlamında kullanılmıştır.

¹¹⁵³ el-Bâcî, **İhkâm...**, s.376-377.

¹¹⁵⁴ İbn Abdilber, el-**Kâfi...**, s.899-901.

¹¹⁵⁵ el-Kurtûbî, el-**Mufhim...**, c.1, s.110-111.

¹¹⁵⁶ Mâlik, **Muvatta'**, c.1, s.268; c.2, s.879.

Örneğin İbn Rüşd'e göre, eğer meramı anlatmak için sadece bir vasıf kullanılmışsa yeterli görmek gerekir. Nitekim Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de rıza ve adl vasıflarını aynı ayette değil, farklı ayetlerde ve farklı meselelerde kullanmıştır. Demek oluyor ki, adl vasfını taşıyanlar aynı zamanda rıza vasfını da haizdir. Aynı şekilde rıza vasfına sahip olanlar, adalet sahibi olarak da değerlendirilebilirler.¹¹⁵⁷

Muhaddislerin ve cerh/ta'dîl konusunda şöhret bulmuş âlimlerin ta'dîl ve tecrîh için kullandıkları diğer lafızlarda Mâlikî mezhebine has farklılık göze çarpmamaktadır. Hafız, sika, zabıt, mutkin, huccet ve benzeri kavramlar Mâlikî mezhebinde de olduğu gibi kullanılmıştır. Dolayısıyla “şu mezhepte şu ifadeler; diğerinde ise şu ifadeler kullanılmıştır” şeklinde keskin hatlarla bir fark tespit etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü cerh ve ta'dîl literatürü daha çok bu alanda özel çalışmalar yapan âlimlerin ortaya koydukları veriler üzerinden oluşmuştur. Bu anlamda cerh ve ta'dîl konusunun mezhepler üstü bir konuma sahip olduğunu ifade edebiliriz.¹¹⁵⁸

3.4. HADİS TAHAMMÜL YOLLARI

Malum olduğu üzere hadislerin günümüze kadar ulaşması nesilden nesile aktarma yoluyla gerçekleşmiştir. Rasûlullah (sav)'in sözlerini işiten veya bir hareketini gören sahabe onu tabîîlere, onlar da kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Bilahare yazılı metinlere dönüşerek, değişik usûllerle rivâyet edilip, mümkün mertebede Hz. Peygamber'den nakledildiği şekliyle kitaplara geçerek zamanımıza kadar gelmiştir. Bu nesilden nesile, kişiden kişiye hadis alıp aktarma işine “tahammulu'l-ilim” adı verilmiştir.

Sözlükte “bir yükü sırtına alıp taşımak; bir kimsenin güç durumlar karşısında dayanabilmesi” anlamlarındaki tahammül kelimesi hadis terimi olarak “râvinin bir hocadan dinlemek, yazmak vb. yollarla emanet aldığı hadisleri, herhangi bir değişiklik yapmadan (tashîf ve tahrîf) talebelerine nakletmesi” demektir. Başka bir ifadeyle; bir

¹¹⁵⁷ İbn Rüşd, el-Beyân ve't-Tahsîl..., c.10, s.130.

¹¹⁵⁸ Cerh ve Ta'dîl lafızları konusunda geniş bilgi için bkz. (Seyyid Abdulmâcid el-Ğavrî, **Mu'cemu Elfâzi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2007, s.71-185)

ravînin başkalarına rivâyet etmek gayesiyle, hadis rivâyet eden bir şeyhten rivâyet ettiği hadisleri semâ, kıraât, icâzet, münâvele, kitabet, i'lam, vasiyyet, vicâde gibi yollarla alması, yani aldığı hadisleri başkasına nakletmek üzere yüklenmesidir.¹¹⁵⁹

Bu terim; تحمل الحديث (tahammülü'l-hadîs) ve تحمل العلم (tahammülü'l-ilm) şeklinde de ifade edilmektedir. Hadisleri öğrenme fiiline تحمل (tahammül), حمل (haml) veya اخذ (ahz); onları rivâyet etmeye ise “edâ” denir. Tahammül konusu kaynaklarda farklı başlıklar altında incelenmiştir. Kâdî İyâd, “tahammülü'l-ilm” yerine “hadis alma çeşitleri ve rivâyet usûlleri”,¹¹⁶⁰ el-Karâfî, ravînin dayanağı anlamına gelen مستند الراوي (mustenedu'r-ravî)¹¹⁶¹ veya rivâyetin keyfiyeti anlamına gelen كيفية الرواية (keyfitu'r-rivâyet),¹¹⁶² İbnu's-Salâh “hadis dinlemenin keyfiyeti, tahammülü ve hadisi zaptetmenin niteliği”¹¹⁶³ gibi başlıklara yer vermiştir. Daha önce de zikredildiği gibi tahammülün kimler tarafından yapılabileceği konusu üzerinde durulmuş ve hadisi öğrenip nakleden kişinin güvenilirliğinin temel şart olduğu belirtilmiştir. Güvenilir sayılmanın ilk şartı da dindar olmaktır. Hadis âlimleri, Müslümanlığı benimsemeyenlerin hadis öğrenmelerinde bir sakınca bulunmadığını söylemişler, ancak onların tahammül ettikleri hadislerin, kendilerinden rivâyet edilemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir. Farklı görüşlere rastlanmakla birlikte genel kabule göre, temyiz yaşına ulaşan çocuklar ilim meclisine katılıp hadis dinleyebilir ve dinlediği hadisleri nakledebilir. Burada önemli olan, çocuğun dinlediği hadisi anlaması ve konuyla ilgili olarak kendisine yöneltilen sorulara cevap verebilmesidir. Diğer taraftan hadis meclislerine katılmak, hadis dinlemek, yazmak veya zapt etmek için belli bir yaş sınırlamasının getirilmesi insan tabiatına aykırı bulunmuştur. Nitekim beş yaşlarındaki çocukların hadis dinlediklerine ve bunları sonradan doğru bir şekilde naklettiklerine dair rivâyetler mevcuttur. Hasen b. Ali, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Zübeyr ve Nu'mân b. Beşîr gibi sahâbîlerin bulûğ çağından önce öğrendikleri hadisleri naklettikleri ve eskiden beri çocuk yaştakilerin hadis meclislerine katılmalarına izin

¹¹⁵⁹ Talat Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, AÜİF, Ankara 1980, s.414.

¹¹⁶⁰ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.68.

¹¹⁶¹ el-Karâfî, **Tenkih...**, s.286.

¹¹⁶² el-Karâfî, **Tenkih...**, s.290.

¹¹⁶³ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.128.

verildiği bilinmektedir.¹¹⁶⁴ Bu hususları daha önce zikrettiğimizden dolayı tekrarını gerekli görmüyoruz.

Hadis tahammülü oldukça meşakkatli olması hasebiyle, emek verilmesi gereken ve son derece dikkatli olmayı icap ettiren bir faaliyettir. Nitekim Rasûlullah'ın (sav) meşhur müjdelerine nail olmak ve dinin kaynaklarını nesilden nesile aktarmak için selef-i salihinin yoğun bir çaba içine girdikleri bilinmektedir. Büyük fedakârlıklarla gerçeleşen hadis tahammülünde hangi usûllere başvurulduğunu, bu usûllerle elde edilen hadislerin hükmünü ve Mâlikî mezhebinin söz konusu usûllere bakışını serdetmek istiyoruz.

3.4.1. Semâ'

Semâ', hadis talebesinin, hadisi bizzat rivâyet eden şeyhin ağzından hadis dinlemesidir. Şeyh, rivâyet ettiği bu hadisleri ya hıfzından ya da kitabından nakleder; ama onun, hıfzından veya kitabından nakletmesi mühim değildir. Önemli olan husus, nakledilen hadislerin, talebe tarafından bizzat dinlenmiş olmasıdır. Bu şekilde hadis alma keyfiyeti, bundan sonra göreceğimiz diğer metotların en üstünü kabul edilmiştir. Çünkü bu metotta, hadis talebesiyle hadisi nakleden şeyh, karşı karşıya gelmekte ve arada herhangi bir vasıta olmaksızın hadisler, doğrudan doğruya şeyhten talebeye intikal etmektedir.¹¹⁶⁵

Sahâbenin Rasûlullah'tan (sav) duyduğu sözleri belledikten sonra bir sonraki nesle aktarmada kullandığı ilk metot semâdır. Sahâbîler Rasûlullah'a bilmedikleri şeyleri sormak, yanında bulunmadıkları zaman söz, fiil ve takrirlerine şahit olanlardan bunları dinlemek, öğrendiklerini kendi aralarında müzakere etmek ve hadis öğrenmek için yolculuk yapmak suretiyle kendilerince bir öğrenim metodu geliştirmişlerdir. Semâ yoluyla hadis öğrenilirken hoca ile talebe yüzyüze geldiği ve talebe rivâyetleri doğrudan hocasından aldığı için bu usûl hadis tahammülünün en yaygın metodu

¹¹⁶⁴ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.128; Nevzat Aşık, "Tahammül", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c.39, s.380-381.

¹¹⁶⁵ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.68-69; el-Âmidî, **el-İhkâm...**, c.2, s.134; el-Kelbî, **Takrîb...**, s.301; el-İrâkî, **et'Takyîd ve'l-İdâh...**, s.139-141; es-Suyutî, **Şerhu Tedrîbu'r-Ravî**, s.418; Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.104; el-Hayyân, **Menhec...**, s.597; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.61.

olmuştur. Şeyhin okuduğu hadislerin talebe tarafından yazılmasına “ımlâ metodu” denir. İlk asırda tahammül daha çok ezbere dayanırken sonraki asırlarda hem yazma hem ezberleme şeklinde devam etmiştir. Semânın gerçekleşmesi için hadis öğrenen kimsenin rivâyet sırasında şeyhin sözlerini bizzat işitmesi şarttır. Bu metotla alınan rivâyetlerde “haddesenâ, ahberenâ, enbeenâ, semi’tü fülânen yekûlû, kâle lenâ fülânün, zekera lenâ fülânün” gibi ifadeler kullanılmıştır.¹¹⁶⁶

Bu metodun hükmü ile ilgili olarak yukarıda da zikredildiği üzere “en üstün hadis tahammül yolu” kanaati hâsıl olmuştur.¹¹⁶⁷ Ancak Hicaz ulemasından bir grup, semâ’ yöntemini en üstün yöntem olarak görmeyip; kıraat ve arz ile eşit seviyede değerlendirmişlerdir. Aynı zamanda bu yaklaşım, İmâm Mâlik ve Medinedeki birçok âlimin görüşünü yansıtmaktadır.¹¹⁶⁸

İmâm Mâlik ve ona tabi olanlara göre, şeyhin lazıflarını duymak suretiyle yani semâ’ yoluyla hadislerin tahammülü sahih bir yol olup mertebe itibariyle arz’dan sonra gelir. Mâlikî mezhebinde semâ’ tarikiyle hadis tahammülünün meşruiyetine dair pek çok örnek verilebilir. Meselâ Kâdî İyâd, Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ve başklarının tarikiyle, Yahya b. Abdullah b. Bekr’in, on kusür defa Muvatta’ı’yı semâ’ yoluyla bizzat İmâm Mâlik’ten dinlediğini aktarmıştır.¹¹⁶⁹ Ma’n b. İsâ (ö. 198/814), istisnalar haricinde Muvatta’ı’daki her şeyi İmâm Mâlik’ten semâ’ yoluyla aldığını ifade etmiştir.¹¹⁷⁰ Abdullah b. Mesleme el-Ka’nebî (ö. 221/836) ise, Muvatta’ı’dan duymak istediği hadisleri defalarca İmâm Mâlik’ten semâ’ yoluyla aldığını beyan etmiştir.¹¹⁷¹

Mâlikî mezhebinde; genel olarak semâ’ ile ilgili kullanılan lafızların hepsi kullanılmıştır. Ayrıca “haddesenâ” ve “ehberanâ” lafızlarının da semâ’ yöntemine delalet ettiği değerlendirilmiştir.¹¹⁷² Dolayısıyla mezkûr ifadelerle gerçekleşen hadis

¹¹⁶⁶ Aşık, “Tahammül”, *DİA*, c.39, s.381.

¹¹⁶⁷ Kâdî İyâd, *el-İlmâ’...*, s.68-69; el-Kelbî, *Takrîb...*, s.301; el-İrakî, *et’Takyîd ve’l-İdâh...*, s.139-141; es-Suyutî, *Şerhu Tedrîbu’r-Ravî*, s.418; Şâkir, *el-Bâisu’l-Hasîs...*, s.104; el-Âmidî, *el-İhkâm...*, c.2, s.134; el-Hayyân, *Menhec...*, s.597; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.61.

¹¹⁶⁸ el-Hayyân, *Menhec...*, s.599.

¹¹⁶⁹ Kâdî İyâd, *Tedrîbu’l-Medârik...*, c.3, s.370.

¹¹⁷⁰ el-Hayyân, *Menhec...*, s.600.

¹¹⁷¹ Hafîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.276.

¹¹⁷² Kâdî İyâd, *el-İlmâ’...*, s.69.

tahammülünün, şeyhten talebeye semâ' yoluyla geçtiğinin göstergesi olarak görülmüştür. Şu da var ki, bazı Mâlikîler, “haddesenâ” lafzının “ehberanâ” lafzından daha belîğ olduğunu savunmuşlardır. Zira tahdis sadece müşafehe yoluyla gerçekleşebilir. Fakat ihbâr, müşâfehe yoluyla olabileceği gibi mukâtebe ve işaret şekliyle de hâsıl olabilir.¹¹⁷³

3.4.2. Kırâ'e

Kelimenin ifade ettiği manâdan da anlaşılacağı üzere kırâ'e; talebenin, şeyhe hadislerini okumasıdır. Bu okuma işi ya ezberden ya da kitaptan olur. Fakat hangi halde olursa olsun, şeyhin, okunan hadislere tam manasıyla vakıf olması, icab ederse kendi kitabından dinlemesi veya kitabının güvendiği talebelerinden birisinin elinde bulunması şart koşulmuştur. Talebenin, hadislerini şeyhe okumak suretiyle arzetmesinden dolayı bu metoda, aynı zamanda, arz da denilmiştir.¹¹⁷⁴ Arzın, kitaptan yapılması, yâni talebenin şeyhe arz etmiş olduğu hadisleri elinde bulunan kitaptan okuması, daha itimada şayan addedilmiştir. Semâ ve kıraat metotları özellikle hadiste görülen yazım hatalarını düzeltme, hadisın yorumunu, rivâyet edene aidiyetini ve sıhhatini öğrenme açısından önemlidir.¹¹⁷⁵

Kıraat metoduyla tahammül edilen hadislerin rivâyetinde istimal edilen tabirler genel olarak şunlardır. En çok kullanılan tabirler; قرأت على فلان “kara'tu alâ fulânin”, yahutta râvi, bir başkası okurken dinlemişse قرأ على فلان وأنا اسمع (kurie alâ fulânin ve ene esma`u) dur. Bununla beraber, semâ'da kullanılan tabirlerin kıraat lafzıyla birlikte zikredilerek kullanılması da caiz görülmüştür. Meselâ bir ravî, حدثنا فلان قراءة عليه (haddesenâ fulânun kıra'aten aleyh), yahut أخبرنا قراءة عليه (ahberanâ kırâaten aleyh) ve buna benzer ibareler kullanabilir. Ancak yalnız “haddesenâ” veya yalnız “ahberanâ” ibarelerinin kullanılması, hadisçiler arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur.

¹¹⁷³ es-Sehavi, **Fethu'l-Muğis...**, c.2, s.331; el-Hayyân, **Menhec...**, s.603.

¹¹⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.259-262; Hâkim en-Nîsâbü'rî, **Ma'rîfet-u Ulûmi'l-Hadîs**, (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s.256-261; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s. 37-138; el-Hayyân, **Menhec...**, s.579-580; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.64; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.381.

¹¹⁷⁵ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.137-138; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.64; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.381.

Abdullah b. Mubarek (ö. 181/797), Yayhâ b. Yahyâ et-Temimî (ö. 226/840), Ahmed b. Hanbel ve en-Nesâî (ö. 303/915) gibi bazıları, bu ibarelerin kıraat metodunda kullanılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan Zuhri, İmâm Mâlik, Sufyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Said el-Kattân ve Buhârî gibi bazı İmâmlar da kıra'enin; sema'dan farklı olmadığını söyleyerek, "haddesenâ", "ahberanâ" ve "enbe'enâ" gibi tabirlerin kullanılabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁷⁶ Aynı şekilde bazıları, "semi'tu fulânen" ibaresinin kullanılmasını caiz görmüş, bazıları ise, "haddesenâ" yerine "ahberanâ" lafzını kullanmayı uygun bulmuştur.¹¹⁷⁷

Kıra'e metodu konusunda işaret edilmesi gereken hususlardan biri de şeyhin talebe tarafından okunan hadisleri hıfz etmemiş olması halinde nasıl bir yol izleneceği meselesidir. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085) ve el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi bazı usûlcüler, bunun sahih olmadığını savunmuşlardır.¹¹⁷⁸ Kâdî Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö. 403/1013) ise bu konuda mütereddî bir tavır sergilemiştir.¹¹⁷⁹ Kâdî İyâd'ın zikrettiğine göre İmâm Mâlik ve Ebû Hanife de bu kanaattedirler. Zira ravînin kendi ezberinden okuduğu malumat haricinde delil sayılabilecek yani okuyan ravînin tashihini gerçekleştirecek başka delil bulunmamaktadır.¹¹⁸⁰ Buna mukabil muhaddislerin çoğunluğuna göre, ravînin veya kârî'in sika ve rıza özelliklerine sahip olması durumunda mezkûr yol geçerlidir.¹¹⁸¹

Diğer taraftan eğer ravî, asıl olarak kabul edilen şeyhin notlarından veya kitabından okuyorsa, bu minvaldeki kıra'e, genel olarak mütesâhillere tarafından muteber sayılmıştır. Ancak müteşeddî ve muhakkik olanlar, bilahassa icaze ve münâveleyle itibar etmeyenler mezkûr rivâyet şekli konusunda çok hassas davranmışlardır.¹¹⁸² Dolayısıyla aslı elinde bulunduran veya şeyhine okuyan ravî, sika

¹¹⁷⁶ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.138-140; el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.259-262; Koçyiğit, **Hadis Istihlâları**, s.64-65.

¹¹⁷⁷ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.138-140; el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.259-262;

¹¹⁷⁸ İbnu's-Salâh, **et-Takyîd ve'l-İdâh...**, s. 144; Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.75-76.

¹¹⁷⁹ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.75-76.

¹¹⁸⁰ el-Hayyân, **Menhec...**, s.580.

¹¹⁸¹ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.75-76.

