



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HANEFÎ HADÎS USÛLÜ ANLAYIŞI VE ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN
BU ANLAYIŞTAKİ YERİ

HAZIRLAYAN
Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ
1640207007

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL

ISPARTA - 2023

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
YEMİN METNİ



Doktora tezi olarak sunduğum “*Hanefî Hadîs Usûlû Anlayışı ve Aliyyu’l-Kârî’nin Bu Anlayıştaki Yeri*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

05.05.2023



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ
Öğrenci Numarası	1640207007
Enstitü Ana Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Programı	DOKTORA
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL
Tez Başlığı	HANEFİ HADİS USÛLÜ ANLAYIŞI VE ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN BU ANLAYIŞTAKİ YERİ
Turnitin Ödev Numarası	2099196756

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **660** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **22/05/2023** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 12'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

- (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.
- () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

22/05/2023

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL

(DEMİRBAŞ, Muhammed Furkan Taha, *Hanefî Hadîs Usûlü Anlayışı ve Aliyyu'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri*, Doktora Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

Bu çalışmada Hanefî hadîs usûlü anlayışının temel meseleleri ve prensipleri ile Aliyyu'l-Kârî'nin (1014/1605) bu hususlardaki görüş ve uygulamaları incelenmiştir. Araştırma teşekkül sürecinden itibaren müstakil bir anlayışa sahip olan Hanefî geleneğinin hadîs usûlünü temsil eden konularına odaklanmaktadır. Tedvîn dönemi sonrası kaleme alınan ilk fıkıh usûlü eserlerinden itibaren farklı dönemlerde yapılan çalışmalar Hanefî hadîs usûlünün anlaşılmasına ve sistemleştirilmesine öncülük etmiştir. İlk sistemli fıkıh usûlü kaynaklarından Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı döneme kadar telif edilen birçok eserdeki haber ve sünnet bölümlerinin değerlendirildiği bu çalışmada, elde edilen bulgular Aliyyu'l-Kârî'nin görüşleri ile mukâyese edilmiştir. Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve yaşadığı dönemin özelliklerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde Hanefî hadîs usûlünün temel konuları incelenmiş, Aliyyu'l-Kârî'nin tercih ettiği görüşler vurgulanmıştır. İkinci bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî hadîs usûlüne dair meseleler hakkındaki uygulamalarına örnekler sunulmuştur. Böylece müellifin zikredilen prensiplere ne derece bağlı kaldığı, meseleleri hangi bağlamda ele aldığı ve Hanefî usûlünde teorinin pratiğe nasıl yansıdığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yöntemini teşkil eden çeşitli prensipler üzerinde durulmuştur. Müellifin eserlerinden alınan örneklerle hem bu prensiplerin uygulama alanı incelenmiş hem de Aliyyu'l-Kârî'nin kendisine has olan yönteminin tespit edilmesi için çaba harcanmıştır. Ayrıca bu bölümdeki bilgilerin bütününden hareketle Hanefî bir muhaddisin riâyet etmesi gereken kâidelere örneklik edecek bir çerçeve sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Usûl, Hanefî Hadîs Usûlü, Aliyyu'l-Kârî.

(DEMİRBAŞ, Muhammed Furkan Taha, *The Understanding of Hanafi Hadith Method and Ali al-Qari's Place in This Understanding*, Doctoral Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

In this study, the basic issues and principles of Hanafi hadith methodology and the views and practices of Ali al-Qari (1014/1605) on these issues were examined. The research focuses on the issues that represent the hadith method of the Hanafi tradition, which has an independent understanding since its formation process. Studies carried out in different periods, starting from the first fiqh works written after the tadwin period, have pioneered the understanding and systematization of the Hanafi hadith method. In this study, in which khabar and sunnah sections in many works that were written from the first systematic sources of fiqh method until the period when Ali al-Qari lived, the findings obtained were compared with the views of Ali al-Qari. In the introduction, information is given about the subject, importance, purpose, method and sources of the research. In addition, Ali al-Qari's life, scientific personality and the characteristics of the period in which he lived are mentioned. In the first chapter, the main subjects of Hanafi hadith methodology were examined and the views preferred by Ali al-Qari were emphasized. In the second part, examples of Ali al-Qari's practices on Hanafi hadith methodology are presented. Thus, it has been tried to reveal to what extent the author adheres to the mentioned principles, in which context he deals with the issues and how the theory in the Hanafi method is reflected in practice. In the third chapter, various principles constituting Ali al-Qari's inference (istidlal) method are emphasized. With the examples taken from the author's works, the application area of these principles has been examined and efforts have been made to determine the unique method of Ali al-Qari. In addition, based on the whole of the information in this section, it is aimed to present a framework that will set an example for the rules that a Hanafi scholar should abide by.

Key Words: Hadith, Fiqh, Method, Hanafi Hadith Method, Ali al-Qari.

ÖNSÖZ

Sünnet-i Seniyye ve Kur'ân-ı Hakîm İslâm Dîni'nin temel kaynaklarıdır. Şüphesiz ki ümmet-i merhûmeye mahsûs bir uygulama olan isnâd sistemi, Sünnet'in günümüze sağlam bir surette ulaşmasındaki en önemli sebeplerin başında gelir. Ashâb-ı Kirâm'da (radiyallâhu anhum) en üst mertebesine ulaşmış olan tesebbüt ve teharî prensipleri, hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren isnâd faaliyetine dönüşmüş, rivâyetlerin değerlendirilmesi konusunda da temel kâideler oluşturulmuştur.

Hicrî ikinci asırda fikhî mezheplerin teşekkül sürecinin başlaması ile birlikte şer'î delillerden hüküm istinbâtının sistemli hale getirilebilmesi için gayret sarfedilmiştir. Bu çerçevede tıpkı sâir mezhepler gibi Hanefiler de istinbâta elverişli delillerin belirlenmesi için temel isnâd kâidelerine ilave olarak bazı prensipleri benimsemişlerdir. Tedvîn döneminde bu prensipler delillendirilmiş, tafsîlî bir şekilde şerh edilmiş ve örneklendirilmiştir. Sonraki dönem fukahâsının emekleriyle yoğrulan, süzülen ve tekâmül ettirilen Hanefî hadîs usûlü anlayışı asırlar boyunca kendisine mahsus olan konumunu muhâfaza etmiştir.

Tarihsel süreç içerisinde Hanefî hadîs usûlü anlayışını temsil eden prensiplerin naklî deliller üzerine inşa edilmiş olan temellerini göz ardı eden, mezhep fukahâsının Sünnet ile ilgili uygulamalarında mücerret reye bağlı kaldıklarını ileri süren, naklî bilgiler ve isnâd sisteminin yerine mâhiyeti, sınırları ve uygulama alanı belirsiz “akılcılığı” tebcil eden bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Son dönemde şarkiyatçıların etkileriyle “garbîleştiği” anlaşılan bu yaklaşımın kendisine ve ortaya çıkardığı uygulamalara Hanefî usûlünü kaynak göstermesi, Hanefîlerin hadîs ve sünnet telakkîlerinin delilleriyle, örnekleriyle ve objektif bir biçimde araştırılmasını zarûrî hale getirmektedir.

Günümüzde Hanefî Mezhebi'nin hadîs anlayışını muhtelif yönleriyle tetkik eden araştırmaların artış göstermesi sevindiricidir. Bununla birlikte karışt iddialar göz önünde bulundurulduğunda Hanefî hadîs usûlü konularını ele alan daha pek çok çalışmaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu tür çalışmaların hadîs usûlü, fıkıh veya fıkıh usûlü gibi tek bir ilim dalına bağlı kalarak oluşturulmasının, Hanefî hadîs

usûlû anlayışının farklı ilmî alanlardaki tezâhürlerinin tespitine engel olduğunu da belirtmek gereklidir. Dolayısıyla Hanefî hadîs usûlünü temsil eden çerçevenin bütününe dair bir bakış açısı yakalayabilmek için yapılacak çalışmaların bahsi geçen ilim dalları arasında irtibat sağlaması önem arz etmektedir.

Zikredilen problemlerin çözümüne katkı sunabilmek ümidiyle kaleme alınan bu araştırma, Hanefî hadîs usûlû anlayışını fıkıh, fıkıh usûlû, hadîs ve hadîs usûlû ilimlerinin tamamına vukûfiyeti ile tanınan Aliyyu'l-Kârî'nin görüş ve uygulamaları çerçevesinde inceleyerek çeşitli sonuçlara varmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın odak noktasını Hanefî hadîs usûlû konuları ile Aliyyu'l-Kârî'nin bu konulardaki görüş ve uygulamaları oluşturmaktadır. Çalışma Hanefî fıkıh usûlû eserlerinde teorik bir biçimde zikredilen konuları Aliyyu'l-Kârî'nin uygulamalarıyla örnekleyerek bir yönüyle Hanefî hadîs anlayışının pratiğe yansımalarını diğer yönüyle Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî geleneğine ne ölçüde bağlı kaldığını incelemeyi gaye edinmiştir.

Giriş ve üç bölümden oluşan bu tezde, öncelikle araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde seçilen Hanefî fıkıh usûlû eserlerinin haber veya sünnet bölümleri incelenmiş ve Aliyyu'l-Kârî'nin tercihlerine işaret edilmiştir. İkinci bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî hadîs usûlünün temel konuları hakkındaki uygulamalarına dair örnekler verilmiştir. Üçüncü bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yöntemindeki prensipleri ele alınmış ve bunlara ilişkin örnekler sunulmuştur.

Konunun belirlenmesinde ve tezin yazım sürecinde maddi ve manevi destekler veren, çalışma boyunca ilmî katkı ve yönlendirmeleriyle rehberlik eden, araştırma dışındaki konularda dahi imkânlarını seferber ederek yardımcı olan hocam, danışmanım ve kıymetli ilim adamı Prof. Dr. Mehmet Özşenel'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezin olgunlaşması için fikirleriyle yol gösteren ve katkılarını esirgemeyen muhterem hocalarım Prof. Dr. Zekeriya Güler, Prof. Dr. Yusuf Acar, Prof. Dr. Murat Sarıcık ve Doç. Dr. Yusuf Açık'el'e müteşekkirim. Çalışmanın tamamını okuma zahmetine katlanan, muhtevânın geliştirilmesinde hatırı sayılır çaba harcayan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş'a ve Dr. Öğr. Üyesi Faruk Oruç'a da teşekkür ederim. Son olarak üzerimde emeği bulunan bütün hocalarıma, tahsil

hayatım boyunca beni destekleyen anne ve babama, çalışma sürecinde sabr-ı tahammul gösteren eşime ve çocuklarıma da teşekkürlerimi sunarım.

Ve minallâhi't-Tevfik.

Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

ISPARTA, 2023

İÇİNDEKİLER

Sayfa

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xvii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

HANEFÎ HADÎS USÛLÜNÜN TEMEL KONULARI

1. HANEFÎ HADÎS ANLAYIŞININ TEŞEKKÛL SÜRECİ VE TARİHÎ GELİŞİMİ	39
2. HANEFÎ HADÎS USÛLÜNÜN TEMEL KAVRAM VE MESELELERİ	45
2.1. Sünnet.....	45
2.1.1. Sünnetin Tanımı ve Mâhiyeti.....	45
2.1.2. Sünnetin Kapsamı	48
2.2. Haber-Hadis-Eser	52
2.3. Haberin Kısımları ve Bilgi Değeri	53
2.3.1. Mütevâtir Haber	57
2.3.1.1. Şartları.....	60
2.3.1.2. Bilgi Değeri.....	64
2.3.1.3. Mütevâtir Haber Taksimleri.....	65
2.3.2. Meşhûr Haber ve Bilgi Değeri	70
2.3.3. Haber-i Vâhid.....	80

2.3.3.1. Meşrûiyetinin Delilleri.....	82
2.3.3.2. Bilgi Değeri.....	92
2.3.3.3. Haber-i Vâhidin Râvîsine Göre Taksîmi	96
2.3.3.3.1. Ma'rûf Râvî.....	97
2.3.3.3.2. Mechûl Râvî.....	104
2.3.3.4. Haber-i Vâhidin Râvîlerinde Aranan Şartlar	116
2.3.3.4.1. Akıl	116
2.3.3.4.2. Zabt	119
2.3.3.4.3. Adâlet.....	125
2.3.3.4.4. İslâm.....	133
2.4. İnkıtâ'	136
2.4.1. Zâhirî-Sûrî İnkıtâ'	137
2.4.1.1. Mürsel Hadîs	138
2.4.1.1.1. Sahâbî Mürseli	140
2.4.1.1.2. İkinci ve Üçüncü Nesillerin Mürselleri	141
2.4.1.1.3. İlk Üç Nesilden Sonra Yaşayanların Mürselleri	153
2.4.1.1.4. Hem Mürsel Hem Müsned Olarak Nakledilen Rivâyetler..	155
2.4.1.2. Tedlîs.....	156
2.4.2. Bâtınî-Manevî İnkıtâ'	160
2.4.2.1. Muâraza Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıtâ'	161
2.4.2.1.1. Rivâyetin Kur'ân'a Muhâlefeti	162
2.4.2.1.2. Rivâyetin Sahîh Sünnete Muhâlefeti	167
2.4.2.1.3. Rivâyetin Umûm-i Belvâda Şâzz Olarak Vârid Olması	168
2.4.2.1.4. İlk Nesil Âlimlerinin Rivâyet İle İstidlâl Etmemeleri	173
2.4.2.1.5. Rivâyetin Küllî Kâidelere (Usûle) Muhâlefeti.....	176
2.4.2.1.6. Râvînin Rivâyetini İnkâr Etmesi.....	180
2.4.2.2. Râvîdeki Bir Kusur Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıtâ'	193

2.4.2.2.1. Mestûrun Rivâyeti.....	193
2.4.2.2.2. Fâsığın Rivâyeti	195
2.4.2.2.3. Âkil Çocuk ile Ma'tûh Muğaffel ve Mûsâhil Kimselerin Rivâyetleri	196
2.4.2.2.4. Sâhibu'l-Hevâ Olan Kimselerin Rivâyetleri.....	199
2.5. Cerh ve Ta'dîl.....	200
2.6. Tahammul ve Edâ Yolları	206
2.6.1. Semâ'	207
2.6.1.1. Sahâbenin Kullandığı Rivâyet Lafızları.....	207
2.6.1.2. Sahâbe Dışındakilerin Rivâyet Yönteminde Azîmet	209
2.6.1.2.1. Arz ve Semâ'	209
2.6.1.2.2. Kitâbet ve Risâlet.....	210
2.6.1.3. Sahâbe Dışındakilerin Rivâyet Yönteminde Ruhsat: İcâzet ve Münâvele	212
2.6.2. Hıfz	216
2.6.3. Edâ	217
2.7. Sahâbî Kavli	221
2.7.1. Sahâbî'nin Tanım ve Mâhiyeti.....	222
2.7.2. Sahâbenin Adâleti	225
2.7.3. Sahâbeyi Taklit ve Sahâbî Kavlinin Hücciyeti	228
2.7.4. Sahâbî Kavli ve Sünnete İlhâk Edilen Diğer Delillerin Önemi	234
2.7.5. Tâbiîni Taklît	235
2.8. Teâruz ve Nesh.....	239
2.8.1. Teâruz	239
2.8.1.1. Teâruzun Rûknü ve Şartları	239
2.8.1.2. Teâruzun Hükümü	241
2.8.1.3. Teâruzu Giderme Yolları	249

2.8.1.4. Teâruzda İzlenecek Yöntem	262
2.8.2. Nesh	267
2.8.2.1. Neshin Tanım ve Mâhiyeti.....	267
2.8.2.2. Neshin Şartları	268
2.8.2.3. Neshin Kısımları	275
2.9. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri, İctihâdı ve Vahiy.....	280
2.9.1. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri	280
2.9.2. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) İctihâdı	285
2.9.3. Vahiy ve Kısımları	287
3. DEĞERLENDİRME	290

2. BÖLÜM

ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HANEFÎ HADÎS USÛLÜNDEKİ YERİ

1. ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ'NİN HADÎS ANLAYIŞINA DÂİR GÖRÜŞ VE UYGULAMALARI.....	292
1.1. Aliyyu'l-Kârî'nin Sünnetle İlgili Bazı Görüşleri	292
1.1.1. Sünnet'in Mâhiyeti ve Kısımları.....	292
1.1.2. Sünnetin Hücciyeti ve Sünnete İttibâ.....	299
1.1.3. Hz. Peygamber'in Fiilleri, İctihâdı ve Vahiy.....	308
1.1.3.1. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri	308
1.1.3.1.1. Farziyet İfade Edenler.....	312
1.1.3.1.2. Vücûb İfade Edenler	314
1.1.3.1.3. Sünnet veya Müstehablığa Delâlet Edenler	316
1.1.3.1.4. Efdaliyete Delâlet Edenler	318
1.1.3.1.5. Cevâz İfade Edenler.....	320
1.1.3.1.6. Nebevî Fiilleri Kerâhetle Nitelendirmenin Hükümü	321
1.1.3.1.7. Nebevî Fiilleri Çirkin Görmenin Hükümü.....	323
1.1.3.2. Hz. Peygamber'in İctihâdı	325

1.1.3.3. Vahiy ve Kısımları	329
1.2. Aliyyu'l-Kârî'nin Hanevîlerin Sünnet ve Hadîs Anlayışı ile İlgili	
Değerlendirme ve Uygulamaları	333
1.2.1. Rey Kavramı Hakkındaki Görüşleri	336
1.2.2. Hanevîlere Yöneltilen Eleştirilere Bakışı	340
1.2.3. Mütevâtir Hadîs	348
1.2.4. Meşhûr Hadîs	358
1.2.5. Haber-i Vâhid.....	365
1.2.5.1. Bilgi Değeri.....	365
1.2.5.2. Delil Değeri.....	370
1.2.5.2.1. Haber-i Vâhidin Kıyâsa Takdîmi.....	370
1.2.5.2.2. Ahkâma Dair Konularda Haber-i Vâhidin Hücûyeti	372
1.2.5.2.3. Haber-i Vâhidin Kur'ân Karşısındaki Konumu.....	375
1.2.5.2.4. İtikâdî Konularda Haber-i Vâhidin Hücûyeti	379
1.2.5.2.5. Haber-i Vâhidin İnkârı ve Terki	381
1.2.5.3. Zayıf Hadîs.....	383
1.2.5.3.1. Zayıf Hadîsin Rey'e Takdîmi	388
1.2.5.3.2. Ahkâma Dair Konularda Zayıf Hadîsle Amel	390
1.2.5.3.3. Fedâil Konularında Zayıf Hadîsle Amel.....	397
1.2.5.3.4. Zayıf Hadîsin Diğer Kullanım Alanları	401
1.2.5.3.5. Zayıf Hadîsin Takviyesi.....	404
1.2.6. Zâhirî/Sûrî İnkıtâ'	409
1.2.6.1. Mürsel Hadîs	409
1.2.6.1.1. Sahâbî Mürseli	412
1.2.6.1.2. Sonraki Nesillerin Mürselleri.....	415
1.2.6.1.2.1. Mürsel Hadîsin Delil Değeri ve Konuyla İlgili	
Tartışmalar	418

1.2.6.1.2.2. Mürsel Hadîsin Takviyesi	423
1.2.6.2. Tedlîs/Müdelles Hadîs	424
1.2.7. Manevî İnkıtâ'	427
1.2.7.1. Muâraza Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıtâ'	429
1.2.7.1.1. Rivâyetin Kur'ân'a ve Sünnet'e Muhâlefeti	429
1.2.7.1.2. Rivâyetin Umûm-i Belvâda Şâzz Olarak Vârid Olması	433
1.2.7.1.3. İlk Nesil İmamlarının Rivâyetle Amel Etmemeleri	437
1.2.7.1.4. Râvînin Rivâyetini İnkâr Etmesi.....	440
1.2.8. Sahâbî Kavli	444
1.2.8.1. Sahâbî Anlayışı	444
1.2.8.2. Sahâbeyi Taklit ve Sahâbî Kavlinin Hücciyeti	448
1.2.8.3. Sahâbî Kavli ile İstidlâl Örnekleri	450
1.2.8.4. Hükmen Merfû' Olan Sahâbî Kavilleri.....	457
1.2.8.5. Tâbiî Kavli	463
2. DEĞERLENDİRME	466

3. BÖLÜM

ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HADÎSLERLE İSTİDLÂL YÖNTEMİ

1. ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN İSTİDLÂL KONUSUNDA BELİRLLEDİĞİ TEMEL PRENSİPLER	468
1.1. Lafız ve Mânâ ile İlgili Prensipler.....	468
1.2. Te'vîl ve Tefsîr ile İlgili Prensipler.....	476
1.3. İstidlâl ve İstinbât ile İlgili Prensipler	484
2. HADÎSLERLE İSTİDLÂL ÖRNEKLERİ.....	491
2.1. Fıkhî Hükümleri İspat Etmesi	492
2.2. Mezhep Görüşlerini Temellendirmesi.....	494
2.3. Farklı Görüşleri Reddetmesi	497
2.4. Nasları Te'vîl ve Tefsîr Etmesi	501

2.5. Şer'î Delilleri Kullanmada Takip Ettiği Yöntem Üzerine Bir Örneklem...	507
3. TEÂRUZ KONUSUNDAKİ UYGULAMALARI.....	516
3.1. Teâruzun Rükün ve Şartları ile İlgili Örnekler.....	517
3.2. Teâruzda İzlenecek Yöntemler.....	522
3.2.1. Nesh	527
3.2.1.1. Neshin Şartları	527
3.2.1.2. Neshin Tespiti	534
3.2.1.3. İctihâdî Nesh	538
3.2.2. Cem ve Te'lîf	540
3.2.3. Tercih	547
3.2.3.1. Fıkhu'r-Râvî.....	548
3.2.3.2. Hâzır/Muharrim Delilin Mübâhe Tercihi	552
3.2.3.3. Müsbit Delilin Nâfiye Tercihi.....	555
3.2.3.4. Bir Delilin Diğerinden Daha Sahîh Olmasıyla Tercih.....	559
3.2.3.5. Delilin Lafzı ve Delâletiyle Tercih	562
3.2.3.6. Diğer Tercih Sebepleri.....	568
3.2.4. Tesâkut (Tevakkuf) ve Takrîru'l-Usûl.....	573
4. SENED TENKÎDİ ve CERH-TA'DÎL KONULARINDAKİ UYGULAMALARI.....	575
4.1. Cerh-Ta'dîlin Mahiyeti.....	576
4.2. Cerh veya Ta'dilde Öncelik	580
4.3. Müfesser Cerh ile Ta'dîlin Teâruzu	584
4.4. Aliyyu'l-Kârî'nin Sened Tenkîdi Konusunda Belirlediği Bazı Prensipler ..	589
4.5. Hadîsleri Takviye Yöntemleri	595
4.5.1. Mütâbî' ve Şâhid ile Takviye.....	595
4.5.2. Dînin Asıllarıyla Takviye	598
4.5.3. Telakkî bi'l-Kabûl ve Amel-i Mütevâres ile Takviye.....	602

4.5.4. Müctehidin İstidlâli ile Takviye.....	603
5. DEĞERLENDİRME	607
SONUÇ.....	608
KAYNAKLAR	618
ÖZGEÇMİŞ.....	643

KISALTMALAR

b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
bt.	: Bint
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
hızr.	: Hazırlayan
md.	: Maddesi
MÜ	: Marmara Üniversitesi
müst.	: Müstensih
nşr.	: Neşreden
sy.	: Sayı
ss.	: Sayfalar Arası
thk.	: Tahkik eden
ty.	: Basım tarihi yok
vd.	: Ve Devamı
yy.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

1. KONUNUN MÂHİYETİ, ÖNEMİ VE AMACI

Hanefî Mezhebi'nin hadîs anlayışı hicrî ikinci asırdan günümüze kadar tartışılan ve önemini koruyan meselelerden biridir. Mezhebin kuruluş döneminden itibaren var olduğu anlaşılan, sonraki nesillerin görüş ve uygulamalarıyla inkişâf eden ve mezhebin kendisine özgü temel prensiplerini ihtivâ eden hadîs anlayışı zaman zaman çeşitli eleştirilerle de karşılaşmıştır. Eleştirilerin temelinde ise mezhep ulemâsına yöneltilen rey iddiaları bulunmaktadır.

Hanefilere tevcîh edilen rey söylemi en basit haliyle onların naklî delilleri bırakıp reylerine başvurdukları şeklinde yorumlanmıştır. Hanefî fukahâ ise buna karşılık olarak bir yandan hadîsleri kabul veya red konusundaki kriterlerini izah etmeye çalışmış diğer yandan da delillerden hüküm istinbât etme faaliyetinde reyin tabîî bir araç olduğunu vurgulamıştır. Zaman içerisinde azalmayan tenkit, itham ve eleştiriler karşısında Hanefîlerin kendilerini müdafaa ve izah çabaları da mezhep âlimleri tarafından sürdürülmüştür.

Günümüzde ise hadîslerin değerlendirilmesi konusundaki tartışmaların bir kısmında meseleler hicrî ikinci asırdaki oluşum ve söylemlere atıfta bulunarak ele alınmaktadır. İlgili dönemde ehl-i hadîse mensup bulunan ulemâyâ tenkitler getiren bir yaklaşımın geliştiği ve bu yaklaşımı savunanların o zaman diliminde kullanılan “rey” tabiri ile günümüzde ortaya çıkmış ve sınırları yeterince belirlenememiş olan “akılcılık” kavramını özdeşleştirdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Hanefî âlimlerin haksız ithâm ve iftira şeklinde nitelendirerek menfî anlamını kendilerinden defetmeye çalıştıkları “reycilik” iddiasını bir tefâhur vesilesi addeden, Hanefîlerin uygulamalarını sadece “metin tenkîdi” ve “hadîsleri aklî kriterlere göre değerlendirme” gibi konulara indirgemeye çalışan bu yaklaşım karşısında mezhebin naklî bilgilere verdiği kıymetin detaylı bir biçimde ele alınması önem taşımaktadır. Zira bu tür çalışmalar tarihsel süreç içerisinde Hanefilere yöneltilen ithâmların yanı sıra günümüzdeki indirgemeci yaklaşımlara da bir cevap niteliğinde olacaktır.

İkinci olarak hadîs usûlü alanında eser veren ulemânın ve hadîs şârihlerinin büyük çoğunluğunun Hanefî Mezhebi'ne müntesip olmayan âlimlerden oluşması,

Hanefîlerin ise hadîs anlayışlarını genellikle fıkıh usûlü eserlerinde ele almaları günümüzde Hanefîlerin hadîs ilimleri ile alâkadâr olmadıkları vehmine sebebiyet vermektedir. Halbuki Hanefîler fıkha ve amele yansıyan boyutlarıyla değerlendirdikleri ve kendi mesleklerine uyacak bir şekilde tanzim ettikleri hadîs usûlü kâidelerini eserlerinde açık bir şekilde beyan etmişlerdir. Bu bakımdan Hanefî hadîs usûlüne dair meselelerin tafsîlî bir şekilde ortaya konulması da gereklilik arz etmektedir.¹

Zikredilen problemlerin çözümü hadîs, hadîs usûlü, fıkıh ve fıkıh usûlü olmak üzere dört ilim dalını kuşatan bir araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. İlgili alanların tamamında mâhir bir âlim olarak değerlendirilmesi ve bu ilim dallarının tamamında eserler vermesi sebebiyle, bu çalışma Aliyyu'l-Kârî'nin görüş ve uygulamaları üzerine inşa edilecektir. Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünü tamamladığı bir dönemde yaşayıp eserler telif eden Aliyyu'l-Kârî, aynı zamanda Hanefî Mezhebi'ne kuvvetli bağlılığıyla öne çıkmaktadır. Buna ek olarak Aliyyu'l-Kârî'nin ele aldığı konularda Hanefî usûl düşüncesini delillere bağlı biçimde sistematik ve özet bir şekilde nakletmesi, mezhebin hadîs usûlü anlayışını bir bütün olarak görme imkânı sunmaktadır. Diğer taraftan birçok eserinde Hanefîlerin naklî delillere verdikleri kıymeti izhâr etmeye yönelik çabaları, onun görüşlerini daha da önemli hale getirmektedir.

Zikredilen bilgiler çerçevesinde çeşitli alt başlıklarla birlikte araştırma iki ana konuya odaklanacaktır. Bunlardan ilki Hanefî Mezhebi'nin hadîs usûlü telakkîsidir. Hanefî hadîs usûlü kavramıyla, tedvîn edilen ilk fıkıh usûlü eserlerinde temelleri oluşturulup sonraki dönem fukahâsının verdiği bilgilerle zenginleşen ve Aliyyu'l-Kârî'ye kâmil bir sistemli bir biçimde ulaşan prensip ve kâideler bütünü kastedilmektedir. Araştırmanın ikinci odak noktası ise Aliyyu'l-Kârî'nin bu prensip ve kâideleri nasıl yorumladığını, bunlara ne kadar bağlı kaldığını ve istidlâllerine hangi keyfiyetle yansıttığını incelemek olacaktır. Bu hususların tespiti için çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır:

¹ Bu konularla ilgili tartışmalar için bkz. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, 18-19; Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*, Palet Yayınları, Konya, 2019, 14-16.