¹¹⁸² Kâdî İyâd, **el-İlmâ...**, s.76.

ve diğer adalet şartlarını haiz değilse, söz konusu şeklide cereyan eden rivâyete itibar edilmez. Bu durumda şeyhin, elinde bulundurduğu ilmi hıfzetmesinden başka yol bırakılmamıştır.¹¹⁸³ Hatta zayıf kabul edilen bir ravînin, meselâ Ebû Muhammed Habîb b. Ebî Habîb'in, İmâm Mâlik'ten kıraat yoluyla tahammül ettiği rivâyetleri zayıf görenler olmuştur. Çünkü onlara göre söz konusu ravî sika değildir. Ancak bu durum İmâm Mâlik'in zayıf hadis rivâyet ettiğini göstermez.¹¹⁸⁴

Bazı zahîrîlere göre, kıra'enin tamamlanmasından sonra şeyhin onaylaması şarttır. Zira şeyhin ikrar etmediği kıraatin sıhhati konusunda tereddütler yaşanabilir. Ancak Mâlikî mezhebine göre, söz konusu şeyhin onayı şart değildir. Şayet İmâm Mâlik'ten aksi yönde rivâyetler gelmiş olsa da bunu şart değil, tekit olarak değerlendirmek gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁸⁵ Eğer şeyh, talebesinin hadislerini dinlemek için kendini hazırlamışsa, talebe okurken can-u gönülden dinlerse ve uyanık halde bulunuyorsa, kendisine okunan hadislerin rivâyet edilmesi caiz olur. Zira şeyhin bu hali, aynı zamanda okunanları onaylaması anlamına gelir. Ayrıca bir onay ifadesi kullanmasına gerek yoktur. el-Cuveynî, el-Bakıllânî, Kâdî İyâd, el-İrakî ve en-Nevevî'nin yanı sıra muhaddis ve fukahânın cumhûrunun kanaati bu yöndedir.¹¹⁸⁶

Hadisçiler arasında, kıra'e ile semâ'nın müsavi veya kıra'enin sema'dan daha aşağı mertebede ya da semâ'dan daha üstün olması hususunda görüş ayrılığı vardır. Bazıları, sema'ı kıra'eden üstün tutmuşlar, bazıları kıra'eyi sema'a tercih etmişler, bazıları da her ikisinin müsavi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat söylendiğine göre her ikisini de müsavi görenler, ekseriyeti teşkil etmektedir ve bunların başında Hicaz ve Kûfe uleması, İmâm Mâlik ve ashabının yanı sıra Medine ulemasından olan şeyhleri ve Buhârî mezhebinde olanlar gelmektedir."¹¹⁸⁷ Ancak Mâlikî mezhebi açısından bu görüşün mutlak olmadığını bilmekte fayda vardır. Zira başka kaynaklarda İmâm Mâlik'in, tercihini kıra'eden yana koyduğunu belirten rivâyetler mevcuttur. Hatta

¹¹⁸³ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.76.

¹¹⁸⁴ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.76-77.

¹¹⁸⁵ İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadîs**, s. 142; Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.78.

¹¹⁸⁶ en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Sunen-i Hayri'l-Halâik**, Abdalbârî Fethullah es-Selefi (thk.), Mektebu'l-İmân, Medine 1987, s.355; el-Hayyân, **Menhec...**, s.588-589.

¹¹⁸⁷ İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadîs**, s.137-138; el-Hafîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., 259-262; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.64.

kıra’enin daha efdal olduğuna dair deliller getirilmiştir. Meselâ hadislerin kıra’e yöntemiyle alınması ile Kur'an-ı Kerim öğretimi arasında mukayese yapılarak kıra’enin faziletine işaret edilmiştir. Şöyle ki, Kur'an-ı Kerim arz ve kıra’e yoluyla tahammül edilebilmektedir. Meselâ “beni/bana falan okuttu” derken aslında talebe hocasına okumuştur. Dolayısıyla kıra’e/arz yöntemi Kur'an-ı Kerim için caiz olduğuna göre hadisler için evleviyet cihetiyle caizdir.¹¹⁸⁸

Başka bir rivâyete göre Mâlikî mezhebine göre, ravînin, hadisleri şeyhine okuması (kıra’e), ondan duymasından (semâ’) daha sahihtir. Zira hadisler kıraat yoluyla daha iyi tespit edilebilir. İmâm Mâlik’in talebelerinden İbn Kasım, İbn Vehb,¹¹⁸⁹ Abdullah b. Mesleme el-Ka’nebî ve Yahya b. Abdullah b. Bekr bu görüştedirler.¹¹⁹⁰

Diğer bir rivâyete göre, semâ’ ile arz/kıra’e derece itibariyle müsavi sayılır. Bu görüş İmâm Mâlik, onun talebeleri ve Medine âlimlerinin cumhûruna aittir.¹¹⁹¹ Yahya b. Uyeyne, Yahya b. Said el-Kattân ve ez-Zuhrî de bu görüştedirler.¹¹⁹² İbn Vehb’e isnat edilen bir rivâyete göre İmâm Mâlik’in şöyle dediğini nakletmiştir. “Senin âlime okuman ile âlimin sana okuması birdir.”¹¹⁹³ Konuya ilişkin başka bir rivâyet ise İbn Mehdi’den gelmiştir. Buna göre kendisi hadisleri İmâm Mâlik’e okuduktan sonra “okuduklarımı anlıyor musunuz?” diye sorarmış. İmâm Mâlik de cevâben “evet, istersen onların benden tahdîs edebilirsin” dermiş.¹¹⁹⁴ Buna benzer başka rivâyetleri zikretmek mümkündür. Kaldı ki kıra’e ile semâ’ın eşit mertebede olduğunu savunanlar sadece Mâlikîler değildir. Bilakis Hicaz ve Kûfe ulemasının yanı sıra İmâm Buhârî ile muhaddis ve muhakkiklerin birçoğu aynı düşünceyi paylaşmışlardır.¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.261; el-Hayyân, *Menhec...*, s.582.

¹¹⁸⁹ Kâdî İyâd, *Tertûbu'l-Medârik...*, c.1, s.28.

¹¹⁹⁰ el-Hayyân, *Menhec...*, s.583.

¹¹⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.260-262; Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.71.

¹¹⁹² Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.71.

¹¹⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.262.

¹¹⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.262-263.

¹¹⁹⁵ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.71; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.262-263.

Görüldüğü üzere arz/kıra'e ile semâ' arasındaki mertebe farkı meselesinde iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Mâlikî mezhebi açısından racih olan görüşün, kıraatin üstünlüğünü esas alan görüş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İmâm Mâlik'in en çok başvurduğu yöntem arz olmuştur. Nitekim onun öğrencilerinden Nâfi', 35-40 yıl boyunca İmâm Mâlik ile oturup kalktığını, sürekli kendisine gidip geldiğini ancak kimseye bir şey okuduğunu hiç duymadığını zikretmiştir.¹¹⁹⁶ Aynı şekilde Mutarrif b. Abdullah, 19 sene İmâm Mâlik ile arkadaşlık yaptığını ama kimseye bir şey okuduğuna şahit olmadığını beyan etmiştir.¹¹⁹⁷ Başka bir rivâyete göre er-Raşîd veya el-Mehdî, çocuklarını semâ' yoluyla hadis tahammül etmeleri için İmâm Mâlik'e gönderdiğini ancak İmâm Mâlik'in bundan şiddetle kaçındığını ve kıraatten başka bir yola müsamaha göstermediğini anlatmıştır.¹¹⁹⁸

Kâdî İyâd, İmâm Mâlik'in kıra'eye verdiği öneme dair tutumunu izah ederken şu hususlara yer vermiştir. "İmâm Mâlik, şunu göz önünde bulundurmuş olabilir. Râvînin, kendi hadislerini okurken yanılması veya hata yapması söz konusu olabilir. Buna rağmen talabe ya cahilliğinden ya da ravînin celaletinden veya başka nedenlerden dolayı ravînin hatasını fark etmeyebilir ya da düzeltmekten çekinebilir. Ancak talabe okurken, ravînin onun hatasını düzeltmesi mümkündür. Zira talabedeki mezkûr kusur veya endişeler ravîde bulunmaz."¹¹⁹⁹

Yukarıda zikredilen rivâyetlerden ve diğer malumatlardan anşıldığı kadarıyla Mâlikî mezhebine göre kıra'e/arz, mertebe itibariyle semâ'dan daha üstün konumdadır. Ancak bu, mezhepte semâ' yönteminin önemine halel getirmez. Nitekim daha önce beyan edildiği üzere İmâm Mâlik ve ashabı semâ yöntemini hem meşrû görmüşler hem de alabildiğince tatbik etmişlerdir. Burada tartışılan konu, sadece tercihin hangi yöntemden yana olduğunun tespitine yöneliktir.

¹¹⁹⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Esfehânî, **Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ**, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1996, c.6, s.320-321.

¹¹⁹⁷ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.2, s.28.

¹¹⁹⁸ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.2, s.19; el-Hayyân, **Menhec...**, s.586.

¹¹⁹⁹ Kâdî İyâd, **el-İlmâ...**, s.74-75.

3.4.3. Munâvele

Hadis ıstılahında munâvele; şeyhin, kitabını yahut bir sahîfeyi rivâyet etmesi için talebeye vermesidir. Bir yönüyle e benzemekle birlikte münâvelede hoca, talebeye rivâyetine izin verdiği hadisleri elden bizzat teslim eder. Hadisleri verirken bunları rivâyet etme hakkını da veriyorsa bu durumda münâvele li, vermiyorsa siz olur. İcâzetli münâvele in en yüksek şeklidir ve sıhhati konusunda ittifak vardır. Burada şeyh semâını ihtiva eden kitabı talebesine, “bu benim semâımdır” yahut “falandan rivâyetimdir, bunu benden rivâyet et” demek suretiyle bizzat teslim eder. İcâzetsiz münâvelede ise rivâyetlerini içeren kitabı ya da sahîfeyi talebeye, “bu benim semâımdır yahut hadisimdir” der, fakat verdiği kitap ya da sahîfedeki hadisleri rivâyet etmesi için talebeye verdiğini belirtmez.¹²⁰⁰ Dolayısıyla münâvele iki şekilde gerçekleşmektedir.

3.4.3.1. İcâzetli Munâvele

İcâzeti ihtiva eden munâvele “el-munaveletu'l-maqrûnatu bi'l-i” şeklinde ifade edilmektedir. Bu tür icâzetlerle şeyh, ya kendi aslını, yani işitmiş olduğu ve bizzat yazdığı hadisleri ihtiva eden kitabını veya bu asılla karşılaştırılmış başka bir nüshayı talebeye verir ve "bu, benim fulandan sema` ımdır" yahut "rivâyetimdir, onu benden rivâyet et" yahut "onun rivâyeti için sana icâzet verdim" der. Talebe, bu asıl yahut nüshayı alır, istinsah eder, kendi nüshasını asılla tekrar kontrol eder ve şeyhe geri verir. Bu suretle talebe, şeyhin hadislerinin, icâzetle rivâyet hakkını almış olur. Bazen de talebe, şeyhin hadislerini ihtiva eden bir kitap veya birkaç sahife ile birlikte gelir ve onları şeyhe arzeder. Şeyh, kitabı alır, dikkatle tetkik eder ve talebeye "bunlar, benim fulan şeyhten -yahut şeyhlerimden- rivâyet ettiğim hadislerdir; onları benden rivâyet et" der. Bu yöntem, bazı hadisçiler tarafından arz/kıraat olarak mütalaa edilmiş, bazıları da bunun sema` olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında Mâlik b. Enes,

¹²⁰⁰ Kâdî İyâd, el-İlmâ..., s.79; el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.330-333; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.68-69; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.381.

İkrime, Zuhri, Mucâhid, Alkame b. Kays (ö. 62/681), İbrahim en-Nehâî, eş-Şa'bî ve İbn Vehb gibi meşhur hadis İmâmları vardır.¹²⁰¹

3.4.3.2. İcazetsiz Munâvele

İcazet içermeyen munâvele “el-muntiveletu'l-mucerradetu ani'l-i” şeklinde kayıtlara geçmiştir. Diğer munâvele tarzında olduğu gibi burada da şeyh, yine talebeye "bu, benim fulandan semâ'ımdır veya rivâyetimdir" der, ancak bu mesmûatın, talebe tarafından rivâyet edilmesi için ona "bunu benden rivâyet et; sana icâzet verdim" gibi sözler söylemez. Başka bir ifadeyle; talebeye vermiş olduğu kitabın rivâyeti için ona icâzet vermez. Umumiyetle bu çeşit munâvele tarzı, hadisçiler arasında batıl addedilmiş olmakla beraber, el-Hatîb'in beyanına göre bazıları tarafından kabul edilmiş ve bu şekilde icâzet verilmiştir.¹²⁰² Zira İbnu's-Salâh'ın dediği gibi münâvele yöntemiyle hadis tahammül etme, aynı zamanda rivâyet etme cevazını da barındırmaktadır.¹²⁰³ Ancak sahih olarak kabul edilen görüş, izinsiz münâvelenin batıl olmasıdır. Zira izin almadan caiz görerek münâvele ile aldığı hadisleri rivâyet eden pek görülmemektedir. Hatta birçok muhaddis ve fukaha bunu yapanları ayıplamışlardır.¹²⁰⁴

İmâm Mâlik ve ashabına isnad edilen rivâyetlere göre, icâzeti barındıran münâvele metodu, mertebe itibariyle semâ' ile eşdeğerdedir.¹²⁰⁵ Meselâ İbn Kasım, Eşheb (ö. 204/820), İbn Vehb'in yanı sıra Medine, Mekke, Basra Kûfe, Şam ve Horasan âlimlerinden nicelerinin aynı düşüncede oldukları zikredilmiştir.¹²⁰⁶ Kâdî İyâd da Mâlikî Mezhebi açısından münâvele ile sema' arasında bir fark bulunmadığını kaydetmiştir.¹²⁰⁷ Nitekim İsmail b. İshak'ın, İsmail b. Ebi Uveys'ten rivâyet ettiğine

¹²⁰¹ el-Hâkim, **Ma'rifet-u Ulûmu'l-Hadis**, s.256-257; es-Suyûtî, **Tedribu'r-Ravî**, s.467-469; el-İraki, **et'Takyid ve ev'l-İdah**, s.161-162; es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğis**, s.465-479; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.68.

¹²⁰² es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğis**, s.479-482; el-İraki, **et'Takyid ve ev'l-İdah...**, s.162-163; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.68-69; el-Hayyân, **Menhec...**, s.605-606.

¹²⁰³ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, 167-171.

¹²⁰⁴ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.109-110; es-Suyuti, **Tedribu'r-Ravî**, s.473-474.

¹²⁰⁵ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, s.166.

¹²⁰⁶ en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik**, s.394-396.

¹²⁰⁷ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.79.

göre, İmâm Mâlik en muteber sema' yollarını şöyle sıralamıştır. Senin bir âlime okuman, muhaddisin sana okuması veya muhaddisin sana kitabını verip onu rivâyet etmene izin vermesidir.¹²⁰⁸

Görüldüğü üzere mezkûr rivâyette münâvele sema'ın içinde değerlendirilmiştir. Bu da göstermektedir ki münâvele, sema' ile aynı mertebededir. Zira bizzat muhaddis tarafından talebeye kitabın verilip rivâyetinin istenmesi, sadece sema' yoluyla gerçekleşen hadis tahammülünden daha sağlam bir yoldur. Çünkü sema'da olabilecek birtakım vehm ve dikkatsizlikler sonucu ortaya çıkabilecek mahzurlar, münâvelede söz konusu değildir.¹²⁰⁹ Bu yönüyle münâvele metodu, sema'dan daha üstün olarak değerlendirilebilir. Ancak sema' yöntemi çok daha yaygın olması hasebiyle münâvelenin önünde zikredilmektedir. Ama bu durum, münâvelenin daha aşağı bir mertebede olduğunu göstermez.

Yaşanan birtakım tartışmalara rağmen¹²¹⁰ Mâlikî mezehebinde münâvele metodu tüm çeşitleriyle hadis tahammülünde geçerli bir yol olarak değerlendirilmiştir.¹²¹¹ Nitekim İmâm Mâlik'e isnat edilen pekçok rivâyet bu hususu ifade etmektedir. Mesela bir rivâyete göre adamın biri, İmâm Mâlik'in huzuruna çıkmış; İmâm Mâlik kendisine bir kitap vererek, "bu benim kitabımdır, inceledim ve tashih ettim; rivâyet edebilirsin" demiştir.¹²¹² Başka bir rivâyete göre ise; adamın biri İmâm Mâlik'in yanına gelerek kendisinden yazılı hadisler istedi. Bunun üzerine İmâm Mâlik ona yazılı bir metin vererek, söz konusu metni incelediğini, hadislerin kendisine ait olduğunu ifade etmiş ve ona rivâyet etmesi için izin vermiştir.¹²¹³

İcazet ve münâvele yolu ile alınan hadislerin rivâyetinde kullanılan ibarelere gelince, her iki halde de "haddesenâ" ve "ahberanâ" tabirlerinin kullanılmasına cevaz verilmiştir. Ama Ebû Nuaym el-İsbahani (ö. 430/1038) ile Ebû Abdillâh el-Merzubânî (ö. 384/994), yalnız icâzette "ahberânâ" kullanmışlardır. Ahmed İbn Hanbel de Şu'ayb

¹²⁰⁸ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.79-80; el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.323.

¹²⁰⁹ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.80.

¹²¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.315-324; el-Hayyân, Menhec..., s.608-610.

¹²¹¹ Kâdî İyâd, Tertîbu'l-Medârik..., c.2, s.27; el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.323; el-Hayyân, Menhec..., s.608.

¹²¹² Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.316.

¹²¹³ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.323.

b. Ebî Hamza'dan (ö. 162/779) bazısını ona okuyarak, bazısını Şu'ayb'ın okumasıyla ve diğer bazısını icâzetle alan Ebû'l-Yeman el-Hakem b. Nafi`a (ö. 222/837), bu hadislerin rivâyetinde “ahberanâ” kullanmasını tavsiye etmiştir.¹²¹⁴ Hadisçiler arasında şayanı kabul olan usûl, “ahberanâ” ve “haddesenâ” tabirlerinin, icâzette olsun munâvelede olsun, kullanılmasıyla birlikte her iki şekle de delâlet eden ibarelerin zikredilmesidir. Mesela, ravînin, “haddesenâ fulân icâzetten” veya “haddesenâ fulân munâveleten”, ya da “ahberanâ fulân en” veya “ahberanâ fulân munâveleten” demesi daha doğru olur. Bunlardan başka, kısaca, “ecâzeni fulân” ya da “nâvelenî fulân” gibi ibareler de kullanılabilir.”¹²¹⁵

Mâlikî mezhebinin genel yaklaşımı da bu yönde zuhur etmiştir. Nitekim aralarında İmâm Mâlik, İbn Şihab ve mütekaddim âlimlerden birçoğunun da bulunduğu taifeye göre münâvele yöntemiyle hadis tahammül etmede “haddesena” ve “ahberana” tabirlerinin kullanılmasında sakınca yoktur.¹²¹⁶ Söz konusu ibarelerin münâvele metodunda kullanılmasına cevaz verilmesi, yukarıda da ifade edildiği üzere aynı zamanda münâvele ile sema’ arasında derece itibariyle bir farkın olmadığını da göstermektedir. Nitekim Kâdî İyâd, münâvele ile sema’ı aynı görenlerin, sema’ ile ilgili istedikleri tabirleri münâvelede de kullanabileceklerini beyan etmiştir. Aynı zamanda bu düşüncenin İmâm Mâlik ve diğer Medine âlimlerine ait olduğunu ifade etmiştir.¹²¹⁷

Mâlikî mezhebinde mezkûr lafızların, münâvelede kullanıldığına ilişkin bazı örnekler vermek mümkündür. Mesela el-Hatîb el-Bağdâdî’nin zikrettiği bir rivâyet göre, adamın biri İmâm Mâlik’e münâvele ile hadis tahammülünün hangi ifadelerle olması gerektiğini sorunca şöyle cevap vermiştir: “haddesena ve ahberana lafızlarından dilediğinle rivâyet edebilirsin.”¹²¹⁸ Diğer taraftan İbn Vehb, İbn Kasım

¹²¹⁴ Suyutî, **Tedribu'r-Ravî**, s.475-476; İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s.163; Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s.69.

¹²¹⁵ Suyutî, **Tedribu'r-Ravî**, s.475-478; İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s.163-164; Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s.69.

¹²¹⁶ Nevevî, **İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik**, s.402; Suyutî, **Tedribu'r-Ravî**, s.475.

¹²¹⁷ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.128-130.

¹²¹⁸ el-Hayyân, **Menhec...**, s.610.

ve Eşheb b. Abdilaziz, kitabı muhaddisten alan kişinin “ahberanî” tabirini kullanabileceği konusunda hemfikirdirler.¹²¹⁹

Ancak bu meselede sahih olarak kabul edilen görüş, cumhûra nisbet edilen görüştür. Buna göre, münâvele yönteminde mutlak olarak “haddesena” ve “ahberana” lafızlarının kullanılması, beraberinde bazı istifhamları getireceğinden tecviz edilmemiştir. Fakat söz konusu kavramlarla birlikte “icâzetten” veya “münâveleten” gibi kayıtların zikredilmesi halinde sakıncalı hususlar bertaraf olacağından dolayı cevaz verilmiştir.¹²²⁰ Mâlikîlerin muhakkik âlimlerinden Bâkılânî, el-Bâcî, Kâdî İyâd ve İbn Hâcib de cumhûrun safında yer alarak, “haddesena” ve “ahberana” lafızlarının mutlak olarak kullanılmaması gerektiğini savunmuşlardır.¹²²¹

3.4.4. İcâzet

Sözlükte “aşıp geçme, yürürlüğe koyma, uygulama, câiz kılma, onaylama” gibi anlamları bulunan kelimesi, hadis ilminde ve edebiyatta kazandığı mânalar yanında, devlet başkanının ödül (câize) vermesi veya birinin fetva vermeye veya eğitim öğretime ehil ve yetkili olduğunu ifade etmek gibi terim anlamları kazanmıştır.¹²²²

Bir hadis ıstılahı olarak ise icâzet, âlimin elinde bulunan hadisleri sözlü veya yazılı olarak rivâyet etmesi için talebesine izin vermesidir.¹²²³ Diğer bir tarife göre icâzet; talebenin, şeyhten hadis dinlemesi veya elinde bulunan hadisleri ona arz etmesi mümkün olmadığı zamanlarda şeyhin, muayyen veya gayri muayyen mesmuatını rivâyet etmesi için, muayyen veya gayri muayyen kimselere izin vermesidir.¹²²⁴

Bu şekildeki hadis tahammülü, hadis talebesinin, kitaplarındaki rivâyetleri başkalarına rivâyet etme hakkını şeyhten istemesi, şeyhin de bu isteğe olumlu cevap

¹²¹⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, c.2, s.237; el-İlmâ'..., s.127.

¹²²⁰ Nevevî, *İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik*, s.402-404; Suyutî, *Tedribu'r-Ravî*, s.475-476.

¹²²¹ Kâdî İyâd, el-İlmâ', s. 125; el-Hayyân, *Menhec...*, s.612.

¹²²² es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs...*, c.2, s.389-390 Apaydın, “İcâzet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c.21, s.401.

¹²²³ es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs...*, c.2, s.390-392; Aşık, “Tahammül”, *DİA*, c.39, s.380-381.

¹²²⁴ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s. 88; en-Nevevî, *İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik...*, s. 368; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s.65.

vermesiyle gerçekleşir. İcâzetin başlıca çeşitleri; şeyhin belli bir kimseye veya kimselere belirli rivâyetlerinin veya kitaplarının, belli kimseye veya kimselere belirli olmayan hadis veya kitaplarının rivâyeti için vermesi, belirli olmayan kimselere genelleme yaparak vermesi, belirli kimselere adı belirtilmeyen kitabının rivâyeti için vermesi, “falan kimsenin doğacak çocuğuna verdim” diyerek o anda bulunmayan kimseye vermesi, henüz sahip olmadığı hadisleri veya kitabı sahip olduğu zaman rivâyet için bir kimseye vermesi ve kendisine rivâyet etmesi için verilen kitaplarını, “mucâzâtımı rivâyet etmen için sana izin verdim” demesi şeklinde olur. İcâzette “mûciz” (i veren şeyh), “musteciz” (i isteyen kişi), “mucâzun leh” (kendisine verilen kişi) ve “mucâzun bih” (rivâyetine izin verilen kitap, sahîfe vb.) olmak üzere dört unsur bulunur.¹²²⁵

İcâzetin muhtelif neveleri üzerinde durmadan önce, bu nevilerden herhangi birisiyle rivâyet edilen hadislerin, hadis İmâmları arasındaki kabul derecesini gözden geçirmemiz faydalı olacaktır. Çünkü bu metotla rivâyet edilen hadislerin, yukarıda görmüş olduğumuz sema` veya kıraat/arz ile yakından veya uzaktan herhangi bir münasebeti olmadığı için, birçok hadis İmâmı tarafından kabul edilmediği ve icâzetin makbul bir metod sayılmadığı görülmektedir. Mesela, meşhur hadisçilerden Şu’be ibnu'l-Haccac bu hususta şöyle demektedir: “Eğer icâzet sahih olsa idi, ilim talebi için yapılan seyahatler gereksiz olurdu.”¹²²⁶ İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) ise, kendisine icâzet verilen bir şahsın “haddesenâ fulân” demesinin ne derece sahih olduğu sorulduğu zaman şu cevabı vermiştir: “İcâzet, bizim nazarımızda hiçbir şey değildir. Eğer o kimse, “haddesenâ” derse yalan söylemiş olur.”¹²²⁷ Keza aynı mevzuda kendisine sual sorulan İmâm Mâlik de: “bunu doğru bulmuyorum; onlar kolay işle çok ilim yüklenmek istiyorlar” demiştir.¹²²⁸

İcâzete cevaz verenler ise, bunu Rasûlullah’ın (sav) fiilî sünnetine istinad ettirerek ondan rivâyet edilen bazı haberleri, icâzetin sıhhatine delil olarak ileri

¹²²⁵ Hafîb el-Bağdadî, **el-Kifâye...**, s.311-326; es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğîs...**, c.2, s.390-392; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.380-381.

¹²²⁶ Hafîb el-Bağdadî, **el-Kifâye...**, s.316; Ahmed Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.114.

¹²²⁷ Hafîb el-Bağdadî, **el-Kifâye...**, s.315-316.

¹²²⁸ Hafîb el-Bağdadî, **el-Kifâye...**, s.316.

sürmüşlerdir. Mesela, Hazreti Peygamber, Bera'e suresini bir sahifeye yazmış ve Hz. Ebû Bekr'e göndermiştir; sonra Alî b. Ebî Talib ondan almış fakat ona okumadığı gibi Ebû Bekr de ona okumamıştır. Bilahare Mekke fethi gerçekleşikten sonra halka okumuş ve bu suretle icâzet, hükmün subut bulması ve onunla amel etmenin vucubu bakımından sema` gibi olmuştur.¹²²⁹

Hadis tahammül yollarından en çok detaylandırılan metotlardan biri de icâzettir. Dolayısıyla uygulamadaki pekçok şekli, usûl kitaplarında yer almıştır. Biz de bunları kısaca sıralamak istiyoruz.

1) Şeyhin, belli bir kitabını veya belirli hadisleri, belirli bir şahsa verip rivâyet etmesi için izin (icâzet) vermesidir. Bu nevi, munâvele ile bir olmayan en yüksek icâzet şekli addedilmiştir. Şeyh, bu nevi icâzette, talebeye "eceptu leke'l kitabe'l fulân(fulan kitabı, rivâyet etmen için sana icâzet verdim)" diyerek icâzeti gerçekleştirir. Bu durumda hem icâzet verilen mesmûat hem de kendisine icâzet verilen şahıs veya şahıslar tayin edilmiş olmaktadır.¹²³⁰ Meselâ şeyhin, talebesine "İmâm Mâlik'in Muvata'sını ve bendeki hadis külliyyatını benden rivâyet etmene icâzet veriyorum" demesi, buna örnek olarak verilmiştir.¹²³¹ Bu icâzet şekli, en muteber icâzet metodu olarak değerlendirilmiş ve bu konuda ihtilafın vaki olmadığı zikredilmiştir. Hatta bunun meşruluğunda zahirîler bile muhalefet etmemiştir.¹²³² Kâdî İyâd'ın değerlendirmesine göre bu tür icâzetler kıraat ve semâ' gibi değerlendirilmiştir. Muhaddislerden önemli bir grubun ve İmâm Mâlik'in görüşü de bu yöndedir.¹²³³ Nitekim rivâyet göre bir adam, yazmış olduğu Muvatta''ı bir çantaya koyarak İmâm Mâlik'in huzuruna gelip, söz konusu hadisleri rivâyet etmesi için izin/icâzet istemiş; bunun üzerine İmâm Mâlik kendisine icâzet vermiştir.¹²³⁴ Aynı şekilde Mutarrîf'tan (ö. 95/13) nakledildiğine göre, bazen birileri elinde bir defterle gelip İmâm Mâlik'ten rivâyet etmek için icâzet istemişler; İmâm Mâlik de onlara icâzet

¹²²⁹ Hatîb el-Bağdadî, el-Kifâye..., s.313; Koçyiğit, **Hadis Istihlaları**, s.65.

¹²³⁰ Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.447-448; Ahmed Şâkir, el-Bâisu'l-Hasîs..., s.114.

¹²³¹ Gazâlî, el-Mustasfâ..., c.2, s.264; el-Âmidî, el-İhkâm..., c.2, s.142;

¹²³² Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.88

¹²³³ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.88-89; el-Hayyân, **Menhec**..., s.614.

¹²³⁴ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.90; el-Hatîb el-Bağdadî, **el-Kifâye**..., s.323; el-Hayyân, **Menhec**..., s.614.

vermiştir.¹²³⁵ Şu halde defterin içindekiler belli, kendisine icâzet verilen de belli olduğuna göre, belli mesmûatın belli bir kişi tatarından rivâyet edilmesi için icâzet verilmiş olmaktadır.¹²³⁶

2) Şeyhin, muayyen olmayan mesmûâtını, rivâyet etmesi için muayyen bir şahsa izin vermesidir. Bu icâzet şekli üzerinde hadisçiler birincisine nisbetle daha fazla ihtilâf etmekle beraber ekserisi, bu metodla rivâyeti tecviz etmişlerdir. Şeyh, bu nevi icâzette, talebeye *اجزت لك جميع مسموعاتي* (eceztu leke cemîa mesmûâtî) yani “tüm mesmûâtımı rivâyet etmen için sana icâzet verdim” diyerek icâzeti gerçekleştirir.¹²³⁷ Burada kendisine rivâyet etmesi için izin verilen muayyen iken, rivâyet edeceği kitap veya hadisler belli değildir. Bu meselede ihtilaf bulunmakla birlikte, önceki maddede olduğu gibi muhaddis, fukaha ve usûl âlimlerinin cumhûruna göre icâzetin bu çeşidi de muteber sayılmaktadır. Dolayısıyla mezkûr metotla tahammül edilen rivâyetler sahihtir; amel edilmesi gerekir.¹²³⁸ Ancak Kâdî İyâd bir ayrıntıya dikkat çekerek bu yolla gelen rivâyetlerin kabul edilmesi için iki şart öne sürmüştür. Birincisi; şeyhin rivâyet ve mesmûatının tayini ve tahkikinin yapılması, ikincisi ise; râviye ait yazılı metinlerle mutabakat sağlanmasıdır.¹²³⁹ İmâm Mâlik ve diğer Mâlikîlerin geneli bu kanaattedirler.¹²⁴⁰ Zaten bazı zahirîler dışında kimse farklı bir kanaate sahip olmamıştır.¹²⁴¹

İmâm Mâlik’in söz konusu icâzet çeşidine cevaz verdiğine dair bazı rivâyetler zikredilmiştir; meselenin anlaşılmasına yardımcı olması için sadece bir tanesini arz etmek istiyoruz. Abdullah İbn Vehb’ten (ö. 197/813) rivâyet edildiğine göre adamın biri İmâm Mâlik’e gelerek şöyle dedi: “Ya Abdallah! Bu kitaplar senin hadislerindir; senden rivâyet edeyim mi?” Bunun üzerine İmâm Mâlik kendisine, “eğer benim hadislerimse benden rivâyet edebilirsin” şeklinde cevap vermiştir.¹²⁴² Dikkat edilirse

¹²³⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik...*, c.2, s.27.

¹²³⁶ el-Hayyân, *Menhec...*, s.615.

¹²³⁷ Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs...*, s.114; Suyutî, *Tedribu'r-Râvî*, s.451; el-Irakî, *et-Takyîd ve'l-İdâh...*, s.152-153.

¹²³⁸ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.91-92; en-Nevevî, *İrşâd-u Tullabi'l-Hakâik*, s.372-373; el-Irakî, *et-Takyîd ve'l-İdâh...*, s.152-153.

¹²³⁹ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.91-92.

¹²⁴⁰ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.92.

¹²⁴¹ el-Hayyân, *Menhec...*, s.617.

¹²⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye...*, s.329.

bu noktada kendisine icâzet verilen kişi muayyendir ancak rivâyet edeceği hadisler konusunda netlik bulunmamaktadır. Bu yönüyle zikredilen meseleye ışık tutmaktadır.

3) Şeyhin, umum vasfını taşıyan gayri muayyen kimselere icâzet vermesidir. Şeyh, اجزت للمسلمين (eceztu li'l-muslimîn) yani “bütün müslümanlara icâzet verdim” veya اجزت لكل احد (eceztu likulli ehadin) yani “herkese icâzet verdim” ya da اجزت لمن ادرك زماني (eceztu li-men edreke zemâni) yani “zamammda yaşayanlara icâzet verdim” gibi ibareler kullanabilir. Bu nevi icâzet, diğerlerine nisbetle daha çok ihtilaf konusu olmakla beraber bazı usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.¹²⁴³

4) Şeyhin, ma`dûma yâni mevcut olmayan kimseye yahut henüz doğmamış çocuğa icâzet vermesidir. Şeyh, اجزت لمن يولد لفلان (eceztu li-men yûledu li-fulânin) yani “fulan kimsenin doğacak çocuğuna icâzet verdim” demesidir. Fakat bu icâzet şekli, yukarıdakilere nisbetle daha çok ihtilaf konusu olmuştur. Mamafih şeyh, اجزت لفلان (eceztu li-fulânin ve men yûledu lehû) yani “fulan kimseye ve o kimsenin doğacak çocuğuna icâzet verdim” veya اجزت لك ولولدك (eceztu leke ve li-veledike) yani “sana ve senin çocuğuna icâzet verdim” demek suretiyle önce mevcut olana icâzet verdiğini belirtse ve sonra da madûmu ona atfetse, kabule daha yakın olur. Bu nevi icâzetin ikinci şikkını, Ebû Hanife, İmâm Mâlik ve İmâm Şafîi ashâbı tecviz etmişler ve bu yolda icâzet vermişlerdir.”¹²⁴⁴ Evet, Mâlikîler, bu icâzet türünün de geçerli olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Mâlikî âlimlerin birçoğu zikri geçen icâzet çeşidini “ma’duma vakıf” şeklinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla vakıf esnasında bulunmasa bile ma’duma vakfetmek geçerli olduğuna göre, kendisine icâzet vermek de caiz olarak görülmüştür. Nitekim eş-Şenkîfî, buna katılmasa da cevazına dair yaklaşımları hatırlatmıştır.¹²⁴⁵ Aynı şekilde el-Velâtî (ö. 1412/1992) de söz konusu kanaatleri kitabında takdim etmiştir.¹²⁴⁶

5) Şeyhin, meçhul olan şeyler için veya meçhul kimseler için icâzet vermesidir. Mesela şeyh, اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن (eceztu li-fulânin en yerviye anni kitâbe's-sunen) yani “fulan kimseye, sunen kitabını benden rivâyet etmesi için icâzet verdim”

¹²⁴³ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.154; Suyutî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 451; Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs...*, s.114; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s.66-67.

¹²⁴⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.156.

¹²⁴⁵ Şenkîfî, *Neşru'l-Bunûd...*, c.2, s.72.

¹²⁴⁶ el-Velâtî, *Neylu'-Sûl...*, s.157.

der; ancak şeyhin birkaç tane sünen kitabı bulunduğu için, hangisinin rivâyetine icâzet verdiği bilinmez. Keza şeyh, “eceztu li-Muhammed İbn Hâlid ed-Dımişkî (Muhammed İbn Halid ed-Dımişkî'ye icâzet verdim)” der; fakat aynı isimde başkaları da olabileceği için şeyhin, hangi Muhammed İbn Halid'i kastedtiği bilinmez. Bu nevi icâzet, bâtıldır, herhangi bir faidesi yoktur.¹²⁴⁷ Bu meselede Mâlikîlerin de aynı düşünceye sahip oldukları görülmektedir.¹²⁴⁸

6) Şeyhin, henüz işitmediği şeyler veya henüz elinde olmayan kitaplar için, onları elde ettikten sonra rivâyet etmek üzere bir kimseye icâzet vermesidir. Bazılarının bu çeşit icâzet verdikleri görülmüşse de hakikatte batıl bir icâzet şeklidir. İbnu's- Salah'ın dediği gibi, eğer icâzet haber hükmünde ise, elinde böyle bir haber olmayan kimsenin ihbarda bulunması nasıl sahih olur? Mamafih şeyh, اجزت لك ما صح (eceztu leke mâ sahha ev mâ yasıhhu indeke min mesmû'âtî) yani “sence sahih olan veya sahih olacak mesmû'atım için sana icâzet verdim” derse, diğerine nisbetle daha makbul olur, nitekim bu çeşit icâzet verenler de olmuştur.¹²⁴⁹ Bunun hükmü konusunda çok fazla malumat olmamakla birlikte bazı Şafîlilere göre muteber olduğu zikredilmiştir. Ancak Mâlikîlerden Kâdî İyâd'ın buna sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁵⁰

7) Şeyh, rivâyetine izin almış olduğu hadisleri, rivâyet etmesi için birisine icâzet verir. Mesela şeyh, talebesine اجزت لك موجزاتي (eceztu leke mucâzâtî) yani “mucâzâtımı rivâyet etmene izin verdim” veya رواية ما اوجز لي روايته (eceztu leke rivâyete mâ ûcize lî rivâyetuhû) yani “rivâyeti için bana icâzet verilen şeylerin rivâyetinde sana izin verdim” diyerek icâzeti gerçekleştirir. Bu tür icâzet şekli umumiyetle kabul edilmiştir.¹²⁵¹ Bu konuda Mâlikîlerin farklı bir düşünceye sahip olmadıkları görülmektedir.¹²⁵²

¹²⁴⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s.156; es-Suyutî, *Tedribu'r-Râvî*, s.454; Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs...*, s.115; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.67.