1- Hanefî hadîs usûlü anlayışının temel konuları nelerdir ve bu konular mezhebin fıkıh usûlü eserlerinde nasıl işlenmiştir?

2- Mezhebin ilk sistematik fıkıh usûlü eserlerinden Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı döneme kadar bu anlayış nasıl bir değişim ve gelişim göstermiştir?

3- Hanefî fukahânın beyanları dâhilinde mezhebin hadîs usûlü anlayışının temelinde nasıl bir bakış açısı bulunmaktadır?

4- Hanefî hadîs usûlü anlayışında mezhep içi ihtilafî konular mevcut mudur? Eğer mevcutsa Aliyyu'l-Kârî ihtilâfî nasıl yorumlamış ve hangi görüşü tercih etmiştir?

5- Hem Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde hem de klasik hadîs usûlü kaynaklarında ortak olarak işlenen konular var mıdır? Bunlar arasından fukahâ ve muhaddislerin farklı şekilde ele aldıkları meseleler nelerdir? Aliyyu'l-Kârî'nin mezkûr hususlardaki tespit ve değerlendirmeleri nelerdir?

6- Aliyyu'l-Kârî'nin bakış açısıyla Hanefîlerin hadîs anlayışı neyi temsil etmektedir? Hanefîlerin karşılaştıkları eleştiriler hakkında Aliyyu'l-Kârî'nin düşünceleri ve karşıt iddiaları nelerdir?

7- Aliyyu'l-Kârî görüş ve uygulamalarında Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan prensip ve kâidelere ne kadar bağlı kalmıştır? Fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen bu prensiplerin hadîs ilimleriyle bağlantılı olan bir uygulama alanı var mıdır?

8- Bir Hanefî fakîhi ve muhaddis olarak Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yönteminde bağlı kaldığı prensipler nelerdir? Aliyyu'l-Kârî bu prensipleri nasıl uygulamıştır?

Çalışmanın amacı, zikredilen sorular çerçevesinde Hanefî fıkıh usûlü eserlerinden hareketle mezhebin hadîs usûlü anlayışına ışık tutmak ve Aliyyu'l-Kârî'nin telif ettiği eserlerde bu yöntemin teoriden pratiğe nasıl yansıdığını örnekleyecek bir çerçeve sunabilmektir.

2. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Çalışmanın her bölümü incelenen konunun farklı bir veçhesini ele alacaktır. Bu sebeple araştırmanın bölümlerinde, işlenen konunun yapısına uygun olarak uygulanan yöntem ile ağırlıklı bir şekilde kullanılan kaynaklar değişiklik gösterecektir. Araştırmanın giriş bölümünde Aliyyu'l-Kârî'ye ve yaşadığı döneme dair bir zemin teşkil etmesi amacıyla dönemin siyâsî ve ilmî durumuna, müellifin hayatına ve ilmî şahsiyetine dair bilgilere yer verilecektir. Müellifin hayatı ve eserleri ülkemizde ve farklı coğrafyalarda çok sayıda çalışma yapıldığından bu bahisler özet olarak ele alınacak ve Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs ilmi ile ilgili eserleri, çalışmaya yansıyan özellikleriyle değerlendirilip tanıtılacaktır. Buna ek olarak birinci bölümün giriş kısmında Hanefî Mezhebi'nin zaman içerisindeki gelişimine dair bir çerçeve sunması ve zemin oluşturması amacıyla mezhebin teşekkül süreci ve öne çıkan isimleri hakkında kısa bilgilere yer verilecektir. Böylece çalışma boyunca görüşlerine temas edilecek fakîhler ve başvurulacak kaynaklar hakkında temel bir zemin oluşturulacaktır.

Araştırmanın ilk bölümünde Hanefî hadîs usûlünün temel konuları Aliyyu'l-Kârî'nin dönemine kadar mezhep fukahâsının tedvîn ettiği ilk sistematik fıkıh usûlü eserlerinden hareketle delilleriyle, teorik bir temel üzerinde ve kronolojik bir şekilde işlenecektir. İnceleme neticesinde Aliyyu'l-Kârî'nin tercih ettiği görüşlere işaret edilecektir. Bu bölümde ele alınacak olan sünnet, haber taksîmleri, inkitâ', sahâbî kavli ve teâruz gibi konular Aliyyu'l-Kârî'nin *Tavdîhu'l-Mebânî* ve *Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* isimli eserindeki sıralamaya göre tertip edilecek ve müellifin ilgili çalışmasındaki meselelerle sınırlandırılacaktır. Hanefîlerin fıkıh usûlü eserlerinde yer verdikleri ve klasik hadîs usûlünün de inceleme alanına giren müşterek konuların, aradaki farklılıkların ortaya konulması amacıyla daha detaylı bir şekilde ele alınmasına gayret gösterilecektir. Tespit edilen farklılıklar Hanefî fukahânın değerlendirmeleriyle tefsîr edilecektir. Bu doğrultuda ihtilâfların temelinde yer alan hususlar, görüş farklılıklarının doğurduğu sonuçlar ve bunların Hanefîlerin hadîs anlayışına etkisi değerlendirilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî hadîs usûlü anlayışını temsil eden konular hakkındaki görüş ve uygulamaları ele alınacaktır. Burada

mezhep içindeki tartışmaların ve serdedilen görüşlerin tekrarına yer verilmeyecek, yalnızca konuların irtibatlandırılması amacıyla okuyucuya önceki bölümdeki bilgileri hatırlatan kısa telmihlerde bulunulacaktır. Bölümün baş kısmında Aliyyu'l-Kârî'nin genel olarak sünnetle ilgili düşüncelerine yer verildikten sonra müellifin Hanefî Mezhebi'nin hadîs anlayışı ve mezhebe yöneltilen iddialar karşısındaki tavrı incelenecektir. Müteakip başlıklarda Aliyyu'l-Kârî'nin ilk bölümde ele alınan usûl kâidelerine ve prensiplerine ne derece bağlı kaldığını anlamak ve bunları furû-ı fıkıhta nasıl kullandığını göstermek için onun eserlerinden örneklere başvurulacaktır. Bu örneklerden hareketle Aliyyu'l-Kârî özelinde Hanefî hadîs usûlüne dair teorik kâidelerin pratiğe nasıl yansıdığı hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Ayrıca konular Aliyyu'l-Kârî'nin ele aldığı çerçeveye göre genişletilecek ve böylece müellifin ilk bölümde yer verilen Hanefî usûl kâidelerine katkılarının daha net bir biçimde görülmesine imkân sağlanacaktır. Dolayısıyla ilk bölümde kullanılan derleyici yöntem bu bölümde yerini örnekleyici ve tahlil edici bir üslûba bırakacaktır. Böylelikle Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî hadîs usûlündeki yerinin tespitine çalışılacaktır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde bir fakîh ve muhaddis olarak Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yöntemi ele alınacaktır. Bu bölümde öncelikle müellifin istidlâl için belirlediği prensipler üzerinde durulacaktır. Sonraki bahislerde Aliyyu'l-Kârî'nin hem zikrettiği prensiplere bağlı kalıp kalmadığı hem de istidlâllerinde hadîsleri hangi maksatlarla kullandığı değerlendirilecektir. Ayrıca bu bölümde Hanefî hadîs anlayışının yoğun bir biçimde tezâhür ettiği belirlenen teâruz ve sened tenkîdi konuları da Aliyyu'l-Kârî'nin görüş ve uygulamaları çerçevesinde ele alınacaktır. Dolayısıyla bu bölüm çalışmanın ilk iki kısmında uygulanan metotların mezcedildiği, ancak örnekleyici üslûbun daha hâkim olduğu bir yöntemle kaleme alınacaktır.

Çalışma, mâhiyeti itibarıyla geniş bir alanı kapsadığı için farklı kaynaklara mürâcaat etmeyi gerekli kılmaktadır. Araştırmanın ilk bölümünde ağırlıklı olarak kullanılacak kaynaklar ilk sistematik Hanefî fıkıh usûlü eserlerinden itibaren müellifin yaşadığı zamana kadar kronolojik bir bakış sunmak amacıyla her dönemden farklı çalışmaların seçilmesiyle belirlenmiştir. Bunlar: Cessâs'ın (370/981) *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, Debûsî'nin (430/1039) *Takvîmu'l-Edille*, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin (482/1089) *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Serahsî'nin

(483/1090) *el-Usûl*, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (493/110) *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, Alâuddîn es-Semerkindî'nin (539/1144) *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Üsmendî'nin (552/1157) *Bezlu'n-Nazar fî'l-Usûl*, Abdulazîz el-Buhârî'nin (730/1330) *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Kivâmuddîn el-Kâkî'nin (749/1348) *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, Bâbertî'nin (786/1384) *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, İbn Melek'in (821/1418'den sonra) *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh*, Molla Fenârî'nin (834/1431) *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Serâi'*, İbnü'l-Hümâm'ın (861/1457) *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh* isimli eserleridir. Bu bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin görüşleri ağırlıklı olarak *Tavdîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı eserinden nakledilecektir. Bununla birlikte müellifin fıkıh usûlü kâidelerine sıkça yer verdiği *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* ile *Fethu Bâbi'l-Înâye fî Şerhi Kitâbi'n-Nukâye fî'l-Fıkhi'l-Hanefî* adlı çalışmaları ve hadîs usûlü konularını ele aldığı *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahâtı Ehli'l-Eser* isimli telifi de yardımcı kaynaklar olarak kullanılacaktır.

Araştırmanın ikinci ve üçüncü bölümleri müellifin görüşlerinin örneklenebilmesi amacıyla onun kendi eserlerinin yoğun bir şekilde kullanılacağı kısımlar olacaktır. Bu bölümlerde ağırlıklı olarak Aliyyu'l-Kârî'nin *Mirkâtu'l-Mefâtîh*, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, *Tavdîhu'l-Mebânî*, *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Semâil*, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, *Şerhu Müşkilâti Muvattai'l-İmam Mâlik b. Enes*, *Şerhu's-Sifâ*, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber* isimli çalışmalarından ve müellife ait risâleleri ihtivâ eden *Mecmû'u Resâili'l-Allâme el-Mollâ Alî el-Kârî*'den yararlanılacaktır.

Çalışma boyunca zikredilen âyetlerin meâllerinde Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı eserinden istifade edilecektir. Âyet-i kerîmelere atıfta bulunurken önce sûrenin Mushaf sırası, sonra sûre ismi ve peşinden âyet numarası zikredilecektir. *Kütüb-i Sitte*'den nakledilen hadîslerde *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*'nin telifinde benimsenmiş olan atıf sistemi esas alınacaktır. Hadîslerle ilgili dipnotlarda öncelikle müellifin kaynak gösterdiği eserlere yer verilecek, böyle bir durumun söz konusu olmaması halinde lafız birliği taşıyan rivâyetlerin yer aldığı kaynaklara mürâcaat edilecek ve *Kütüb-i Sitte*'ye öncelik tanınacaktır. Aynı lafızla menkûl bir rivâyetin bulunamaması durumunda aynı anlamı ifade eden farklı rivâyetlere atıfta bulunulacak ve bu durum dipnotta

ifade edilecektir. Hadîslerle ilgili dipnotlarda *Kütüb-i Sitte* dışında Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826-7) ve İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) *Musanneflerinden*, İbn Huzeyme'nin (311/924) *Sahîh*'inden, Taberânî'nin (360/971) *Mu'cemlerinden* ve Beyhakî'nin (458/1066) *Sünenleri* ile diğer eserlerinden sıkça yararlanılacaktır. Çalışmada gerekli görülen yerlerde *Kütüb-i Sitte* dışındaki kaynaklarda bulunan hadîslerin sıhhat durumlarıyla ilgili değerlendirmeler zikredilecek ve bu hususta müellif/muhakkik notlarına öncelik verilecektir.

Râvîler hakkındaki değerlendirmelerin tespiti için Ebu'l-Hasen el-İclî'nin (261/875) *Ma'rifetu's-Sikât*, İbn Hibbân'ın (354/965) *es-Sikât* ve *el-Mecrûhîn*, İbn Adî'nin (365/976) *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, Mizzî'nin (742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, Zehebî'nin (748/1348) *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* ve *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) *Lisânu'l-Mîzân* ve *Takrîbu't-Tehzîb* adlı çalışmaları gibi temel ricâl eserlerine başvurulacaktır.

Çalışmada zikri ilk kez geçen âlimlerin vefat tarihlerine yer verilecek, dipnotlarda ilk kez yer alan kaynakların ve müelliflerin tam isim ve künye bilgileri zikredilecektir. Aynı eserin birden fazla kez kullanılması durumunda esere ve müellifine anlamlı kısaltmalarla işaret edilecektir. Karışıklıklara sebep olduğu düşüncesiyle araştırma boyunca “a.g.e” veya “a.e.” gibi kısaltmalara yer verilmeyecektir. Âlimlerin vefat tarihleri ve tam isimleri, çeşitli ıstılâhların tanımı ve atıfta bulunulacak eserlerin tam künyeleri gibi konularda *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* ve el-Mektebetü's-Şâmile (المكتبة الشاملة) programından istifade edilecektir.

Araştırma konusunu doğrudan ve bütünüyle ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Bununla birlikte ülkemizde araştırma konularının bir kısmına yönelik daha önce yapılan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Tespit edilebildiği kadarıyla İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* isimli eseri, bu alanda yapılan ilk çalışmalardan biridir.² Araştırma Hanefî hadîs usûlünden ziyâde Ebû Hanîfe'nin hadîs telakkîsi ile ona yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi mâhiyetindedir. Bununla beraber Ünal çalışmasında, Debûsî, Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ile Serahsî gibi ilk dönem usûl âlimlerinden yaptığı

² Çalışma için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2018.

nakillerle bazı usûl konularına da yer vermiştir. Metin Yiğit'in *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet* başlıklı çalışması da alandaki önemli çalışmalardandır.³ Yiğit bu çalışmasında sonraki dönemde oluşan Hanefî usûlünde yer alan hadîs ve sünnet anlayışının Ebû Hanîfe'ye isnâd edilemeyeceği, Hanefî hadîs anlayışının tahrîc yöntemiyle oluştuğu ve daha ziyâde İsâ b. Ebân (221/836), Cessâs ile Debûsî'nin görüşleri çerçevesinde şekillendirildiği tarzında iddialar taşımaktadır.

Mutlu Gül'ün *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* başlıklı çalışması muhtevâsı bakımından alanda bir ilk olma özelliğine sahiptir.⁴ Gül, araştırmasında Hanefîlerin isnâd tenkîdi ile arz yöntemi konusundaki görüşlerini titizlikle ele almış ve inkıtâ' konusuna yoğunlaşmıştır. Çalışmasının üçüncü bölümünü zikredilen konularda bazı Hanefî fakîhlerle muhaddislerin görüşlerini mukâyese etmeye ayıran Gül'ün eseri bu çalışmanın da kaynakları arasında yer almaktadır. Zübeyde Özben Dokak'ın *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım* isimli araştırması da alanla ilgili yakın tarihte tamamlanan bir diğer çalışma olup bu tezin kaynakları arasında yer almaktadır.⁵ Araştırmasını bölgesel ve dönemsel olarak sınırlayan Dokak, Debûsî, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî ile Serahsî gibi ilk dönem usûl âlimlerinin verdiği bilgilere ek olarak bölge âlimlerinden Semerkandî, Üsmendî, Buhârî ve Kâkî gibi isimlerin görüşlerini derlemiştir. Dokak'ın ifadesiyle araştırmanın amacı Irak meşâyihî ile Semerkand fukahâsı arasındaki ayrışmanın temeline ışık tutmak ve alandaki değişimleri incelemektir.⁶ Dolayısıyla araştırmanın Hanefî geleneğindeki bölgesel ve tarihsel değişimler üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerindeki birçok konuyu araştırmasının sınırlarına uygun bir surette derleyen Dokak'ın bu çalışmasında Hanefî sünnet anlayışının önemli bahisleri arasında yer alan teâruz, teâruzda tercih sebepleri ve nesh gibi konular bulunmamaktadır. Zikredilen araştırmalar dışında Mehmet Ali Yargı'nın *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, Necla Hacıoğlu'nun *el-Fusûl fî'l-*

³ Çalışma için bkz. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.

⁴ Çalışma için bkz. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.

⁵ Çalışma için bkz. Zübeyde Özben Dokak, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2020.

⁶ Bkz. Dokak, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet*, 24, 29.

Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, İsmail Çiçek'in *Haneфіler ve Hadis Usûlü –İlk Beş Asır Özelinde-* ve Furkan Çakır'ın *Fıkıh Usûlü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicrî V. Asır Özelinde Mukayeseli Bir Çalışma)* başlıklı doktora tezleri, Recep Tuzcu'nun *Haneфі Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-* isimli eseri ve Mehmet Sait Gündüz'ün *İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı* ile Ahmet Aydın'ın *İbnü's-Sââtî Öncesi Haneфі Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı* başlıklı yüksek lisans tezleri bu araştırmada zikredilecek olan bazı konu ve fakihleri inceleyen çalışmalardır.⁷

Ülkemiz dışında da Haneфіlerin hadîs telakkîsini çeşitli yönleriyle inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bunların başında araştırmancın kaynakları arasında yer alan Abdulmecîd et-Türkmânî'nin *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Haneфіyye* isimli çalışması gelmektedir.⁸ Türkmânî bu çalışmasında Haneфі usûl âlimlerinin haber bahislerinde zikrettikleri görüşleri bir araya getirmiştir. Türkmânî'nin eseri konuları ağırlıklı olarak derleyici bir yöntemle işlemesi, ele aldığı konularda genellikle nakille yetinmesi, değerlendirme eksiklikleri içermesi ve araştırmasını bir sonuca ulaştırmaması gibi sebeplerle eleştirilere konu olmuştur.⁹ Ayrıca çalışmada Aliyyu'l-Kârî'ye isnâd edilen bazı görüşlerde bilgi eksikliklerinin bulunduğu ve Haneфі usûlünde ele alınan bazı kavramların klasik hadîs usûlü ıstılahlarıyla izah edilmesi sonucu çeşitli bölümlerde bir kavram karmaşası yaşandığı tespit edilmiştir. Bu hususlara araştırmancın ilgili bölümlerinde dikkat çekilecektir. Kîlânî Muhammed Halîfe'nin *Menhecu'l-Haneфіyye fî Nakdi'l-Hadîs* isimli eseri de yurt dışında

⁷ Zikredilen çalışmalar için bkz. Mehmet Ali Yargı, *Haneфі Fıkıh Doktrinde Meşhur Sünnetin Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003; *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2009, Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fî'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010; İsmail Çiçek, *Haneфіler ve Hadis Usûlü –İlk Beş Asır Özelinde-*, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bayburt, 2020; Furkan Çakır, *Fıkıh Usûlü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicrî V. Asır Özelinde Mukayeseli Bir Çalışma)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2022; Recep Tuzcu, *Haneфі Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014; Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Haneфі Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007; Mehmet Sadık Gündüz, *İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

⁸ Çalışma için bkz. Abdulmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Haneфіyye*, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2012.

⁹ Bkz. Gül, *Haneфі Usûlünde Hadis Tenkidi*, 26; Dokak, *Maverâünnehir Haneфі Usûlünde Sünnet*, 35.

hazırlanan yüksek lisans düzeyinde bir çalışmadır.¹⁰ Kılânî araştırmasında Hanefîlerin inkıtâ' konusundaki görüşlerini incelemeye odaklanmıştır. Son olarak Abdulmecîd el-Cûzcânî'nin *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî alâ Menheci's-Sâdeti'l-Hanefiyye* isimli eserini de alanla ilgili çalışmalar arasında zikretmek mümkündür.¹¹ Fıkıh usûlü eserlerinin haber bölümlerindeki kavramları basit bir dille izah eden Cûzcânî, çalışmasında her konuyu ünitelere ayırarak işlemiş ve bu ünitelerin son kısımlarında konu ile ilgili çeşitli sorulara yer vermiştir. Bu bakımdan çalışma Hanefîlerin kullandıkları ıstılahları talebelere tanıtmayı hedefleyen giriş düzeyinde bir eser olarak değerlendirilebilir.

Bu araştırma Aliyyu'l-Kârî'nin görüşlerini merkeze alması bakımından zikredilen çalışmaların tamamından ayrılmaktadır. Bununla birlikte çalışmalar arasında müşterek bir biçimde işlenen; ıstılahların tanımları, haber türlerinin bilgi değerleri, râvîlerin sıfatları gibi hususlarda benzerlikler bulunması doğaldır. Ancak araştırmaların muhtevâları incelendiğinde zikredilen çalışmaların tamamının farklı problemlere odaklandığı, konuların özgün bir biçimde işlendiği ve değerlendirildiği görülecektir.

Bu araştırmalar dışında çeşitli yönleriyle Aliyyu'l-Kârî'yi konu edinen bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların başında Halil İbrahim Kutlay'ın *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs* adlı çalışması gelmektedir.¹² Kutlay bu çalışmasında Aliyyu'l-Kârî'nin hayatını ve hadîs ilimleriyle ilgili eserlerini ayrıntılı bir biçimde işlemiştir. Bu çerçevede müellifin birçok eseri hakkında tanıtıcı bilgiler veren Kutlay, onun farklı eserlerinde kullandığı yöntemlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak değerlendirmelerde de bulunmuştur. Rufet Şirinov'un *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtîh Örneği)* başlıklı doktora tezi de müellifle ilgili çalışmalardan bir tanesidir.¹³ Araştırmasında Aliyyu'l-Kârî'nin *Mirkâtu'l-Mefâtîh* adlı eseri üzerine yoğunlaşan Şirinov, eserin kaynakları ve değeri gibi konularla

¹⁰ Çalışma için bkz. Kılânî Muhammed Halîfe, *Menhecu'l-Hanefiyye fî Nakdi'l-Hadîs Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, 2. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 1437/2016.

¹¹ Çalışma için bkz. Abdulmecîd el-Cûzcânî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî alâ Menheci's-Sâdeti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulmecîd el-Cûzcânî, Dâru'l-Ulûm, Diyobend, 2018.

¹² Çalışma için bkz. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.

¹³ Çalışma için bkz. Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtîh Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.

birlikte Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs şerh yöntemini ele almıştır. Bu çalışma Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî hadîs usûlü ve kavramları hakkındaki görüşlerini merkeze alması sebebiyle zikredilen araştırmalardan ayrılmaktadır.¹⁴

Ayrıca konunun tespiti, uygulanacak yöntemin belirlenmesi ve muhtevânın geliştirilmesinde istifade edilen birçok eser bulunmaktadır. Mehmet Özşenel'in *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı ve Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* isimli çalışmaları ile “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, “Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar” ve “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı” başlıklı makaleleri araştırmanın hazırlanmasında yol gösterici olan çalışmaların başında gelmektedir. Ayrıca Zekeriya Güler'in *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Taha Çelik'in *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları* ve Ahmet Alkan'ın *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* isimli eserleri zikredilen anlamda çalışmanın fikrî altyapısının hazırlanmasında istifade edilen kaynaklar arasında bulunmaktadır.¹⁵

¹⁴ Aliyyu'l-Kârî hakkında yüksek lisans düzeyinde yapılmış başka çalışmalar da bulunmaktadır. Tespit edilebilen bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Haydar Yıldırım, *Ali el-Kârî'nin Kelami Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2002; Hasan Kayapınar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-Înâye Özelinde)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2014; Mohammad Maarooof Bayatı, *Ali el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fi Mezhebi'l-Mehdî Adlı Eseri ve Mehdi'nin Mezhebine Dair Analizi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016; Tuğberk Uğurlu, *Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber'de Kullandığı Hadislerin Kaynakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2018; Edilbek Kamazarov, *Ali el-Kârî'nin Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe İsimli Eserindeki Şerh Metodu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019; Erdem Karaaslan, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-Înâye Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2021.

¹⁵ Zikredilen kaynaklar için bkz. Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997; Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*, Palet Yayınları, Konya, 2019; Ahmet Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*, Fecr (FCR) Yayınları, Ankara, 2021.

3. ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

3.1. Dönemin Siyâsî ve Sosyal Durumu

Hicrî 930-1014, mîlâdî 1524-1605 yılları arasında yaşamış olan Aliyyu'l-Kârî, günümüzde Afganistan'ın batısında bulunan Herat'ta dünyaya gelmiştir.¹⁶ XV. yüzyılın sonunda bölge ve çevresinde Osmanlı, Akkoyunlu, Şeybânî (Özbek) ve Memlûk Devletlerinin bulunduğu bilinmektedir.¹⁷ Bunların dışında mezhep propagandasıyla insanlar arasında hatırı sayılır bir teveccüh elde etmiş olan Şah İsmail'in (930/1524) de bölgesel bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Şah İsmail'in eylemlerinin müellifin hayatını önemli ölçüde etkilediği bilinmektedir. Bu sebeple onun çabalarıyla bir devlet hüviyetine bürünen Safevî Devleti'nin tarihsel arka planının ve diğer devletlerle ilişkilerinin ele alınmasında fayda bulunmaktadır.

Safevî ismi Şah İsmail'in büyük cediti olan Şeyh Safiyyuddîn el-Erdebilî'nin (735/1334) adından alınmıştır. Şîa Mezhebi'nin İsnâaşeriyye Fırkası'na mensup olan Safevî ailesinin aslen Türk oldukları halde siyâsî destek kazanmak amacıyla yayınladıkları silsilelerinde kendilerini Hz. Hüseyin'e (radıyallâhu anh) nispet ettikleri ifade edilmiştir.¹⁹ Devlete adını veren Şeyh Safiyyuddîn'in İran'da büyük bir şöhrete sahip olduğu, birçok mürid ve muhiplerinin bulunduğu ve devrin bazı hükümdarları tarafından taltif edildiği belirtilmiştir.²⁰ Şeyh Safiyyuddîn'in ölümünden sonra yerine oğlu Sadruddîn Mûsâ geçmiş ve onu sırasıyla oğlu Alâuddîn Ali ve onun oğlu Şeyh İbrâhîm izlemiştir. Safevî ailesinin Şeyh İbrâhîm'e kadar siyâsî bir emel takip etmedikleri ve tarîkâtlerini yaymakla yetindikleri zikredilmiştir. Ancak Şeyh İbrâhîm'in oğlu Şeyh Cüneyd'den itibaren şeyhliğe şahlığı ilave etmek üzere harekete geçen Safevîler, bu uğurdaki ilk faaliyetlerinde muvaffakiyet elde edememişlerdir. Karakoyunlular zamanında konuyla ilgili çalışmalar yürüten Şeyh Cüneyd, niyetinin devlet yöneticileri tarafından anlaşılması üzerine sınır dışı edilmiş ve Anadolu'ya gitmek durumunda kalmıştır. Şeyh Cüneyd Anadolu'daki Alevîler

¹⁶ Muhammed el-Emîn b. Fadlillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatu'l-Eser*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., III, 185-186; Recep Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, 215.

¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-VI, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, II, 222, 283.

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 222, 283.

¹⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 225.

²⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 225-226.

arasında çalışmak maksadıyla devrin sultanı II. Murad'dan kendisine bir yer göstermesini istemiş, ancak II. Murad ona iltifat etmemiştir. Bunun üzerine Karaman tarafına yönelen Şeyh Cüneyd, buradan da eli boş dönmüş ve nihayet Varsak Aşireti'nin yanına çekildiği sırada destek bulmayı başarmıştır.²¹ Maiyetinde bulunan büyük bir kalabalıkla Samsun ve Trabzon dolaylarına hareket eden Şeyh Cüneyd, Trabzon'a hücum etmiş, imparatorun karargâhını basarak şehri işgal etmeyi başarsa da kaleyi alamayıp geri dönmüştür.²²

Şeyh Cüneyd'in bir araya getirmeyi başardığı topluluk Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (882/1478) dikkatini celbetmiştir. Şeyh Cüneyd'in kuvvetlerinden ve taraftarlarından istifade etmek isteyen Uzun Hasan, onu kız kardeşiyle evlendirmiştir. Bu hâdiseden sonra faaliyetlerine Akkoyunluların çatısı altında devam eden Şeyh Cüneyd, Şirvan hâkimi Sultan Halîl ile karşı karşıya geldiği bir savaşta can vermiştir. Safevîlerin Akkoyunlularla geliştirdikleri müspet ilişkiler Şeyh Cüneyd'den sonra topluluğun başına geçen Şeyh Haydar zamanında da devam etmiştir. Dayısı Uzun Hasan'ın kızıyla evlenen Şeyh Haydar'ın bu evliliğinden Şah İsmail dünyaya gelmiştir. Uzun Hasan'ın ölümü Safevî-Akkoyunlu ilişkilerinin ters yönde ivme kazanmasıyla neticelenmiş ve onun ardından devletin başına geçen Sultan Yakup döneminde gerçekleşen bir savaşta Şeyh Haydar hayatını kaybetmiştir. Safevîlerin merkezi Erdebil'i zabteden Sultan Yakub, Şeyh Haydar'ın bütün çocuklarını İstahr Kalesi'ne hapsetmiştir. 1494 yılı itibarıyla bütün kardeşlerini kaybetmiş olan Şah İsmail, bazı müntesipler tarafından Erdebil'den kaçırılmış ve Karkeyâ Hanedânı'nın başında bulunan Mirza Ali'nin himayesi altında hayatını sürdürmüştür. Akkoyunlu Devleti'nde Sultan Yakub'un ölümünden sonra siyasi istikrar bozulmuş ve durumu fırsat bilen Şah İsmail emrindeki kuvvetlerle ilk olarak Nahçıvan taraflarında zuhur etmiştir. 1502 yılında Azerbaycan'ı istila eden Şah İsmail, sonraki sene

²¹ Halil İncalcık Alevî Türkmen göçerlerin Toroslarda Teke yöresinden Maraş'a kadar uzanan bir bölgede hâkim durumda olduklarını belirtmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin giderek daha merkeziyetçi bir hale gelmesinden şikâyetçi olan Alevî Türkmen boy beyleri, kendi hareket sahalarını ve ekonomik faaliyetlerini kısıtlayan Osmanlı yönetimini bir baskı rejimi olarak görmüşlerdir. Bunun neticesinde Şeriat'e, Sünniliğe ve merkezî idareyi temsil eden kâdırlara düşmanlaşan Alevî Türkmen göçerleri, kendi kabile âdetlerine ve Şamanist inançlarına uygun bir itikâdî sistem telkîn eden Alevî tarikatlerine fanatik bir bağlılıkla bağlanmaya başlamışlardır. Bkz. Halil İncalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar –I*, 27. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, 135.

²² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 226; İncalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, 135-136.

Akkoyunlulardan Murad Bey'i Hemedan'da mağlup ederek Şiraz ve Bağdat'ı ele geçirmiştir.²³

Bu gelişmelerin ardından 1502'de (907) Tebriz'e girerek tahta çıkan Şah İsmail böylece Safevî Devleti'ne resmi bir kimlik kazandırmıştır.²⁴ Şah İsmail'in ele geçirdiği beldelerde yaşayan halka karşı şiddete başvurduğu nakledilmiştir. Örneğin onun girdiği yerleri yakıp yıktığı, Tebriz'de yaşayan Akkoyunlu ailesine ve Sünnî kalmak için direnenlere yönelik büyük bir katliam yaptığı, hatta mezarları açtırarak kemikleri yaktırdığı ifade edilmiştir.²⁵ Bunlarla birlikte onun Şîliği resmi mezhep ilan ederek on iki imam adına hutbe okutup para bastırdığı, ezanı değiştirdiği ve hutbelerde Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a (radiyallâhu anhum) lanet okunmasını emrettiği kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.²⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin dünyaya geldiği Herat şehri 1381'den (783) 1507 (913) yılına kadar Timurluların hâkimiyeti altında kalmış, 1507 yılında Şeybânîler (Özbekler), 1510'da (916) ise Şah İsmail tarafından zabtedilmiştir.²⁷ Şah İsmail'in yukarıda zikredilen maddi ve manevi tahribatı Herat'ta da gerçekleştirmesinin müellifin hayatına doğrudan etki ettiği anlaşılmaktadır. Zira Aliyyu'l-Kârî Râfızîler aleyhine kaleme aldığı bir risâlesinin satır aralarında yaşadığı dönemin ve şartların anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte olan çarpıcı bilgilere yer vermiştir. Müellif bu çerçevede kırâat ilmindeki hocalarından Muînuddîn b. el-Hâfız Zeynuddîn'in (916/1510) Şah İsmail'in Herat'ı ele geçirmesinden sonra şehit edilen ilk kimse olduğunu zikreder. Bahsi geçen âlimin katledilme sebebi ise Şah İsmail'in Sünnîlere uyguladığı şiddete açık bir delil niteliğindedir. Nitekim müellif, Şah İsmail'in Irak bölgesini²⁸ fethettikten sonra galibiyetinin bir göstergesi olarak (hutbede okunmak

²³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 226-228.

²⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 253.

²⁵ Tufan Gündüz, "Şah İsmail", *DİA*, XXXVIII, 254; Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV, 452.

²⁶ Gündüz, "Şah İsmail", *DİA*, XXXVIII, 254; Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV, 452. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 229.

²⁷ Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, 216; Gündüz, "Şah İsmail", *DİA*, XXXVIII, 254; Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV, 452. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 283.

²⁸ Selçuklular devrinden itibaren İsfahan, Hemedan ve Tahran arasında kalan merkezî İran için "İrâk-ı Acem", Mezopotamya bölgesi için de "İrâk-ı Arab" tabirlerinin kullanıldığı zikredilmiştir. Bkz. Adnan Karaismailoğlu, "Acem", *DİA*, I, 321. Ayrıca Şah İsmail'in Akkoyunlu Devleti'ni ortadan kaldırmasıyla İrâk-ı Acem, İrâk-ı Arab ve Azerbaycan bölgelerinin tamamını ele geçirdiği ifade edilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 258. Bu doğrultuda müellifin kullandığı tabirin İran ve Horâsân beldelerini de kuşattığı anlaşılmaktadır.

üzere) Horâsân ahalisine bir mektup gönderdiğini ve mektubun son kısmında bazı büyük sahâbîlere ve ulemâyâ hakaret niteliğinde ifadelerin yer aldığını dile getirmiştir. Hocasının o tarihte Herat'ın merkez câmiinin hatîbi olduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, ondan minbere çıkarak mezkûr mektubu aralarında Taftâzânî'nin (792/1390) torunu Şeyhu'l-İslâm el-Herevî'nin²⁹ (916/1511) de bulunduğu; ulemâ, meşâyih ve yöneticilerden müteşekkil bir topluluğun önünde okumasının talep edildiğini nakletmiştir. Ancak hocasının hakaret ifadelerinin yer aldığı kısmı okumaktan imtina ettiğini ve bu bölümü atlayarak hutbeyi tamamladığını kaydeden müellif, hutbeyi dinleyen Rafizîlerin bu duruma tepki göstererek hocasını yeniden minbere çıkardıklarını bildirmiştir. Aliyyu'l-Kârî minbere ikinci kez çıkan hocasının tevakkuf ederek o bölümü okumaktan sakındığını, bunun üzerine Şeyhu'l-İslâm el-Herevî'nin ona (ikrâh altında olmasından dolayı) elindeki metni okuyabileceğini işaret ettiğini, ancak hocasının (azîmetle amel ederek) hakaret ifadelerini okumadığını söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî bunun üzerine Râfizîlerin hocasını minberden indirdiklerini, onu katlettiklerini ve naaşını yaktıklarını dile getirmiştir.³⁰

Aliyyu'l-Kârî zikredilen gelişmelerin ardından Şah İsmâil'in Horâsân bölgesine bizzât geldiğini ve Şeyhu'l-İslâm el-Herevî ile birlikte dönemin önde gelen isimlerini yanına çağırdığını bildirmiştir. Şah İsmail'in o mecliste Şeyhu'l-İslâm el-Herevî'den Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'e (radıyallâhu anhumâ) hakaret etmesini istediğini, ancak Şeyhu'l-İslâm el-Herevî'nin bunu reddettiğini kaydeden müellif, Şah İsmail'in bu duruma anlam veremediğini söylemiştir. Zira müellife göre Şeyhu'l-İslâm'ın Muînuddîn b. el-Hâfız Zeynuddîn'e yönelik telkîninden haberdâr olan Şah İsmail, Şeyhu'l-İslâm'ın hakaret ifadelerini söyleyeceğini varsaymıştır. Fakat Şeyhu'l-İslâm el-Herevî merhûm hatîbe yaptığı işaretin fetvâ, kendi fiilinin ise takvâ niteliğinde olduğunu zikretmiş ve Şah İsmail'den ilmî hakîkatin ortaya çıkması için bir münâzara tertip etmesini rica etmiştir. Bu hususu vezirlerine ve maiyetinde

²⁹ Muhtemelen müellifin kastettiği âlim "Hafîd-i Taftâzânî" olarak bilinen Şeyhu'l-İslâm Seyfuddîn Ahmed b. Yahyâ el-Herevî'dir. Bkz. Şükrü Özen, "Tefâtânî", *DİA*, XL, 300.

³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâilî'l-Allâme el-Mollâ Ali el-Kârî (Şemmu'l-Avârid fî Zemmi'r-Ravâfid)*, I-VIII, thk. Muhammed Hallûf el-Abdullâh başkanlığındaki bir tahkik heyeti, Dâru'l-Lubâb, İstanbul, 2016, VI, 357.

bulunan bilginlere arz eden Şah İsmail, onların münâzaraya cesaret edememeleri üzerine Şeyhu'l-İslâm el-Herevî'yi de idam ettirmiştir.³¹

Zikredilen hâdiselerin Aliyyu'l-Kârî'nin hayatına menfî bir surette tesir ettiği ve bunların neticesinde müellifin Mekke'ye hicret etmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Aliyyu'l-Kârî risâlesinin ilerleyen kısımlarında, onu bid'at beldesinden Sünnet diyarlarının en hayırlısına hicret etmeye muvaffak kılan Allâh Teâlâ'ya hamd ettiğini söyleyerek bu hususu dile getirmiştir.³² Diğer yandan müellifin yaşadığı dönemde Herat'ta siyasi istikrarın bir türlü sağlanamamasının da beldenin yaşanılabilirliğini etkilediği anlaşılmaktadır. Zira Herat'ın 913/1507'de Özbekler, 916/1510'da Safevîler tarafından ele geçirildiği, Şah İsmail'in ölümünden (930/1524) sonra Safevîler ve Özbekler arasında birçok kez el değiştirdiği, hatta 932/1526 yılında şehrin bir ara Babürlülerin hâkimiyeti altına girdiği kaydedilir.³³

Bölgedeki siyasi istikrarsızlığın itikâdî bir kargaşaya sebebiyet verdiği ve buna bağlı olarak şiddet olaylarının artışına neden olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellifin doğduğu beldeyi "bid'at diyarı" olarak nitelemesinin altında onun yaşanan tarihî sürece dair bir tespiti yer almaktadır. Aliyyu'l-Kârî bu çerçevede Safevîlerin ve Özbeklerin³⁴ halka yönelik uygulamaları bakımından ifrât ve tefrît düzeyinde iki kavim olduğundan bahsetmiş ve bunların başvurduğu şiddetin bölgesel gerilimi tırmandırdığına işaret etmiştir. Hatta ona göre Râfîzîlerdeki taassup ve inadın artmasının temel sebebi Özbeklerin uygulamalarıdır. Özbeklerin abdest alırken ellerini yıkamaya dirseklerinden başlayan veya ayaklarını mesh eden yahut da namaz kıldığı yere taş koyan bir kimseyi gördüklerinde öldürdüklerini belirten Aliyyu'l-Kârî, buna karşılık olarak Râfîzîlerin de abdestte ayaklarını yıkayan veya boynunu ve kulaklarını mesh eden yahut da ellerini bağlayarak namaz kılan kimseleri öldürmeye başladıklarını bildirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Özbeklerin de ellerini

³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 357-358.

³² Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 362.

³³ Naqibullah Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat (İlmî ve Kültürel Açıdan)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2019, 28; Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, 216.

³⁴ Cengiz Han'ın torunlarından ve Moğol prenslerinden biri olan Mehmed Şeybân (916/1510) tarafından kurulan Şeybânî Devleti'nin Orta Asya bölgesinde Sünnîliğin şiddetli bir savunucusu konumunda olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 258 (dipnot 2); İsmail Türkoğlu, "Şeybânîler", *DİA*, XXXIX, 45.

bağlamadan namaz kılanları öldürmeye başladıklarını söyleyen müellif, işin neticesinde her iki tâifenin birbirlerini şiddete sevk ettiklerine dikkat çekmiştir.³⁵

Yaşanan bu hâdiselerin ardından Aliyyu'l-Kârî'nin hayatına Mekke'de devam ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin döneminde Hicaz bölgesinin de çeşitli siyasi gelişmelere konu olduğu bilinmektedir. 7 Safer 918/24 Nisan 1512 tarihinde Osmanlı tahtına çıkan Yavuz Sultan Selim (926/1520) saltanatının ilk iki yılını taht için rakip olan kardeşlerini bertaraf etmekle geçirdikten sonra Şah İsmail'e karşı doğu seferine çıkmıştır.³⁶ 2 Receb 920/24 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'i mağlup eden Yavuz Sultan Selim, iki hafta sonra Tebriz'e girerek adına hutbe okutmuştur.³⁷ Bu zaferin ardından 1515-1517 yılları arasında Doğu Anadolu bölgesinin tamamını ülkesine ilhâk eden Yavuz Sultan Selim, yüzünü bir yandan Şah İsmail'in, diğer yandan Portekizlilerin tehdidi altında bulunan Mısır Memlûklerinin hâkim olduğu Hicaz ve Mısır bölgesine çevirmiştir.³⁸ İlgili zaman diliminde Portekizlilerin Basra Körfezi'nin ağzında yer alan Hürmüz'ü ele geçirdikleri ve Kızıldeniz'de Cidde'ye kadar sokuldukları, Mekke ve Medîne'yi zabt etmek, hatta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mübârek bedenini kabrinden çıkarmak tehdidinde bulundukları bildirilmiştir. Bunun üzerine Mekke ve Medîne seyyidlerinin Yavuz Sultan Selim'e bir heyet gönderdikleri, ancak Memlûklerin bu heyetin gidişine müsaade etmedikleri nakledilmiştir. Durumu haber alan Yavuz Sultan Selim, Arapları Memlûklerin zulmünden kurtarmak istediğini ilan etmiş ve Halep dolaylarına hareket ederek 26 Receb 922/24 Ağustos 1516'da Merc-i Dâbık'ta Memlûk sultanını mağlup etmiştir.³⁹

Yavuz Sultan Selim'in bu zaferi Osmanlı Devleti'ne Şam ve Gazze ile Filistin bölgesinin tamamının kapılarını aralamış ve süreç sultanın Mısır'a bir sefer düzenlemesiyle devam etmiştir. Mısır'a gitmek için Sina Çölü'nü aşan Yavuz Sultan Selim, Memlûk yöneticilerinden ayrı olarak Mısır halkına emân verdiğini, hiç kimseye kötü muâmele yapılmayacağını ilan etmiş ve Osmanlı padişahı için düşmanın Arap halkı değil, Memlûkler olduğunu açık bir surette bildirmiştir.

³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 358.

³⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 245, 256-257; İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, 137.

³⁷ İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, 138; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 265, 269.

³⁸ İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, 139-141.

³⁹ İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, 141-142; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 284-286.

922/1517 yılında Kahire önünde bulunan Reydâniye’de Mısır Memlûklerinin yeni sultanı Tumanbay (922/1517) ve ordusu ile karşılaşan Yavuz Sultan Selim, savaştan zaferle ayrılmış, Kahire fethedilmiş ve Memlûk Sultanlığı fiilen sona ermiştir.⁴⁰ Memlûk Sultanlığının ortadan kalkması Osmanlı Devleti’ne Asya kıtasında Suriye, Filistin ve el-Cezîre ile Hicaz’ı, Afrika’da ise Mısır gibi mühim bir beldeyi kazandırmıştır.⁴¹ Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Abbâsî Halîfesi III. Mütevekkil’den (950/1543) hilâfeti, Mekke Şerîfi Ebû Numey’in oğlundan Mekke’nin anahtarını alarak İslâm âlemi üzerindeki nüfûzunu arttırmıştır.⁴²

Müellifin hayatının ilk yıllarına rastlayan bu dönemde Osmanlılar, Mekke ve Medîne’yi başında seyyid ve şerîflerin bulunduğu özel bir emirlik sistemi ile yönetmiştir.⁴³ Bu sistemde emirler sureten özerk gibi görünseler de aslî olarak onları kontrol etmek amacıyla ihdâs edilmiş olan Cidde Sancakbeyliği’ne bağlı bir şekilde çalışmışlardır. Osmanlı Devleti Mekke ve Medîne’nin inzibat ve asayişini her sene münâvebe ile Mısır’dan gönderilen askerî kuvvetlerle temin etmiş, bu beldelere Mısır hazinesinden ve Cidde gümrüğünün vâridâtından belirli bir bütçe ayırmışlardır. Devlet, Hicaz kıtasında Mekke ve Medîne emîrlerine çeşitli haklar tanımış, ancak onların aleyhte hareket etmelerine mâni olmak ve kontrol sağlamak amacıyla bölgeye kâdılarla muhafız askerler sevk etmiştir.⁴⁴ Bunlara ek olarak Osmanlı sultanları “Hilâfet-i Ulyâ” düşüncesi çerçevesinde Şerîat’ın uygulanması, İslâm memleketlerinin Hıristiyan saldırılarına karşı savunulması, Mekke ve Medîne ile hac yollarının korunması gibi bütün İslâm dünyasını ilgilendiren hususları kendi vazifeleri addetmişler ve tarih boyunca mübârek beldelerin ihya ve imarı için önemli gayretler göstermişlerdir.⁴⁵

Aliyyu’l-Kârî’nin çeşitli eserlerinde verdiği bilgilerden onun bir taraftan döneminde yaşanan siyasi gelişmelere kayıtsız kalmadığı diğer taraftan ise yönetici ve emirlere yakınlık göstermekten özellikle sakındığı anlaşılmaktadır. Müellifin bu

⁴⁰ İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, 142-143; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 290-291.

⁴¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 292.

⁴² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 292; İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, 143.

⁴³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 427. Müellifin yaşadığı dönemde Mekke’de emîrlik yapan zevât hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu’l-Kârî*, 18-21.

⁴⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 427.

⁴⁵ İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, 146.

tavrının temelinde ise babasından aldığı bir tavsiye yer almaktadır. Babasının ona emirlerin kapısını aşındıran bir âlim olaksa hiç ilim tahsil etmemesini telkîn ettiğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, âlimlerin yöneticilerden uzak durmasının ehemmiyeti konusunda müstakil bir risâle kaleme almıştır.⁴⁶ Ayrıca kendi zamanında ortaya çıkan fitneleri sünnetin terk edilmesine ve bid'atlerin yaygın bir biçimde işlenmesine bağlayan müellif, sultan ve yöneticilerin, uygulamalarıyla fesâda önyak olduklarını dile getirmiştir. Örnek olarak bazı sultan ve emirlerin minberlerde hatiblere isimlerini zikrettirmeyi tercih ettiklerini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, sünnete göre hutbenin bir medih veya zemm makamı olmadığını zikretmiştir.⁴⁷ Bunlarla birlikte zamanın sultanlarının reayaya zulmettiklerini, ulemâ ve evliyâyâ itibar etmediklerini, beldeleri tahakkümle zabt ettiklerini öne süren müellif, onlardan birçoğunun müşriklerle savaşmayı bırakarak topraklarını genişletmek amacıyla Müslümanlarla savaştıklarını söylemiştir. Örneğin Özbeklerin halkı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e ve Hanefî Mezhebi'ne bağlı olan bir beldede yaşlı, kadın, zayıf veya çocukları ayırmaksızın geniş çaplı bir katliam yaptıklarını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bu tür uygulamalarından sonra saltanat sahiplerinin dilleriyle Şerîat'e ve ilme bağlı kaldıklarını söylemelerinin hiçbir anlamının kalmadığını belirtmiştir. Halbuki o, Müslümanların kâfirlere ait olan bir kaleyi ele geçirmeleri ve kalenin içinde binlerce harbî ile birlikte bir tane zimmînin bulunduğunu öğrenmeleri durumunda bile bir katliama girişmelerinin câiz olmadığını ifade etmiş, kendi zamanında katledilenlerin ise Müslüman olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁸

Aliyyu'l-Kârî'nin hem kendisinin ve yakın çevresinin başından geçen elîm hâdiseler hem de Müslümanların içinde bulunduğu ahvâl karşısında hissettiği derin teessürün, onun dönemin siyasi ve sosyal olaylarına ve yöneticilerine bakış açısını önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Hatta yaşanan olayların müellifin devrin sultanlarından ümit kesmesiyle neticelendiğini söylemek mümkündür. Kendi zamanlarında meydana gelen olaylar hakkında görüş bildiren âlimlerin sözlerinin,

⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 474. Aliyyu'l-Kârî “*Teb'îdu'l-Ulemâ an Takrîbi'l-Umerâ*” adını verdiği risâlesinde, sayısı iki yüzü bulan rivâyetlerle genel olarak bir âlimin sahip olması gereken özelliklerden, ilmin fazîletlerinden ve dünyevî istek ve hırsların bir âlim için doğurduğu zararlardan bahsetmiştir. Risâle için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 427-522.

⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 358-359.

⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 562-563.

ilgili dönemin şartları altında değerlendirilmesinin gerekli olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan müellifin kimi zaman takındığı sert tavrın ve dile getirdiği ağır ifadelerin dönemin şartları ile ilgili olduğu söylenebilir. Bunlarla beraber Aliyyu'l-Kârî'nin zamanın fesâdını sünnetin terk edilmesine ve dolayısıyla bid'atlerin işlenmesine bağladığı unutulmamalıdır. Zira bu durum yaşananların müellifin zihin dünyasında siyasi-politik bir süreç olmaktan ziyade, İslâm Dîni'nin düzgün bir biçimde yaşanmaması ve Sünnet-i Seniyye'nin tatbîk edilmemesi ile ilişkili olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla Aliyyu'l-Kârî'nin kurtuluşun sultanların veya yönetimlerin değişmesinde değil de sünnete bağlılıkta olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu da müellifin nazarında sünnetin ve şer'î ilimlerin ferdî ve ictimâî hayattaki kıymetini ortaya koymaktadır.

3.2. Dönemin İlmî Durumu

Tarih boyunca İslâmî eğitim ve öğretim müesseselerinin çeşitlilik arz ettiği, belli bir sistem dâhilinde eğitim veren medreselerin ortaya çıkışından sonra hem medreselerin hem de medrese dışı müesseselerin işlemeye devam ettiği bilinmektedir.⁴⁹ Müellifin yaşadığı dönemde de eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yaygın eğitim kurumları olarak nitelendirilmesi mümkün olan mektepler ve medreseler yanında Suffe benzeri eğitim geleneğinin sürdürüldüğü câmi, mescid, hangâh ve zâviyelerde oluşturulan ders halkalarıyla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî'nin hayatını sürdürdüğü zaman dilimindeki (930-1014/1524-1605 yılları arasındaki) ilmî durumun anlaşılması için onun bulunduğu beldelerdeki eğitim faaliyetleri incelenecektir.

Aliyyu'l-Kârî'nin dünyaya geldiği Herat şehri ve genel olarak Horâsân bölgesi Selçuklular döneminden itibaren sistemli eğitim faaliyetlerinin uygulandığı merkezler arasında yer almıştır.⁵¹ Büyük Selçuklu Devleti yanında Gazneliler, Gurlular ve Kertler Herat'ta medreseler inşa ederek şehrin ilmî gelişimine katkıda

⁴⁹ Cahid Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3. Baskı, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, 117.

⁵⁰ Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 583-584; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 25-26; Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 117-118; Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 44.

⁵¹ Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 44.

bulunmuşlardır.⁵² Şehirdeki ilmî gelişmeler Timurlular döneminde Mirzâ Şahrûh'un (850/1447) yönetimi devralmasıyla olumlu yönde ivme kazanmıştır.⁵³ Tarihçiler tarafından dindâr, barış yanlısı ve cesur bir hükümdâr olarak nitelendirilen Mirzâ Şahrûh'un, aynı zamanda ilme ve ilim adamlarına verdiği kıymetle öne çıkan bir sultan olduğu nakledilmiştir.⁵⁴ Bu çerçevede Herat'a kıymetli birçok âlimi davet eden ve dönemin nâdir eserlerinin bünyesinde yer aldığı bir kütüphane kuran Mirzâ Şahrûh, ayrıca şehre çeşitli medreseler ve eğitim kurumları inşa etmiştir. Kaynaklarda bu medreselerde şer'î ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi, tıp, mantık, dil ve edebiyat gibi farklı ilim dallarının da öğretildiği ifade edilmiştir.⁵⁵ Meşhur bir hattât olan Mirzâ Şahrûh'un oğlu Gıyaseddin Baysungur'un Herat'ta yaptığı çalışmalar ülkede sanat hareketlerine büyük hız vermiş ve Timurluların hüküm sürdüğü dönem boyunca şehir tam bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir.⁵⁶

Müellifin yaşadığı döneme yakın olan zaman diliminde Herat'ta Kemâluddîn Mes'ûd eş-Şirvânî (905/1499), Şeyhu'l-İslâm Seyfuddîn Ahmed el-Herevî (916/1511), Muhyiddîn Muhammed b. Muhammed el-Berdaî (917/1511), Şeyh Necmuddîn ve Kemâluddîn Abdulvâsî Nizâmî Bâharzî gibi âlimlerin yanı sıra Lutfî, Sekkâkî ve Seydî Ahmed Mirzâ gibi şâirler, Ali Kuşçu (879/1474) gibi bir astronom ve Şemsuddîn Muhammed İsferâyinî (900/1495) ile Kutbuddîn Muhammed Âdem (904/1498) gibi hekimler ile hat, nakış, minyatür ve mimari başta olmak üzere farklı alanlarda mâhir olan birçok sanatkâr yetişmiştir.⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî'nin böyle bir ilmî ortamda dünyaya gelmesinin ilmî gelişimini olumlu yönde etkilediği söylenebilir. Ayrıca bu bilgilerden sülûs ve nesih tarzı hat sanatlarındaki maharetiyle tanınan müellifin, bu sanattaki temel eğitimini de doğduğu beldede almış olma ihtimalinin son derece kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸

⁵² Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 44-48.

⁵³ Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 48.

⁵⁴ İsmail Aka, "Şahrûh", *DİA*, XXXVIII, 294.

⁵⁵ Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 49-50; Aka, "Şahrûh", *DİA*, XXXVIII, 294.

⁵⁶ Aka, "Şahrûh", *DİA*, XXXVIII, 294. Ayrıca bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 52.

⁵⁷ Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 53-57; Aka, "Şahrûh", *DİA*, XXXVIII, 294-295.

⁵⁸ Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, V, 12. Bu yönde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Çağfer Karadaş, "Ali

Orta Asya ve Horâsân bölgelerinde ortaya çıkan kargaşa ve yaşanan problemlerin birçok âlimi farklı beldelere hicret etmek zorunda bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu bölgelerde yaşayan âlimlerin bir kısmının Hicaz yarımadasına, bir kısmının Hint alt kıtasına bir kısmının da Anadolu diyarına yerleştikleri kaydedilir.⁵⁹ Kutlay, Aliyyu'l-Kârî ile birlikte birçok kıymetli âlimin Mekke'ye hicret ettiklerini, müellifin yaşadığı zaman diliminde Mekke'nin yakın dönemlere nispetle çok daha fazla âlime ev sahipliği yaptığını nakletmiştir.⁶⁰ Bahsi geçen süre zarfında Mekke'deki ilmî faaliyetlerin genel olarak üç yolla icra edildiği anlaşılmaktadır. Bunlar Mescid-i Harâm ve çevresinde tertip edilen ders halkaları, nesiller boyunca ilmî faaliyetleri gerçekleştirmeyi ve âlim yetiştirmeyi vazife edinmiş olan Âl-i Taberî, Âl-i Zahîra, Âl-i Kutbî gibi hanelerin bünyelerinde düzenlenen ilmî oturumlar ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ülkenin bazı önemli şehirlerinde olduğu gibi Mekke'de de inşa edilen Süleymâniye Medreseleri'dir.⁶¹

Osmanlı Devleti'nde ülkenin farklı bölgelerine inşa edilen medreselerin verdikleri eğitimle Şerîat'ın icrası, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Sünnet'inin ihyası, âlemin ve insanoğlunun devamı ve nizamı amaçlanmıştır. Özellikle on altıncı yüzyılda yapılan ve "Kânunnâme-i Talebe-i İlm" adını taşıyan (XVI. yüzyılın başında ve 1538, 1576, 1577 ve 1598 tarihli) düzenlemelerle devletin medreselerde verilen eğitimi belli bir seviyenin üzerinde tutmak, sistemde görülen aksaklıkları gidermek ve hem müderrislere hem de talebeye yapılan uyarılar ve konulan kurallarla eğitimde kaliteyi arttırmak istediği anlaşılmaktadır.⁶² Ayrıca on altıncı yüzyılda Osmanlı Medreseleri'nde sarf (*Maksûd*, *İzzî*, *Merâh*, *Hâruniyye*), nahiv (*Avâmil* ve şerhleri), mantık (*İsagucî*, *Şerh-i Şemsiyye*, *Şerhu'l-Metâli*'), akâid (*Şerhu'l-Akâid*), hikmet (*Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*), âdâb (*Şerhu Âdâbi'l-Bahs*), kelâm (*Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu't-Tevâli*'), belâgat (*Şerhu'l-Miftâh*), tefsîr (*Kâdî Beydâvî*, *Keşşâf*), fıkıh (*Hidâye*, *Telvîh*) fıkıh usûlü (*Tavdîh*, *Şerhu'l-Adud*), hadîs (*Sahîh-i*

el-Karî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabaları ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 5, 1993, 288-289.

⁵⁹ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 33; Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, 57.

⁶⁰ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 33.

⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 32-40.

⁶² Bilgi için bkz. Yasemin Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi", *Belleten Dergisi*, c. LXXVIII, sy. 283, Ankara, 2014, 966-968.

Buhârî, Şerhu's-Şifâ'), hadîs usûlü (*Elfiyye, Nuhbe*), meânî, beyân, hilâf, cedel, hey'et (astronomi), hendese ve hisâb (matematik) ilimlerinin öğretildiği nakledilmiştir.⁶³

Bu bilgiler doğrultusunda müellifin eğitime, ilme ve âlimlere kıymet verilen bir zaman diliminde yetiştiği ve onun döneminde ilmî faaliyetlerin şer'î ilimler yanında farklı ilim dallarını da kapsayan hayli geniş bir çerçevede sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durumun Aliyyu'l-Kârî'nin ilmî gelişimine katkıda bulunduğu öne sürülebilir. Müellifin terakkîsine fayda sağlayan bir diğer unsur ise hiç şüphesiz o dönemde Mekke'de ikâmet eden ulemâdır. Kutlay'ın verdiği bilgilere göre Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı dönemde Mekke'de farklı mezhep ve meşreplere mensup birçok âlimin bulunduğu bilinmektedir. Bunlara Ebu'l-Hasen el-Bekrî eş-Şâfî (952/1545), el-Hattâb Ebû Abdillâh Şemsuddîn er-Ruaynî el-Mâlikî (954/1547), İbn Arrâk el-Kinânî ed-Dımaşkî (963/1556), İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), Ali el-Muttakî el-Hindî (975/1567), İzzuddîn ez-Zemzemî eş-Şîrâzî (976/1568), Zeynuddîn Atıyye b. Ali es-Sülemî (982/1574), Abdullâh es-Sindî el-Hanefî (984/1576), Kutbuddîn en-Nehravâlî el-Hanefî (990/1582), Şihâbuddîn Ahmed b. Bedriddîn eş-Şâfî el-Mısırî (992/1584) gibi âlimler örnek gösterilebilir.⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı dönemde gerek Timurlular tarafından imar edilen Herat'ın gerekse Mekke'nin önemli ilmî ve kültürel merkezler olması, onun gelişimini müspet şekilde etkilemiştir. Ayrıca müellifin yaşadığı beldelerde farklı ilimlerde derinleşmiş pek çok âlimin bulunmasının ve eğitim faaliyetlerinin ciddi bir biçimde yürütülmesinin de ona önemli faydalar sağladığı anlaşılmaktadır.

3.3. Aliyyu'l-Kârî'nin Hayatı

Tam adı Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed olan müellif, el-Kârî, el-Herevî, el-Mekkî ve el-Hanefî nisbeleriyle bilinmekte olup ilmî çevreler arasında daha ziyade “Molla Aliyyu'l-Kârî” ve “el-Kârî” isimleriyle meşhur olmuştur.⁶⁵ Müellifin Herat'ta dünyaya geldiği kesin olmakla birlikte kaynaklarda

⁶³ Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 586-587; Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 181-183; Beyazıt, “XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiyye Kanûnnâmeleri”, 967.

⁶⁴ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 33-36.

⁶⁵ Müellifin hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III, 185-186; Abdülmelik b. Huseyn el-Âsimî eş-Şâfî el-Mekkî, *Simtu'n-Nucûmî'l-Avâlî fî Ebnâi'l-Evâil ve't-Tevâlî*, I-IV, thk.

onun doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmaktadır.⁶⁶ Abdulfettâh Ebû Ğudde, Aliyyu'l-Kârî'nin doğum tarihinin 930/1524 yılına rastladığını ifade etmiştir.⁶⁷ Bununla beraber Aliyyu'l-Kârî'nin 916/1510'da vefat eden Muînuddîn b. el-Hâfız Zeynuddîn'i "hocası" olarak nitelediği dikkate alındığında, müellifin bu tarihten önce doğmuş olma ihtimalinin bulunduğu da söylenebilir.⁶⁸

İlim tahsiline küçük yaşta Herat'ta başlayan Aliyyu'l-Kârî, burada Kur'ân'ı hıfz etmiş, ayrıca tecvîd ve kırâat ilimlerini öğrenmiştir.⁶⁹ Şah İsmail'in Herat'ı ele geçirdiği 916/1510 yılından sonra Mekke'ye hicret ettiği bilinen müellifin harekete geçtiği tarih konusunda da net bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁰ Yine de Kutlay, müellifin bazı hocalarının vefat tarihlerinden hareketle onun 952-983/1545-1575 tarihleri arasında Mekke'ye yerleştiğini ve Mekke'de kırk seneden fazla yaşadığını söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Aliyyu'l-Kârî'nin "Sünnet diyarı" olarak nitelediği Mekke'ye yerleşmesinin onun hayatı üzerinde müspet etkilerinin olduğu zikredilmiştir.⁷² Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin ifadesiyle Herat'ta boynu bükük kalan ve mebâdi' niteliğindeki ilimleri tahsil eden müellif, Mekke'ye hicretinden sonra beldede bulunan birçok kıymetli âlimden istifade ederek kayda değer bir

Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1998, IV, 402; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, I-XIII, Mektebetu'l-Müsennâ, Beyrut, ty., VII, 100; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 12; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 42-48, Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ty., Neşredenin Girişi, 58-59; Abdullâh Merdâd Ebu'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşri'n-Nûr ve'z-Zehr fî Terâcimi Efâdili Mekke*, 2. Baskı, thk. Muhammed Saîd el-Amûdî ve Ahmed Ali, Âlemu'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde, 1986, 365-369; Muhammed Abdulhalîm en-Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât limen Yutâliu'l-Mirkât fî Şerhi'l-Mişkât*, Mektebetu İmdâdiyye, Multan, ty., 1-49; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târih ve'l-Muerrihûn bi Mekke mine'l-Kârî's-Sâlis*, Mûessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke, 1994, 268-291; Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2004, Neşredenin Girişi, 73-77; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, 288-290; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, 397.

⁶⁶ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 51; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 59; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 2.

⁶⁷ Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 6.

⁶⁸ Müellifin ifadesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 357. Ayrıca bkz. Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 2.

⁶⁹ Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 2; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 52; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 77.

⁷⁰ Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 3; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 53-54.

⁷¹ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 54. Ayrıca bkz. Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târih ve'l-Muerrihûn*, 268.

⁷² Müellifin ifadesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 362.

gelişim göstermiştir.⁷³ Şüphesiz ki bu durumda müellifin ortaya koyduğu azim ve gayretin önemli bir payı bulunmaktadır. Kaynaklarda onun evinin dışında ya elinde bir kitapla yahut da bir âlimin çevresinde görüldüğü ve her fırsatta kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarına mülâzemet göstermeye çalıştığı nakledilmiştir.⁷⁴

Muhtemelen merhum babasının tavsiyesiyle yöneticilerden ve siyasilerden uzak duran müellif, resmi bir vazife kabul etmemiş ve geçimini kendi el emeğiyle istinsâh ettiği kitapları ve nüshaları satarak sağlamıştır.⁷⁵ Kıymetli bir hattât olan Müstakîmzâde'nin (1202/1788) Aliyyu'l-Kârî'yi: "Onun sülûs ve nesih tarzı hatlardaki kalemi, tıpkı bazı eserlerindeki sözleri gibi keskin bir kılıca benzemektedir. Onun istinsâh ettiği birçok mushaf bulunmakla birlikte, İbnu'l-Fârid'in *Dîvân*'ını da kendi eliyle yazdığı bilinmektedir." şeklindeki sözleriyle medhettiği ve onun hat sanatındaki maharetini ortaya koyduğu nakledilmiştir.⁷⁶ Ayrıca müellifin istinsâh ederek sattığı bir kitabın onun bir senelik ihtiyacına kâfi geldiği de bildirilmiştir.⁷⁷ Bu durum onun zâtına ve hüsn-i hattına gösterilen teveccühü net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Aliyyu'l-Kârî'nin dindâr, takvâ sahibi, iffetli, zâhid ve kanaatkâr bir âlim olduğu zikredilmiştir.⁷⁸ Ayrıca müellifin tahsîl ettiği ilimlerde kolaylıkla seviye kat etmesi ve öğrendiklerini nâdiren unutması onun keskin bir zekâyâ sahip oluşuna bir işaret kabul edilmiştir.⁷⁹ İlim öğrenimi ve öğretiminin para kazanmak, makam ve mevki sahibi olmak, şöhret elde etmek gibi fâsit maksatlarla gerçekleştirilmesinin çok tehlikeli olduğunu vurgulayan müellif, hem talebelerin hem de hocaların

⁷³ Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 60.

⁷⁴ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 55; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 60.

⁷⁵ Müellifin babasının tavsiyesini naklettiği kısım için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 474. Ayrıca bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 56-57, 59; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 61.

⁷⁶ Kutlay'ın verdiği bilgiye göre ilgili ifade Müstakîmzâde'nin *Tuhfe-i Hattâtîn* adlı eserinin İstanbul Devlet Matbaası 1928 yılı baskısının 324. sayfasında yer almaktadır. Bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 56. Ayrıca bkz. Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 268.

⁷⁷ Bkz. Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 29; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 56-57; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 61; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 268-269.

⁷⁸ Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 30; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 58; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 61.

⁷⁹ Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 30.

niyetlerini tashîh etmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir.⁸⁰ Diğer yandan hocaların talebelerin hallerine mümkün mertebe muttali olmalarının lüzûmuna da değinen Aliyyu'l-Kârî, ilmin ehline öğretilmesinin önemine işaret etmiştir.⁸¹ Ayrıca art niyetli olan hocaların, ancak fâsit niyetli talebe yetiştirebileceklerini dile getiren müellif, fertlerin ve toplumların bu durumdan zarar görmelerinin söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁸² Müellifin bu görüşleri ise onun ilmî faaliyetlere verdiği öneme ve bu faaliyetlerde gösterdiği titizlik ile özene delil sayılabilir.

Aliyyu'l-Kârî'nin şahsiyetini temsil eden ve öne çıkan özellikleri arasında yer alan bir diğer husus ise onun bid'atler karşısındaki tavrıdır. Mümkün olan her durumda selefe ittibânın önemini vurgulayan müellif, itikat, ahlâk ve amelde selef ulemâsına tâbi olmanın halef âlimlerine ittibâ etmekten daha hayırlı olduğunu dile getirmiştir.⁸³ Ayrıca asr-ı saâdetten sonra kıyamete kadar her dönemin bir önceki dönemden, her senenin bir önceki seneden, hatta her saatin bir önceki saatten daha şerli olduğunu zikreden Aliyyu'l-Kârî, zamanın fitnelerini Sünnet-i Seniyye'nin terk edilmesiyle ilişkilendirmiş ve kurtuluşun reçetesinin Sünnet'in tatbik edilmesi olduğuna işaret etmiştir.⁸⁴ Müellif bu sebeple kendi zamanında tespit ettiği bid'atleri sert bir dille eleştirmiş ve bid'atler karşısında tavır almanın, mümkün mertebe bunlarla mücadele etmenin ulemânın vazifesi olduğunu söylemiştir.⁸⁵

Bu bilgiler çerçevesinde ömrünün neredeyse tamamını ilim yoluna adanmış anlaşılan, birçok talebe yetiştiren ve eserler telif eden müellif, kendisinden sonraki nesillere faydalı bir konu konuşulmayacaksa susmayı, hayırlı bir meclis olmadıkça evde durmayı, rızık endişesine kapılmadan ölene kadar yeterli miktarda olan mala kanaat göstermeyi tavsiye etmiştir. Bir risâlesinin son kısmında dolaylı olarak Müslümanın amaçlaması gereken unsurlara işaret eden Aliyyu'l-Kârî: "Allâh rızıklarımızı bereketlendirsın, ahlâkımızı güzelleştirsın, bizleri ihlâsla faydalı ilimleri

⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 203-204.

⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 193-195.

⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 193, 204-205. Ayrıca bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 59.

⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I-II, 2. Baskı, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, II, 279.

⁸⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 563; *Mecmû'u Resâil*, VI, 358.

⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 323-327; *el-Mesleku'l-Mutekassid fi'l-Menseki'l-Mütevassıt*, Matbaatu't-Terakki'l-Mâcidiyye, Mekke, 1328/1910, 79-80. Ayrıca bkz. Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 40; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 60-62; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 62-63.

tahsil etmeye ve sâlih ameller işlemeye muvaffak kılsın, hayatımızı hem havâssın hem de avâmın arzusu olan hüsn-i hâtıme ile nihayete erdiresin.” şeklindeki sözleriyle okuyucularına dua etmiştir.⁸⁶ Kuvvetli olan görüşe göre 1014/1605 yılının Şevvâl Ayı’nda Mekke’de vefat eden Aliyyu’l-Kârî, Muallâ⁸⁷ Kabristanı’na defnedilmiştir.⁸⁸ Müellifin vefat haberinin duyulması üzerine Mısır’da bulunan Ezher Câmii’nde dört binden fazla kişinin bir araya gelerek onun için gıyâbî cenaze namazı kıldıkları nakledilmiştir.⁸⁹ Şüphesiz ki bu durum Aliyyu’l-Kârî’ye hâl-i hayatında gösterilen hürmet ve teveccühün bir nişânesidir.

3.4. Aliyyu’l-Kârî’nin İlmî Şahsiyeti

Aliyyu’l-Kârî ömrünün neredeyse tamamını ilmî çalışmalara adanmış kıymetli bir âlimdir. Bir âlimin ilmî şahsiyetine ışık tutan üç temel unsurdan bahsetmek mümkündür. Bunlar onun kendilerinden ilim tahsil ettiği hocaları, yetiştirdiği talebeleri ve telif ettiği eserleridir. Bu doğrultuda müellifin ilmî şahsiyetinin anlaşılması amacıyla zikredilen hususlara özet bir biçimde yer verilecektir.

3.4.1. Aliyyu’l-Kârî’nin Hocaları ve Talebeleri

İlmî tahsiline Herat’ta başladığı bilinen Aliyyu’l-Kârî, hem doğduğu belde hem de daha sonra hicret ettiği Mekke’de pek çok kıymetli ilim adamından istifade etmiş ve birçok talebe yetiştirmiştir.⁹⁰ Müellifin biyografisine yer veren çalışmalarda

⁸⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, III, 205.

⁸⁷ Mustafa Fayda, kabristanın bulunduğu bölgenin “معلّاة” “Ma’lât” olarak ifade edildiğini, kaynaklarda bazen mezkûr kelimenin sonundaki “tâ” harfinin düşürülerek “معلّا” veya “معلّی” şeklinde imla edildiğini bildirmiştir. Ancak o, Türklerin kelimeyi “Muallâ” şeklinde okuyageldiklerini de dile getirmiş ve netice itibarıyla “Muallâ” tabirinin bir galat-ı meşhûr haline geldiğine işaret etmiştir. Bkz. Mustafa Fayda, “Cennetü’l-Muallâ”, *DİA*, VII, 387-388. Ayrıca Kutlay da kelimenin doğru okunuşunun “mîm” harfinin fethası, “ayn” harfinin sükûnuyla “Ma’lât” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu’l-Kârî*, 65 (Dipnot 2).

⁸⁸ Kutlay müellifin vefat tarihi konusunda ihtilâf edildiğini belirtmiş ve bu hususta müellifin 1010, 1016 veya 1044 yılında vefat ettiği şeklindeki görüşlerin isabetli olamayacağını bildiren Kutlay, değerlendirmesinin neticesinde müellifin 1014 tarihinde vefat ettiği sonucuna varmıştır. Bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu’l-Kârî*, 65-66. Ayrıca bkz. Muhibbî, *Hulâsatu’l-Eser*, III, 186; Âsimî, *Simtu’n-Nucûm*, IV, 402; Abdullâh Merdâd, *el-Muhtasar*, 366; Nu’mânî, *el-Bidâatu’l-Muzcât*, 91; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve’l-Muerrihûn*, 269; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 397.

⁸⁹ Muhibbî, *Hulâsatu’l-Eser*, III, 186; Abdullâh Merdâd, *el-Muhtasar*, 366; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu’l-Kârî*, 66; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-Fiker*, 84.

⁹⁰ Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 60.

bu konu ayrıntılı bir biçimde işlendiği için burada Aliyyu'l-Kârî'nin hocaları ve talebeleri arasında öne çıkan bazı isimlerden bahsedilecektir.⁹¹

Dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil eden Aliyyu'l-Kârî bir taraftan da önemli âlimlerin yetişmesine katkı sağlamıştır. Onun hocaları arasında en meşhur olanı Mekke'de kendisinden ilim tahsil ettiği İbn Hacer el-Heytemî'dir (974/1567). Tam ismi Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed olan bu âlim Mısır'ın Ebu'l-Heytem Mahallesi'nde dünyaya geldiği için el-Heytemî nisbesiyle tanınmıştır. Doğduğu belde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzeden Heytemî oradan Kahire'ye geçmiş, Kahire'de Zekeriyâ el-Ensârî (926/1520), Ebu'l-Hasen el-Bekrî (952/1545) ve Şihâbuddîn er-Remlî (957/1550) gibi âlimlerden ders almıştır. Henüz yirmi yaşına ulaşmadan muhtelif ilimlerden icâzet aldığı ve beldenin ulemâsı tarafından kendisine fetvâ ve tadrîs izni verildiği kaydedilen Heytemî, 940/1534 yılında üçüncü kez çıktığı hac yolculuğunun akabinde Mekke'ye yerleşme kararı almış ve ilmî faaliyetlerini Mekke'de sürdürmüştür. Aliyyu'l-Kârî'nin onunla irtibatı da Mekke'de gerçekleşmiştir. Aliyyu'l-Kârî *Mirkât*'ın giriş kısmında hocasını “Âlim”, “Allâme”, “Şeyhu'l-İslâm” ve “Müftî'l-Enâm” gibi vasıflarla tavsif etmiş ve ondan ilim tahsil ettiğine işaret etmiştir.⁹² *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc, el-Fetâva'l-Hadîsiyye, el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih, el-Fethu'l-Mubîn fî Şerhi'l-Erbâin, es-Savâiku'l-Muhrika ve el-Îlâm bi Kavâtî'i'l-İslâm* Heytemî'nin öne çıkan eserleri arasında yer almaktadır. Onun birçok talebe yetiştirdiği ve 973/1566 veya 974/1567 yılında Mekke'de vefat ettiği kaydedilmiştir.⁹³

⁹¹ Müellifin hocaları ve talebeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullâh Merdâd, *el-Muhtasar*, 366; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 2-28; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 70-91; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 65-71; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâtı Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 77-88; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 268; Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu*, 21-23; Yıldırım, *Ali el-Kârî'nin Kelami Görüşleri*, 4-6; Kayapınar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı*, 47; Bayatî, *Ali el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî Adhı Eseri*, 10-13; Uğurlu, *Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Kitabı'l-Fıkhi'l-Ekber'de Kullandığı Hadislerin Kaynakları*, 5-7; Kainazarov, *Ali el-Kârî'nin Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe İsimli Eserindeki Şerh Metodu*, 11-16; Karaaslan, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-Înâye Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi*, 11-15.

⁹² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 77.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, I-XI, thk. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut-Dımaşk, 1406/1986, X, 541-542; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 8-9; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 71-73; Abdulfettâh Ebû

Aliyyu'l-Kârî'nin ilim tahsil ettiği ulemâdan bir diğeri de Ali el-Müttakî el-Hindî'dir (975/1567). 885/1480'de Orta Hindistan'ın Burhânpûr nâhiyesinde dünyaya gelen Ali el-Müttakî'nin ilim tahsiline ve seyr-ü sülûküne Hindistan'da başladığı ve 1536 yılında Mekke'ye yerleştiği ifade edilmiştir. Burada bir yandan irşâd faaliyetlerine başlayan diğer yandan ilmî tahsilini ve tedrisini sürdüren Ali el-Müttakî'nin Mekke'deki dergâhının hem ilim ve irşad merkezi hem de yardıma muhtaç olan hacıların barındığı bir mekân olduğu kaydedilir. Kaynaklarda sûfilîğinin yanı sıra hadîs ve fıkıh ilimlerindeki maharetiyle tanındığı ifade edilen Ali el-Müttakî'nin sâlih, âbid ve zâhid bir âlim olduğu belirtilmiştir. Aliyyu'l-Kârî çeşitli eserlerinde Ali el-Müttakî'den “Şeyhunâ”, “Ârif Billâh” ve “Velî” şeklinde bahsetmiş ve birçok yerde onun görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁹⁴ 975/1567 yılının Cemâziyelevvel ayında Mekke'de vefat eden Ali el-Müttakî'nin *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, *Muhtasarü'n-Nihâye li'bni'l-Esîr*, *Mecmau Bihâri'l-Envâr fî Şerhi Müşkili'l-Âsâr* ve *el-Hikemu'l-İrfâniyye* gibi eserleri bulunmaktadır.⁹⁵

Tam ismi Zeynuddîn Atıyye b. Ali b. Hasen es-Sülemî olan Atıyye es-Sülemî de (982/1574) müellifin hocaları arasındadır. Kaynaklarda Mekkeli olduğu ve fıkıh bilgisiyle meşhur olduğu nakledilen Atıyye es-Sülemî'nin Mekke'ye inşa edilen Süleymâniye Medreselerinden birinde müderrislik vazifesinde bulunduğu belirtilmiştir. Aliyyu'l-Kârî, tefsîr ilmindeki hocalarından biri olan ve “müfessirlerin reîsi” olarak nitelediği Atıyye es-Sülemî'nin görüşlerine birçok eserinde yer vermiştir.⁹⁶ Atıyye es-Sülemî'nin üç cüz halinde telif ettiği *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* adlı bir tefsîrinin bulunduğu ve yakalandığı hummâ sebebiyle 982/1574 yılında Mekke'de vefat ettiği ifade edilmiştir.⁹⁷

Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 65; Cengiz Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, *DİA*, XIX, 531-534.

⁹⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 339, IX, 534; *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 812; *Şerhu's-Şifâ*, I, 215.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X, 554; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 308-309; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 8; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 73-74; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 66; Azmi Özcan, “Müttakî el-Hindî”, *DİA*, XXXII, 222-223.

⁹⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 362; *Mirkât*, II, 400, V, 332, XI, 424; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 28, 169; *Şerhu's-Şifâ*, II, 236.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 238; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, VI, 287; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 75-76; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 66-67.

Müellifin kendisinden ilim tahsil ettiği bir diğer âlim Abdullâh es-Sindî'dir (984/1576). Tam ismi Abdullâh b. Sa'diddîn el-Umerî el-Hanefî olan bu âlim bugün Pakistan sınırları dâhilinde bulunan Sind Eyaleti'ne bağlı Derbîle adlı beldeye dünyaya gelmiştir. İlim tahsiline burada başlayan Abdullâh es-Sindî, memleketinin işgal edilmesi üzerine önce Medîne'ye gitmiş, ardından Mekke'ye yerleşmiştir. Onun Mekke'de kalmasında Ali el-Müttakî'nin etkili olduğu ve nahiv ile hadîs ilimlerinde hatırı sayılır bir birikime sahip olduğu zikredilmiştir. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'* adlı eserinin giriş kısmında hocasının kendi hattıyla kaleme aldığı nüshadan istifade ettiğini belirtmiş, önemli bir kısmı sarf ve nahiv ilimleriyle ilgili olmak üzere pek çok yerde onun görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁹⁸ *Mecmau'l-Menâsik ve Nefu'n-Nâsik, Kitâbu'l-Keşf fî Menâkibi Ebî Hanîfe ve Avârifu'l-Meârif*'in şerhi *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye* üzerine bir hâşiye kaleme almış olan Abdullâh es-Sindî, 984/1576 yılının Zilhicce ayında Mekke'de vefat etmiştir.⁹⁹

Zikredilen isimler dışında Mîr Kelân (981/1573), Kutbuddîn el-Mekkî en-Nehrevâlî (990/1582), Ahmed b. Bedriddîn el-Mısrî (992/1584), Muhammed b. Ebi'l-Hasen el-Bekrî (993/1585), Sinânuddîn el-Amâsî (1000/1592) ve Seyyid Zekerîyya el-Hasenî gibi âlimlerden de istifade ettiği bilinen Aliyyu'l-Kârî, tertip ettiği ders halkalarıyla birçok ilim adamının yetişmesine de katkıda bulunmuştur.¹⁰⁰

Müellifin yetiştirdiği talebelerden biri edebiyat, tarih âlimi ve hatip olan, Kâbe'de imamlık yapan Abdulkâdir et-Taberî'dir (1033/1624). Bu âlimin *Uyûnu'l-Mesâil min A'yâni'r-Resâil, Neş'etu's-Sulâfe bi Münşeâtî'l-Hilâfe ve İn bâu'l-Berîyye bi'l-Enbâi't-Taberîyye* gibi eserlerinin bulunduğu nakledilmiştir.¹⁰¹ Aliyyu'l-

⁹⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 132, *Mirkât*, II, 66, X, 121, 242, XI, 129; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 8.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 291; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, VI, 57; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 9; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 77-78; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 67.

¹⁰⁰ Zikredilen âlimler hakkında bilgi için bkz. Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 2-29; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 70-83; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 65-69; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 77-85. Müellifin ders halkaları düzenlediğine dair ifadesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, VI, 346.

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 44; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 84-86; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 69; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 293-304; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 85-86; Musa Yıldız, "Taberî, Abdulkâdir b. Muhammed", *DİA*, XXXIX, 312-313.

Kârî'nin bir diğer talebesi de Mescid-i Harâm'da imamlık yapan ve Mekke müftüsü olan Abdurrahmân el-Mürşidî'dir (1037/1628). Onun 1020/1611 yılında Mekke Müftülüğü görevine getirildiği ve aynı zamanda Süleymâniye Medreseleri'nde müderris olarak çalıştığı nakledilmiştir. 1037/1628 yılında Mekke'de vefat eden Abdurrahmân el-Mürşidî, *Safvetu'r-Râh min Muhtâri's-Sihâh, Berâatu'l-İstihlâl fîmâ Yeteallak bi'-ş-Şehr ve'l-Hilâl* ve *el-Fethu'l-Kudsî fî Tefsîri Âyeti'l-Kürsî* gibi eserleriyle tanınmıştır.¹⁰²

Aliyyu'l-Kârî'nin yetiştirdiği bir diğer ilim adamı da Muhammed b. Ferrûh el-Mûrî'dir (1061/1651). Bu âlimin Muhammed Paşa ve Murâdiye Medreselerinde müderrislik ve Mescid-i Harâm'da hatiplik yaptığı nakledilmiştir. Ömrünün sonunda ağır hastalıklara dûçâr olan Muhammed b. Ferrûh'un *el-Kavlu's-Sedîd fî Mesâili'l-İctihâd ve't-Taklîd, el-Kavlu'l-Cehr* ve *Risâle fî Hukmi Savmi's-Sit min Şevvâl* gibi eser ve risâlelerinin bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁰³ es-Seyyid Muazzam el-Huseynî el-Belhî¹⁰⁴ de müellifin talebeleri arasında yer almaktadır. Bazı kaynaklarda verilen bilgilerden bu âlimin Aliyyu'l-Kârî'nin eserlerini neşretmekle iştigal ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn (1252/1836) Aliyyu'l-Kârî'nin tasnîfâtının es-Seyyid Muazzam'ın başında bulunduğu bir silsileyle kendisine ulaştığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Kutlay'ın naklettiği ifadelerde farklı âlimlerin de Aliyyu'l-Kârî'nin eserlerine ilişkin silsilelerinde Seyyid Muazzam'ı zikrettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen bu âlimin Aliyyu'l-Kârî'nin eserlerinin günümüze ulaşmasında pay sahibi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 321; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 86-87; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 70; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 86-87; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 306-307.

¹⁰³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullâh Merdâd, *el-Muhtasar*, 487-489; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 88-89; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 70; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 87-88; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 333-334.

¹⁰⁴ Kaynaklarda Seyyid Muazzam el-Huseynî el-Belhî'nin vefat tarihi ile ilgili bir bilgi bulunamamıştır.

¹⁰⁵ Bkz. Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-Leâlî fî'l-Esânîdi'l-Avâlî (Sebetu İbn Âbidîn)*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Huseyn, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1431/2010, 406.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 86; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 89-90; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 71.