¹²⁴⁸ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.101-103; es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs...*, c.2, s.423; Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs...*, s.115.

¹²⁴⁹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.161; Suyutî, *Tedribu'r-Râvî*, s.451.

¹²⁵⁰ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.161.

¹²⁵¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.162.

¹²⁵² Kâdî İyâd, *el-İlmâ'...*, s.101; es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs...*, c.2, s.423.

Görüldüğü üzere icâzetin pek çok çeşidi mevcuttur. Bunların tamamı usûl kitaplarında tafsilatlı olarak incelenmiş ve bu konuda dair farklı görüşler serdedilmiştir. Ancak icâzet meselesinde genel olarak dikkat edilmesi gereken ortak özellikler vardır. Buna göre, verilen in geçerli sayılması için aşağıdaki şartlar aranır:

1. Talebenin kendi nüshasının verenin orijinal nüshasıyla mukabele edilmiş olması,
2. İcâzeti verenin adâlet ve zabt sahibi olması,
3. İcâzeti isteyen ilim erbabı olması,
4. Yazılı olarak verilen iznin sözlü olarak da belirtilmesi.

İşte, bu şartları haiz olan icâzet türleri Mâlikîler de dâhil olmak üzere hemen herkes tarafından kabul edilmiştir.¹²⁵³

Bununla birlikte Mâlikî mezhebinde icâzetin hükmü konusunda farklı değerlendirmelerin olduğunu kabul etmek lazımdır. Zira bu konuda İmâm Mâlik’e isnat edilen değişik rivâyetler mevcuttur. Bunları iki kategoride ele almak mümkündür.

1) Mâlikî mezhebinde icâzet yoluyla hadis tahammül etmek muteberdir. Dolayısıyla bu yolla gelen rivâyetleri sahih kabul etmek ve onlarla amel etmek gerekir.¹²⁵⁴ Nitekim Kâdî Abdulvehhab, icâzet konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade ettikten sonra İmâm Mâlik, Eşheb ve fukahânın çoğunluğuna göre icâzet yöntemiyle hadis tahammül etmenin caiz olduğunu zikretmiştir.¹²⁵⁵ Kâdî İyâd ise Mâlikî mezhebinde iki farklı görüşün olduğunu hatırlattıktan sonra meşhur olan görüşe göre icâzetin geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵⁶ Genel olarak Mâlikî âlimlerinin bu kanaatte olduğunu söylemek mümkündür.

2) Mâlikî âlimlerin bazıları ise; İmâm Mâlik’in icâzet yöntemiyle hadis tahammülüne onay vermediğini iddia etmişlerdir.¹²⁵⁷ el-Ebyârî de bu konuda olumlu kanaatleri zikrettikten sonra İmâm Mâlik’e isnat edilen rivâyetlerde çelişki olduğunu

¹²⁵³ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.100-113; es-Sehâvî, **Fethu’l-Muğîs...**, c.2, s.423-425; Şâkir, **el-Bâisu’l-Hasîs...**, s.115-117; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.380-381.

¹²⁵⁴ Kâdî İyâd, **Tertûbu’l-Medârik...**, c.2, s.27; el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.329; el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.292-293; el-Hayyân, **Menhec...**, s.621.

¹²⁵⁵ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.294.

¹²⁵⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.621.

¹²⁵⁷ İbn Hâcib, **Neylu’s-Sûl...**, s.156-157.

belirtmiştir.¹²⁵⁸ İbn Aşûr'un zikrettiğine göre el-Ebyârî'ye göre icâzetle hadis tahammülü caiz değildir.¹²⁵⁹ Nitekim Mâlikî mezhebine göre icâzetin caiz olmadığına ilişkin bazı rivâyetlerin zikredildiği görülmektedir. Meselâ İmâm Mâlik'in; bir âlimin, adamın birine kitaplarını verip "bunlar benim yazdığım hadislerdir, al ve rivâyet et" diyerek icâzet vermesini caiz görmediği ve bundan hoşlanmadığı nakledilmiştir. Zira İmâm Mâlik, bu işin kolaycılık olduğunu yani ilim elde etmede zahmet çekmeden çok şeyler elde etmenin yansıması olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶⁰ Kaldı ki İmâm Mâlik'in, müstahak olmadığı halde icâzet isteyenlere, "kiliseye hizmet etmeden keşiş olmak istiyorsunuz" ifadeleriyle tepki verdiği nakledilmiştir.¹²⁶¹

Şunu ifade etmek gerekir ki, yukarıdaki rivâyetlerden İmâm Mâlik'in icâzete cevaz vermediği anlaşılmamaktadır. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin de ifade ettiği gibi İmâm Mâlik'in bu noktadaki endişesi, ilmin ehil olmayanların eline geçmesidir. Bundan dolayı rastgele herkese icâzet verilmemesi gerektiğine yukarıda zikredilen ifadelerle dikkat çekmiştir.¹²⁶² Çünkü anlaşıldığı kadarıyla İmâm Mâlik, ilim taliplerinin, ilim yolunda biraz emek sarf etmelerini, gerekirse yolculuk yapılmasını yani zahmet çekmelerini arzu etmektedir ki ilmin değeri anlaşılsın.¹²⁶³

Görüldüğü üzere Mâlikî mezhebinde icâzet yoluyla hadis tahammülü konusunda mutlak olarak kabul veya ret tavrından bahsedilemez. Zira icâzetin verildiği durumlar olduğu gibi kerih görüldüğü haller de yaşanmıştır. Bu itibarla Mâlikî mezhebine göre icâzetin aşağıdaki şartlara bağlı olduğunu ifade edebiliriz.

- 1) Fer'in asla arz edilmesi lazımdır ki, aralarında ihtilaf olmasın.
- 2) İcazet verecek olan zatın, neye icâzet verdiğini bilmesi, yaşantısında ve rivâyetinde sika olması ve âlim olarak maruf olması gerekir.
- 3) Kendisine icâzet verilen (mucâz) kişinin, ilim ehlinden olması ve bu özelliğiyle anılması gerekir ki, verilen ilim emaneti zayi olmasın.¹²⁶⁴

¹²⁵⁸ el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-Beyân**, c.2, s.730.

¹²⁵⁹ Muhammed Tahir İbn Aşûr, **Hâşiyetu't-Tavdîh ve't-Tashîh li Müükilât-ı Kitâbı't-Tenkîh**, Matbaatu'n-Nehda, Tunus h.1341, c.2, s.148.

¹²⁶⁰ İbn Rüşd, **el-Beyân ve't-Tahsîl**, c.17, s.331; Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.94.

¹²⁶¹ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.95.

¹²⁶² Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.316-317.

¹²⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.316-317; Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.95.

¹²⁶⁴ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.95.

Daha önce de ifade edildiği üzere sayılan bu şartlar genel olarak ehli ilim çevresi tarafından sahih bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Mâlikî âlimler ise bu meselede üç gruba ayrılmışlardır.

Birinci gruba göre, icâzetle hadis tahammülü sahihtir. Mâlikîlerin cumhûru, bu görüştedir.¹²⁶⁵ Meselâ, Bâkılânî, el-Bâcî, İbn Hâcib ve müteahhir pek çok âlim örnek olarak verilebilir.¹²⁶⁶

İkinci gruba göre icâzet metodu, yukarıda zikredildiği gibi şartlı olarak caizdir.¹²⁶⁷ İbn Abdilber (ö.463/1071), söz konusu şartları biraz daha açarak; işinde mahir ve usta olup ilmi nasıl tahammül ettiğini bilenler için geçerli olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca icâzete konu olan malumatın muayyen olması ve isnadında sorun bulunmaması gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁶⁸ Kâdî İyâd ise; icâzet verilen kişiye malumatın ulaşma şartını eklemiştir.¹²⁶⁹

Üçüncü grup ise icâzetin menedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bunu sadece el-Ebyârî savunmuştur.¹²⁷⁰ Ondan başka bunu dile getiren olmamıştır.¹²⁷¹

İcazet yönteminde “haddesenâ” ve “ahberanâ” tabirlerinin mutlak olarak kullanılmasında beis görülmemiştir. Mâlikî mezhebi ve Medine ehlinin görüşünün bu yönde olduğu belirtilmiştir.¹²⁷² Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi adamın biri elinde Muvatta’ ile İmâm Mâlik’e gelip, rivâyet etmesi için icâzet isteyince kendisine hem izin vermiş hem de “haddesenâ” ve “ahberanâ” tabirlerinden istediğini kullanabileceğini ifade etmiştir.¹²⁷³ Kaldı ki bir hadisin sıhhatinin beyan edilmesi, rivâyetin anlaşılması ve ikrar edilmesi bakımından semâ’, kıraat, münâvele ve icâzet

¹²⁶⁵ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.95.

¹²⁶⁶ el-Hayyân, **Menhec...**, s.625.

¹²⁶⁷ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.89-90.

¹²⁶⁸ İbn Abdilber, **Câmi-u Beyânî’l-İlmi ve Fadlıhı**, s.1160.

¹²⁶⁹ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.88.

¹²⁷⁰ İbn Âşûr, **Hâşiyetu’t-Tavdîh...**, c.2, s.148.

¹²⁷¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.626.

¹²⁷² Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.90, 128.

¹²⁷³ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.90; İbn Raşîd el-Fihri, **es-Sunenu’l-Ebyen ve’l-Mevrûdu’l-Em’an fi’l-Muhâkemeti beyne’l-İmâmeyn fi’s-Senedi’l-Muanan**, Salâh b. Sâlim el-Musrâfî (thk.), Mektebetu’l-Ğurebâi’l-Eseriyye, h.1416, s.75-76.

arasında pek fazla fark görülmemektedir. Dolayısıyla ortak tabirlerin kullanılmasında sakınca bulunmamıştır.¹²⁷⁴

3.4.5. Mukâtebe

Mukâtebe veya kitabet kavramlarıyla ifade edilen bu yöntem; hocanın, rivâyetlerinin hepsini yahut bir kısmını başka bir yerde bulunan birine bizzat yazarak veya başkasına yazdırarak göndermesi ya da yanında bulunan birine yazdığı veya yazdırdığı rivâyetleri vermesidir. Burada talebenin şeyhe yakın olup olmaması önemli değildir. Kitâbet metodunda hoca, mesmûâtının rivâyet hakkını gönderdiği kimseye verirse “el-kitâbetü’l-mukterine bi’l-icâze” yani i ihtiva eden mukâtebe; bu izni vermezse yahut açıkça belirtmezse “el-kitâbetü’l-mücerrede ani’l-icâze” yani icâzetsiz mukatebe şeklinde adlandırılmaktadır. İlkinde hoca, اجزت لك ما كتبت لك (ecezti leke mâ ketebtu leke) yani “sana yazdıklarımı rivâyet etmene icâzet verdim” gibi ifadeler kullanır. İkincisinde izin kelimesinin geçtiği bu ve benzeri ibareler yer almaz. Hocanın, yazarak gönderdiği hadisleri rivâyet edip etmeyeceğine dair talebesine izin verdiğini belirtmemesi durumunda, bundan hocanın zaten hadisleri yazmakla izin verdiğini sonucunu çıkaranlar olduğu gibi aksini iddia edenler de vardır.¹²⁷⁵ Görüldüğü üzere mukâtebe iki şekilde gerçekleşmektedir.

3.4.5.1. İcazetli Mukâtebe

İcazeti ihtiva eden mukâtebe; şeyhin, اجزت لك ما كتبت لك (ecezti leke mâ ketebtu leke) yani “sana yazdığım şeylerin rivâyeti için icâzet verdim” veya buna benzer ibareler kullanmasıyla gerçekleşir. Bu tür mukâtebe şekli sıhhat ve kuvvette icâzetli munâvele gibidir.¹²⁷⁶ İmâm Mâlik de aynı kanaattedir. Ancak bunu farklı konumlandıran âlimler de olmuştur.¹²⁷⁷

¹²⁷⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.628.

¹²⁷⁵ İbnu’s-Salâh, **Ulûmu’l-Hadis**, s.173; en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabı’l-Hakâik**, s.407-408; es-Sehâvî, **Fethu’l-Muğîs...**, c.2, s.497-498; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.69; Aşık, “Tahammül”, **DİA**, c.39, s.380-381.

¹²⁷⁶ en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabı’l-Hakâik**, s.408.

¹²⁷⁷ en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabı’l-Hakâik**, s.411; el-Hayyân, **Menhec...**, s.629.

3.4.5.2. İcazetsiz Mukâtebe

Bu mukâbete şeklinde “icâzet” lafzı zikredilmez Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Mansûr İbnu'l-Mu`temir (ö. 132/750) ve el-Leys b. Sa`d(175/791)gibi birçok hadisçi arasında cari olan usûl budur. Nitekim birçok hadis kitabında “ketebe ileyye fulân” ve buna benzer ibarelerle zikredilen hadisler, icâzet lafzını ihtiva etmeksizin rivâyet edilen hadislerdendir. Bunlar, lafzen icâzeti ihtiva etmeseler bile, mana bakımından rivâyetine icâzet verilmiş hadisler gibidir.¹²⁷⁸ Mutekaddim ve müteahhir pek çok âlim bu kanaati paylaşmıştır. Ehli hadis arasında da meşhur olan görüş budur.¹²⁷⁹ Kâdî İyâd’a göre selefîn ve hadis meşâyihinin uygulaması bu yönde zuhur etmiştir. Nitekim “ketebe ileyye fulân” yerine “ahberanâ fulanun” ibaresini kullanan birçok âlim söz konusudur. Aynı zamanda bu tür yollarla intikal eden hadislerle amel etme konusunda icmâ’ edilmiştir.¹²⁸⁰ Elhasıl; şeyhin, talibine kitabet yoluyla hadis göndermesi veya talebenin talebi doğrultusunda kitabını göndermesi, şeyhin talebeye icâzet vermesinin önemli bir karinesi olarak değerlendirilmiştir.¹²⁸¹

İmâm Mâlik’e göre mukâtebe yoluyla hadis nakletmek caizdir. Bu bilgiyi zikreden Kâdî İyâd da herhangi bir itiraz ileri sürmeden bu görüşte olduğunu kabul etmiş görünmektedir.¹²⁸² Kaldı ki, İmâm Mâlik’in mukâtebe yoluyla hadis rivâyetine cevaz verdiğine ilişkin pek çok rivâyet varit olmuştur. Nitekim öğrencilerinden birinin, kitabını dinlemesini istemesi üzerine İmâm Mâlik şöyle karşılık vermiştir. “Bu iş uzun sürer. Ben yazıp tashih edeyim sonra sana göndereyim.”¹²⁸³ Başka bir rivâyete göre Yahya b. Saîd el-Ensârî Irak’a gitmeden önce İmâm Mâlik’ten İbn Şihab’ın hadislerinden yüz tanesini rivâyet etmek üzere kendisi için bulmasını ister. Bunun üzerine İmâm Mâlik, söz konusu hadisleri yazıp kendisine göndereceğini söyler. Buna muttali olan bazı insanlar, “Yahya b. Saîd o hadisleri sana okudu mu ki?” diye sorunca,

¹²⁷⁸ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.69.

¹²⁷⁹ en-Nevevî, **İrşâd-u Tullabı'l-Hakâik**, s.408-410.

¹²⁸⁰ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.86.

¹²⁸¹ el-Hayyân, **Menhec...**, s.630.

¹²⁸² Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.85.

¹²⁸³ Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik...**, c.2, s. 27.

“o, iyi bir fakîhtir; elbette ki benden aldı ve rivâyet etti” diyerek, kendisine duyduğu güveni izhar etmiştir.¹²⁸⁴

Birçok hadis âlimi tarafından mukâtebe yolu ile alınan hadislerin rivâyetinde “haddesenâ” ve “ahberanâ” tabirlerinin kullanılması, caiz görülmüştür. Zira ravîye yazılı metin gönderen kişi, onu tahdis etmiş gibi değerlendirilmiştir.¹²⁸⁵ Ancak muhtar olan görüş, tahammül yolunun belirtilmesidir.¹²⁸⁶

Mâlikî mezhebinde ön plana çıkan anlayış, mukâtebeyi anımsatacak ifadelerin kullanılmasına özen gösterilmesidir. Nitekim İmâm Mâlik’in uygulamalarında da bu hassasiyet göze çarpmaktadır. Bununla birlikte kitabetin, tahdis anlamında kullanıldığına dair deliller bulmak da mümkündür.¹²⁸⁷

3.4.6. Vicâde

Sözlükte “bulmak” anlamına gelen “vicâde” kelimesi, hadis terimi olarak “bir râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi” demektir. Râvinin, kendisinden hadis semâ’ ettiği bir hocaya ait olup ondan bizzat duymadığı hadislerin bulunduğu metinlere ulaşması da vicâde kapsamına girmektedir.¹²⁸⁸ Bu şekilde elde edilen kitapların rivâyeti umumiyetle makbul sayılmamıştır. Bunlar, çoğunlukla munkatı’ veya mursel olmakla beraber, râvinin, “vecedtu bi-hattı fulân” veya “kara’tu bi-hattı fulân” gibi ifadelerle nakletmesi, hadis çeşidinin ve asıl râvisinin halini belirtmek bakımından tecviz edilmiştir.¹²⁸⁹ Vicâdenin ilk örnekleri sahâbe devrine kadar gitmektedir. Abdullah b. ‘Umer, Hz. Ömer’den işitmediği halde onun kılıcının

¹²⁸⁴ Kâdî İyâd, **Tertîbu’l-Medârik...**, c.2, s.27; el-Hasen b. Abdurrahmân er-Râmehurmuzî, **el-Muhaddisu’l-Fâsil beyne’r-Râvî ve’l-Vâî**, Muhammed Acâc el-Hatîb (thk.), Dâru’l-Fikr, 1984, s.438.