Müellifin yetiştirdiği talebelerin önemli vazifeler üstlenmeleri hem onların faziletlerine delâlet etmekte hem de bir ilim adamı olarak Aliyyu'l-Kârî'nin kıymetini ortaya koymaktadır. Kutlay müellifin Mekke'de ikâmet edenlere ek olarak hac dönemlerinde mübârek beldelelere gelip ondan ders alan birçok talebesinin de bulunduğunu, ancak kaynaklarda bu hususa dair çok az bilgi verildiği için Aliyyu'l-Kârî'den ders alan isimlerin tamamını tespit etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁷

3.4.2. Aliyyu'l-Kârî'nin Hadîs İlimleriyle İlgili Kitapları

Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs, hadîs usûlü, fıkıh, fıkıh usûlü, akâid, tefsîr, kırâat, tecvîd, ferâiz, tarih, edebiyat, lügat, nahiv ve sarf gibi birçok farklı ilim dalında telif ettiği, bir kısmı kitap bir kısmı risâle şeklinde olan iki yüz ellinin üzerinde eseri tespit edilmiştir. Müellif ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler verildiği için bu kısımda müellifin hadîs ilimleri ile alakalı kitapları özet bir biçimde değerlendirilecektir.¹⁰⁸

Aliyyu'l-Kârî'ye ait bazı çalışmaların tanıtımına geçmeden önce onun telif yöntemi ile ilgili bir ayrıntının ele alınmasında fayda bulunmaktadır. Bu da müellifin çeşitli eserlerinde karşılıklı atıfların bulunmasıdır. Örneğin *Mirkâtu'l-Mefâtih*'te *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*'e atıf yapan Aliyyu'l-Kârî,¹⁰⁹ *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*'de de *Mirkât*'a atıfta bulunmuştur.¹¹⁰ Aynı şekilde müellifin *Cem'u'l-Vesâil* ile *Mirkât*,¹¹¹ *Şerhu's-Şifâ* ile *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*,¹¹² *Cem'u'l-Vesâil* ile *Şerhu's-Şifâ* eserleri arasında da karşılıklı atıflar mevcuttur.¹¹³ Bu durum Aliyyu'l-Kârî'nin aynı

¹⁰⁷ Bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 84.

¹⁰⁸ Müellifin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullâh Merdâd, *el-Muhtasar*, 366-368; Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât*, 86-91; Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 115-167; Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Neşredenin Girişi, 75-85; Dimyâtî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, Neşredenin Girişi, 88-102; Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn*, 270-291; Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu*, 30-37; Kayapınar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı*, 48-49; Bayatı, *Ali el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî Adlı Eseri ve Mehdî'nin Mezhebine Dair Analizi*, 14-21; Uğurlu, *Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Kitabı'l-Fıkhi'l-Ekber'de Kullandığı Hadislerin Kaynakları*, 7-10; Kamazarov, *Ali el-Kârî'nin Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe İsimli Eserindeki Şerh Metodu*, 16-21.

¹⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 393; IX, 286.

¹¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 263, 374.

¹¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 206, 366, 372, 375, 382; *Mirkât*, VIII, 176, 230, 266, 317, X, 459.

¹¹² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 491, 541; *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 191.

¹¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 34; *Şerhu's-Şifâ*, I, 167, 174, 184, 324.

anda birden fazla çalışmasının telifine devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla müellifin eserleri özelinde sadece atıflardan hareketle kronolojik çıkarımlar yapmanın her zaman doğru sonuç vermeyebileceği dikkate alınmalıdır. Zira aceleci bir tavırla yalnızca müellifin bir kitabından diğerine yaptığı atfın öncelik alâmeti sayılması, diğer eserdeki atfın göz ardı edilmesi nedeniyle tespitin hatalı olmasına sebebiyet verebilir. Netice olarak Aliyyu'l-Kârî'ye ait kitapların kronolojik sıralamasının tespiti için müellifin eserlerin son kısmında verdiği bilgilerden hareket etmenin daha isabetli olacağı ifade edilebilir. Bu çerçevede Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs ilimleriyle ilgili kitapları, müellifin verdiği bilgiler doğrultusunda tespit edilen kronolojik sıralamayla ele alınacaktır.

1- *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahâti Ehli'l-Eser*: İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) hadîs usûlû kâidelerini ihtiva eden *Nuhbetu'l-Fiker* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Nüzhetu'n-Nazar* adlı çalışmasının şerhi/hâşiyesidir. Aliyyu'l-Kârî bazı talebelere okuttuğu bu eseri gördüğü lüzûm üzerine şerh etmeye karar verdiğini belirtmiştir.¹¹⁴ Müellifin çalışması temelde klasik bir hadîs usûlû şerhi olmakla birlikte, mürsel hadîsin hücciyeti,¹¹⁵ teâruzda tercih sebepleri,¹¹⁶ haber-i vâhidle amel şartları,¹¹⁷ sahâbî kavramının mâhiyeti,¹¹⁸ tahammulün kısım ve şartları¹¹⁹ ile cerh-ta'dîl hususlarındaki hükümler¹²⁰ başta olmak üzere birçok konuda Hanefî fukahânın görüşlerine de yer vermesi bakımından alandaki diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî çalışması boyunca kapalı kalan hususları anlaşılır bir dille izah etmiş, yaptığı değerlendirmelerle ihtilâflı meselelere bir çözüm sunmaya çalışmış ve verdiği örneklerle konuların anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Müellif eserin telifini 1006/1598 yılında tamamladığını zikretmiştir.¹²¹ *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*'in 1155/1741 yılında Osmanlı medrese programına dâhil edilmesi, esere verilen kıymetin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.¹²²

¹¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 117-118.

¹¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 401-403.

¹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 263, 384-385.

¹¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 542.

¹¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 576, 582.

¹¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 584, 681-682, 687.

¹²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 741.

¹²¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, 816.

¹²² Bilgi için bkz. Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 183.

2- *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*: Hatîb et-Tebrîzî'nin (741/1340) Ferrâ el-Begavî'ye (516/1122) ait olan *Mesâbihu's-Sünne*'yi ikmâl etmek için kaleme aldığı *Mişkâtu'l-Mesâbih*'in şerhidir. Aliyyu'l-Kârî hadîs alanındaki en hacimli eseri olan *Mirkât*'ı telif etmesinin iki temel sebebi olduğunu belirtmiştir. Müellifin ifadesiyle bunlardan ilki yaşadığı dönemde hadîs ilmine yönelik gayretlerin zayıflaması ve insanların ilim ve amel konularında gevşeklik göstermeye başlamalarıdır. Müellifin mezkûr sözlerinden normal şartlarda birçok eseri mütâlaa etmeyi gerektiren bilgileri tek bir eserde bir araya getirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî'yi *Mirkât*'ı telif etmeye sevk eden ikinci sebep ise hadîs şârihlerinin ağırlıklı olarak Şâfiî âlimlerden oluşmasıdır. Müellif işaret ettiği âlimlerin âyet ve hadîsleri kendi mezhep ve meşreplerine delil olacak şekilde yorumladıklarını, Hanefîleri “ashâb-ı rey” olarak isimlendirdiklerini ve bu yolla Hanefîlerin hadîslerle amel etmediklerini ima ettiklerini öne sürmüştür. Ancak Hanefîlerin zayıf hadîsleri kıyâsa takdîm ettiklerine, hadîslerin yalnızca zâhirlerine bağlı kalmadıklarına ve bu hususta farklı şartlar gözettiklerine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, telifi gerçekleştirmesindeki ikinci amacının Hanefîlerin delillerini zikretmek, meselelere bakışlarını tefsîr etmek, muhâliflerin onlar hakkındaki iddialarını defetmek ve netice olarak Hanefîlerin naklî delillere muhâlefet etmediklerini ortaya koymak olduğunu dile getirmiştir.¹²³

Müellif *Mirkâtu'l-Mefâtîh*'te garîb kelimeleri tefsîr etmiş, râvîlerin terceme-i halleri konusunda hûlâsa niteliğinde bilgiler vermiş, rivâyetlerin sıhhat durumu ve tahrîci ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, nüsha ve kaynak farklılıklarına temas etmiş ve hadîslerin şerhinde âyet ve hadîslerle birlikte darb-ı mesel ve şiir gibi farklı unsurlardan da yararlanmışır.¹²⁴ Bu yönleriyle esere klasik ve kapsamlı bir şerh olma özelliği kazandıran Aliyyu'l-Kârî, yukarıda zikredilen amaçları doğrultusunda çalışmasında fikhî istidlâllere sıkça yer vermiş, Hanefî Mezhebi'nin görüş ve delillerini nakletmiş, muhatapların itiraz ve eleştirilerini de cevaplandırmıştır. Ayrıca hadîslerin şerhinde fikhî meseleler yanında itikâdî, tasavvufî ve tarihî nitelikte bilgilere de değinen müellif, bu uygulamalarıyla eseri nevi şahsına münhasır bir hale

¹²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 41.

¹²⁴ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu*, 189-194, 203-206.

büründürmüştür. Aliyyu'l-Kârî *Mirkâtu'l-Mefâtih*'i 10 Rebîu's-Sânî 1008/1599 yılında Mekke'de tamamladığını ifade etmiştir.¹²⁵

3- *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Şemâil*: Tirmizî'nin (279/892) eş-Şemâilu'n-Nebeviyye ve'l-Hasâilu'l-Mustafaviyye adlı eserinin şerhidir. Aliyyu'l-Kârî, Tirmizî'nin bu çalışmasının Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şemâili ve ahlâkî özellikleri konusunda hem muhtasar hem de câmi nitelikte olduğunu ve ilgili alanlarda telif edilen en kıymetli eserler arasında yer aldığını zikretmiştir. Müellif *Cem'u'l-Vesâil*'in giriş kısmında Tirmizî'nin *Şemâil*'ini, esere hizmet etmek amacıyla şerh ettiğini ifade etmiştir.¹²⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin *Cem'u'l-Vesâil*'deki şerh yönteminin genel olarak *Mirkât*'ta takip ettiği usûle benzediği söylenebilir. Bu doğrultuda rivâyetlerde yer alan garîb kelimeleri açıklayan, râvîler hakkında bilgiler veren, sened ve metinlerdeki lafız farklılıklarına değinen, *Şemâil* nüshaları arasındaki farklara temas eden, rivâyetlerin sıhhat durumlarıyla ilgili değerlendirmelerde bulunan müellif, *Mirkât* adlı eserindeki kadar sık olmamakla birlikte *Cem'u'l-Vesâil*'de de hadîslerden çıkarılan hükümlere, mezhepler arasındaki ihtilâflara, fikhî istidlâllere, teâruz ve nesh ile ilgili husus ve tartışmalara yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî bu çalışmasını *Mirkât*'ı tamamladıktan birkaç ay sonra 1008/1599 yılında Şaban Ayı'nın ortasında nihayete erdirdiğini zikretmiştir.¹²⁷

4- *el-Mubînu'l-Muîn li Fehmi'l-Erbâin*: Nevevî'nin (676/1277) *el-Erbâin* adlı kırk hadîs çalışmasının şerhidir. Aliyyu'l-Kârî, şerhinin giriş kısmında Nevevî'nin bir araya getirdiği hadîslerin ahkâm, belâğat ve meânî ilimleri yönünden birçok fayda ihtivâ ettiğini ve *el-Erbâin*'e katkıda bulunmak maksadıyla eser üzerinde çalışmaya başladığını belirtmiştir. Ayrıca şerhin telifinde îcâz-ı muhilden ve itnâb-ı mümilden sakınmaya gayret gösterdiğini ifade eden müellif, hadîsleri lügat, nahiv, fıkıh ve tasavvuf ilimleri cihetinden değerlendireceğini dile getirmiştir.¹²⁸ Müellif *el-Mubînu'l-Muîn*'de ana hatlarıyla diğer hadîs şerhlerinde takip ettiği yöntemi tatbik etmiştir. Eserin dikkat çeken yönünü ise müellifin tasavvufî değerlendirmeleri

¹²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 426.

¹²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 5-6.

¹²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 779.

¹²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *el-Mubînu'l-Muîn li Fehmi'l-Erbâin*, I-II, thk. Süleyman b. Abdillâh Hamûd, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1435/2014, I, 24.

oluşturmaktadır. Aliyyu'l-Kârî *el-Mubînu'l-Muîn*'i 29 Ramazân 1010/1601 tarihinde Mekke'de tamamladığını söylemiştir.¹²⁹

5- *Ta'likâtu'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*: Buhârî'nin (256/870) sülâsî rivâyetlerini şerh eden bir eserdir. Aliyyu'l-Kârî çalışmanın baş kısmında muhaddisler nazarında âlî senedlerin önemine dikkat çektikten sonra bazı kelimelerdeki kapalılıkları gidermek ve rivâyetlerin anlaşılmasına yardımcı olacak açıklamalar yapmak amacıyla bir şerh yazmaya karar verdiğini ifade etmiştir.¹³⁰ Üslûbu bakımından *Ta'likât*'ın *Mirkât*'a benzediği söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî bu eserinin telifini *el-Mubînu'l-Muîn*'den takrîben bir ay sonra 1010/1601 yılının Zilkade ayında Mekke'de tamamladığını belirtmiştir.¹³¹

6- *Şerhu's-Şifâ*: Kâdî İyâz'ın (544/1149) *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ* adlı Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) zât-ı şerîfini, memdûh hasletlerini ve ona karşı hürmette kusur edenlere uygulanacak müeyyideleri ele aldığı eserinin şerhidir. Aliyyu'l-Kârî *eş-Şifâ*'yı okuduktan sonra çok beğendiğini ve okuyucuya kapalı kalan bazı kısımları açıklamak amacıyla bir şerh yazmaya karar verdiğini söylemiştir.¹³² Müellif *Mirkât* kadar detaylı olmayan bu çalışmasında genellikle metne bağlı kalmış, hadîslerle ilgili değerlendirmelerin yanı sıra gerekli gördüğü kısımlarda fikhî, tasavvufî ve tarihi bilgilere de yer vermiştir. Bu açıdan *Şerhu's-Şifâ*'nın orta hacimli bir eser olduğu söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî telifi 1011/1602 yılında Ramazân ayının ortalarında tamamladığını dile getirmiştir.¹³³

7- *Şerhu Müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes bi Rivâyeti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*: Şeybânî'nin *Muvatta'* rivâyetinin şerhidir. Aliyyu'l-Kârî Şeybânî'nin rivâyetinde Mâlik b. Enes (179/795) dışında Ebû Hanîfe (150/767) ve emsallerinin rivâyetlerinin de bulunduğunu, bu sebeple eserin bir şerhe ihtiyaç duyduğunu dile getirmiştir.¹³⁴ Çalışmanın elimizdeki nüshasında toplam 1008

¹²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *el-Mubînu'l-Muîn*, II, 325.

¹³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Ta'likâtu'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1431/2010, 170-171.

¹³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Ta'likât*, 335.

¹³² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I-II, 2. Baskı, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, I, 9.

¹³³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 558.

¹³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvattai'l-İmâm Mâlik b. Enes*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014, I, 132.

rivâyet bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî'nin bu eserini onun diğer hadîs şerhlerine nispetle muhtasar bir çalışma olarak nitelendirmek mümkündür. Çalışmanın öne çıkan yönünü ise müellifin verdiği fikhî bilgiler oluşturmaktadır. Aliyyu'l-Kârî bu eserinde genellikle uzun fikhî istidlâller yerine daha kısa bilgiler vermeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte şerhte yer alan nahiv, lügat, tarih ve tahrîc ile ilgili malumat çalışmaya kapsamlı bir hüviyet kazandırmıştır. Aliyyu'l-Kârî eserin telifini 1013/1604 yılında Cemâdiye's-Sânî ayının ortalarında tamamladığını kaydetmiştir.¹³⁵

8- *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe (Senedu'l-Enâm Şerhu Müsnedi'l-Îmâm)*: *Müsned*'in Ebû Muhammed Abdullâh el-Hârisî'nin (340/952) tertip ettiği ve Kâdî Mûsâ b. Zekeriyâ el-Haskefî'nin (650/1252) ihtisâr ettiği halinin şerhidir. Aliyyu'l-Kârî eserin baş ve son kısımlarında Ebû Hanîfe'nin hadîs ilmindeki yerini ve onun az hadîs rivâyet etmesinin sebeplerine dair bilgiler vermiştir.¹³⁶ Hadîslerin şerhinde râvîleri tanıtıcı ifadeler kullanan müellif, râvîlerin isimlerinin ve rivâyet lafızlarının zabtına da özel bir ihtimam göstermiştir. Eserin öne çıkan yönünü ise fikhî istidlâllerle birlikte müellifin hadîslerin sıhhati ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri ve rivâyetleri takviye etmeye yönelik uygulamaları oluşturmaktadır.¹³⁷ Aliyyu'l-Kârî çalışmanın son kısmında telifi tamamladığı zaman dilimi ile ilgili bir bilgi vermemiştir.

9- *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû' (el-Mevdûâtu's-Suğrâ)*: Müellifin uydurma olduğu konusunda ittifâk edilen rivâyetleri bir araya getirdiği eserlerinden biridir. Çalışmanın elimizde bulunan nüshasında 478 rivâyet bulunmaktadır.¹³⁸ Aliyyu'l-Kârî bu çalışmasında rivâyetleri alfabetik bir biçimde sıralamış ve her rivâyetin sonunda çeşitli muhaddislerin değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu çerçevede eserin farklı muhaddislerin rivâyetler hakkında görüşlerini vecîz biçimde bir araya getiren derleme türü bir çalışma olduğu söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî bu eserin son kısmında da telif tarihi ile ilgili bilgi vermemiştir.

¹³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, IV, 385.

¹³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 5-9, 596-597.

¹³⁷ Bilgi için bkz. Kutlay, *el-Îmâm Aliyyu'l-Kârî*, 336.

¹³⁸ Bahsi geçen nüsha için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, 6. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kahire, 2016.

10- *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa (el-Mevdûatu'l-Kübrâ)*: Aliyyu'l-Kârî'nin mevzû' olduğunda ittifâk edilen rivâyetleri bir araya getirdiği bir diğer eseridir. Müellif genel olarak bu çalışmasında da aynı yöntemi takip etmiş ve rivâyetleri alfabetik şekilde sıralamıştır. Ancak *el-Esrâru'l-Merfûa* hem daha fazla rivayeti ihtiva etmesi hem de her rivâyetin sonunda birden fazla âlimin görüşüne nispeten ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi bakımından *el-Masnû*'dan ayrılmaktadır. Kitabın elimizde bulunan nüshasında 625 rivâyet mevcuttur. Müellif bu eserin sonunda da çalışmayı tamamladığı zaman hakkında bir bilgi vermemiş, ancak bir rivâyetin akabinde artık hicrî bin onuncu yılın birkaç küsur sene geçildiğine değinmiştir.¹³⁹ Bu durumda müellifin çalışmayı 1010/1601 yılından sonra tamamladığı anlaşılmaktadır.

Halil İbrahim Kutlay bu eserler yanında müellife nispet edilen, ancak günümüze ulaşmayan eserler bulunduğunu belirtir. Bunlar arasında *Mirkât* kadar hacimli olan bir *Sahîh-i Müslim* şerhi, Suyûtî'nin (911/1505) *el-Câmiu's-Sağîr* ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (923/1517) *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye* adlı eserlerinin şerhleri bulunmaktadır.¹⁴⁰ Zikredilen çalışmaları dışında Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs ilimleriyle ilgili risâle türü bazı eserleri de mevcuttur. *Ref'ul-Cunâh ve Hafdu'l-Cenâh bi Erbâine Hadîsen min Bâbi'n-Nikâh*, *Tuhfetu'l-Hatîb ve Mev'izatu'l-Habîb*, *İ'râbu'l-Kârî alâ Evveli Bâbi'l-Buhârî*, *Ma'rifetu'n-Nüssâk fi Ma'rifeti Fadîleti'l-İstiyâk* ve *Ferâidu'l-Kalâid alâ Ehâdisi Şerhi'l-Akâid* gibi çalışmaları müellifin bu tür eserlerine örnek gösterilebilir.¹⁴¹ Aliyyu'l-Kârî'nin hayatı ve ilmî kişiliğini ana hatlarıyla ortaya koyan bu bilgilerin ardından çalışmaya Hanefî hadîs usûlünün temel konuları ile devam edilecektir.

¹³⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Mahmûd Emîn es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018/1439, 242.

¹⁴⁰ Bilgi için bkz. Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 401-402.

¹⁴¹ Aliyyu'l-Kârî'nin risâle türü eserlerinden birçoğu *Mecmû'u Resâil* adlı çalışmanın içerisinde neşredilmiştir.

1. BÖLÜM

HANEFÎ HADÎS USÛLÜNÜN TEMEL KONULARI

1. HANEFÎ HADÎS ANLAYIŞININ TEŞEKKÛL SÜRECİ VE TARİHİ GELİŞİMİ

Kaynağı Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) gönderilen vahy-i ilâhî olup temelleri asr-ı saâdette Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes’ûd (radiyallâhu anhum) gibi büyük sahâbîler tarafından atılan, Alkame (62/681), İbrâhîm en-Nehaî (96/714) ve Hammâd b. Ebî Süleymân (120/738) gibi kıymetli tâbiîlerin emekleriyle olgunlaştırılan Hanefî fıkhi, Ebû Hanîfe tarafından tedvîn edilmiştir.¹ Mezhebin hadîs anlayışı da fikhın ayrılmaz bir parçası olarak Ebû Hanîfe’nin kurduğu ders halkalarında ve özellikle kurucu imamlar arasında yer alan Ebû Yûsuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî’nin çalışmalarıyla geliştirilmiştir. Gerek Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen görüşler gerekse *el-Âsâr* tarzındaki musannefler, bunların yanı sıra mezhebin doktrinini yansıtan Şeybânî’nin başta *el-Asl* olmak üzere *el-Hücce* ve *Muvatta’* gibi eserleri mezhebin teşekkülünde hadîslerin önemli bir ağırlığının olduğunu göstermektedir.²

Tabîî olarak bu durum kuruluşundan itibaren hadîsle ilgili eserler ortaya koyan bir mezhebin âlimlerinin, rivâyetleri belli ölçüler dâhilinde seçtikleri düşüncesini akla getirmektedir. Zira fıkıh ve fıkıh usûlünde sistemli bir usûlü benimsedikleri anlaşılan Ebû Hanîfe ve talebelerinin, hadîs usûlünde bir sisteme bağlı kalmamaları aklî olarak mümkün değildir. Nitekim onlardan nakledilen bazı görüşlerin satır aralarında onların önceki nesillerden telakkî ettikleri kâideler çerçevesinde hadîs usûlünde de belli bir sistem oluşturdıkları net bir biçimde

¹ Bkz. Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, I-XIV, 2. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 141. Benzer değerlendirmeler için bkz. Özşenel, *Hadis-Rey*, 103-105, 110, 115, 123, 133; Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2022, 64-69.

² Özşenel, “Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2006, 26-27. Mezhebin ilk döneminde telif edilen eserlerin hadîs ilmi açısından kıymeti hakkında önemli değerlendirmeler için bkz. Özşenel, *Hadis-Re'y*, 146-147.

görülmektedir.³ Şu halde Hanefî hadîs usûlüne ait prensipleri Ebû Hanîfe'nin sahâbe ve tâbiûn ulemâsından öğrenerek hayata geçirdiği, öğrencilerinin de bunları sistemleştirdikleri ifade edilebilir.⁴

Genel çerçevesini Ebû Hanîfe'nin çizdiği Hanefî hadîs anlayışı özellikle Ebû Yûsuf'ta tezâhür etmiş, onun tebârüz ettirdiği prensipler haber bağlamında sonraki bütün Hanefî usûl geleneğinin temelini teşkil etmiştir. Bu bakımdan Ebû Yûsuf'un "Hanefî hadîs anlayışının bânîsi ve temellerini atan kişi" olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır. Ebû Yûsuf'un yanı sıra Muhammed eş-Şeybânî de telif ettiği eserlerle Hanefîlerin haberleri metodolojik bir çerçevede değerlendirmeye tâbi tuttuklarını ispat etmeye çalışmıştır.⁵ Mezhebin ilk imamları tarafından uygulanan prensipler sonraki nesiller tarafından daha ayrıntılı bir biçimde işlenmiş ve izah edilmiştir. Hicrî üçüncü asrın başlarında Hanefîlerin hadîs anlayışını ve haberlerin değerlendirilmesi konusundaki yaklaşımlarını savunan, onların hadîsleri reddetmediklerini, belirli kâidelerle göre değerlendirdiklerini ispatlamaya çalışan âlimlerin başında Îsâ b. Ebân (221/836) gelmektedir. Şeybânî'nin talebesi olan Îsâ b. Ebân *el-Hucecu's-Sağîr* adlı eserinde Hanefîlerin muhâlefet ettikleri iddia edilen hadîsleri inceleyip tek tek tetkik etmiş ve onların haberleri tenkit kriterlerini ortaya koymuştur.⁶ Îsâ b. Ebân'ın eserlerinde haberlerin mütevâtir, meşhûr, âhâd şeklindeki taksîmi ve bunların bilgi değerleri, mürsel hadîsin hücciyeti, fıkhu'r-râvî meselesi gibi pek çok konuyu ele alıp tartıştığı ifade edilmiştir.⁷

³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018, 19-20, 21. Bu hususa örnek teşkil eden ifadeler için ayrıca bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, 45-47; *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 20-21; *Hadis-Rey*, 155.

⁴ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 20. Ayrıca bkz. Heysem Abdulhamîd Alî, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûlî el-Hanefî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Âli'l-Beyt, Ürdün, 1998, 93.

⁵ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 21-22. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin tercemeleri ile hadîs ilmindeki yerlerine dair nakiller için bkz. Tânevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu'l-Muhaddisûn (Î'lâu's-Sünen'in Zeylinde)*, 3. Baskı, İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi, 1414/1993, XXI, 82-94.

⁶ Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 2. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985, 147-149; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 24-25.

⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113 vd.; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 25; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 282-283. Ayrıca bkz. Heysem, *Tatavvur*, 101-102.

Îsâ b. Ebân'dan sonraki dönemde yaşayan, hicrî üçüncü asırda hadîs külliyyâtının derlenmesine ve bu eserlerde Hanefîlere karşı menfî tavra şahit olan Tahavî (321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde belli bir rivâyet metodu çerçevesinde Hanefî fukahânın hadîslere dayalı delillerini göstermeye çalışmıştır.⁸ Tahavî'nin tavrı bir bakıma hadîslerin Hanefî fikhını şekillendirmede önemli bir rolü olduğunu ispat etmeye yönelik bir çaba olarak da değerlendirilmiştir. Yöntem olarak ehl-i hadîsin metotlarını kullanan, ancak söylem olarak Hanefî bakış açısını benimseyen Tahavî, eserinde Hanefîlerin delil aldığı rivâyetleri bir araya getirmiş, bunları muhâliflerin delilleriyle mukâyese ederek mezhebin görüşlerinin hadîslere dayandığını ve doğruluğunu ortaya koymaya gayret göstermiştir.⁹

Hicrî dördüncü asırda Ebu'l-Hasen el-Kerhî (340/952) ile birlikte Hanefî hadîs anlayışında fıkıhçı bir bakış açısının hâkimiyet kazandığı zikredilmiştir. Kerhî, Hanefî fukahânın furû-ı fıkıh külliyyâtını derinlemesine inceleyerek oluşturduğu *Risâle*'sinde hem usûle hem de furû'a dair bazı temel prensipleri tahrîc etmiştir.¹⁰ Onun tahrîc yöntemiyle elde ettiği bu prensipler, genellikle Hanefîlerin usûl kâideleri arasında yer almıştır. Kerhî bu yönüyle mezhebin sistemleştirilmesinde önemli katkılar sağlamıştır.¹¹ *Risâle*'sinde naslar arasındaki teâruzun çözümü hususunda uygulanması gereken yöntemler hakkında da bilgiler veren Kerhî, bu konuda nesih, tercih ve tevil gibi klasik yöntemler çerçevesinde esas alınacak kâidelerin sistematik bir biçimde belirlendiğini ortaya koymuştur.¹²

Kerhî'nin Hanefî usûl düşüncesinin tesisi ve sistemleştirilmesine yönelik çabaları, öğrencisi Cessâs tarafından tekâmül ettirilmiştir. Hicrî dördüncü asırda haber konusunda Hanefî bakış açısını tafsîl edip yerleştiren Cessâs, hem hocası

⁸ Tahavî ve görüşleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahavî'ye İtirazları*, Palet Yayınları, Konya, 2019.

⁹ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 36; "Fıkıh Mezhep ve Sünnet", 22; Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf*, 15-16.

¹⁰ İlgili eser için bkz. Ebu'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Huseyn el-Kerhî, *Risâle (el-Usûlu'lletî aleyhâ Medâru Kütübi Ashâbinâ) (Te'sîsu'n-Nazar'ın Zeylinde)*, thk. Mustafâ Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, ty., 161-175.

¹¹ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 402, 433.

¹² Kerhî, *Risâle*, 169; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 38-39; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 434-435. Kerhî'nin *Risâle*'si hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ali Pekcan, "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin 'el-Usûl' Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sy. 2, 2003, 293-307. Kerhî'nin usûl ilmine katkıları hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Heysem, *Tatavvur*, 119-124.