¹²⁸⁵ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.85.

¹²⁸⁶ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.69-70.

¹²⁸⁷ Kâdî İyâd, **el-İlmâ’...**, s.84-85.

¹²⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye...**, s.353-354; İbnu’s-Salâh, **Ulûmu’l-Hadis**, s.178; es-Sehâvî, **Fethu’l-Muğîs...**, c.2, s.520-521; el-Hayyân, **Menhec...**, s.634; Halit Özkan, “Vicâde”, **DİA**, c.43, s.100; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70-71.

¹²⁸⁹ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70-71.

kabzasında bulduğu zekâtla ilgili bir metni vicâde yoluyla rivâyet etmiş;¹²⁹⁰ aynı metni daha sonraları İmâm Mâlik de vicâde yoluyla aktarmıştır.¹²⁹¹ Tâbiînden Hasen-ı Basrî (ö. 110/728), Sâbit el-Bunânî (ö. 127/744), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713) gibi isimler de vicâde yoluyla hadis rivâyet etmişlerdir.¹²⁹²

Yukarıda da ifade edildiği gibi üzere icâzeti barındıran vicâde yöntemiyle hadis tahammül etmek, genel olarak caiz görülmüştür. Ancak selef âlimlerden bazıları, mesmû' olmayan rivâyetlerin sahifelerden rivâyet edilmesini kerih görmüşlerdir.¹²⁹³ Özellikle icâzetten hâlî olan vicâde mahsulü hadislerin maktu' olarak değerlendirilmesi cumhûrun görüşüdür.¹²⁹⁴ Ancak bir kısım âlim, bu tür rivâyetleri muallak, munkatı' veya mursel kategorisinde değerlendirmiştir.¹²⁹⁵ Kâdî İyâd ise; fıkıh, hadis ve usûl İmâmlarının, mücerret vicâde yöntemiyle hadis tahammülünün caiz olmadığı konusunda ittifak ettiklerini zikretmiştir.¹²⁹⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1372), vicâde metodunun rivâyetler kabilinden olmadığını, sadece bulunan kitaptaki malumatın hikâye edilemesinden ibaret olduğunu belirtmiştir.¹²⁹⁷ Ancak hattın sahibi tanınıyorsa yani kitabenin kime ait olduğu yazısından biliniyorsa bu durum habere kuvvet kazandıracaktır.¹²⁹⁸

İbn Kesîr, fıkıh ve hadis âlimlerinin çoğunun, vicâde ile elde edilen hadislerle amel etmekten imtina ettiklerini belirtmiştir.¹²⁹⁹ Mâlikîlerin çoğunluğu da bu düşünceye sahiptir.¹³⁰⁰ Zira Mâlikîler, vicâde ile gelen hadisleri, muttasıl olmayan mursel veya munkatı' gibi hadislere kıyas ederek amel edilmeye münasip görmemişlerdir.¹³⁰¹ Ancak bu hükmün Mâlikî mezhebinde mutlak olduğunu iddia etmek zor görünmektedir. Çünkü İmâm Mâlik'in, vicâde konusunda esnek

¹²⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.353-354.

¹²⁹¹ Muvatta'', Zekât, 23 (c.1, s.257-258).

¹²⁹² Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.354; Özkan, "Vicâde", **DİA**, c.43, s.100.

¹²⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, el-**Kifâye...**, s.354-355; es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğîs...**, c.2, s.521; Koçyiğit, Hadis Usûlü, s.70-71.

¹²⁹⁴ Kâdî İyâd, el-**İlmâ'...**, s.117.

¹²⁹⁵ el-Hayyân, **Menhec...**, s.735.

¹²⁹⁶ Kâdî İyâd, el-**İlmâ'...**, s.120.

¹²⁹⁷ İbn Kesîr, **İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadis**, Mahir Yasin el-Fahl (thk.), Dâru'l-Meymân, Riyâd h. 1431, s.222.

¹²⁹⁸ es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğîs...**, c.2, s.521.

¹²⁹⁹ İbn Kesîr, **İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadis**, s.222.

¹³⁰⁰ Kâdî İyâd, el-**İlmâ'...**, s.120.

¹³⁰¹ el-Ebyârî, **et'Tahkîk ve'l-Beyân**, c.3, s.731-732; el-Hayyân, **Menhec...**, s.636.

davrandığına dair rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim el-Karâfî (ö. 684/1285); “hat yani vicâde konusunda farklı görüşler vardır. İmâm Mâlik ise vicâdeye hem rivâyette hem de şahadette itibar etmiştir” diyerek konuya farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.¹³⁰² Muvatta’da geçtiği üzere vicâde yoluyla muttali olunan ve Hz. Ömer’in hayvanların zekâtına ilişkin notunu içeren hadisle amel edilmiş olması da Mâlikî mezhebinin vicâde metoduna bakışının katı olmadığını göstermektedir.¹³⁰³

İmâm Mâlik’in metoduna yönelik kapsamlı bir çalışma yapan el-Hayyân, yukarıdaki rivâyetlere rağmen İmâm Mâlik’in vicâde ile ele gelen hadislerle amel ettiğine kani olmadığını şu gerekçelerle ifade etmektedir. “Çünkü İmâm Mâlik; risale ve kitaplarını tebdil, tahrif ve ziyadeliklere karşı korumak için özel bir mühür ile mühürlemiştir. Râvîleri didik didik araştırıp sadece adalet ve zabt sahibi kişilerden hadis almıştır. Tahrih ve tebdile maruz kalabilecek kitaplara güvenmemiştir. Nitekim hadisleri muhafaza etmeden sadece kitaplardan hadis rivâyet edenlere karşı dikkatli olunması gerektiği, zira bir gece vakti yazı metinlerin değiştirilme riskinin bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu kadar ihtiyatlı ve ilmî disipline sahip olan bir zatın vicâde yoluyla gelen hadislerle amel etmiş olabileceği zor görünmektedir. Ancak mezhebin fukahası için aynı şeyler söylenemez. Zira özellikle müteahhir âlimlerden bir kısmının, vicâdeye cevaz verdikleri anlaşılmaktadır. Elbette ki onların bu yaklaşımları dayaknaksız olarak telakki edilemez. Nitekim gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür. Eğer vicâde ile gelen kitap, sahih olan başka bir kitapla karşılaştırılıp aralarında mutabakat tespit edilirse, söz konusu kitaba güvenmek için engel kalmaz. Sahih kabul edilmeyen bir kitaptan elde edilen hadislerin başka kitaplarda da bulunması, bahse konu olan hadislerle güvenilmesini sağlar. Diğer taraftan şayet hadisleri bulan kişi, hadis alanında mahir, zeki ve tebdil-tağyirleri fark edecek kadar bilinçli bir kişiliğe sahipse, vicâde ile ele geçen hadislerle karşı kayıtsız kalınmaması gerekir. İşte bu ve benzeri ihtimalleri göz önünde bulundurarak söz konusu hadislerle amel etme gündeme gelebilir.”¹³⁰⁴

¹³⁰² el-Hayyân, **Menhec...**, s. 637. Zikredilen görüşü, el-Karâfî’nin referans gösterilen eserinde bulamadık.

¹³⁰³ Muvatta’, Zekât, 23 (c.1, s.257-258); Sehnûn, el-**Mudevvene...**, c.1, s.263-265.

¹³⁰⁴ el-Hayyân, **Menhec...**, s.638-639.

Vicâde yolu ile rivâyet edilen hadislerde “an fulân” veya “ahberanâ fulan” gibi ibarelerin kullanılması tecviz edilmemiştir. Çünkü bu ibareler sema`a veya sair tahammül yollarından birisine delâlet ettiği için ravî üzerine şüpheyi celbetmektedir. Bununla beraber, “kâle fulân” veya “beleğanî fulânen kâle” veya “ketebe fulân bizatihi” gibi ibarelerin kullanılması tecviz edilmiştir. Hadis kitaplarında bunların pek çok örneklerini görmek mümkündür. Mesela, Ahmed b. Hanbel’in hadislerini rivâyet eden oğlu Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903), babasından işitmemiş olduğu hadislerin rivâyetinde ekseriya şu ibareyi kullanmıştır: وجدت في كتاب أبي بخط يده (Vecettu fî kitâbi ebî bi-hattı yedihî) yâni "babamın kitabında, kendi elyazısı ile buldum."¹³⁰⁵ Fuat Sezgin, Buhârî’nin de vicâde yöntemiyle hadis rivâyet ettiğini ve bu tür hadisleri Sahîh’inde muallak olarak rivâyet ettiğini belirtmektedir.¹³⁰⁶

Kâdî İyâd, eskiden beri hadis şeyhlerinin vicâde metodu açısından sürdürdükleri âdete göre “falancanın hattıyla buldum” veya “falancanın el yazmasından okudum” şeklinde ifadelerin kullanılması gerektiğini zikretmiştir.¹³⁰⁷ Ancak “tahdis” ve “ihbar” tabirlerinin kullanılmasına cevaz veren kimsenin bulunmadığını kaydetmiştir. Ayrıca Kâdî İyâd, İmâm Mâlik’in, rivâyet ettiği hadislerde vicâdeyi ifade eden veya çağrıştıran tabirlerin kullandığını belirtmiştir.¹³⁰⁸

Diğer taraftan Muvatta’ gibi meşhur ve muteber kitaplara dayanarak, ilgili müelliflerin kitabında “vecettu (buldum)” ifadelerinin kullanılabileceği de zikredilmiştir.¹³⁰⁹

3.4.7. İ’lâm

“İ’lâmü’ş-şeyh” olarak da ifade edilen bu metot; şeyhin, talebesine gösterdiği hadisi veya kitabı kendisinden rivâyetine izin verdiğini belirtmeksizin, “bu benim falan kişiden aldığım ya da duyduğum merviyâtımdır” demesidir. Muhaddislerin çoğu, böyle bir durumda talebenin bu hadisleri veya kitabı rivâyet etmesinde bir sakınca görmemiştir. Onlara göre şeyhin talebeye bu duyurusu o hadisi veya kitabı

¹³⁰⁵ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.71.

¹³⁰⁶ M. Fuat Sezgin, **Buhârî’nin Kaynakları**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956, s.109-110.

¹³⁰⁷ Kâdî İyâd, el-**İlmâ’...**, s.117; en-Nevevî, **İrşâd-u Tullâb**, s.419.

¹³⁰⁸ Kâdî İyâd, el-**İlmâ’...**, s.117.

¹³⁰⁹ İbn Kassâr, el-**Mukaddime...**, s.36-37; el-Hayyân, **Menhec...**, s.641.

kendisinden rivâyet etmesine rıza göstermesi demektir. Ancak şeyhin vermeksizin mücerret i'lâmının rivâyet için yeterli olmadığını ileri sürenler de vardır.¹³¹⁰

Mâlikîler, i'lâm yoluyla hadis tahammül edilebileceğini savunanlar arasında yer almaktadır.¹³¹¹ Medineli âlimlerin de aynı düşüncede olduğu zikredilmiştir.¹³¹² Bazıları ise, bu yolla gelmiş hadislerin rivâyet edilmesini caiz görmezler; ancak senedinin sahih olması halinde söz konusu hadislerle amel edilmesi gerektiğini düşünmektedirler.¹³¹³ Hatta amel edilebileceği konusunda muahkkikler arasında ihtilaf bulunmadığı ifade edilmiştir.¹³¹⁴

Ancak Mâlikî usûlcülerden İbn Cüzey (ö. h.741), hadis tahammül yollarını sıralarken i'lâm konusuna hiç değinmemiştir. Aynı şekilde el-Hayyân da İmâm Mâlik'in bu konudaki metodunu tafsilatıyla işlemesine rağmen i'lâm meselesini gündeme getirmemiştir. el-Karâfî ise, hadis tahammül yollarını izah ederken "i'lâm" kavramını kullanmadan yukarıdaki tarife uygun düşen ifadelerle geçiştirmiştir.¹³¹⁵ Fakat Kâdî İyâd'ın bu konuda kullanmış olduğu "hat" kavramının, i'lâm metodunun yerine kullanılmış olabileceği ihtimal dâhilindedir.¹³¹⁶ Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde, i'lâm kavramına pek fazla ilgi gösterilmediği görülmektedir.

3.4.8. Vasiyyet

Şeyhin, ölümünden önce veya bir seyahate çıkarken rivâyetlerini ihtiva eden kitaplarını birine vasiyet etmesidir. Genellikle muhaddisler vasiyet yoluyla alınan hadislerin rivâyetinde bir sakınca görmemiştir.¹³¹⁷

Ebû Kılâbe'nin (ö.104/722), Eyyûb es-Sehtiyânî'ye (ö.131/748) kitaplarını vasiyet ettiğine dair gelen haberler meşhurdur. es-Sehtiyânî, bu kitapları rivâyet

¹³¹⁰ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.107-108; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.175; es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.484; es-Sehâvî, **Fethu'l-Mıgîs**, c.2, s.511; Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.121; el-Kâsmî, **Kavâidu't-Tahdîs**, s.204; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70; Aşık, "Tahammül", **DİA**, c.39, s.380-381.

¹³¹¹ es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.484-485.

¹³¹² en-Nevevî, **İrşâd-u Tullâb**, s.414.

¹³¹³ İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.176-177; es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.485-486.

¹³¹⁴ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.110.

¹³¹⁵ el-Karâfî, **Tenkîh...**, s.293.

¹³¹⁶ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.116-117.

¹³¹⁷ Kâdî İyâd, **el-İlmâ'...**, s.115; İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.177; es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.486; es-Sehâvî, **Fethu'l-Mıgîs**, c.2, s.517; Ahmed Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs...**, s.121-122; el-Kâsmî, **Kavâidu't-Tahdîs**, s.204; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70; Aşık, "Tahammül", **DİA**, c.39, s.381.

edebilmek için Muhammed İbn Sîrin'den (ö. 110/729) fetva talep etmiş, o da rivâyet edip etmemek hususunda onu serbest bırakmıştır.¹³¹⁸ Maamafih, es-Sehtiyanî'nin, bu kitapları Ebû Kılâbe'den işittiğini, ancak hıfzetmediği için Muhammed İbn Sirin'den fetva istediğini söyleyenler de olmuştur. Şu da var ki, el-Hatîb'in de kaydettiği gibi, sema` olmadıkça vasiyyet edilen kitapların, sokaktan satın alınan kitaplardan farkı yoktur ve rivâyetleri de caiz değildir.¹³¹⁹

İ'lâm metodunda olduğu gibi vasiyet meselesi de Mâlikî mezhebinde revaç bulmamıştır. Ancak Kâdî İyâd'ın, rivâyetleri ihtiva eden bir kitabı şeyhin birine vasiyetle bırakmasını li münâvele ve i'lâm metoduna benzetmesini¹³²⁰ göz önünde bulunduracak olursak, Mâlikî mezhebinde vasiyetle hadis tahammül etme metoduna onay verildiğini söyleyebiliriz.

İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), Kâdî İyâd'ın (ö. 544/1149) yukarıdaki görüşüne karşı çıkmakla birlikte vasiyetin vicâde metodundan daha üstün olduğunu söylemiştir.¹³²¹ Ancak h.II. ve III. yüzyıllarda bu metot ilk asırda gördüğü itibarı kaybetmiştir.¹³²²

Görüldüğü üzere hadis tahammül yolları arasında gösterilen yukarıdaki metotların çoğu Mâlikî mezhebinde de değerlendirilmiştir. Mezhep içinde olumlu ve olumsuz yaklaşımları ortaya koyan bu değerlendirmeler göstermektedir ki, hadis tahammül yolları meselesinde Mâlikî mezhebine has farklı bir yöntem bulunmamaktadır. Elbette ki genel kanaatlere aykırı bazı düşünceler sergilenmiştir. Ancak bunları mezhebin özgünlüğü içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü aynı aykırı kanaatlerin başkaları tarafından da dile getirildiği değişik kaynaklarda görülmektedir.

¹³¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.352.

¹³¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye..., s.352; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70.

¹³²⁰ Kâdî İyâd, el-İlmâ'..., s.115; İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s.177; es-Suyutî, **Tedribu'r-Râvî**, s.486; es-Sehâvî, **Fethu'l-Mığîs**, c.2, s.517; Şâkir, el-Bâisu'l-Hasîs..., s.121-122; el-Kâsmî, **Kavâidu't-Tahdîs**, s.204; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.70; Aşık, "Tahammül", **DİA**, c.39, s.381.

¹³²¹ İbnu's-Salâh, **Ulumu'l-Hadis**, s.177.

¹³²² Aşık, "Tahammül", **DİA**, c.39, s.381.

SONUÇ

İslâm medeniyetinin inşasında rivâyet kültürünün yeri inkâr edilemez. Çünkü rivâyet olmasaydı nesilden nesile aktararak günümüze ulaşan bu muazzam dinî bilgi hazinesinden bahsedilemezdi. Şüphesiz ki rivâyet mefhumunun en önemli unsuru haberdur. Dolayısıyla haberin bilgi ve kaynak değeri, İslam tarihi boyunca ilmî tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bir taraftan senet tetkikleri diğer taraftan haber metnine yöneltilen değişik eleştiriler sayesinde doğru usûller geliştirilmeye çalışılmış ve bu suretle sahih haberler tespit edilerek ondan istifade etme cihetine gidilmiştir.

Rivâyet kültürünün sağlıklı bir şekilde nesilden nesile aktarılmasında bazı şahsiyetlerin ve bunların etrafında şekillenen ekollerin aldıkları roller de göz ardı edilemez. Bu bağlamda İmâm Mâlik ve onun öncülüğünde ortaya çıkan Mâlikî mezhebinin önemi izahtan varestedir. Zira vahiy esintilerinin halen hissedildiği bir dönemde ve pratik sünnetin canlı bir şekilde varlığını koruduğu bir merkezde yani Medine’de yetişen İmâm Mâlik, bu olanaklardan mahrum olan sair âlimlere göre oldukça şanslı görülmüştür. Dolayısıyla onun etrafında oluşan sünnet bilincinin, sonraki nesillere ışık tuttuğunu tespit etmek zor olmamıştır. Nitekim Medine’de neşv-u nema bulmuş olan Mâlikî mezhebi, kısa sürede geniş bir coğrafyada Müslümanların fikrî ve amelî istikametini belirlemiştir.

Mâlikî mezhebin sünnetin kaynağı olarak haber anlayışı üzerinde yaptığımız bu çalışmanın neticesinde, hadis/haber anlayışına dair kayda değer olarak gördüğümüz bazı değerlendirmeleri aşağıda sunmak istiyoruz.

Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki, Mâlikî mezhebinde haber, sünnetin ispatına yardımcı olduğu müddetçe değer ifade eder. Dolayısıyla haber konusunda hadis usûlünde meşhur olan birtakım teknik ayrıntılara ehemmiyet verilmediğini söyleyebiliriz.