Kerhî'den tevârüs ettiği Hanefî geleneğini hem de Îsâ b. Ebân'ın eserlerini dikkate alarak Hanefî hadîs anlayışının en ayrıntılı bahislerini kaleme almıştır.¹³ Cessâs *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı tefsîrinin mukaddimesi olarak kaleme aldığı *el-Fusûl*'ünü fıkıh usûlüne dair fasıl ve bâblara göre tertip etmiş, bilhassa haber bâbında ve alt başlıklarında yer verdiği konularda önceki eserlerde açıkça zikredilmeyen ayrıntıları gündeme getirmiştir.¹⁴ Şüphesiz ki Cessâs'ın usûl konularının neredeyse tamamını tafsîlî deliller çerçevesinde ele aldığı bir eseri yazabilmesi, önceki dönemde bu konularla ilgili yoğun tartışmaların yaşandığını, mezhep içinde ilgili konuların masaya yatırıldığı tartışmaların neticesinde hatırı sayılır bir birikimin oluştuğunu ve Cessâs'ın bu birikimden faydalandığını göstermektedir.¹⁵

Cessâs'ın eserinde bir araya getirdiği Hanefî usûlü, hicrî beşinci asırdaki Debûsî tarafından tertip ve tehzip edilerek işlenmiş ve haber konusundaki Hanefî bakış açısı *Takvîmu'l-Edille*'de daha açık ve sistemli bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu bakımdan Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*'si Hanefî fıkıh usûlünde tekâmül döneminin başlangıcı sayılmıştır.¹⁶ Debûsî'nin fıkıh usûlü eserlerine önemli yenilikler getirdiği ve kendisinden sonraki fukahâyı etkilediği zikredilmiştir.¹⁷ Hanefî geleneği içerisinde Debûsî'nin tehzip ve tanzim ederek işlediği usûl meseleleri Serahsî ve Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî ile olgunluğa ulaşmıştır. Serahsî'nin *el-Mebsût*'una mukaddime olarak imla ettirdiği *el-Usûl* eseri Hanefî usûl anlayışının temel taşlarından bir tanesi olmuştur. Serahsî, çerçevesi Cessâs ve Debûsî tarafından çizilen usûlü geliştirmiş, Hanefî furû-ı fikhındaki birikimini de kullanarak mezhebin en önemli usûl eserlerinden birini kaleme almıştır.¹⁸

Serahsî ile aynı dönem ve coğrafyada yaşayan, aynı hocadan (Halvânî 452/1060) ilim tahsil eden Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, Hanefî fıkıh usûlünün tedvîninde kemâl nokta kabul edilmiştir. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî kaleme aldığı *Kenzu'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl* adlı eseriyle kendisinden önceki eserleri ve Hanefî

¹³ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 41. Ayrıca bkz. Heysem, *Tatavvur*, 124.

¹⁴ Bahsi geçen bölüm için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 31 vd.

¹⁵ Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 446. Cessâs'ın usûl ilmine katkılarına dair tespit ve değerlendirmeler için bkz. Heysem, *Tatavvur*, 124-127.

¹⁶ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 49; Heysem, *Tatavvur*, 136-138.

¹⁷ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 107; Heysem, *Tatavvur*, 140, 142.

¹⁸ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 61.

geleneğini başarıyla özetlemiş, geliştirmiş ve sistematize etmiştir. Genel olarak aynı konulardan bahsetmeleriyle birlikte Serahsî'nin eserinde daha ayrıntılı ve detaycı bir yaklaşımın, *Kenzu'l-Vusûl*'de ise daha küllî ve teorik bir bakış açısının bulunduğu ifade edilmiştir. Zikredilen iki fakîhin eserleri Hanefî fıkıh usûlünün iki klasığı olarak tarihe geçmiş, onların oluşturduğu genel çerçeve ve nazariyeler sonraki dönemde yazılan usûl eserlerinde takip edilmiştir.¹⁹ Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin kardeşi Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî, usûl meselelerini daha sade ve anlaşılır bir dille kaleme aldığı, *Ma'rifetu'l-Hüceci's-Ser'iyye* adlı eserinde kendisinden önceki Hanefî fıkıh usûlü geleneğini özetlemeye ve konuları fukahânın ihtiyaçlarına göre tertip etmeye çalışmıştır.²⁰

Tarihsel süreç içerisinde hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda Hanefî usûl geleneğinin temel taşlarını teşkil eden eserler ortaya çıkmıştır. Cessâs'tan sonra Debûsî, Serahsî ve Fahu'l-İslâm el-Pezdevî çizgisinde gelişerek sistemleşen Hanefî hadîs anlayışı, hadîs ve haberle ilgili meseleleri kendi usûl ve terminolojisi içinde ele alarak hadîs tenkîdinde ehl-i hadîsten temâyüz eden konumunu muhafaza etmiştir.²¹ Hicrî altıncı asırdan sekizinci asra kadar devam eden zaman dilimi usûl alanında yoğun bir telif faaliyetinin devam ettiği ve önceki asırların birikiminin özetlenip harmanlandığı bir süreci temsil etmektedir. Alâuddîn es-Semerkindî (539/1144), Üsmendî (552/1157), Lâmişî (539/1144'ten sonra), Ahsîkesî (644/1246) ve Habbâzî (691/1292) bu dönemde eserler veren Hanefî âlimler arasında yer almaktadır.²²

Hicrî sekizinci asırdan Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı on-on birinci asırlara kadar devam eden süre zarfında ise müstakil usûl eserlerinin telifi azalmış, ağırlıklı olarak belli metinler üzerine ihtisâr, şerh ve hâşiye türü eserler telif edilmiştir. Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl*'ü zikri geçen türdeki çalışmaların odağında yer

¹⁹ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 125-127; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 69-70; Heysem, *Tatavvur*, 142.

²⁰ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 130; Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 69.

²¹ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 100; Heysem, *Tatavvur*, 155.

²² Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 478-481. Bahsi geçen âlimlerin görüşleri hakkında bazı çalışmalar için bkz. Mehmet Sait Uzundağ, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı –Alâeddin es-Semerkindî'nin *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* Adlı Eseri Bağlamında-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 8, sy. 18, 61-75; Nurullah Agitoğlu, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", *Turkish Studies*, 2017, c. 12/20, 53-62.

almıştır.²³ Diğer yandan Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (710/1310) Serahsî ile Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin usûllerinin özeti olarak kaleme aldığı *Menâru'l-Envâr*, Hanefî usûlüne dair en meşhur metinlerinden biri haline gelmiş ve üzerinde en çok çalışılan eserlerden bir diğeri olmuştur.²⁴ Örneğin Siğnâkî'nin (714/1314) *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, Abdulazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Bâbertî'nin *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* isimli eserleri Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin; Kâkî'nin *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, İbn Habîb el-Halebî'nin (808/1405) *Muhtasaru'l-Menâr*, İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkıh*, İbn Kutluboğâ'nın *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı çalışmaları ise Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin usûlü üzerine kaleme alınan çalışmalardır. Bunların yanı sıra Molla Fenârî'nin *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Serâi'*, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Molla Hüsrev'in (885/1480) *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* isimli çalışmaları ise ilgili dönemde telif edilen müstakil eserler arasında yer almaktadır.

Hicrî sekizinci asırdan Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı döneme kadar telif edilen bu eserlerde önceki asırlardaki çalışmalar ve düşünceler bir araya getirilmiş, tahkik süzgecinden geçirilmiş ve yeni tercihlerde bulunulmuştur.²⁵ Dönemin sonlarında ise usûl ilminin istikrar kazandığı, genellikle şerh ve hâşiye türü eserlerin kaleme alındığı ifade edilmiştir.²⁶ Müellifin telif ettiği *Tavdîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî* aslı itibarıyla Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin *Menâr*'ı üzerine yapılmış çalışmalardan bir tanesidir. Aliyyu'l-Kârî'nin usûlün fer'î meselelerine dair tercihlerin açıkça ortaya konulduğu bir dönemde yaşamış olması ve Hanefî usûl geleneğinin naklî delillerle bağlantısını kurmaya yönelik gayreti, onun eserlerinin Hanefî hadîs usûlü bağlamındaki kıymetini arttırmaktadır. Hanefî geleneğinin teşekkül sürecini ve gelişimini ana hatlarıyla ortaya koyan bu bilgilerden sonra çalışmada Hanefî hadîs usûlünün temel kavramları ele alınacaktır.

²³ Bahsi geçen dönemlerde *Kenzu'l-Vusûl* üzerine yapılan muhtelif çalışmalar için bkz. Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 482, 484, 491, 497.

²⁴ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 215; Heysem, *Tatavvur*, 156-157.

²⁵ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 483-484.

²⁶ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 495; Heysem, *Tatavvur*, 161.

2. HANEFÎ HADİS USÛLÜNÜN TEMEL KAVRAM VE MESELELERİ

Hanefîlerin sisteminde rivâyet veya naklî bilginin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu sistemin içtihad usûlünde kendisine Kur’ân’dan sonra yer bulan sünnet ve sünnetin ihtiva ettiği hadislerden oluşan rivâyetler bütünü, Hanefîlerin fikhî görüşlerinin temel kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hanefîlerin hadisi ve sünneti nasıl değerlendirdiklerinin anlaşılması için her şeyden önce kullandıkları temel kavramların bilinmesi gerekmektedir. Buna binaen burada öncelikle Hanefîler nezdinde sünnetin anlam ve mahiyeti ele alınacak, daha sonra sünnetin kapsamı ile yeri ve önemi üzerinde durulacaktır.

2.1. Sünnet

Arapça (سُنَن) kökünden gelen “sünnet” kelimesi lügatte parlatmak, cilalamak ve sivri olmak gibi anlamlara gelmektedir.²⁷ Ayrıca sünnet kelimesinin sûret, tasvir, takip ve tercih edilen iyi veya kötü yol, âdet edinilen fiil gibi anlamları da bulunmaktadır.²⁸ Bu anlamlarıyla bağlantılı olarak sünnete siret manası da vermek mümkündür.²⁹ Dolayısıyla sünnetin özünde sürekli olan, devamlılık arz eden, âdet haline getirilmiş uygulamaların bulunduğu söylenebilir.

2.1.1. Sünnetin Tanımı ve Mâhiyeti

Sünnet kelimesi ıstılâhî anlamını İslâm ile birlikte kazanmıştır. Farklı ilimlerde muhtelif pek çok manada kullanılan sünnet burada yalnızca Hanefî fukahânın ele aldığı anlamlar bakımından değerlendirilecektir.

Hanefî geleneğinde sünnet; fıkıh usûlü ve fıkıh ilimlerinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Buna göre sünnet usûl ilminde hükmün kendisinden alındığı, şer’î nasları muhtevî bir kaynak konumunda iken; furûda ise Şâri’in bazen terk etmekle

²⁷ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, I-XV, 3. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut, h. 1414, XIII, 223.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 224-225. Ayrıca bkz. Mecduddîn İbnu’l-Esîr Ebû’s-Saâde el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, I-V, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 409-410.

²⁹ Özşenel, *Hadis-Rey*, 25.

birlikte genelde uyguladığı, yapılmasını tavsiye ettiği bir ibadet kategorisi olarak ele alınmıştır. Burada sünnetin usûl ilmindeki kullanımı değerlendirilecektir.

Sünnet kelimesinin sonraki dönem Hanefî usûlcülerine de kaynaklık edecek bir şekilde ilk olarak bizzat kurucu imamlar Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından kullanıldığı görülmektedir. Onlar çeşitli eserlerinde sünnetten: “Bu konuda sünnet şudur”³⁰, “Sünnet şu şekilde vârid olmuştur”³¹, “Şu da sünnettendir”³² şeklinde bahsetmişlerdir. Burada sünnetin genel bir anlamda kullanıldığı, yani sünnetin muhtevâsında yer alan bir nasla tespit edilmiş olan; diğer bir deyişle sünnet tarafından konulmuş şer’î bir hükmü ifade ettiği söylenebilir.³³ Bununla beraber sünnetin Hanefî usulcüler tarafından tanımlanması ilk olarak Cessâs’ın “Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem’in sünneti, kendisine uyulması ve devamlı yapılması için söylediği sözleri ve yaptığı fiilleridir.”³⁴ şeklindeki sözleriyle gerçekleşmiştir.

Cessâs’tan sonraki kaynaklarda sünnet genellikle Kur’ân’ı ifade eden “Kitâb” ve peşi sıra gelen lafızlara ilişkin çeşitli konulardan (âmm, hâss, müşterek vb.) sonra sünnetin kısımları (Aksâmu’s-Sünne, Bâbu Süneni Rasûlillâh gibi) veya haberlere dair ana başlıklar altında ele alınmıştır.³⁵ Cessâs’ın zikredilen tarifi zaman içerisinde geliştirilmiştir. Mesela Serahsî sünneti Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem’in ve ondan sonra da ashâbının dinde tuttıkları sözlü veya fiilî yol şeklinde tanımlamış ve önceki tarife kıyasla sünnetin kapsamının daha geniş olduğuna işaret etmiştir.³⁶

³⁰ Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî, *er-Redd alâ Siyeri’l-Evzâi*, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afğânî, Lecnetu İhyâi’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, Haydârâbâd, 134; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, I-IV, 3. Baskı, thk. Mehdi Hasen Kîlânî el-Kâdirî, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, I, 24.

³¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 77; Şeybânî, *el-Asl*, I-V, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afğânî, İdâratu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Karaçi, I, 130, 322; Şeybânî, *el-Hucce*, I, 379.

³² Şeybânî, *el-Asl*, II, 381; *el-Hucce*, I, 287; *es-Siyeru’s-Sağîr*, 1. Baskı, thk. Mecîd Haddûrî, ed-Dâru’l-Muttahide li’n-Neşr, Beyrut, 1975, 224.

³³ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvattai’l-İmam Mâlik b. Enes*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014, I, 335.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî Usûli’l-Fıkh*, I-IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu’l-Evkâf, Kuveyt, 1994, III, 235.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, 1. Baskı, thk. Halîl Muhyiddîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 168; Fâhru’l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî el-Hanefî, *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, Mir Muhammed Kütübhan-e Merkez-i İlm ve Edeb, Karaçi, ty., 149; Ebu’l-Yüsr Sadru’l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî, *Ma’rifetu’l-Huceci’s-Şer’iyye*, 1. Baskı, thk. Abdulkâdir b. Yasin, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 2000, 117.

³⁶ Ebû Bekr Şemsu’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afğânî, Dâru’l-Fıkr, Beyrut, 2005, I, 113-114.

Zikredilen bu tariflerde sünnetin yalnızca nebevî söz ve fiiller bağlamında değerlendirildiği görülmektedir.³⁷ Alâuddîn es-Semerkandî ise eserinde sünneti söz, fiil ve sükût olarak üç farklı kısımda ele almış ve Müslümanların işlediği, daha önce hükmü tayin edilmemiş bir fiil karşısında Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) sükût etmesinin o fiilin meşrû' olduğu anlamına geldiğini belirtmiş; böylece takrîrin de sünnetin kapsamına girdiğini ortaya koymuştur.³⁸ Muhtemelen takrîr veya ikrârın daha önceki tanımlarda yer almama nedeni nebevî fiillerin içinde görülmesidir.³⁹ Zira Cessâs sünneti söz ve fiil olarak ikiye ayırdıktan sonra takrîri de fiillerin içinde değerlendirmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte Semerkandî'den hemen sonraki dönemde yapılan sünnet tariflerinde takrîrin müstakil ve düzenli bir biçimde yer aldığını söylemek de mümkün değildir. Nitekim Sadruşşerîa'nın (747/1346) sünnet tanımında takrîr veya ikrâr yer almamaktadır.⁴¹

Takrîrin sünnet tariflerinde kendisine sistematik bir şekilde yer bulması ise ancak İbn Melek sonrasında gerçekleşmiştir.⁴² İbn Melek sünneti: "Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sözü, fiili ve müşâhede ettiği bir olay zamanında sükûtu (takrîr) ile sahâbe'nin (radiyallâhu anhum) (dinde) tuttukları yola denilir."⁴³ şeklinde tanımlamıştır. İbn Melek'in tanımı kendisinden önceki dönemin fukahâsının hem tariflerinde yer verdikleri hem de tariflerinin dışında sünnet hakkında zikrettikleri unsurları da ihtivâ etmesi bakımından oldukça önemlidir. Buna binâen Aliyyu'l-Kârî de eserinde bu tarifi zikretmiştir.⁴⁴ İbn Melek'in söz konusu tarifi

³⁷ Önceki tariflere ek olarak bkz. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 117.

³⁸ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, I-II, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Doktora Tezi, hazırlayan: Abdülmelik Abdullah Muhammed es-Sa'd es-Sa'dî, Mekke, 1984, 419; 461.

³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 1. Baskı, thk. İlyas Kaplan, Dâru Sâdır, Beyrut, 2006, 304. Ayrıca bkz. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 117, 2 numaralı dipnot.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 235.

⁴¹ Bkz. Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *et-Tavdîh maa't-Telvîh*, Matbaatu'l-İmparatûriyye, Kazan, 1883, 358.

⁴² İbn Melek Mevlâ Abdullatîf, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1891, 205; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm el-Hanefî, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1932, 303; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişâh el-Mekkî, *Teysîru't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke, III, 19.

⁴³ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 205.

⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 304.

sonraki asırlarda farklı lafızlarla ifade edilse de anlam bakımından geçerliliğini korumuştur.⁴⁵

Görüldüğü üzere Hanefîlerin bu tariflerinde dört ana unsur yer almaktadır. Buna göre sünnet; söz, fiil veya takrirden müteşekkil olabilir. Belki de en dikkat çekici olan dördüncü unsur ise sahâbenin dinde tuttukları yol şeklinde ifade edilmiştir. Yani Hanefî fukahâ sünneti yalnızca doğrudan Hz. Peygamber (aleyhisselâm)’a ait olan söz, fiil ve takrir ile kısıtlamamış; dolaylı olarak ona ait olabilecek sahâbî sünnetini de tanımlara dâhil etmiştir. Şu halde Hanefî usûlcüler nezdinde sünnetin mâhiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için sünnetin kapsamının da incelenmesi gerekmektedir.

2.1.2. Sünnetin Kapsamı

Yukarıda da yer verildiği üzere Hanefîler nezdinde sünnet temelde nebevî sünneti ifade etmekle birlikte, onun uzantısı ve devamı mahiyetinde olan; hatta dolaylı olarak Peygamber sünnetine âidiyeti pek mümkün olan sahâbe ve özellikle Râşid Halîfelerin uygulamaları da sünnet kapsamında görülmüştür. Aslında bu anlayışın nüvesini İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin, Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem)’den kendisine her ne ulaşırsa kabul edeceğini, Ashâb-ı Kirâm’ın ihtilâf etmeleri durumunda rivâyetlerden birini tercih edeceğini belirttiği sözlerinde görmek mümkündür.⁴⁶ Diğer taraftan Ebû Yûsuf’un bazı konularda önce Hz. Peygamber’in sünnetine, ardından da aynı sünneti sürdüren sahâbe ve tâbiûnun görüş ve uygulamalarına yer vermesi, sünnetin kapsamını genişlettiği gibi esasen bunların da

⁴⁵ Örnekler için bkz: Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîri’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I-III, 1. Baskı, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II, 288; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, *Fethu’l-Ğaffâr bi Şerhi’l-Menâr*, 1. Baskı, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 268; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru’t-Tahrîr*, III, 19; Molla Cîven b. Ebî Saîd b. Ubeydillâh el-Hanefî es-Siddîkî, *Şerhu Nûri’l-Envâr ale’l-Menâr*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, II, 3; Bahru’l-Ulûm Ebu’l-Ayyâş Muhammed Abdulâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sehâlevî el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût fi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, I-II, 1. Baskı, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, II, 117; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *Tuhfetu’l-Ahyâr fi İhyâi Sünneti Seyyidi’l-Ebrâr*, 1. Baskı, thk. Naîm Eşref Nur Ahmed, İdâratu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Karaçi, 1998, 28.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Beyhakî el-Horâsânî, *el-Medhal ile’s-Süneni’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Diyâu’r-Rahmân el-A’zamî, Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kuveyt, 111. Ebû Hanîfe’nin bu sözü hakkında ayrıca bkz. Özşenel, *Hadis-Re’y*, 180.

niçin sünnet kapsamında değerlendirildiğini açıklamaktadır.⁴⁷ Aynı zamanda bu durum nebevî sünnetin sürekliliğine delil olarak zikredilmektedir.⁴⁸

Bunun yanı sıra Hanefîlerin sünnet ile ilgili bu düşüncelerinin oluşumunda “Sizin en hayırlılarınız benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler...”⁴⁹ hadîsinin de önemli bir etken olduğu söylenebilir. Zira bu rivâyete birçok usûl kitabında yer verilmiş ve çeşitli meseleleri delillendirmede ondan istifade edilmiştir.⁵⁰ Hatta Serahsî’nin bu hadîsin zâhiri hasebiyle ilk üç nesildekilerin rivâyetlerinde sıdk (doğruluk) tarafının tercih edildiğini söylemesi dikkat çekicidir.⁵¹

Fıkıhî mezhepler arasındaki görüş farklılığından dolayı Hanefî fakihleri eserlerinde sünnetin kapsamı konusunda çeşitli tartışmaları dile getirmişlerdir. Söz gelimi Fâhru’l-İslâm Pezdevî: “Bize göre sünnet Peygamber’in (aleyhisselâm) sünnetine denilebildiği gibi bazen O’ndan başkası hakkında da kullanılabilir.” şeklindeki sözleriyle mezhebin bu konudaki tutumunu net bir şekilde ortaya koymuş ve buna delil olarak selefin “Sünnetu’l-Umerayn”⁵² tabirini kullanmasını göstermiştir.⁵³ Serahsî de benzer değerlendirmelerde bulunduktan sonra meseleyi “Size benim sünnetim ve benden sonra Râşid Halîfelerin sünneti gerek(lidir). Ona azı dişlerinize (sımsıkı) sarılın.”⁵⁴ meâlindeki rivâyetle delillendirmiş ve ardından: “Biz

⁴⁷ Örnekler için bkz: Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kâhire, 131-134, 142-143; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu’l-Vefâ, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 22, 33, 35, 70-71, 78-79, 114, 167, 193, 232-234.

⁴⁸ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 29-34.

⁴⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁵⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 135, 145, 264, 316; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 31, 182; Serahsî, *Usûl*, I, 313, 314, 344.

⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 313.

⁵² Bu tabir günümüzde birtakım yanlış anlaşılmalara mahal vermekte, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in mi yoksa Hz. Ömer ve Halîfe Ömer b. Abdilazîz’in (radiyallâhu anhum) mi kastedildiği sıkça karıştırılmaktadır. *Lisânu’l-Arab*’da nakledilen bilgilere göre tabir herhangi bir kayıt olmaksızın zikredildiğinde Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer hakkında kullanılmakta olup, Hz. Ömer ve Halîfe Ömer b. Abdilazîz hakkında ancak onlara işaret edebilecek bir karine ile birlikte söylenebilir. Ayrıca bu ifade Halîfe Ömer b. Abdilazîz’in hilâfetinden önce de kullanılmaktaydı. Arapların iki şeyi birlikte ifade ederken söyleniş kolay olanı tesniye kılmasının bir sonucu olarak Hz. Ebû Bekr yerine Hz. Ömer’in ismi tesniye haline getirilmiştir. Aynı prensibin neticelerini anne ve baba hakkında, baba anlamındaki “eb” lafzından hareketle “ebeveyn”, Ay ve Güneş hakkında, Ay anlamındaki “Kamer” lafzından hareketle “kamerayn” kelimelerinde de görmek mümkündür. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 608-609, XIII, 118. Ayrıca bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-Fiker fî Mustalahâti Ehli’l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Şirketu Dâri’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, Beyrut, 562.

⁵³ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 139.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, Sünne, 6.

deriz ki: Sünnetin hükmü ittibâdır. Zira Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) aynı şekilde de ondan sonra sahâbenin dinde tuttıkları sözlü ve fiilî yola tâbi olmanın gerektiği delille sâbittir.”⁵⁵ şeklindeki sözleriyle konuya açıklık getirmiştir. Tabî ki bu durum özellikle Şâfiî fakihlerin sahâbeyi taklit hususundaki prensipleriyle doğrudan ilgilidir. Zira Serahsî Şâfiîlere göre sünnetin yalnızca nebevî sünneti ifade ettiğini; Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) başkası hakkında sünnet lafzının kullanılamayacağını belirtmiştir. Çünkü Şâfiîlere göre kıyas, sahâbî kavline mukaddemdir ve sahâbenin fiillerine değil, yalnızca naklettikleri rivâyetlere tâbi olunur.⁵⁶ Belki de bu konudaki görüş farklılığı Hanefî usûlcülerin eserlerinde bu konuyu tartışmaya açmalarına ve delillendirmelerine sebep olmuş; sünnet tariflerinde mezhebin bir nevi alâmet-i fârikası olarak “Ashâb-ı Kirâm'ın dinde tuttıkları yol” ibaresi de zikredilir hale gelmiştir. Hatta müteahhir âlimler mezhebin reyi hadîse tercih etmediğini ve naklî bilgiye son derece ehemmiyet atfettiğini izah ederken Hanefîlerin sahâbî kavillerini kıyâsa tercih edip fiilleriyle de amel etmelerini önemli bir delil olarak vurgulamışlardır.⁵⁷

Görüldüğü üzere ilk dönemden itibaren Hanefîler sahâbî sünnetini de sünnet içerisinde değerlendirmişlerdir.⁵⁸ Bu konu daha sonra kapsamlı bir biçimde “Sahâbî Kavli” başlığı altında ele alınacaktır. Diğer yandan tâbiî kavillerinin de Hanefîler tarafından belli ölçüde sünnet kapsamında değerlendirildiği kabul edilebilir.⁵⁹ Her ne kadar İmâm-ı A'zam teorik olarak yukarıda yer verilen sözlerinin sonunda⁶⁰ tâbiî kavlini bağlayıcı görmediğini belirtse de *Âsâr*'larda pek çok tâbiî kavlini nakledip onlarla istidlâl etmesi fiilen maktû hadislere itibar ettiğini göstermektedir. İmâm-ı A'zam'ın tâbiî kavillerini bağlayıcı bulmadığına dair bu sözleri, sonraki dönem usûlcüleri tarafından onun da tâbiûndan olması; kendisinin farklı bir görüşe sahip olması durumunda o konuda icmâ edilemeyeceği ile açıklanmıştır.⁶¹ Ayrıca

⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

⁵⁷ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1997, I, 17; Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, İstanbul Süleymânîye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Demirbaş No:1690, 382b.

⁵⁸ Ebu Ali Nizameddin Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hanefî eş-Şâfi, *Usûlu's-Şâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982, 379.

⁵⁹ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 31.

⁶⁰ Beyhakî, *el-Medhal*, 111.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Serahsî, *Usûl*, I, 313-314.

kendisinden hemen sonra İmam Ebû Yûsuf'un da Kur'ân ve Peygamber sünnetinden sonra sahâbî kavline mürâcaat ettiği, bunlarda bulamazsa hocasının görüşüne uyduğu bilinmektedir.⁶² Tüm bunlara ek olarak sonraki neslin fukâhâsının bilhassa nas bulunmayan konularda İmâm-ı A'zam'ın fetvâ ve görüşlerine tâbi olması da İmâm-ı A'zam'ın tâbiûn zümresinden olduğu⁶³ göz önünde bulundurulduğunda bu kanaati desteklemektedir. Dolayısıyla Hanefîler nezdinde teorik olarak tâbiûn kavillerinin bağlayıcı olmadığı vurgulansa bile, pratikte iş böyle olmamış; başta Ebû Hanîfe olmak üzere pek çok tâbiînin kavli ile amel edilmiştir. Bu durumun zikredilen şekilde gelişmesinde bazı sahâbî ve tâbiî âlimlerinin merfû rivâyetleri mevkuf veya maktû olarak nakletmeyi tercih etmelerinin de etkisi olduğu söylenebilir. Zira bazı sahâbî ve tâbiî âlimlerinin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hadîslerine karşı gösterdikleri titizlik ve hassasiyet dolayısıyla bildikleri merfû bir hadîsi kendilerine veya sahâbeye isnâd/nisbet ederek naklettikleri bilinmektedir.⁶⁴

Netice olarak Hanefîlerin sünneti, nebevî sünnet ile birlikte sahâbenin de söz ve uygulamalarını ihtivâ edecek bir anlamda ele aldıkları söylenebilir. Bu görüşün bir neticesi olarak Hanefîler nezdinde sünnet diğer mezheplere; özellikle Şâfiîlere göre daha geniş bir alanı kuşatmaktadır. Belki de bu ihtilâfın bir sonucu olarak kaynaklarda bu durum bütün neden ve sonuçlarıyla birlikte değerlendirilmiş ve etraflı bir biçimde açıklanmıştır. Diğer taraftan her ne kadar teorik olarak tâbiî kavli veya maktû rivâyetlerin bağlayıcı olarak görülmediği nakledilse de pratikte bu delillerden pek çok kez istifâde edilmiş ve maktû rivâyetler de belirli ölçüler dâhilinde nebevî sünnetin bir tür yansıması olarak ele alınmıştır.

Hanefî usûlünde sünnet kelimesi ile birlikte rivâyet veya naklî bilgiyi ifade eden farklı kavramlar da bulunmaktadır. Meselelerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için bu kavramların da bilinmesi gerekmektedir.

⁶² Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 31.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, I, 313-314.

⁶⁴ Ali Akyüz, *Said b. Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992, 29; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 32.