Ayrıca şu hususun da alıtını çizmekte fayda vardır: “Hadis usûlünde sened tenkidi yapılmıştır ama metin tenkidi konusuna fazla önem verilmemiştir” tarzında dillendirilen söylemin, Mâlikî mezhebi açısından geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Zira başta İmâm Mâlik olmak üzere bu mezhebin önde gelen usûlcüleri, haberin kimden geldiğine gösterdikleri ihtimâmı, aynı şekilde bizzat haberin kendisine yani muhtevasına da göstermişlerdir. Aşağıda da ifade edileceği üzere haberin kabul şartları arasında “Medine ehlinin ameline uygunluk” ilkesinin ısrarla vurgulanmış olması, bu gerçeğin ifadesidir.

Mâlikî Mezhebinde, Medine ehlinin ameli için kullanılan pek çok ifade mezhebin literaüründe yer almıştır. Muvatta’da değişik formlarıyla yüzlerce defa tekrarlanan bu ifadeler, Medine’deki uygulamayı göstermek için kullanılmıştır. Bu ifadelerde yer alan sünnet, emir ve amel terimleri çoğu kez aynı anlamda kullanılmıştır. Bunların zaman zaman aynı olguya işaret etmek üzere bir arada kullanılmış olması bunu desteklemektedir. Bununla birlikte her ne kadar genel anlamda Medine ehlinin ameline delalet etseler de farklı ifade kalıpları arasında nüanslar mevcuttur. Nitekim İmâm Mâlik, her yerde aynı ifade kalıbını kullanmamıştır; bazen yalın halde sünnet, emir ve amel kelimelerini kullanırken bazen bunları icmâ’ kaydıyla desteklemiştir.

Mâlikî mezhebinde ön plana çıkan Medine ehlinin ameli mefhumu, elbette ki tartışmalardan beri kalmamıştır. Nitekim İmâm Şafî ve Zerkeşî başta olmak üzere, Medine ehlinin amelinin önceliğini esas alan anlayışa katılmayanlar, İmâm Mâlik’in görüşünü dayanaksız ve keyfilik olarak yorumlamışlardır. Zira onlara göre, İmâm Mâlik’in anladığı şekilde sünneti devam ettirmek, zamanla sünnetten ve hadisten kopmak demektir. Ancak her şeyden önce işaret edilmelidir ki, Medine halkının tatbikatına ve teşrî bir konudaki ittifakına özel bir değer verilmesi fikri, ilk defa Mâlik b. Enes tarafından ortaya atılmış değildir. Bilakis İmâm Mâlik’ten önce de Medine ehlinin ameline önem atfedildiği görülmektedir. Dolayısıyla İmâm Mâlik bu konuda kendinden öncekilerin yolunu tutmuş, fakat “Medine ehlinin ameli” mefhumunu fetvalarında çok kullandığı ve bu fetvalar kendisi tarafından tedvin edilmiş bulunduğu için metot ona nisbet edilmiştir.

İmâm Mâlik'in kaynak olarak başvurduğu Medine ehlinin ameli, aslında kavramsal olarak fıkıh usûlü terimi değildir. Aynı zamanda her yönüyle bağlayıcılığı olan bir mefhum da değildir. Buna mukabil konuyu ve mefhumu, iddia edildiği gibi sadece o günkü Medine örfünden ibaret saymak da yanlıştır. Zira Medine ehlinin ameline önem verilmesinin temelinde, amelin Rasûlullah'a (sav) dayanma ihtimali bulunmaktadır. Diğer taraftan istikrarlı bir şekilde Rasûlullah'ın (sav)'in döneminden beri süregelen uygulamaların aynı istikamette devamının sağlanması, İmâm Mâlik ve onun mezhebi açısından oldukça değerli bir kazanım olarak görülmüştür. Kaldı ki Medine ehlinin ameli aynı zamanda söz konusu muhitin ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir kaynak olarak değerlendirilmekteydi. Bununla birlikte Medine ehlinin ameli, sünnetin tesbiti konusunda da İmâm Mâlik'i tatmin eden kıstaslardan biriydi.

Aslında sünnetin tesbiti noktasında yazılı veya sözlü olarak intikal eden rivâyet mahsülleri vazgeçilmez olsa da Mâlikî mezhebi açısından tek kaynak görülmemektedir. Aynı şekilde gelen rivâyetlerin teknik olarak merfu', munkatı', sahih veya zayıf olması, mutlak anlamda önemli görülmemiştir. Önemli olan sünnetin tesbiti ve ihyasında tatmin edici bir materyalin bulunmasıdır. Dolayısıyla süregelen Medine ehlinin ameli de bu materyaller içinde değerlendirilmiştir.

Hadislerin mana ile rivâyet edilmesi meselesinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak tesbit edebildiğimiz kadarıyla Mâlikî mezhebi usûlünde hadislerin lafzan rivâyet edilmesi gerektiği inancı bulunmakla birlikte, lafzıyla ibadet edilen rivâyetler dışındaki diğer haberlerin, işin ehli tarafından mana ile rivâyet edilmiş olmasına tahammül gösterilmiştir. Nitekim bazı Mâlikî muhakkik âlimler, İmâm Mâlik'in lâfzan rivâyet meselesindeki aşırı hassasiyetinin vucubîyyet değil evleviyet ifade ettiğini savunmuşlardır.

Mâlikî mezhebinde tartışmalı olmakla beraber rivâyeti ile ameli birbirine uymayan ravînin verdiği haber prensip olarak kabul edilmektedir. Ancak ravînin ameli veya fetvası ile rivâyetinin teâruz etmesi halinde amelinin veya fetvasının takdim edilmesi hususu mutlak değildir. Nitekim değişik gerekçelerden dolayı, aykırı fetva ve amele rağmen bazen haberin tercih edildiğine dair tespitler bulunmaktadır. Dolayısıyla sahâbî olan ravî fetvasının, haberine takdim edilebilmesi hem hadisin hem de ravîsinin muhalefetine dair bilginin İmâm Mâlik'e ulaşmış olması, hadisin ve sahâbîye nisbet edilen eserin İmâm Mâlik nazarında sahih olması, ilgili unsurların sıhhatinin, İmâm

Mâlik'in sıhhat şartlarını haiz olması ve hadisin, Medine ehlinin ameli gibi İmâm Mâlik'in öngördüğü diğer şartlara muhalefedinin tespit edilmemiş olması şartına bağlanmıştır.

Haber-i vâhid ile amel etme konusunda oldukça geniş değerlendirmeler yapılmıştır. İtikadî konularda haber-i vâhid ile amel etme konusunda Mâlikî mezhebi usûlüne has veya cumhûrun anlayışından farklı bir görüşe rastlamadık. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi usûlünde, itikadî meselelerde haber-i vâhid ile amel edilmediğini söylemek mümkündür. Ancak Mâlikî usûlcülerine göre umûmu'l-belvâ hususlarında da haber-i vâhid ile amel etmek caizdir. Özellikle mezhebin furûatı, bu yöndeki örneklerle doludur. Zira Mâlikî mezhebini diğerlerinden farklı kılan en önemli hususiyeti teşkil eden Medine halkının uygulana gelen ameli, bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Mâlikîlerin ihtilâfu'l-hadis konusunda takip ettikleri yöntemin, genel olarak tüm âlimlerin ortak metoduna paralellik arz ettiği müşâhade edilmektedir. Burada dikkatimizi çeken tek fark; cem', nesh ve tercihten sonra son seçenek olarak tevakkuftan bahsedilmemiş olmasıdır. Haberlerin tercihinde ise senet ve metin/muhteva açılarından ayrı ayrı olmak üzere pekçok kıstasa riayet edildiği görülmektedir. Senet açısından; râvîlerin çokluğu, ravînin zapt ve hıfz yönünden üstün olması, ravîlerden birinin rivâyet edilen olayın içinde yer almış olması, ravînin, rivâyeti bütünlük içinde nakletmesi, çelişkili rivâyetlerde bulunmamış olması, rivâyetin kaynağına daha yakın olması, arada herhangi bir engel olmaksızın yüz yüze duymuş olması ve muarızı olduğu diğer ravîden önce müslüman olması gibi kriterlerin, göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Metin açısından ise; hadisin, ızıraptan salim olması, müstakil olarak maksadı sarahaten ifade etmesi, metninin, mantûkuyla delalet etmesi, tartışmalı bir konuya açıklık getirmesi, tahsis içermemesi, sebepsiz varit olması, sahabeye yakışmayan hususları içermemesi, Medine ehlinin ameline muvafık olması, meşhur bir olay hakkında varit olması ve amelde ihtiyatlı davranma vurgusunu taşıması gibi hususlar, tercih sebebi olarak değerlendirilmiştir.

Haber-i vâhidin makbul sayılması için öne sürülen şartlar genel olarak ravî ve rivâyet olmak üzere iki açıdan değerlendirilmiştir. Özellikle ravî ile ilgili tadat edilen

şart meselesinde, rivâyet ilminde meşhur olan kıstaslara paralel bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Şunu da ilave etmek gerekir ki, günümüze intikal eden bazı rivâyetler, İmâm Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarından bazılarının ravîlerin ahlakî ve ilmî halleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İmâm Mâlik'in ravîlerde aranacak şartları tespit ederek cerh ve ta'dîl ilminin yolunu açtığı ifade edilmiştir. Zira İmâm Mâlik'in söz konusu anlayışı, kendisini takip eden sonraki usûlcüler tarafından sistematik bir usûle dönüştürülmüştür. Özetle haberler din gibi değerlendirilmiş ve dinin kimden alınması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Haberin kabulü için ravîsinde aranması gereken şartlar olduğu gibi bizzat rivâyetin kendisinde bazı şartların bulunmasına özen gösterilmiştir. Yani sadece sened yapılmamış, aynı zamanda metin tenkidinin de ciddi olarak ele alındığı görülmektedir. Buna göre, şüphesiz ki, haberin makbul olma şartlarından ilki, İslâm'ın birinci ve ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e aykırı olmamasıdır. Zira her ne kadar Kitap ve sünnet aslî delil ise de sünnet Kitaba nispetle fer'î sayılmaktadır. Dolayısıyla fer' durumunda olan bir beyanın, asıl olan Kitab'a muhalif olduğu düşünülemez. Bu anlayışın, Mâlikî mezhebi usûlünde de esas olduğu görülmektedir. Bununla birlikte haberin kıyas, maslahat, Medine ehlinin ameli ve sedd-i zerâ prensiplerine aykırı olmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Nesh konusuna geniş yer ayıran Mâlikî usûlcülerin genel kanaatine göre Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim ile; mütevâtir haber Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir haber ile; haber-i vâhid ise Kur'an-ı Kerim, mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile nesh edilebilir. Kur'an-ı Kerim'in mütevâtir haberle neshi konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Haber-i vâhidlerin; Kur'an-ı Kerimi ve mütevâtir haberi nesh edemeyeceği konusunda ise ittifak edilmiştir. Kısacası sened açısından daha kuvvetli olan haberin, nisbeten zayıf olanı nesh edebileceği öngörülmüştür.

Ehli bid'atin rivâyetleri konusunda az da olsa farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte Mâlikî mezhebinin zahir ve genel görüşü, ehli bid'atin rivâyet ettiği haberlerin mutlak olarak reddedilmesidir. Zira mezhebe göre ravîlerde asıl olan dindar olmak, ahlakî erdemlere sahip olmak ve böylece rivâyette sika olmaktır. Oysa

ehli bid'atin bazı güven veren yönleri olsa da genel itibariyle sika olmadıkları kanaatine varılmıştır.

Mâlikî mezhebinde ravîlerin kimliği ve şahsiyetlerinin göz ardı edilmediği görülmektedir. Nitekim Mâlikî usûlcülerin geneli, mechûlu'l-ayn kapsamında değerlendirilen ravîlerin rivâyetlerine itibar edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Aynı şekilde Mâlikîler, mechûlu'l-hâl meselesinde de ihtiyatı elden bırakmamışlardır. Yani kimliği ve şahsiyeti net olarak bilinmeyen, başka bir ifadeyle gizli hali kuşku uyandıran ravîlerin haberini kabul etmemişlerdir. Bu yaklaşım aynı zamanda Mâlikî mezhebi anlayışında cerhin, ta'dîle mukaddem olduğunu da hatırlatmaktadır. Mâlikîler bu meselede cumhûrun yanında yer alarak, adaleti meçhul olan ravîlerin rivâyetini kabul etmemişlerdir. Çünkü rivâyetin kabulünde ravînin âdil olması şarttır. Şu halde adaleti bilinmeyen bir ravînin adalet sahibi olmaması ihtimal dâhilindedir. "Tüm müslümanlar adildir." söylemi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira adalet sahibi olanların oranı, âdil olmayanlardan daha azdır. Dolayısıyla hüküm gâliba göre verileceğinden adaleti müphem olan ravîlerin haberi kabul edilememiştir.

Diğer taraftan ravîlerin zapt yönünün güçlü olmasına son derece dikkat edildiği müşâhade edilmektedir. Nitekim zühd ve takva hayatıyla meşhur nice ravîlerden, zapt sahibi olmadıkları gerekçesiyle, hadis alınmadığı pek çok rivâyette zikredilmiştir. Özellikle İmâm Mâlik'in bu konudaki hassasiyeti, cerh ve ta'dîl meselesinde sonraki dönemlere ilham kaynağı olmuştur.

Mâlikî mezhebinin muhakkik âlimleri, ravînin fıkıh bilgisine sahip olmasını şart olarak görmemişlerdir ve bu konuda İmâm Mâlik'e nisbet edilen rivâyetlere de pek itibar etmemişlerdir. Mezhep içinde farklı düşüncelere sahip olanların varlığı inkâr edilmemekle birlikte ravîler için fıkıh bilgisinin şart olmadığı, bu konuda cumhûrun yanında yer alındığı görülmektedir. Zira mezhebin genel yaklaşımına göre önemli olan nokta, kişinin duyduğunu kavraması ve zapt edebilmesidir.

Malum olduğu üzere ravînin, kendi rivâyetiyle çelişecek bir görüş ve amel sergilemesi konusu önemli bir tartışma noktasıdır. Bu meselede ufak çaplı ihtilaflar yaşanmış olsa da Mâlikî âlimlerin cumhûruna göre, ravînin rivâyeti ile sergilediği

görüş arasında çelişki bulunması durumunda rivâyet, ravînin görüşüne takdim edilir. Çünkü rivâyetin doğruluğu başka bir şey, ravînin buna uyup uymaması ise başka bir şey olarak değerlendirilmiştir.

Sahabe kavlinin hücciyeti konusunda yaşanan tartışmalar ve varılan genel kanaate göre, muhalefetle karşılaşmayıp şuyu' bulan sahabe kavli delildir. Ancak sahabe kavline ait senedinin sahih olması, söz konusu sahabenin önde gelenlerden olması, delil olmaya uygun merfu hadislerle çelişmemesi ve Medine ehlinin ameline muhalif olmaması gibi birtakım şartların hâsıl olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca İmâm Mâlik'in bazı şartlarla sünnet olarak kabul ettiği sahabe kavilleri söz konusudur. Buna göre, sahabe kavlinin içtihadı dayanmaması, nakillerle ilgili olması ve sahabe tarafından amel edilen bir konuyla ilgili olması veya öteden beri ilim ehlinin uyduğu bir mesele olması gibi şartları taşıyan sahâbî kavilleri, İmâm Mâlik tarafından sünnetle eşdeğer kabul edilmiştir. Zira İmâm Mâlik sahabe kavillerini, Rasûlullah'tan (sav) nakledilen ve zannî bilgi ihtiva eden hadisler gibi görmüştür.

Hadis tahammül yolları arasında gösterilen meşhur metotların çoğu Mâlikî mezhebinde de değerlendirilmiştir. Mezhep içinde olumlu ve olumsuz yaklaşımları ortaya koyan değerlendirmeler göstermektedir ki, hadis tahammül yolları meselesinde Mâlikî mezhebine has farklı bir yöntem bulunmamaktadır. Elbette ki genel kanaatlere aykırı bazı düşünceler sergilenmiştir. Ancak bunları mezhebe özgü bir değerlendirme olarak nitelemek mümkün değildir. Çünkü aynı aykırı kanaatlerin başkaları tarafından da dile getirildiği değişik kaynaklarda görülmektedir.

Mursel rivâyetlerin kabulü iki şarta bağlanmıştır: Mursilin adalet sahibi olması ve sika olanlardan başka rivâyet etmemesi prensibine bağlı kalması. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde mursel rivâyetlerin muteber olması, her türlü munkatı' rivâyetlerin kabul edildiği anlamına gelmez. Ancak bu konuda İmâm Mâlik'in anlayışı ile kavramsal olarak mursel mefhumu arasında fark bulunduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü İmâm Mâlik, meseleyi rivâyet teknikleri açısından değil, güven muvacehesinden değerlendirmiştir. Mâlikî mezhebinde mursel rivâyetlere kavramsal yaklaşım, İmâm Mâlik'ten sonraki dönemlerde sergilenmiştir. Dolayısıyla İmâm Mâlik ile bazı Mâlikî usûlcüler arasındaki farklı anlayışları, mursel kavramına

yüklenen anlam üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü ilimlerin gelişim suresinde yaşayan ve ilmî hayata aktif olarak katılan adeta olayın kahramanları olan zatlar ile sonradan meseleye teknik kurallar çerçevesinde bakanların aynı neticeye varması beklenemez. Bu itibarla, bazı Mâlikîlerin, mursel rivâyetleri kabul etmesi, bazılarının reddetmesi, bazılarının ise birtakım şartlara bağlayarak kabul etmesini, mezhebin metodolojisine bağlamak isabetli olmayacaktır. Mâlikî âlimlerinin sahabe murseline yaklaşımı ise, olumludur. Nitekim sahabe murselinin kabulünde Mâlikîlerin cumhûrunun hemfikir oldukları görülmektedir.

Mudelles rivâyetin kabulü konusunda benzer bir tutum sergilenmiştir. Yani ravînin sika olması ve sadece sikalardan rivâyet etmeyi prensip edinmesi halinde mudelles rivâyetlerin kabul edilebileceğine kanaat getirilmiştir.

Mâlikî mezhebine göre, maktû' rivâyetlerle amel edilebilir. Ancak bu görüş mutlak olmayıp İmâm Mâlik'in kendi otorite kimliğine dayanarak ortaya koyduğu uygulamalara dayandırılmıştır. Nitekim İbnu'l-Arabî, İmâm Mâlik'in sahih olarak görmediği hiçbir konuda körü körüne kimseyi taklid etmediğini dile getirerek, bir anlamda eğer maktû' rivâyetlerin sahihliğine ve sünnetin tespitine yardımcı olacağına kanaat getirmişse söz konusu rivâyetleri itibara aldığına işaret etmiştir.