2.2. Haber-Hadis-Eser

Hanefî kaynaklarında rivâyete dayalı bilgiler sünnet, haber, hadis ve eser gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu terimler çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığından ve ortada bir görüş birliği bulunmadığından hepsini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Meselâ İmam Ebû Yûsuf merfû bir rivâyete eser derken⁶⁵, bir sahâbî kavlini de hadis olarak isimlendirebilmiştir.⁶⁶ Aslında bu durum kavramların müterâdif olarak kullanıldığına delil olabilir. Çok genel bir ifadeyle bütün bu kelimelerin ilk dönemlerde Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), sahâbe ve tâbiûndan nakledilen haberler, naklî bilgiler anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Öte yandan sonraki dönemlerde bunlar arasında ayrım giden bazı âlimler haber ve hadîsin yalnızca kavli rivâyetleri kuşattığını; sünnetin ise fiil ve takrirleri de ihtivâ ettiğini öne sürmüştür.⁶⁷ Diğer bir grup âlime göre ise haber ve hadis kelimeleri yalnızca Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) nakledilen rivâyetlere karşılık gelmektedir.⁶⁸

Eser kelimesi ise diğerlerinden daha geniş bir anlam ifade etmekte ve seleften nakledilen bütün bilgileri içine almaktadır.⁶⁹ Örneğin İmâm-ı A'zam'ın “İnsanların benim rey ile hüküm verdiğimi söylemelerine hayret ediyorum. Halbuki ben yalnızca **esere** göre fetvâ veririm.”⁷⁰ şeklindeki sözlerinde eser kelimesi zikredilen anlamda kullanılmıştır. Ayrıca ilk dönemde telif edilen *Âsâr* türü kitapların merfû, mevkûf ve maktû rivâyetler içermesi de bu durumu desteklemektedir.

Burada ilk dönemlerde bütün bu kavramların birbirine eş anlamlı olarak kullanıldığı;⁷¹ sonraki dönemlerde ise her bir kelimeye farklı bir anlam tayin edilmeye çalışılsa da genel bir kabulün oluşmadığı; dolayısıyla bu çabanın pek bir sonuç vermediği söylenebilir. Hanefîlere göre rivâyet bilgisini ifade eden

⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 96-97.

⁶⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 114.

⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 303-304. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 520.

⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 153. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 520.

⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 153.

⁷⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 16.

⁷¹ Bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 50.

kavramların tarifinden sonra onlar nezdinde bu bilgilerin çeşitli ölçülerle nasıl sınıflandırıldığına değinilecektir.

2.3. Haberin Kısımları ve Bilgi Değeri

Seleften, daha sonraki asırlara ulaşan rivâyetler bütününe ifade eden haberler muhtelif ilmî disiplinlerde farklı ölçütler etrafında taksim edilmiştir. Söz gelimi fukahâ ile muhaddislerin, diğer bir deyişle fıkıh usûlü ile hadis usûlü ilimlerindeki haber taksimi, gayelerin birbirinden farklı olması sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim muhaddisler haberlerin taksiminde daha ziyade Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ittisâli esas almışlar, fukahâ ise söz konusu ittisâlden ziyâde ortaya çıkan bilgi değerini merkeze almıştır.⁷² Bu bölümde fakihlerin konu ile ilgili sınıflandırma ve tanımları esas alınacaktır.

Genel olarak Hanefî usûlünde bir rivâyetin ittisâl kuvveti iki yolla ölçülmektedir. Bunlardan ilki haberin **sûreti**, ikincisi ise haberin **mânâsıdır**. Sûret kavramı rivâyetin senediyle ilgili unsurlardan ibaret olup mânâ ise rivâyetin râvîleri başta olmak üzere fukahâ (ümme) tarafından kabul görmesi ve uygulanması, dinin diğer naslarıyla ve küllî kâidelerle uyumunu ifade etmektedir. Bu kavramlar farklı kaynaklarda rivâyetin zâhiri-bâtını şeklinde değerlendirilmiş olsa da özü itibarıyla sûret-mânâ ile zâhir-bâtın ayrımı aynı bilgiyi ifade etmektedir. Aslında bu kavramların Hanefî haber teorisinin temel omurgasını oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira mütevâtir, meşhûr, âhâd şeklindeki taksim başta olmak üzere, sûrî-ma'nevî veya zâhirî-bâtınî inkıtâ' ayrımı bu bakış açısının bir neticesi olarak ortaya çıkmış; hatta râvîlerin sıfatları bile zâhir ve bâtin şeklinde taksim edilmiştir. Bu unsurların hiçbirisi klasik hadis usûlünde bulunmamakta olup Hanefîlerin bu alanda kendi bakış açılarıyla müstakil kâideler inşâ ettiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. İlgili ayrımın doğurduğu sonuçlar ilerleyen konularda ele alınacaktır.

Hanefî kaynaklarda Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan naklettiği taksim, rivâyetlerle ilgili yapılan ilk tasnîf olarak karşımıza çıkmaktadır. Îsâ b. Ebân haberleri: 1-Sıhhati

⁷² Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018, 79.

ve nakledenlerin güvenilirliği kesin bilinenler, 2-Yalan olduğu ve nakledenlerin yalancı olduğu kesin olarak bilinenler, 3-Doğru veya yalan olması muhtemel olanlar şeklinde üçe ayırmış, mütevâtiri râvîlerinin kasten yalan söylemek üzere birleşemeyeceğini göz önünde bulundurarak ilk kısımda değerlendirmiştir. Ona göre bu tür bilgiler zorunlu (zarûrî) bilgi ifade etmekte olup Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) peygamberliği, insanlara Kur'ân'ı getirmesi, dünyada Horasan ve Mekke adında iki beldenin olması gibi haberler bu kategoriye girmektedir. Hz. Peygamber'den bu suretle nakledilmiş haberler bizâtîhi O'nun ağzından duyulmuş gibi olup bunların inkârı O'nu reddetmek sayılacağından küfürdür.⁷³

Îsâ b. Ebân'a göre ikinci grupta yalan olduğu kesin olan, Müseylimetu'l-Kezzâb ve nübüvvet iddiasında bulunan diğer yalancıların haberleri yer almaktadır. Ona göre bu tür haberler yalan olmaları hasebiyle hiçbir bilgi değeri taşımamaktadır.⁷⁴ Üçüncü grupta ise râvî sayısı bakımından mütevâtir seviyesine ulaşmayan bir cemâatin veya fertlerin haberleri bulunmaktadır. Eğer haberi nakledenlerin âdil oldukları biliniyorsa ve yalancılıkla ithâm edilmemişlerse bu tür rivâyetler belirli şartlar dâhilinde ve ahkâma ilişkin konularda makbuldür. Eğer râvîlerin fâsık veya müttehem bi'l-kizb olduğu tespit edilirse bunların haberleri makbul değildir.⁷⁵ Her ne kadar ilk bakışta Îsâ b. Ebân'ın meşhûr hadisleri de âhâdın içerisinde değerlendirdiği düşünülse de farklı kaynaklarda inkâr edene verdiği hüküm konusunda meşhûr rivâyetleri diğerlerinden ayırdığına⁷⁶ ve bu tür hadislerin "ilmi tuma'nîne/itminan hâsıl eden bilgi" ifade ettiği düşüncesinin kendisinden tevârûs ettiği yer verilmiştir.⁷⁷ Buradan hareketle Hanefîlerin daha sonraki dönemlerde sistemleştireceği üçlü ayırımın Îsâ b. Ebân'ın düşüncesinde temel bulduğu söylenebilir. Zira o mütevâtir ile âhâdı birbirinden ayırmış ve bununla birlikte meşhûru da âhâd haberlerden farklı bir konumda değerlendirmiştir.

Cessâs her ne kadar Îsâ b. Ebân'ın bu taksîmini nakletse de kendisi onunla aynı kanaati paylaşmamış ve daha farklı bir tasnif yapmıştır. Onun taksîmine göre haberler mütevâtir ve mütevâtir olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Daha sonra

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 36-37.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37.

⁷⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 292; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 368.

mütevâtiri de zorunlu (zarûrî) bilgi ifade eden haberler ve nazarî bilgi ifade edenler olarak ikiye ayırmıştır. Onun zarûrî bilgi ifade eden mütevâtir tanımıyla Îsâ b. Ebân'ın taksîminin ilk kısmında yer verdiği mütevâtir aynıdır. Cessâs'a göre mütevâtirin ikinci kısmında ise meşhûr rivâyetler yer almaktadır.⁷⁸ O, meşhûr rivâyetleri mütevâtirin bir kısmı olarak değerlendirmesini hocası Kerhî'nin Ebû Yûsuf'tan naklettiği bir rivâyete dayandırmaktadır. Söz konusu nakle göre Ebû Yûsuf, Kur'ân'ın sünnetle neshinin ancak tevâtür derecesinde olan, "ilim" ifade eden haberlerle mümkün olacağını söylemiş ve mestler üzerine mesh etme ile ilgili rivâyeti bu kategoride değerlendirmiştir. Cessâs da ilgili rivâyetin zarûrî bilgi ifade edecek bir derecede olmadığını belirterek buradan hareketle İmam Ebû Yûsuf'un da mütevâtiri zarûrî ve nazarî şeklinde iki kısımda değerlendirdiği sonucuna varmış ve taksîmini bu bilgiye göre yapmıştır.⁷⁹

Debûsî, Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın tasniflerini zikretmiş fakat bununla birlikte kendi taksîmini ortaya koymuştur.⁸⁰ Onun tasnifinde haberler dört kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda doğruluğu kesin olarak bilinenler, ikincide yalan olduğu kesin olarak bilinenler, üçüncüde doğru veya yalan olduğu ayırt edilemeyecek şekilde her ikisine girmesi de muhtemel olan haberler ve son kısımda bir ihtimalin diğerine baskın olduğu rivâyetler yer almaktadır. Debûsî birinci kısma yalandan korunmuş olan peygamberlerin haberlerini, ikinciye Firavun'un ilahlık iddia etmesi gibi yalan haberleri, üçüncüye fâsık kimselerin haberlerini, son kısma ise âdil kişilerin rivâyetlerini örnek göstermiştir.⁸¹ Debûsî haberlerin bilgi değerini göz önüne alarak yaptığı bu taksîmin ardından ma'mûlün bih olma değeri taşıyan haberleri de sıhhatleri bakımından meşhûr ve garîb şeklinde ikiye ayırmıştır.⁸²

Meşhûru da iki kısımda inceleyen Debûsî, tevâtür seviyesine ulaşan haberlerle şöret bulan ancak tevâtür seviyesine ulaşmayan haberleri bu kısımda değerlendirmiştir. O, diğer kısmı da ikiye ayırarak meşhûr olmayan ancak inkârı gerekmeyen haberler ile inkâr edilebilecek rivâyetleri (müstenker) bu kısma dâhil

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 48.

⁸⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 205-206.

⁸² Gül, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 82.

etmiştir.⁸³ Ayrıca Debûsî de Îsâ b. Ebân gibi meşhûr rivâyetlerin (müştehir) âhâd haberlerden derece bakımından yüksek olduğunu ve ilmi tuma'nîne ifade ettiğini belirtmiştir.⁸⁴ Bunun sebebini de bu tür haberlerin her ne kadar tevâtür düzeyine ulaşmasa da selef arasında yaygınlık kazanması ve onların haberi reddetmemesiyle açıklamıştır. Ona göre selef bu tavrı sonraki nesillerin gönül rahatlığıyla (itmi'nân) bu tür haberleri kabul etmesini ve onlarla amel etmesini sağlamıştır.⁸⁵

Buraya kadar zikredilen haber taksimlerinin Hanefîler tarafından sonraki dönemlerde yaygın bir şekilde kullanıldığı söylenemez. Hanefîler arasında kabul edilen ve yaygınlaşan tasnifin Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye ait olduğu görülmektedir. O, haberleri Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ittisâli bakımından üçe ayırmıştır. İlk kısımda sûreti ve mânâsı yönünden ittisâli tam ve şüphesiz olan mütevâtir haberler, ikinci kısımda yalnızca sûreti yönünden ittisâlinde şüphe bulunan meşhûr rivâyetler, üçüncü kısımda ise hem sûreti hem de mânâsı itibarıyla ittisâlinde şüphe bulunan âhâd haberler yer almaktadır.⁸⁶

Pezdevî'nin taksîminde dikkat çeken noktalardan biri diğer fakihlerin aksine onun haberleri doğruluk veya yalanlığı cihetinden değil, ittisâli ve ittisâl kuvveti bakımından incelemesidir. Ayrıca diğer taksîmlerin Hanefîlerin amaçlarına tam olarak hizmet etmediği de söylenebilir. Zira Îsâ b. Ebân, tasnîfinde meşhûr haberleri doğru veya yalan olması muhtemel olan haberler kısmında ele aldığı halde sonradan bu tür rivâyetlerin inkârı ile aynı kısımdaki daha az kuvvetli haberlerin inkârına aynı hükmü verememiştir. Kendisinden sonra Cessâs meşhûr haberlerin diğerlerinden daha üstün bir konumda olmasının gerektiği bilinciyle hareket etmiş, ancak o da bu tür rivâyetleri mütevâtir haberler ile aynı kategoride değerlendirmiştir. Pezdevî ise önce Îsâ b. Ebân'ın meşhûr rivâyetlerin inkârı ile âhâd haberlerin inkârının aynı olmadığına dair sözlerini tashîh etmiş, ardından Cessâs'ın meşhûr rivâyetlerin mütevâtirin bir kısmı olduğuna ilişkin görüşüne yer vermiş ancak bu ikisinin aynı kuvvette olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre mütevâtir haberler daha doğru (asdak) olduğundan yakînî bilgi ifade etmekten ziyade meşhûr rivâyetler ilk asırda sûreten

⁸³ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 207.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212.

⁸⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212.

⁸⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 149.

belirsizlik taşıması sebebiyle tuma'nîne ifade etmektedir.⁸⁷ İşte bu noktada Pezdevî ittisâl temelli bir tasnif ortaya koyarak hem meşhûr rivâyetleri âhâddan ayırabilmiş hem de ittisâlin kuvvetine vurgu yaparak bu tür haberleri mütevâtirden daha aşağıda konumlandırmıştır. Böylece taksim söylemlerle tutarlı hale gelmiş ve fukahânın amacına hizmet etmeye başlamıştır. Muhtemelen bu sebeple de sonraki nesiller tarafından kabul görmüş ve yaygın olarak kullanılmıştır.⁸⁸

Hanefîlerin haber taksimlerine yer verdikten sonra konuya bu taksim neticesinde ortaya çıkan kısımların incelenmesiyle devam edilecektir.

2.3.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir kelimesi sözlükte: “Bir şeylerin peş peşe gelmesi, bir şeyin başka bir şeyin arkasından gitmesi, ona tâbî’ olması, birçok şeyin birbiri ardınca devam etmesi” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁹ Hanefî ıstılâhında ise mütevâtir ilk dönemlerde “adetlerinin çokluğu, mekânlarının farklılığı ve vasıfları gereği, aslı olmayan bir haber uydurmak üzere birleşmeleri veya ittifak etmeleri mümkün olmayan sayısal çokluktaki topluluğun naklettiği rivâyet” şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁰ Mütevâtir hadisler, Fahu’l-İslâm Pezdevî’nin ittisâl temelli haber tasnifinde hem sûreti hem de mânâsı itibarıyla Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) âidiyeti kesin olan rivâyetlere karşılık gelmektedir. Senedindeki sayısal çokluk, bu tür rivâyetleri sûreti yönüyle muttasıl hâle getirir. Farklı bir ifadeyle sözün Hz. Peygamber’e nispeti kesinlik kazanır. Sûreten ittisâl mânevî ittisâli de zorunlu kılar. Zira Şâri’e ait olan nasların

⁸⁷ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 152.

⁸⁸ Pezdevî’nin taksimini kullanan fakihlerin bir kısmı için bkz: Pezdevî, Ebu’l-Yüsr, *Ma’rifetu’l-Huceci’s-Şer’iyye*, 117-119; Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 422; Ebu’s-Senâ (Ebu’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-Fıkh*, 1. Baskı, thk. Abdulmecîd et-Türkî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995, 145-148; Ebu’l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Menâr fî Usûli’l-Fıkh*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1900 (Rûmî 1316), 16; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 520-521, 534, 538; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 358; İbn Melek Mevlâ Abdullatîf, *Şerhu Menâri’l-Envâr fî Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1891, 206-207; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 304, 307, 308; Muhammed Emin Ömer b. Abdulazîz b. Ahmed İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l-Eshâr Şerhu Şerhi İfâdati’l-Envâr*, 3. Baskı, thk. Fehîm Eşref Nûr, İdâretu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmî’l-İslâmiyye, Karaçi, 1997, 176-178.

⁸⁹ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, XIV, 339, “vtr” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 275, “vtr” md.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 207; Serahsî, *Usûl*, 220; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 150; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi’*, I-VII, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, VII, 335; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 206.

birbiriyle tenâkuzu ve/ya mükellefler tarafından kabul görmemesi mümkün değildir.⁹¹

Kaynaklarda mütevâtir ile ilgili ikinci bir tanım daha bulunmaktadır. Buna göre İbnü's-Sââtî (694/1295) mütevâtir haberi: “Bir cemâatin, doğruluğunu (hâricî karîneler olmaksızın) bizzat kendisi ifade eden haberi” şeklinde tanımlamıştır.⁹² İlk dönem fukahâsının aksine sonraki dönemden birçok Hanefî âlim bu tanıma tercih etmiştir.⁹³ Molla Aliyyu'l-Kârî'nin yaklaşımının da ikinci tanım doğrultusunda olduğu söylenebilir. Zira o, ilk tarifte yer alan mekânsal farklılık ve adâlet gibi kavramların şart olmadığını belirtmiş ve ikinci tanımdaki unsurları efrâdını câmi ağyârını mâni olması cihetinden inceledikten sonra cumhûrun tercihinin ikinci tariften yana olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Mütevâtir haber ile ilgili üçüncü bir tarif ise İbnu'l-Hanbelî'ye (971/1563) ait olup: “Mütevâtir ya yalnızca sayısal bakımdan âdeten yalan söylemek üzere birleşemeyecek bir çoklukta olan kimselerin, sırf akıllarıyla değil; zâhirî hislerine dayalı olarak naklettikleri rivâyet veya söz konusu sayısal çokluğun senedin başından sonuna kadar korunduğu, hâdiseyi zâhirî hisleriyle müşhâhede etmiş olan bir topluluktan naklettikleri haberdır” şeklindedir.⁹⁵ İbnu'l-Hanbelî tarifin ilk kısmının senedde yalnızca bir tabakanın yer aldığı durumlarda; ikinci kısmının ise senedinde iki veya daha fazla tabaka bulunan rivâyetler için geçerli olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

⁹¹ Taftazânî, *et-Tavdîh*, 530.

⁹² Ebu'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî İbnü's-Sââtî el-Bağdâdî, *Bedîu'n-Nizâm (Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*, I-II, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Doktora Tezi, hazırlayan: Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî, I, 308.

⁹³ Örnekler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 522; Kıvâmu'ddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, I-V, 2. Baskı, thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 2005, III, 636; Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, II, 240; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanefî, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, Kahire, 1932, 308; Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şumunnî el-Kusantînî el-Kâhirî, *el-Âli'r-Rütbe fî Şerhi Nazmi'n-Nuhbe*, 1. Baskı, thk. Nûruddîn İtr, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004, 96; Ebu'l-Adl Zeynuddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 1. Baskı, thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, 129.

⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 46.

⁹⁶ İbnu'l-Hanbelî, *Kafvu'l-Eser*, 46.

Onun mezkûr tarifini sonraki dönem âlimlerinden Zafer Ahmed et-Tânevî'nin benimsediği görülmektedir.⁹⁷

Biraz sonra tevâtürün şartları başlığı altında da değerlendirileceği üzere, özellikle ilk tarifte yer alan bazı şartların genel kabul görmemesi Hanefîlerin çoğunluğunu ikinci tarifi kullanmaya sevk etmiş olabilir. Bunun yanı sıra ilk iki tanımın senedde bulunan râvî tabakalarının birden fazla olacağı varsayımıyla yapılmış olmasının İbnu'l-Hanbelî'nin farklı bir yaklaşım ortaya koymasına sebep olduğu da söylenebilir. Ancak her üç tarifi de özü itibarıyla aynı düşüncüyü yansıttığını belirtmek mümkündür. Zira hepsinin amacı bilgi değeri kesin olan haberi tanımlamaktır.

Haberlerin bilgi değeri genel itibarıyla muhaddislerin ilgi alanına girmediğinden hadis usûlü eserlerinde mütevâtir kavramı Hatîb el-Bağdâdî'ye kadar (463/1071) neredeyse hiç kullanılmamıştır.⁹⁸ Ayrıca Hâfız Irâkî (806/1404) eserlerinde mütevâtir haberlerden söz açan Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), İbn Hazm (456/1064) ve İbn Abdilberr (463/1071) gibi âlimlerin bu kavramı usûlcülerin kullandığı mânâdan farklı yorumladıklarını belirtmiştir.⁹⁹ Buradan hareketle mütevâtir haberlerle muhaddislerden ziyâde fukâhanın ve kelâm âlimlerinin ilgilendiği söylenebilir.¹⁰⁰ Öte yandan Hatîb Bağdâdî'den sonraki dönemlerde ise birçok muhaddis eserinde mütevâtir haberden bahsetmiş ve Hanefî usûlcülerin zikrettiklerinden belirgin bir biçimde farklı olmayan tarifler ortaya koymuştur.¹⁰¹

⁹⁷ Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1972, 31.

⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1938, 16. Ayrıca bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetu Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986, 267; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Muhammed Osman, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985, 85; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 84-85.

⁹⁹ Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1. Baskı, thk. Muhammed Râğib et-Tabbâh, Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1931, 225-226.

¹⁰⁰ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 85.

¹⁰¹ Örnek olarak bkz: Nâsirüddîn Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*, I-III, thk. Nureddin Tâlib, İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012, I, 13; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, Riyâd, 1997, II, 371; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *İlmu Usûli'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Akîl b. Muhammed, Dâru İbn Hazm, San'â, 1996, 22; Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfîyyeti'l-Hadîs*,

Hanefî âlimler bir haberin mütevâtir olabilmesi için belli şartlar öne sürmüşlerdir. Konunun düzgün bir biçimde anlaşılabilmesi için şimdi de bunlara yer verilecektir.

2.3.1.1. Şartları

Hanefîler nezdinde tevâtürün ittifakla kabul edilen üç şartı bulunmaktadır. Bunlar:

- 1- Haberi rivâyet edenlerin, kasıtlı olarak bir haber uydurmak üzerine birleşmelerini aklen ve âdeten imkânsız kılacak bir çokluk oluşturmaları,
- 2- Zikredilen sayısal çokluğun senedin baş, orta ve son kısmında korunması,
- 3- Râvîlerin naklettikleri haberi zâhîrî hisleri ile (beş duyu organından biriyle) müşâhede etmeleri şeklindedir.¹⁰²

Bunlara Fahru'l-İslâm Pezdevî'nin ilave ettiği; râvîlerin sayılamayacak kadar çok olması, râvîlerin âdil olması ve mekânlarının farklı olması şeklinde üç şart daha bulunmaktadır.¹⁰³ Her ne kadar kaynaklarda bu şartların Pezdevî'ye atfedilmesi isabetli olsa da onları ilk ortaya koyanın kendisi olduğu iddia edilemez. Zira üçüncü şarta Debûsî de eserinde yer vermiştir.¹⁰⁴ Ek olarak zikredilen şartların Hanefîlerin cumhûru tarafından kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir.¹⁰⁵ Söz gelimi ittifakla kabul edilen şartların ilkinde râvîlerin kasten bir yalan uydurmak üzere birleşemeyecek bir sayısal çoklukta olmaları şart koşulmuştur; ancak bu durum

I-V, 1. Baskı, thk. Abdulkerîm b. Abdillâh, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyâd, 2005, III, 396; Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûreddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Rebî' b. Muhammed es-Suûdî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 127; Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî es-Sem'ûnî el-Hasenî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995, 108; Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî *Levâmiu'l-Ukûl*, I-IV, y.y., 1981, I, 7.

¹⁰² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 522-524; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 636; Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, 1. Baskı, I-II, thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn, Mektebetu'r-Rüşd, 2005, I, 625; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 206-207; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 241; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310; Şumunnî, *el-Âli'r-Rütbe*, 97-99; Zeynuddîn İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, 269-270; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 304-306; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177; Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye*, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2012, 132-133.

¹⁰³ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 150.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 207.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 128; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 133; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

râvîlerin sayılamayacak kadar çok olması şeklinde anlaşılmamıştır.¹⁰⁶ Meselâ İbn Melek bu hususu hacıların veya bir câmi cemâatinin, hacda yahut da câmide kıldıkları namazla ilgili bir hadiseyi haber vermeleri durumunda, sayılarının belirli olmasına rağmen, verdikleri haberin kesin bilgi ifade edeceğini söyleyerek örneklendirmiştir.¹⁰⁷ Öte taraftan eserlerinde Pezdevî'nin tarifine yer veren bazı âlimler tarifte zikredilen “لا يحصى عددهم” ifadesini, “râvîlerin âdeten sayılmasına gerek duyulmayacak kadar çok olmaları” şeklinde tefsîr etmiş ve teorik olarak haberi rivâyet edenleri saymanın mümkün olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁸ Diğer yandan bazı âlimler de mütevâtir haberlerin bir tabakasında en az 5, 12, 20, 40 yahut da 70 kadar râvî bulunması gerektiğini savunsalar da bunun cumhûr tarafından benimsendiğini söylemek mümkün değildir.¹⁰⁹

Pezdevî'nin zikrettiği ikinci şart râvîlerin adâlet sahibi olmasıdır.¹¹⁰ Bazı âlimler Pezdevî'nin buna İslâm, yani râvîlerin Müslüman olması şartını da ilave ettiğini söyleseler de¹¹¹ kendisi eserinde bunu açık bir biçimde zikretmemiştir. Bununla birlikte Müslüman olmayan râvîlerin âdil de olamayacağı farz edildiğine göre onların sözleri dolaylı olarak geçerli sayılabilir.¹¹² Bazı âlimler Pezdevî'nin böyle bir şartı tayin etmekten maksadının Hristiyanların Hz. İsa'nın (aleyhisselâm) katledildiğine dair asılsız iddialarının mütevâtir haber kapsamına girmemesi olduğunu belirtmiştir.¹¹³ İbnü'l-Hümâm'a göre böyle bir şartın tayini gereksizdir. Zira söz konusu haberin ilk tabakasındaki râvîlerin sayısı tevâtür seviyesine ulaşmamıştır.¹¹⁴ Dolayısıyla Hristiyanların ilgili rivâyetlerinin mütevâtir olduğunu iddia etmeleri geçersizdir.¹¹⁵ Bu husus farklı âlimler tarafından Müslüman olmayan

¹⁰⁶ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 638.

¹⁰⁷ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 206. Ayrıca bkz: İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

¹⁰⁸ Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, 269; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

¹⁰⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 522-523; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 636-637; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 242; Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî el-Hanefî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, II, 157; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 300-301; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

¹¹⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 150.

¹¹¹ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 206.

¹¹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

¹¹³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310.

¹¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

¹¹⁵ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 302.

bir halkın devlet başkanlarının öldüğüne dair haberlerinin, kâfir olmalarına rağmen mütevâtir sayılabileceği ile de örneklendirilmiştir.¹¹⁶

Pezdevî'nin ittifakla kabul görenlere ilave ettiği üçüncü şart mütevâtir haberin râvîlerinin mekânlarının farklı olmasıdır. Bu hususta kendisine Serahsî'nin de katıldığı görülmektedir.¹¹⁷ Ancak bu şart da mezhebin cumhûru tarafından kabul edilmemiştir.¹¹⁸ Zira bir belde halkının vermiş olduğu haber de kesin bilgi ifade edebilir ve aynı zamanda tarifte râvîlerin naklettikleri rivâyeti uyduramayacak kadar çok olmalarının şart koşulması bunu gereksiz kılmaktadır.¹¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin ilave ettiği hususları hakikaten şart olarak gördüğü için değil, yalnızca haberin kesinliğini arttırmak, diğer ihtimalleri ortadan kaldırmak ve hasımları ilzâm etmek için öne sürdüğünü kaydetmiştir.¹²⁰ Abdulazîz el-Buhârî'nin bu sözleri her ne kadar bazı âlimler tarafından kabul edilmese de¹²¹ Pezdevî'nin Mecûsî ve Yahûdîlerin rivâyetlerini Müslüman olmamaları sebebiyle değil, sayısal çokluğun her asırda korunmaması gerekçesiyle reddetmesi göz önünde bulundurulduğunda geçerli görünmektedir.¹²² Molla Aliyyu'l-Kârî ise Pezdevî'nin bu şartları yalnızca diyânât konusunda olan rivâyetlere mahsus olarak zikretmiş olabileceğini belirtmiştir.¹²³

Hanefîlerin ittifakla kabul ettiği şartlardan üçüncüsü üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Zira “râvîlerin naklettikleri haberi zâhirî hisleri ile müşâhede etmeleri” şeklindeki şartın Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi ilk dönem usûlcülerinin eserlerinde yer almaması dikkat çekicidir. Bu şartın ilk olarak Alâuddîn es-Semerkandî'nin eserinde yer aldığı görülmektedir.¹²⁴ İbn Âbidîn ise bunun Pezdevî'nin öne sürdüğü râvîlerin âdil ve Müslüman olması şartı yerine İbnü'l-Hümâm ve Taftazânî (792/1390) tarafından zikredildiğini belirtmiştir.¹²⁵ Bazı kaynaklarda Hanefîlerin bu şartı koşmalarının sebebinin “mütevâtir hadîsi” değil,

¹¹⁶ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 206; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

¹¹⁷ Bkz: Serahsî, *Usûl*, I, 282.