Hadislerde görülen ziyadeliklerin itibara alınması hususunda şu kanaate varılmıştır. Hafız ve mutkin olan yani rivâyet işinde uzman olanların rivâyet ettikleri ziyadelikler makbuldur. Şöyle ki, hadisteki ziyade kısmı rivâyet etmeyenler, sayı bakımından daha çoksa, içlerinden daha hafız olanlar varsa veya ziyade ravîsi hafız değilse, asıl itibariyle sadık olsa da rivâyeti merduttur. Dolayısıyla bu konuda sergilenebilecek en ihtiyatlı yaklaşım, sika ravîlerin rivâyet ettiği ziyadelerin kabul edilmesidir.

Mâlikî mezhebinin önde gelen usûlcüleri arasında bazı konularda farklı yaklaşımlar elbette ki söz konusu olmuştur. Ancak İmâm Mâlik'e rağmen farklı değerlendirmelerin oldukça az olduğu müşâhade edilmektedir. Hatta ihtilaf edilen meselelerde bile tarafların kendi görüşlerini İmâm Mâlik'e dayandırılan rivâyetlerle destekledikleri görülmektedir. Zira mezhep içinde İmâm Mâlik'in otoritesine ilişkin

herhangi bir olumsuz söylemin zuhur etmediğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla Mâlikî usûlcülerinin kanaati, genel olarak bizzat İmâm Mâlik'in tavrı doğrultusunda şekillenmiştir.

Sonuç olarak Mâlikî mezhebinin neşet ettiği zaman ve mekânın nisbeten ayrıcalıklı olması, İmâm Mâlik'in hem hadis ilminde hem de fıkıh alanında otorite kabul edilmesi, pek çok hususta zengin bir medeniyetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zira Mâlikî mezhebi bazen cumhûrun görüşünü tekid ederken, bazen de farklı bakış açıları sağlayarak yeniden düşünmeyi sağlamıştır. Bu yönüyle İslâm kültürüne muazzam katkılar sunmuştur.



KAYNAKÇA

- ABDULLAH, Muhammed b. Yahya b. ‘Umer el-Muhtâr b. et’Tâlib, **Îdâhu’s-Sâlik fî Usûli’l-Îmâm Mâlik**, ysz. tsz.
- AGİTOĞLU, Nurullah, “Mâlikî Usulcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfî Örneği-”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.19, S.20, s.247-267.
- AKTEPE, İshak Emin, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- ALÂÎ, Halil b. Keykeldi Salâhuddin, **Câmi-u’-Tahsîl fî Ahkâm’il-Merâsîl**, (thk.), Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu’n-Nahda’l-Arabiyye, ysz. 1986.
- _____, **İcmâlu’l-İsâbe fî Akvâli’s-Sahâbe**, (thk.), Muhammed Süleyman el-Eşkar, Merkezu’l-Mahtûtât ve’t-Turâs, Kuveyt 1987.
- ALÂUDDİN, Abdulaziz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm Bezdevî**, Matbaatu’ş-Şirketi’s-Sahâfiyeti’l-Usmâniyye, Beyrut h.1308.
- ALEVÎ, es-Esyyid eş-Şerif Muhammed b. el-Alevî el-Mâlikî el-Hasenî, **Îmâmu Dari’l-Hicra, Mâlik b. Enes**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- ALVÂNÎ, Tâhâ Feyyâz Câbir, “Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, (çev.), Selahattin KIYICI, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.3, s. 370-395.
- ÂMİDÎ, Alî b. Muhammed, el-**İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, (thk.), Abdurezzak AFÎFÎ, Dâru’s-Samî, 2003.
- APAYDIN, H. Yunus Apaydın, “Re’y”, **DİA**, c.35, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, c.14, TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, “Mütevâtir”, **DİA**, c.32, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- ARANGÜL, Muammer, **Îmâm Şafî’nin “İhtilaf-u Mâlik ve’s-Şafî” Adlı Eseri Çerçevesinde İmâm Mâlik Eleştirisi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

ARSLAN, Ali, “Hadis Kaynaklarındaki Tarihe/Vâkıaya Aykırı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16, s.135-158.

ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhhamed. B. Alî b. Mahmud b. Ahmed İbn Hacer el-Kenânî, **Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser**, (thk.), Abdulhamid b. Salih b. Kasım, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

ÂSNEVÎ, Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen, **Nihayetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl**, Âlemu'l-Kutub, ysz. tsz.

AŞIK, Nevzat, “Tahammül”, **DİA**, c.39, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

_____, **Sahâbe ve Hadis Rivâyeti**, İstanbul 1981.

AŞIKKUTLU, Emin, “Fısk”, **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul 1996.

_____, “Cerh ve Ta'dîl”, **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

AYBAKAN, Bilal, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma**, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

AYDINLI, Abdullah, “Ehli Hadis”, **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul 1994.

_____, “Mevkûf”, **DİA**, c.29, TDV Yayınları, Ankara 2004.

BABANZÂDE, Ahmed Naim, **Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi**, DİB Yayınları, Ankara 1987.

BÂCÎ, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmı'l-Usûl**, (thk.), Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ysz. tsz.

_____, **el-Muntekâ Şerhu Muvatta' Mâlik**, (thk.), Abdulkadir Ahmed ATÂ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

_____, **el-Muntekâ Şerhu Muvatta' İmâmu Dârı'l-Hicre**, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire tsz.

_____, **et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Hârece anhu'l-Buharî fî'l-Câmi's-Sahih**, (thk.), Ahmed Lebzâr, Vizâretu'l-Evkâfi's-Şuuni'l-İslâmiyye, Mağrib 2010.

_____, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmı'l-Usûl**, (thk.), Abdullah Muhammed el-Cuburî, Beyrut 1989.

BÂCKUNÎ, Muhammed Abdulğani, **el-Vecîzu'l-Muyesserfî Usûli'l-Fıkhı'l-Mâlikî**, ysz. tsz.

- BAĞCI, H. Musa, **Hadis Rivâyetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, İlahiyat, Ankara 2004.
- BÂKILLÂNÎ, Muhammed b. Tayyib, **Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Talhîsi'd-Delâil**, Beyrut 1987.
- BAKTIR, Mustafa, "Umûmu'l-Belvâ", **DİA**, c.42, TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- BARDAKOĞLU, Ali, "İstihsan", **DİA**, c.23, TDV Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, "İstishab", **DİA**, c.23, TDV Yayınları, İstanbul 2001.
- BAŞARAN, Selman, "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi", **Uludağ ÜİF Dergisi**, S.3, s. 53-64.
- BÂTİLÎ, Ahmed b. Abdullah, **Ma'rifetu's-Sahâbe inde'l-Muhaddissîn**, Riyâd h. 1425.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, **Ma'rifetu's-Suneni ve'l-Âsâr**, Dâru'l-Va'y, Haleb/Kahire tsz.
- _____, **Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr**, Câmiatu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Beyrut tsz.
- BİLEN, Mehmet, "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde Yorumun Etkisi" **Malatya İlahiyat Vakfı**, c.2. s.573-587.
- _____, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, Ankara okulu, Ankara 2013.
- _____, "Molla Halîl es-Siirdî'nin Sünnet/Hadis İle İlgili Görüşleri", **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, S. 11, s.228-241.
- BOLAY, S. Hayri, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1990.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- BURHÂNÎ, M. Hişam, **Seddu'z-Zerâi', fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye**, Beyrut 1985.
- BUSAK, Muhammed el-Medenî, **el-Mesâilu'l-leti Benâhâ Mâlik alâ Ameli Ehli'l-Medine**, Dâru'l-Buhûs li Dirâseti'l-İslâmiyye, Dubai 2000.
- BÛTÎ, M. Said Ramazan, **Davâbitu'l-Maslahafî's-Şeriatî'l-İslâmiyye**, Muessetu'r-Risâle, ysz. tsz.
- CİBRÎN, Abdullah b. Abdirrahman, **Ahbâru'l-Âhâd fi'l-Hadîsi'n-Nebevî**, Dâru Taybe, Riyâd 1987.
- CİDDÎ, 'Umer b. Abdulkarim, **el-Örf ve'l-Amel fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî ve Mefhûmuhumâ ledâ Ulemâil-Mağrib**, Rabat, 1984.

CUVEYNÎ, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed, el-**Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Abdulazim, ed-DÎB, Dâru'l-Ensâr, Kahire tsz.

_____, el-**Varakât fî Usûli'l-Fıkh**, ysz. tsz.

_____, **Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Abdullah CULUM ve Beşir Ahmed el-UMRÎ, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut tsz.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, **et-Ta'rifât**, Beyrut, 1987.

ÇAKAN, İ. Lütfi, "Cehâlet", **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

_____, **Hadis Usûlü**, MÜİFV Yayınları, İstanbul tsz.

_____, "Hadis Usulü Kitaplarında "İhtilâfî'l-Hadîs"", **MÜİFD**, S.4, s.75-115.

ÇİMEN, Ali, **Mâzerî (ö. 536/1141), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

DAKKAR, Abdulğani, **el-İmâm Mâlik b. Enes**, Dâru'l-Kalem, Dımeşk tsz.

DAREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. 'Umer b. Ahmed, **Sünenu'd-Dârakutni**, (thk.), âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl, **Sunenu'd-Dârimî**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

DEBBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah bin 'Umer b. İsâ, **Te'sîsu'n-Nazar**, (thk.), Mustafa Muhammed el-Kubbânî, Dâru İbn Zeydûn, Beryrut tsz.

DEHLEVÎ, Ahmed b. Abdurrahman b. Vecihuddin el-'Umerî, **Huccetullâhî'l-Baliğa**, (thk.), Seyyid Sabık, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 2005.

DERE, Ali, "İmâm Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c.10, s.69-73.

DEVSERÎ, Muslim b. Muhammed, **Umumu'l-Belvâ**, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000

DÖNMEZ, İbrahim Kâfî, "Maslahât", **DİA**, c.28, TDV Yayınları, Ankara 2003.

_____, "Sedd-i Zerâî", **DİA**, c.36, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

DÜZENLİ, Muhittin, "**Zayıf Hadisin Epistemik Değeri**", MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2018, S.1, s.196-197.

EBBÂH, Muhammed el-Muhtar Veled, **Medhal ilâ Usûli'l-Fıkhî'l-Mâlikî**, Dâru İbn Hazm, Riyâd 2011.

- EBÛ ÂSİM, Beşîr Dayf b. Ebî Bekr b. el-Beşîr b. ‘Umer el-Arabî, **Masâdiru Fıkhı’l-Mâlikî Usûlen ve Furûan fî’l-Meşriki ve’l-Mağribi Kadîmen ve Hadîsen**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.
- EBÛ DAVUD, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **Sunenu Ebî Davud**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- EBÛ HUSEYN, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî el-Mu‘tezilî, el-**Mutemed fî Usûli’l-Fıkh**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullahel-Esfehânî, **Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabaku’l-Esfîyâ**, Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1996.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, **Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanife Hayatuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru’l-Fikrîl Arabî, ysz. 1947.
- _____, **Mâlik Hayâtuhu ve Âsâruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru’l-Fikr el-Arabî, Kahire 2012.
- _____, **Tarihu’l-Mezahibi’l-İslamiyyefî’s-Siyaseti ve’l-Akaidi ve Tarihi’l-Mezahibi’l-Fıkhîyye**, Dâru’l-Fikrî’l-Arabî, Kahire tsz.
- EBÛ’L-MEÂLÎ, Abdulmelik el-Cüveynî, **eş-Şamil fî Usûli’d-Din**, (thk.), Abdullah Mahmud ve Muhammed ‘Umer, Beyrut 1999.
- EBÛ’L-VEFÂ, İbrahim Şemsuddin Muhammed b. Ferhûn Burhanu’d-Dîn, **Tebsiratu’l-Hukkâm fî Usûli’l-Ekdıyeti ve Menâhici’l-Ahkâm**, (thk.), Cemal MARAŞLÎ, Dâru Âlimi’l-Kutub, Riyâd 2003.
- EBÛ’S-SENÂ, Şemsuddin Mahmud b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahanî, **Beyânu’l-Muhtasar Şehi Muhtasari İbn Hâcib**, Muhammed Mazhar Baka (thk.), Câmiatu Ummi’l-Kura, Mekke 1986.
- EBYÂRÎ, Ebu’l-Hasan, **et-Tahkîk ve’l-Beyân fî Şerhi’l-Burhân fî Usûli’l-Fıkh**, (thk.), Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, Dârud-Diyâ’, Kuveyt 2013.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, “Râvî”, **DİA**, c.34, TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, “Rivâyet”, **DİA**, c.35, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, “Sahabe”, **DİA**, c.35, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- EKİNCİ, Özden Kanter, “Haberin Bilgi Değeri”, **Kelam Araştırmaları 7-1 (Ocak 2009)**, s.149-170.
- EMİN, Ahmed, **Duha’l-İslâm**, Mektebetu’l-Usra, Kahire 2001.
- ENSÂRÎ, Zekerıyyâ b. Muhammed, **Ğâyetu’l-Vusûl fî Şerhi Lubbi’l-Usûl**, Mısır tsz.

- ERDEMÇİ, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s.153-176.
- ERTÜRK, Mustafa, “Haber-ivâhid”, **DİA**, c.24, TDV Yayınları, İstanbul 2001.
- ERUL, Bünyamin, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, TDV Yayınları, Ankara 2008.
- _____, “Tedlîs”, **DİA**, c.40, TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, “Zabt”, **DİA**, c.44, TDV Yayınları, İstanbul 2013.
- ESEN, Muammer, **Ehli Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci**, Ankara Okulu, Ankara 2009.
- FAZLU RAHMAN, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, (Çev.) Salih AKDEMİR, Ankara Okulu, Ankara 2013.
- FİHRÎ, İbn Raşîd, **es-Sunenu'l-Ebyen ve'l-Mevrûdu'l-Em'an fi'l-Muhâkemeti beyne'l-İmâmeyn fi's-Senedi'l-Muanan**, (thk.), Salâh b. Sâlim el-MUSRÂTÎ, Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, ysz. h.1416.
- GARYANÎ, Muhammed Izzuddin, **el-Mezhebu'l-Mâlikî en-Neş'etu ve'l-Mevtînu ve Eseruhu fil İstikrârı'l-İctimâî**, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Bingazi 2010.
- GAZZALÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, (thk.), Hamza b. Zuheyr HAFİZ, Şirketu'l-Medineti'l-Munevvre, Medine 2008.
- GURAYA, Muhammed Yusuf, **Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım**, (çev.), M. Emin ÖZAFŞAR, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- GÜLEÇ, Hüseyin, **Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodoljisi**, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara 2002.
- ĞAVRÎ, Seyyid Abdulmâcid, **Mu'cemu Elfâzı'l-Cerhi ve't-Ta'dîl**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2007.
- HAÇKALI, Abdurrahmân, “Ehli Hadis-Ehli Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?” **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S.2, s. 59-68.
- HAFÎF, Ali, **Esbâb-u İhtilafı'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1999.
- HÂKİM Neysâbûrî, **Mustedrek ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût tsz.
- _____, **el-Medhal ilâ Ma'rifet-i Kitabi'l-İklil**, (thk.), Ahmed b. Faris es-SELUM, Dâru İbn Hazm, Beyrut tsz.

- _____, **Ma'rifet-u Ulûmi'l-Hadîs**, (nşr.), Seyyid Muazzam HÜSEYİN, Haydarâbâd 1935
- HATİB el-BAĞDADÎ, Ebû Bekr b. Alî b. Sâbit, **el-Kifâye fî Ma'rifet-i Usli- İlmi'r-Rivâye**, (nşr.), M. Hâfız et-TİCÂNÎ, Kahire 1972.
- _____, **el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, (thk.), Ahmed 'Umer HAŞİM, Beyrut 1968.
- _____, **Şeref-u Ashabı'l-Hadis**, (thk.), Said HATİPOĞLU, AİF Yayınları, Ankara 1969.
- HATİM BEY, **et-Tahkîk fî Mesâil-i Usûli'l-Fıkhrı'l-İetf İhtelefen'-Naklu fihâ ani'l-İmâm Mâlik b. Enes**, el-Va'yu'l-İslâmî, Kuveyt 2011.
- HAYYÂN, el-Huseyin b. el-Hasen, **Menhecu'l-İstidlal bi's-Sünne fî Mezhebi'l-Mâlikî**, Dâru'l-Buhûslî'd-Dirasâtı'l-İslamiyyeti ve İhyai't-Turâs, Dubai 2003.
- HİNDÎ, Muhammed b. Abdurrahim el-Ermevî, **Nihayetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, (thk.), Salih b. Selman el-Yusuf, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke.
- HÛLÎ, Emin el-Hûlî, **Mâlik b. Enes**, Kahire 1951.
- IRAKÎ, Zeynuddin Abdurrahmân İbn Huseyn, **et-Takyid ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimet-i İbnu's-Salâh**, ysz. tsz.
- _____, **Şerhu't-Tebsıra ve't-Tezkira**, (thk.), Abdullatif el-HÎM, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İBN ABDİLBER, Ebû 'Umer Cemaluddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, **Câmi-u Beyânı'l-İlmi ve Fadlıhî**, Dâru'l-Kutubi'i-İlmiyye, Beyrut tsz.
- _____, **Câmi-u Beyânı'l-İlmi ve Fadlıhi**, (thk.), Ebû'l-Eşbal EZ-ZUHEYRÎ, Dâru İbni'l-Cevzi, ysz. 1994.
- _____, **el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti ve'l-Fukahâ**, MektEbû Matbûâtı'l-İslâmiyye, Hale tsz.
- _____, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd**, (thk.), Muhammed el-Fellâh, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib h.1412.
- _____, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd**, (thk.), Mustafa Ulvî, Rabat, ysz. 1967.
- _____, **Fethu'l-Mâlik bi Tebvîbi't-Temhîd**, (thk.), Mustafa Samira, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

_____, **Kitabu'l-Kâfi fî Fıkh-ı Ehli'l-Medîne el-Mâlikî**, (thk.), Muhammed Muhammed Âhîd el-Murîtanî, Metebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1978.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir, **Hâşiyetu'Tavdîh ve't-Tashîh li Müukilât-ı Kitâbı't-Tenkîh**, Matbaatu'n-Nehda, Tunus h.1341.

_____, **Keşfu'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzı'l-Vâkıati fî'l-Muvatta'**, Dâru's-Selâm, Tunus 2008.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, el-**Cerh ve't-Ta'dîl**, (thk.), Abdurrahmân b. Yahya b. el-Mâlikî el-Yemânî, Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ysz. 1952.

İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, el-**İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, ysz. tsz.

_____, **en-Nuket alâ Kitab-ı İbni's-Salah**, (thk.), Rabi' b. Hadi Umeyr, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, ysz. 1984.

_____, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût h.1379.

_____, **Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker**, (nşr.), Nûreddin İtr, Dımaşk 1992.

_____, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahı Ehli'l-Eser**, Ebû Muaz Tarık b. Avdallah b. Muhammed (şrh.), Dâru'l-Muğnî, Riyâd h.1430.

_____, **Ta'rîf-u Ehli't-Takdîs bi-Merâti'l-Mevsûfîn bi't-Tedlîs (Tabakâtu'l-Mudellisîn)**, (thk.), Asım b. Abdullah el-Karyûtî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1980.

_____, **Tehzîbu't-Tehzîb**, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarif, Haydarabad 1910.

İBN HALDUN, Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun Veliyuddin, **Mukaddime**, ysz. tsz.

İBN HANBEL, Ahmed, **Musned**, (thk.), Şuayb el-ARNAVUD, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999.

_____, **Musned**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1983.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hıbban b. Ahmed el-Busûî, **Kitabu's-Sikât**, (thk.), Muhammed Abdulmuîd Han, Dâiretu'l-Meârif el-Usmâniyye, ysz. 1973.

_____, **el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn**, (nşr.), Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Riyâd 2000.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Abdulmelik, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, (thk.), Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şelebî, Kahire 1955.

İBN HUMÂM, Muhammed bin Abdulvâhid bin Abdulhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî, **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır h.1301.

_____, **Şerhu Fethi'l-Kadîr ale'l-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubdedî**, (thk.), Abdurezzak Galib MEHDÎ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İBN KASSÂR, Ebû'l-Hasen Alî b. 'Umer el-Bağdâdî, **Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Mualime, Riyâd h.1420.

İBN KESÎR, İsmail b. 'Umer İbn Kesîr el-Kureşî ed-Dımeşkî Ebû'l-Fedâ Imâduddin, **İhtisâr-u Ulûmi'l-Hadis**, (thk.), Mahir Yasin el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyâd 1431.

İBN KUDAME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, **Ravdatu'n-Nâzır ve Cennetu'l-Menâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, el-Mektebetu'l-Mekkiye, Mekke 1998.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Muslim, **el-Meârif**, (thk.), Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire h.1119.

_____, **Te'vîl-u Muhtelefi'l-Hadis**, Kahire 1966.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî, **Sunenu İbn Mâce**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İBN MANZUR, Muhammed b. Mukrim, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İBN NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Futûhî, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr el-Musemma bi-Muhtasarı't-Rahrîr**, (thk.), Muhammed Zuyhaylî, Vizâretu'l-Evkâfî's-Suûdiyye, ysz. 1993.

İBN RAŞÎK, el-Huseyin el-Mâlikî, **Lubâbu'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Gazâlî 'Umer Habâbî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ-ı't-Turâs, Dubai 2001.

İBN RECEB, Abdurrahmân b. Ahmed, **Şerhu İleli't-Timizî**, (thk.), Nureddin İtır, Dâru'l-Mesâlih, ysz. tsz.

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, **Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid**, (thk.), Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Mektebetu'l-İlm, Cidde 1994.

_____, **ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh**, Cemaluddin Alevî (thk.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

_____, **el-Beyânve't-Tahsîlve's-Şerhu ve't-Tevcîh-u ve't-Ta'lîl fî Mesâilî'l-Mustahrace**, Muhammed Hâcî (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ysz. 1988.

_____, **el-Mukaddimât el-Mumehhidât**, (thk.), Muhammed Hucî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1988.

İBN SALAH, Osman bin Abdürrahmân bin Osman bin Mûsâ bin Ebi'n-Nasr el-Kürdî eş-Şehrezûrî, **Ma'rifet-u Envâ-i Ulûmi'l-Hadis**, (thk.), Abdullatif el-Hemîm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

_____, **Ulûmu'l-Hadîs**, (thk.), Nurettin Itır, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk tsz.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdulhalim, **Mecmû-u Fetâvâ Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Teymiyye**, Vizâretu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'Da'veti ve'l-İrşâdî's-Suûdiyye, Medine 2004.

İBN TEYMİYYE, Mecdüddin, **el-Musvedde fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1964.

İBNU'L-ARABÎ, Ebû Bekr el-Meâfirî, **Kitabu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes**, (thk.), Muhammed Abdullah Veled Kerim, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beryrut 1992.

_____, **Ahkâmu'l-Kur'an**, (thk.), Muhammed Abdulkadir ATÂ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

_____, **Ârîdatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî**, Beyrut tsz.

_____, **el-Kabes fî Şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes**, (thk.), Muhammed Abdullah Veled Kerim, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

_____, **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Beyârik, Kâhire tsz.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Mevdûât**, (nşr.), Abdurrahmân M. OSMAN, Medine 1966.

İBNU'L-ESÎR, Eb-u Saâdât Muhammed b. Mubarek, **Câmi'u'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl**, (nşr.), M. Hâmid el-FIKÎ, Beyrut 1980.

İBNU'L-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus **Muntehe's-Sûl (Suâl) ve'l-Emel fî İlme'yi'l-Usûl ve'l-Cedel**, (thk.), Nezir Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Cezâir 2006.

İBNU'L-KAYYİM, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyub, **İ'lâmu'l-Muvakiîn an Rabbi'l-Âlemîn**, Dâru'l-İbni'l-Cevziyye, Riyâd h.1423.

- ÎCÎ, Adudu'l-Milleti ve'd-Dîn, **Şerhu'l-Adud alâ Muhtasarı'l-Muntehâ'l-Usûlî**, (thk.), Fâdî Nasîf-Tarık Yahya, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İMÂMU'L-HAREMEYN, Ebû'l-Meali, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, el-**Burhan fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Abdulazim ed-Dîb, Katar h.1399.
- İSFAHANÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, **Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Esfiya**, Dâru'l-Fikr, Kahire h.1426.
- İSFEHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, el-**Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul tsz.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl**, ysz. tsz.
- KÂDÎ İYÂD, Ebû'l-Fadl İyâd b. Musa el-Yahsubî es Sebî el Mâlikî, **Tertîbu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Marifeti A'lâm-ı Mezhebi Mâlik**, (thk.), Muhammed b. Tavî et-TANCÎ, ysz. 1983.
- _____, **İlmâ' ilâ Ma'rifet-i Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'**, (thk.), Seyyid Ahmed Sakar, Dâru't-Turâs, Kahire 1970.
- _____, **Mukaddimetu İkmali'l-Mu'lim bi Fevaidi Muslim**, (thk.), el-Huseyn b. Muhammed Şevvat, Dâru İbn Affan, ysz. 1994.
- KALAYCI, Mehmet, "Güncel Mezhebî Kutuplaşmaların Tarihsel Temelleri", **Diyanet Aylık Dergi**, S.277, ss.10-13.
- KANARYA, Bayram, **İhtilâflı Hadisler İmam Şafî'nin Yaklaşımı**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- _____, **Hadisin Fıkıh Usulünde Kaynak Değeri Fahreddin er-Râzî Üzerine Bir İnceleme**, İlâhiyât, Ankara 2019.
- KANDEHLEVÎ, Muhammed Zekeriyya, **Evcezu'l-Mesalik İlâ Muvatta' Mâlik**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- KARAFÎ, Şihâbuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris Abdurrahmân es-Sanhacî, **Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, (thk.), âdil Ahmed Abdulmevcud, Mektebet-u Nezzâr Mustafa el-Baz, ysz. 1995.
- KARÂFÎ, Şehabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Sanhacî, **Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk**, Vizâratu'l-Evkâfî's-Suûdiyye, ysz. 2010.
- _____, **el-Furûk fî Envâri'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- _____, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fî'l-Usûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003.

KARAMAN, Hayrettin, **İslam Hukukunda İctihad**, MAÜİF Yayınları, Ankara 1975.

_____, **İslam Hukuk Tarihi**, ysz. tsz.

KASIMÎ, Muhammed Cemaluddin, **Kavâidu't-Tahdîs fî Funûn-i Mustalahı'l-Hadîs**, (thk.), Muhammed Behcet el-Baytar, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, ysz. 1961.

KAYA, Eyyüp Said, “Mâlikî Mezhebi”, **DİA**, c.27, TDV Yayınları, Ankara 2003.

KAYRAVÂNÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd, **Kitabu'l-Câmi' fî's-Suneni ve'l-Âdâb-ı ve'l-Meğâzî ve't-Tarih**, (thk.), Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muessetu'r-Risâle, Beyrut tsz.

KEFEVÎ, Eyyub Musa Ebû'l-Bekâ, **Külliyât-u Ebi'l-Bekâ**, Beyrut tsz.

KELBÎ, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cuzeyyi el-Kelbi el-Gırnatî el-Mâlikî, **Takrîbu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Emin eş-Şankitî, Medine 2002.

KELEŞ, Ahmet, **Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

KETTÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer, **Nazmu'l-Mutenâsirmine'l-Hadisi'l-Mütevâtir**, Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır tsz.

KILIÇ, Hulusi, “İbnu'l-Hâcib”, **DİA**, c.21, TDV Yayınları, İstanbul 2000.

KILIÇ, Muharrem, “Mürâât-ı Hilâf”, **DİA**, c.32, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

KILIÇER, M. Esad Kılıçer, “Ehli Re'y”, **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul 1994.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Otto, Ankara 2013.

_____, **Ehli Sünnetin Kurucu Ataları -Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi-**, Otto Yayınları, Ankara 2011.

KOÇİNKAG, Mansur, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehli Rey ve Ehli Hadis Ayırımı”, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 10, s. 53-78.

KOÇKUZU, Ali Osman, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis Istılahları**, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.

_____, **Hadis Tarihi**, TDV Yayınları, Ankara 1988.

_____, **Hadis Usûlu**, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

KURTÛBÎ, Ebû Abbâs Ahmed b. ‘Umer b. ‘Umer, el-**Mufhim limâ Eşkele min Telhîs-i Kitâbi Muslim**, Dâru İbn Kesîr, Dîmeşk-Beyrut tsz.

_____, el-**Câmi’ li Ahkâmı’l-Kur’an**, (thk.), Abdullah b. Abdulmuhsin et-TURKÎ, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 2006.

LEKNEVÎ, Muhammed b. Abdulhayy, **er-Raf-u ve’t-Tekmîl fi’c-Cerhi ve’t-Ta’dîl**, (thk.), Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu İbn Teymiyye, ysz. tsz.

MAHALLÎ, Celal Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, el-**Bedru’l-Lâmi’ fî Hall-i Cemi’l-Cevâmi’**, (thk.), Ebû’l-Fedâ Murtadâ b. Alî b. Muhamed ed-Dağîstânî, Muessetu’r-Risâle, ysz. h.1425.

MÂLİK, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, el-**Muvatta’**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

MELÎBÂRÎ, Hamza b. Abdullah, **Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar**, (çev.), Ayhan AK ve Muhittin Düzenli, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

MUKRÎ’, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Fuyûmî, **el-Misbâhu’l-Munîr fî Ğarib-i Şerhi’l-Kebîr**, Mektebetu Lubnan, Lubnan 1987.

MÜSLİM, Ebû’l-Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, **Sahîhu Muslim**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, **Sunenu’n-Nesâî**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

NESEFÎ, Ebû Mutî’, **er-Red alâ Ehli’l-Bida’ ve’l-Ehvâ-i’l-Dalaleti’l-Mudille**, Kâhire 1980.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin b. Şeref, **Tehzîbu’l-Esmâive’l-Luğât**, Dâru’l-Kutubî’l-İlmîyye, Beyrut tsz.

_____, **İrşâdu Tullabi’l-Hakâik ilâ Ma’rifeti Suneni Hayri’l-Halâik**, (thk.), Abdalbârî Fethullah es-Selefî, Mektebeu’l-İmân, Medine 1987.

_____, **Sahîhu Muslim bi Şerhi’n-Nevevî**, el-Matbaatu’l-Mısıriyye, ysz. 1929.

NURSEYF, Ahmed Muhammed, **Amelu Ehli’l-Medineti beyne Mustalahatı Mâlik ve Arai Usûliyyîn**, Dâru’l-Buhûs li Dirâseti’l-İslâmiyye, Dubai 2000.

ONUK DEMİRCİ, Sümeyye “Fukahâ-i Seb’a ve Amel-i Ehl-i Medine’nin Delil Değeri”, **Eskiye Dergisi**, S.39, s.347-365.

ÖĞÜT, Salim Öğüt, “Ehli Hadis (Fıkıh)”, **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul 1994.

_____, **Haber-ivâhidin Kaynak Değeri**, Ocak Yayınları, İstanbul 2003.

- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- ÖZDEMİR, Recep, **İmâm Mâlik ve Metodolojisi**, Hiperyayın, İstanbul 2017.
- ÖZEL, Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, **DİA**, c.27, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- ÖZEN, Şükrü, “İstislah”, **DİA**, c.23, TDV Yayınları, İstanbul 2001.
- ÖZKAN, Halit, “Vicâde”, **DİA**, c.43, TDV Yayınları, İstanbul 2013.
- , “Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, S. 25, s.12-26.
- ÖZMEN, Ramazan, **Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/haber Metodolojisi** (Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara 2004.
- ÖZŞENEL, Mehmet, “İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, S.37), s.169-187.
- POLAT, Selahattin, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, TDV Yayınları, Ankara 1985.
- RÂMEHURMUZÎ, el-Hasen b. Abdurrahmân, el-**Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî**, (thk.), Muhammed Acâc el-HATİB, Dâru'l-Fikr, ysz. 1984.
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. 'Umer b. el-Huseyin, el-**Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh**, (thk.), Cabir Feyyâd el-ALVÂNÎ, Muessetu'r-Risâle, ysz. tsz.
- SAÎD, Muhammed Ra'fet, el-**Hadîsu'd-Daîf Hukmu Rivâyetihî ve'l-Amelu bihî**, ysz. tsz.
- SAÎDÎ, Yahya, **Kâidet-u Murââtı'l-Hılâf ve Eseruhâ fî'l-Fıkıh'l-İslâmî**, ysz. tsz.
- SALİH, Subhî, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, DİB Yayınları, Ankara 1981.
- SEHÂVÎ, Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân, **Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs**, (thk.), Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrah el-HUDAYR, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyâd h.1426.
- SEHNÛN, Ebû Said Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenuhî, el-**Mudevvenetu'l-Kubra**, Matbaatu's-Saâde, Mısır tsz.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, (thk.), Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1993.
- SEYYİDÎ, 'Umer, **Menhecu'd-Dirâye ve Mîzânu'r-Rivâye**, ysz. tsz.

- SUBKÎ, Tacuddin b. Abdulvehhab b. Ali, **Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- SUYUTÎ, Celaledin Abdurrahmân, **İs'âfu'l-Mubatta bi-Ricâli'l-Muvatta'**, Dâru'l-Usmâniyye, ysz. tsz.
- _____, **Şerhu'l-Kevkebi's-Sâti'**, (thk.), Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Mısır 2000.
- _____, **Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Tekrîbi'n-Nevevî**, (thk.), Nazar Muhammed el-Fereyâbî, Mektebetu'l-Kevser, Beyrut tsz.
- _____, **Tezyînu'l-Memâlik bi Menâkıbı'l-İmâm Mâlik**, (thk.) Hişam b. Muhammed Haycer el-HASENÎ, , Dâru'r-Reşad, Mağrib 2010.
- SÜLEYMAN MUSA, Muhammed Tefvik, **es-Siyâtu'l-Kadâiyye li 'Umer b. el-Hattab**, Filistin 2007.
- ŞAFÂK, Ali, **İslam Hukukunun Tedvini**, Atatürk Ün. Yayınları, Erzurum 1997.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris, el-Umm, (thk.), Ahmed Bedreddin Hassun, Dâru Kuteybe, 1996.
- _____, **er-Risâle**, (thk.), Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1938.
- ŞAKÎR, Ahmed, el-Bâisu'l-Hasîs **Şerhu İhtisâr-ı Ulûmi'l-Hadîs**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, el-Muvâfakât, Dâru İbn Affân, ysz. 1997.
- _____, **el-İ'tisam**, Mektebetu't-Tevhîd, ysz. tsz.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerim b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404.
- ŞENKÎTÎ, Muhammed Emin el-Muhtar, **Nesru'l-Vurûd Şerhu Merâkı's-Suûd**, Alî b. Muhammed el-İmrân,(thk.), Dâru Âlemi'l-Fevâid, ysz. tsz.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasen, **Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- ŞİRAZÎ, Ebû İshak İbrahim, **Şerhu'l-Luma'**, (thk.), Abdulmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Gâlib, **Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk**, (thk.), Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.

- TAHAVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Meani'l-Âsar**, (thk.), Muhammed en-Neccâr, Dâru'l-kubi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- TAHHÂN, Mahmud, **Teysîr-u Mustalahı'l-Hadîs**, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1996.
- TEMSEMANÎ, Muhammed, **el-İctihadu'z-Zerâi' fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî ve Eseruhufi'l-Fıkhi'l-İslamî Kadîmen ve Hadîsen**, Dâru'l-Emân, Ribât 2010.
- TİLİMSÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî, **Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû-i ale'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Ali Ferkûsî, Muessesetu'r-Reyyân, ysz. 1998.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, **Sunenu't-Tirmizî**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- TOKSARI, Ali, “Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnâdı”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.5, s.221-238.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelam İlmi**, Damla Yayınları, İstanbul tsz.
- UYAR, Ahmet, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-İ Hadis ve Ehl-İ Re'y Ekolleri)” **Bilimname Dergisi**, S.5, s.29-44.
- UZUNDAĞ, Mehmet Sait, “Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet İle İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Turkish Studies**, s.321-337.
- , “Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Hanefî ve Maliki Âlimlere Haber-i Vâhid Konusunda İtiraz Ettiği Bazı Meseleler”, **Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies**, S.69, s.239-251.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, **İslamî Ararştırmalar Dergisi**, S.4, s.286-294.
- VELATÎ, Muhammed Yahya, **Neylu's-Sûl alâ Murtaka'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl**, (nşr.), Bâbâ Muhammed Abdullah, Riyâd 1992.
- YATKIN, Nihat “Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber İlişkisi”, **İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II Sahâbe ve Rivâyet İlimleri (Teliğ ve Müzakereler)**, İstanbul 2015.
- YILDIRIM, Enbiya, **Hadis Problemleri**, Umran Yayınları, İstanbul 1996.
- ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Usman, **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, (thk.), Nezir Hemedân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.
- ZERKÂ, Mustafa Ahmed, **el-İstislâhve'l-Mesâlihu'l-Mursele fî Şer'iiyeti'l-İslâmiyye ve Usûli'l-Fukahâ**, Dâru'l-Kalemi, Dımeşk 1988.

ZERKEŞÎ, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Bederuddîn, el-**Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh**, (thk.), Abdulkadir Abdullâh el-Ânî, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1992.

_____, **el-İcâbetu li îrâdi mâ İstedrakethu Âişetu alâ's-Sahâbeti**, (thk.), Saîd el-Efğânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970.

ZUHAYLÎ, Vehbe, **Usûlu'l-Fıkıh'l-İslâmî**, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk 1986.