¹¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 523-524; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

¹¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 524.

¹²⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 524.

¹²¹ Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 133.

¹²² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 524.

¹²³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

¹²⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 423.

¹²⁵ İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 310; Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhânidîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I-II, Mektebetu Sabîh, Mısır, II, 4.

“mütevâtir haberi” tanımlamalarından ileri geldiği öne sürülmüş; hatta Hatîb el-Bağdâdî’den sonraki muhaddisler Hanefî usulcülerin bu tariflerini, üzerinde hiç düşünmeksizin ortaya attıkları varsayımıyla eleştirilmiştir. Nitekim Hanefîlerin zikrettikleri son şartta rivâyetin âlemin hüdûsu gibi aklî bir husus olmaması ve râvîler tarafından bilfiil müşâhade edilmesi şart koşulmuştur ve bu durum Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) bu tür aklî bilgilerin tevâtürle nakledilmesine engel olacaktır.¹²⁶

Mezkûr tespit ve endişelerin pek de isabetli olmadığını söylemek mümkündür. İlk olarak Hanefîlere göre mütevâtir haberin muhtevâsında yalnızca nebevî rivâyetlerin bulunmadığı kabul edilebilir. Ancak Hanefîlerin tarif ve şartları nebevî sünneti tevâtürün kapsamının dışına da çıkarmamaktadır. Çünkü bu şart rivâyetin içeriği ile ilgili olmayıp elde edilme yöntemiyle ilgilidir. Yani söz gelimi yalan uyduramayacak kadar çok sayıda olan bir grup insanın bir araya gelerek iki ile ikinin toplamının dört ettiğine dair aklî bir hususu nakletmeleri mütevâtir sayılmaz. Ancak yine aynı vasıftaki bir topluluk, Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) örneğin “âlem hâdistir” anlamında bir söz duyup rivâyet etseler, bu rivâyetleri diğer şartlar da sağlandığında mütevâtir olabilir. Çünkü ilk örnekte bilginin kaynağı akıldır, yani bilgi aklîdir. İkinci örnekte ise bilginin kaynağı nakil, elde edilme yöntemi ise işitme, yani müşâhededir. Bu noktada bilginin muhtevâsının aklî bir husus olması herhangi bir önem taşımaz. Zira nakle konu olan içerik değil; o içeriğin Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) âidiyetidir. Tevâtürle nakledildikten sonra ise âidiyet tespit edilir, yani içeriğin Hz. Peygamber’e ait olduğu kesinleşir.¹²⁷ Dolayısıyla muhaddislerin, Hanefî usûl âlimlerinin öne sürdüğü şartları kabul etmeleri aklî bir içeriğe sahip olan nebevî rivâyetlerin mütevâtir hadis kapsamı dışında kalmasına yol açmaz.

Özetle Hanefîlerin cumhûruna göre bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için üç şartı sağlaması gerekir. Bu şartlar râvîlerin kasıtlı olarak bir haber uydurmak üzerine birleşmelerini aklen ve âdeten imkânsız kılacak bir sayıda olmaları, bu sayısal çokluğun senedin baş, orta ve son kısmında korunması ve râvîlerin haberi zâhirî hisleri ile (beş duyu organından biriyle) müşâhade etmeleridir. Bazı âlimlerin

¹²⁶ Türkmanî, *Dirâsât*, 135.

¹²⁷ Konuyla ilgili malûmât için bkz: Şumunnî, *el-Âli’r-Rütbe*, 101.

bunlara ilave ettiği şartlar ise “kemâl şartı” kabûlinden sayılabilir. Yani ilave ettikleri şartlar gerçekleşmediği zaman da bir haber mütevâtir olabilir; ancak ittifak edilenlerin yanı sıra bu şartlar da sağlanırsa rivâyet daha da kuvvetli olur. Şimdi de Hanefîler nezdinde bu şartları taşıyan bir rivâyetin ifade ettiği bilgi değeri incelenecektir.

2.3.1.2. Bilgi Değeri

Hanefî fakihlere göre mütevâtir haberler zarûrî, yani zorunlu ve kesin (yakînî) bilgi ifade etmektedir.¹²⁸ Burada zarûrî bilgiden kastedilen üzerinde düşünmeye gerek duyulmaksızın hâsıl olan; kendisine ulaşmak için herhangi bir delile ihtiyaç olmayan bilgidir.¹²⁹ Bunun yanında tevâtürle naklin hangi bilgiyi yakînî/zarûrî hale getirdiğinin anlaşılması önem arz etmektedir. Şumunnî'nin (872/1468) bu hususa yaklaşımı son derece dikkat çekicidir. Ona göre tevâtürle nakil Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) veya başkasından rivâyet edilen lafızların onların sözü olduğunu kesin ve zorunlu bir bilgi haline getirir. Bu durum tevâtürle nakledilen her rivâyetin içeriğinin de üzerinde düşünülmezsizin anlaşılabilceği anlamına gelmez. Zira bazı rivâyetlerin muhtevâsının anlaşılabilmesi için üzerinde düşünmek gerekmektedir.¹³⁰

Diğer yandan mütevâtir hadislerin Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyhi ve sellem) nispeti kesin olduğundan, bu tür haberleri reddedenler haberi O'ndan işitip reddetmiş sayılır ve İslâm dâiresinden çıkarak kâfir olur.¹³¹ Molla Aliyyu'l-Kârî mütevâtir rivâyetlerin yakîn ifade ettiğini belirterek bu tür haberlerin bilgi değeri bakımından zarûrî olarak nitelendirilmesini, kabulü cihetinden üzerinde düşünmeye,

¹²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 207; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, I, 283; Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 118; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 423; Burhânuddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merğînânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, I-IX, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Beyrut, 2004, XIII, 8; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 146-147; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 638-639; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 207; Şumunnî, *el-Âli'r-Rütbe*, 100-101; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305-306; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177. Ayrıca bkz. Türkânî, *Dirâsât*, 127-129.

¹²⁹ Bkz. Şumunnî, *el-Âli'r-Rütbe*, 99-100; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305-306; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 177.

¹³⁰ Şumunnî, *el-Âli'r-Rütbe*, 101.

¹³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35; Serahsî, *Usûl*, I, 283, 292; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 331; Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 167; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 535; Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî el-Hanefî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, 1. Baskı, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 290. Ayrıca bkz. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 86.

tefekkür etmeye ihtiyaç olmaması ile açıklamıştır. Dolayısıyla nispeti kesin olduğundan, haberin yalnızca işitilmesi kabul edilmesi için yeterlidir. Yine onun ifadesi ile Kur'ân'ın nakli ve beş vakit namazın meşrûiyeti mütevâtir haber örnekleridir.¹³²

Öte yandan Hanefîler tarafından mütevâtir rivâyetler uygulamada âyetler ile bir tutulmuş; sübûtları cihetinden ikisi de kat'î kabul edilmiştir.¹³³ Buna göre tıpkı âyetlerde olduğu gibi mütevâtir derecesindeki hadislerle de farzın tespiti, Kur'ân'ın neshi ve –Hanefîler tarafından nesh olarak nitelendirilen bir uygulama olan– Kur'ân'ın hükmüne ziyâde mümkün görülmüştür.¹³⁴ Ayrıca Aynî (855/1451) mütevâtir rivâyetlerle tespit edilmiş olan hükmün inkârının dahi küfür olduğunu belirtmiştir.¹³⁵ Buraya kadar zikredilen bütün hususlarda Hanefîlerin hemfikir olduğu söylenebilir.

2.3.1.3. Mütevâtir Haber Taksimleri

Hanefî âlimler eserlerinde mütevâtir haberlerin bazı kısımları olduğu şeklinde anlaşılabilir çeşitli sözler sarf etmişlerdir. Daha önce haber taksimleri başlığı altında Cessâs'ın mütevâtir rivâyetleri zarûrî bilgi ifade edenler ve nazarî bilgi ifade edenler şeklinde ikiye ayırdığı zikredilmişti. Ancak söz konusu taksîmin ikinci şikkının meşhûr hadislere karşılık geldiği göz önünde bulundurulduğunda, taksîmin hakikati itibarıyla mütevâtire değil; daha genel bir surette haberlere yönelik olduğu söylenebilir. Molla Fenârî, Cessâs'ın bu düşüncesini farklı bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Ona göre Cessâs mütevâtir haberleri hem aslı (birinci tabaka) hem de fer'i (ikinci ve üçüncü tabaka) itibarıyla mütevâtir ve yalnızca fer'i mütevâtir olan haberler şeklinde taksîm etmiştir. Böylece ilk kısım genel kabule göre mütevâtir

¹³² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305.

¹³³ Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, 360; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 130; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 309; Aynî, *el-Binâye*, III, 291; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, I, 207.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212, 241; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Serahsî, *Usûl*, I, 292; Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, 429; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 331; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 442, 535; Aynî, *el-Binâye*, III, 291; Zeynüddîn İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, 271; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 375-376.

¹³⁵ Aynî, *el-Binâye*, II, 481. Bedruddîn el-Aynî'nin hadîs usûlüne dair uygulamalarını konu edinen bir çalışma için bkz. Osman Nedim Yektar, *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alış*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

haberleri içermekteyken diğer kısımda başlangıcı itibarıyla mütevâtir olmayıp ikinci ve üçüncü tabaka tarafından tevâtürle nakledilen meşhûr rivâyetler yer almaktadır.¹³⁶

Diğer taraftan bazı kaynaklarda mütevâtirin iki kısma ayrıldığına işaret eden farklı değerlendirmeler yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak İmam Mâturîdî (333/944) mütevâtir haberleri, rivâyet yönünden (mütevâtir bi'r-rivâye) ve amel yönünden mütevâtir (mütevâtir bi'l-amel) şeklinde ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki bir önceki başlıkta tarif edilen mütevâtir haberlere karşılık gelmektedir. Amel cihetinden mütevâtir ise senedi itibarıyla haber-i vâhidler arasında yer alsa dahi amel edilen haberler arasında derecesi en yüksek olanlardır. Zira insanlar asırlar boyunca bu tür haberlerle (hükmü) son derece açık olduğu için amel etmişlerdir. Bu haberlerin mâhiyetinin açık ve âşikâr olması da insanların onları rivâyet etmesine ihtiyaç bırakmamıştır.¹³⁷ İmam Mâturîdî'nin “mezhebin asıllarından biri” olarak nitelediği bu ayrım kendisinden sonraki dönemde telif edilmiş birçok kaynakta da yer almaktadır.¹³⁸ Eserinde benzer bir taksime yer veren Kâsânî (587/1191) mütevâtir haberleri bir önceki taksimle aynı anlama gelen farklı lafızlarla (tevâtür min haysu'r-rivâye ve tevâtür min haysu zuhûri'l-amel şeklinde) ikiye ayırmıştır. O, rivâyet cihetinden mütevâtiri klasik tanımla tarif etmiş; amel bakımından mütevâtirin ise asırlar boyunca herhangi bir itiraz veya engel olmaksızın amel edilen, ancak tevâtürle nakledilmeyen fiillerden ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre amelin zuhûru insanların böyle bir fiili rivâyet etmesine gerek bırakmaz. Ayrıca bu tür fiillerle insanlar tarafından amel edilmesinin yanı sıra imamlar da ittifak ederek söz konusu delil ile fetvâ verirler. Zikredilen kuvvette olan bir delil kat'î olarak ameli gerektirir ve rivâyet bakımından mütevâtir haberler gibi Kur'ân'ı neshedebilir. Bu tür haberlerin rivâyet cihetinden mütevâtir olanlardan farkı ise rivâyeti bakımından mütevâtir olan bir nassın inkârı küfürken, amelî bakımdan mütevâtiri inkâr eden tekfir edilmez.¹³⁹

¹³⁶ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 243.

¹³⁷ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I-X, 1. Baskı, thk. Mecdi Bâsillûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, II, 18.

¹³⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 331; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 266; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 81.

¹³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 331.

Burada zikredilen amel cihetinden mütevâtirin Cessâs'ın anlayışındaki nazarî-istidlâlî bilgi ifade eden mütevâtir ile benzer işlevlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira her iki haber de kuvvetleri bakımından Kur'ân'ı neshedebilecek seviyede kabul edilmiştir. Aynı zamanda ikisinin de zarûrî bilgi ifade etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü haberlerin nispetinin kesinliğinden bahsedilmemiş ve fakat muhbirlerin sözlerinin doğru olduğu inancına atıf yapılmıştır.¹⁴⁰ Bu haberler Hanefîlerin sûret-manâ temelli yaklaşımları çerçevesinde değerlendirildiğinde her iki türün de sûret bakımından kesinliğe ulaşamadığı söylenebilir. Zira tevâtür ile nakledilmemişlerdir. Manâ yönünden nispetleri ise haricî karîneler vasıtasıyla makbul düzeye ulaşmıştır. Zikredilen karîneler ise Kâsânî'nin ifadesi ile ümmetin ameli ve ulemânın istidlâlidir. Kâsânî'nin daha önce zikredilen sözlerinde açıkça görülen bu durumu Cessâs'ın ifadelerinde dolaylı olarak bulmak mümkündür. Söz gelimi Cessâs kendisine göre nazarî-istidlâlî bilgi ifade eden haberlere örnek gösterdiği bir rivâyetin tevâtürle nakledilmediğini kabul etmiş, ancak ümmetin selef ve halefinin o rivâyetle amel etmesini bir nevi icmâ sayarak haberi manâ yönünden takviye etmiştir.¹⁴¹ Cessâs'ın eseri incelendiğinde yine mütevâtirin ikinci kısmına örnek gösterdiği diğer rivâyetlerde selefın icmâsının bulunmadığı ancak bu haberlerle yaygın olarak amel edildiği görülmektedir.¹⁴² Kendisine göre bu durum ilgili haberlerin nazarî-istidlâlî bir kesinlik taşımasına bir engel teşkil etmemekte; aradaki fark ilgili rivâyetlerin münkirine verilecek hüküm noktasında ortaya çıkmaktadır. Buna göre selef âlimlerinden mesele hakkında farklı kanaat sahibi olanların sayısı arttıkça bu haberleri inkâr edenlere öngörülen itâbın şiddeti azalmaktadır.

Bütün bu zikredilenler değerlendirildiğinde Hanefîlerin selef ulemâsının bir rivâyeti kabulüne veya o rivâyetle amel etmesine ayrı bir önem atfettikleri ve onlara göre selefın tavrının rivâyetin manevî sübûtunu belirleyici bir rol oynadığı görülecektir.¹⁴³ Bunun sebebi Hanefîlerin selefın aslı olmayan rivâyetlerle amel etmeyeceğine ya da fetvâ vermeyeceğine dair kanaatleri olabilir. Böylece bir haber ile selef ulemâsının fetvâ vermesi veya haberin içerdiği hükümle yaygın bir şekilde

¹⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37.

¹⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 49.

¹⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 49.

¹⁴³ Konu ile ilgili olarak bkz. Özşenel, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3. sayı, 419-424.

amel etmesi, o haberin sahîh bir aslının olduğuna delil sayılmış ve artık sûret bakımından kesinliğin aranması gerekli görülmemiştir. Hatta selefîn ameli veya kabulü ile desteklenmiş bir rivâyetin sûreti itibarıyla kesinlik taşımayan haberi vâhidlerden olsa dahi manevî ittisâli tam kabul edilmiş ve Kur’ân’ı neshedebileceği zikredilmiştir.¹⁴⁴

Burada hem İmam Mâturîdî’nin hem de Cessâs’ın değindikleri haber türlerinin hiyerarşik düzende konumlandırılması gereken nokta önem arz etmektedir. Muhtemelen bu haberlerin mütevâtir olarak isimlendirilmesi işlevlerine nazarla mecâz kabîlindendir. Zira rivâyet bakımından mütevâtir olan haberlerin inkârı küfür olarak değerlendirildiği halde; amel yönünden mütevâtir olan rivâyetler hakkında böyle bir hüküm verilmemiştir. Bununla beraber prensip olarak yalnızca mütevâtir haber kuvvetindeki delillere râci olan Kur’ân’ı neshetme hususu bu tür hakkında da belirli açılardan geçerli kılınmıştır. Dolayısıyla yalnızca amel cihetinden mütevâtir olan bir haberin, sübûtu itibarıyla rivâyet yönünden mütevâtir derecesine ulaşmadığı; ancak manevî sübûtunun tam kabul edilmesiyle benzer işleve sahip kılındığı söylenebilir. Öte yandan bu vasıftaki bir haberin meşhur bir rivâyetten daha kuvvetli olup olmadığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Nitekim bu tür haberlerin rivâyet bakımından mütevâtir ile meşhûr haberler arasında bir noktada konumlandırılması imkân dâhilinde olduğu gibi aynı zamanda meşhûr haberlerin en kuvvetli kısmını teşkil ettiğini düşünmek de mümkündür. Ancak amel cihetinden mütevâtir bir haberin inkârıyla –az sonra ele alınacağı üzere- meşhûr rivâyetlerin inkârına benzer hükümlerin verilmesi ve her ikisinin de aynı fonksiyonlara sahip kılınması ikinci düşüncüyü güçlendirmektedir.

Zikredilenlere ek olarak Ebû Yûsuf’un “fukahâ” ve “cemaat” olarak nitelediği bir topluluğun bir hadîsi kabulle karşılaşmasına, onu benimseyip amel etmesine büyük değer atfettiği ve bu tür hadîsleri “sünnet-i ma’rûfe” kapsamında değerlendirdiği bilinmektedir. Ona göre sünnet-i ma’rûfe meşhûr, yaygın, bilinen ve birçok tarîkten

¹⁴⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu ’s-Sanâi*, VII, 331.

nakledilmiş bulunan sünnete karşılık gelmektedir.¹⁴⁵ Bu hususlar da amelî mütevâtirin meşhûr hadîs ile aynı mertebede olduğunu düşündürmektedir.

Kaynaklarda, daha ziyâde hadis usûlü ilminde kullanılan lafzî-manevî mütevâtir ayrımına yer verildiği de görülmektedir. Meselâ eserinde bu ayrıma değinen müelliflerden biri olan Molla Fenârî, manevî tevâtürü birçok ahâd haberin farklı lafızlarla da olsa ihtivâ ettiği ortak husus, yani “kadr-i müşterek” olarak tanımlamış ve Hz. Ali’nin (radıyallâhu anh) cesâretini manevî tevâtüre örnek göstermiştir.¹⁴⁶ Bazı usûlcüler de pek çok rivâyette vurgulanan “ümmetin hata üzerine birleşemeyeceği” hususunun manevî tevâtüre örnek olduğunu zikretmişlerdir.¹⁴⁷ Farklı kaynaklarda kadr-i müşterekin her zaman tevâtür seviyesine ulaşamayabileceği, fakat bazen meşhûr seviyesine çıkabileceği ve bunun da muteber kabul edilerek kadr-i müşterekin meşhûr rivâyet gibi değerlendirileceği ifade edilmiştir.¹⁴⁸ Dolayısıyla her biri haber-i vâhid düzeyinde de olsa aynı anlamı taşıyan isnadların çokluğunun da Hanefîler nezdinde haberi takviye eden bir husus olduğu söylenebilir. Bu isnadların çokluğu nispetinde kadr-i müşterek mütevâtir veya meşhûr haber seviyesine çıkabilir ve artık o düzeyde tek bir nas gibi değerlendirilir.

Mütevâtir ile ilgili en kapsamlı taksîmi Muhammed Enver Şâh Keşmîrî (1933) ortaya koymuştur. Onun tasnîfine göre tevâtürün isnâd, tabaka, amel ve kadr-i müşterek tevâtürü olmak üzere dört kısmı bulunmaktadır. Bunlardan isnâd tevâtürü daha önce zikredilen lafzî veya rivâyet yönünden mütevâtirin aynısıdır. Tabaka tevâtürü, bir tabakanın (fukahâ, kurrâ, muhaddisler gibi) diğerinden almak suretiyle naklettikleri, muayyen bir isnâda ihtiyaç duymayan mütevâtir haberleri kuşatmakta olup Kur’ân’ın nakli bu türe örnektir. Amel veya diğer ismiyle tevârüs tevâtürü ise Şâri’in hükmünü tayininden günümüze kadar yapılagelen meşru fiilleri ihtivâ eder. Misvak kullanımı ve misvak kullanmanın meşrûiyeti konusundaki nakiller buna örnektir. Kadr-i müşterek tevâtürü de manevî mütevâtirin aynısıdır. Keşmîrî, bir

¹⁴⁵ Bu hususta ayrıntılı değerlendirmeler ve örnekler için bkz. Özşenel, *Ebû Yusuf’un Hadis Anlayışı*, 44.

¹⁴⁶ Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 242.

¹⁴⁷ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 400; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, III, 107-108.

¹⁴⁸ İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, I-X, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 132-133; Aliyyu’l-Kârî, *Mirkâtu’l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, I-XI, 4. Baskı, thk. Cemâl İtânî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2015, V, 553.

haberini aynı anda zikredilen kısımlardan iki, üç veya dördüne birden girmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹

Hanefîlerin mütevâtir rivâyetlere ilişkin görüşlerini naklettikten sonra haber taksimlerinde kuvvet bakımından ikinci sırada yer alan meşhûr rivâyetler ele alınacaktır.

2.3.2. Meşhûr Haber ve Bilgi Değeri

Arapça “ş-h-r” kökünden türemiş olan meşhûr kelimesi “insanlar arasında bilinen, tanınan şey” anlamına gelmektedir.¹⁵⁰ Hanefî ıstılâhında meşhûr hadîsin iki tanımı bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre meşhûr hadîs, ilk nesil itibarıyla haber-i vâhid olup, sonraki asırlarda tevâtürle nakledilen rivâyettir.¹⁵¹ İkinci tarife göre ise ulemânın kabulü karşılığı (telakkî bi'l-kabûl ettiği) rivâyettir.¹⁵² Kerhî'nin talebelerinden olan Ebû Ali eş-Şâfi (344/955), eserinde bu tanımları bir arada zikretmiştir.¹⁵³ Daha sonraki dönemlerde ise bu tanımların birbirinden ayrıldığı, ağırlıklı olarak ilk tanıma yer verildiği; bazı âlimler tarafından ikinci tarifen ilkinden sonra “kîle” denilerek nakledildiği dikkat çekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece birinci tanım ilk olarak Debûsî tarafından; ikincisi ise Serahsî tarafından kullanılmıştır. Bunun yanında Serahsî tariftten hemen sonra meşhûr haberin aslı itibarıyla haber-i vâhid; fer'i itibarıyla mütevâtir olduğunu belirterek ilk tanıma da işaret etmiştir.¹⁵⁴ Molla Aliyyu'l-Kârî de eserinde bu tariflerin her ikisine

¹⁴⁹ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 144.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 431, bkz. “şhr” md. Hanefîlerin meşhûr hadîs anlayışlarına dair bir çalışma için bkz. Salâh Muhammed Sâlih, “es-Sünnetü'l-Meşhûra İnde'l-Hanefiyye ve Tatbikâtuhâ fî Kütübihim”, *Mecelletü'l-Müdevvene*, 2015, c. 1, sy. 3, 239-317.

¹⁵¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 211; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 428; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 147; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 534; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 645-646; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 242; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 311; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 303; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 130; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307.

¹⁵² Serahsî, *Usûl*, I, 292; Ebu'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 119; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 428; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 147; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 534; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 646.

¹⁵³ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Usûlu's-Sâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982, 272. Bu eserin Ebû Ali eş-Şâfi'ye nispeti konusunda çeşitli şüphe bulunduğu ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Pekcan, “Şâfi, Ebû Ali”, *DİA*, XXXVIII, 367-368.

¹⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

yer veren âlimler arasındadır.¹⁵⁵ Bununla birlikte o da ikinci tarifi “kîle” lafzıyla nakletmiştir. Müelliflerin bu türden nakilleri ağırlıklı olarak seçtikleri görüşü yansıtması için değil; tam tersine aynı konudaki diğer görüşleri belirtmek için kullandıkları malumdur. Dolayısıyla Aliyyu’l-Kârî’nin bâbın başında yer vererek açıkladığı ilk tanımı tercih ettiğini düşünmek isabetli olacaktır.

Burada iki tarifi neye delâlet ettiğinin anlaşılması önem arz etmektedir. Öncelikle ilk tanımın Fahu’l-İslâm el-Pezdevî’nin ittisâl ve sûret-mânâ temelli yaklaşımına uygun olduğu söylenebilir. Zira meşhûr haber başlangıcı yani aslı itibarıyla haber-i vâhid olarak kabul edildiğinden sûret cihetinden nispeti kesin değildir. Çünkü sûret yönünden tam ittisâl ancak üç tabakası da tevâtürle nakledilen rivâyetler hakkında söz konusudur. Diğer taraftan ikinci tarifi ise rivâyetin selef âlimleri tarafından kabul görmesi ve ilgili haberle yaygın bir biçimde amel etmelerini temsil eden “telakkî bi’l-kabûl” unsuruna, dolayısıyla mânâ yönüne vurgu yaptığı görülmektedir. Bu da meşhûr haberin manevî ittisâlinin tam olduğunu ifade etmektedir. Her iki tarif bir arada değerlendirildiğinde Hanefîlerin meşhûr hadis konusundaki prensipleri net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Buna göre meşhûr haber, sûret yönünden ittisâli tam olmayan; ancak mânâ yönünden muttasıl kabul edilen rivâyetleri temsil etmektedir.

Hanefîlerin genel kabulüne göre bir haberin meşhûr olabilmesi için sahâbe döneminden sonraki iki nesilde de tevâtürle nakledilmesi gerekmektedir. Üçüncü nesilden sonra şöhret bulan haberlere ise meşhûr denilemez. Zira Molla Aliyyu’l-Kârî’nin ifadesiyle dördüncü nesille beraber hadis rivâyeti ve tedvîn faaliyetleri yaygınlaştığından –zayıf dahi olsa- pek çok hadis şöhret, hatta tevâtür yoluyla nakledilmeye başlamıştır. Ancak bu hadisler meşhûr sayılmamıştır. Dolayısıyla bir rivâyetin şöhreti yalnızca ilk üç nesilde muteberdir. Sonraki nesillerde tevâtürle veya haber-i vâhid olarak nakledilmesi ise onu meşhûr haber yapmaz. Aynı şekilde ilk üç nesilde haber-i vâhid seviyesinde kalan bir rivâyetin de sonraki dönemde meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmesi de ona verilen hükmü değiştirmez.¹⁵⁶ Burada

¹⁵⁵ Türkmânî’nin ifadelerinden Aliyyu’l-Kârî’nin ikinci tarifi tercih ettiğinin anlaşılması mümkündür. Bununla birlikte müellifin ilk tarifi tercih etme ihtimali daha kuvvetlidir. Türkmânî’nin ifadesi için bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 141.

¹⁵⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 307.

özellikle ilk üç nesle yapılan vurgunun sebebi ise Molla Fenârî'ye göre o dönemde yaşayanların hayırlı ve doğru sözlü oldukları konusunda vârid olan nebevî şehâdetidir.¹⁵⁷

Ehl-i hadîs ile Hanefîlerin meşhûr hadîs konusunda iki temel noktada birbirlerinden ayrıldıkları göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki meşhûr hadîsin tanımı; ikincisi ise mütevâtir ve âhâd rivâyetlere göre konumudur. Muhaddisler genel olarak meşhûr haberi senedindeki râvî sayısını esas alarak tanımlamışlardır. Onlara göre meşhûr hadîs her tabakada en az üç râvîsi bulunan rivâyetlerdir.¹⁵⁸ Buradan hareketle muhaddislerin anlayışındaki meşhûr haberin Hanefîlerinkine göre daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Zira Molla Aliyyu'l-Kârî'nin ifade ettiği üzere Hanefîlerin meşhûr kabul ettiği her rivâyet, muhaddislerin kıstaslarına göre de meşhûr sayılmaktadır; fakat bu durumun aksi geçerli değildir.¹⁵⁹ Öte yandan muhaddisler meşhûr haberleri azîz ve garîb rivâyetlerle birlikte âhâd haberin bir alt kategorisi olarak değerlendirmişlerdir. Hanefîler ise meşhûr rivâyetleri mütevâtir ve âhâd haberlerin arasında müstakil bir kısım olarak ele almışlardır. Bu konuda hem tanımların hem de haber taksimlerinin farklı olması çarpıcı sonuçlar doğurmuştur. Söz gelimi Hanefî kaynaklarda –ilerleyen kısımlarda ele alınacağı üzere– meşhûr rivâyetlerin inkârının küfür olup olmadığı tartışılırken, hadis usûlü eserlerinde sahîh olmayan meşhûr rivâyetlerden bahsedilmektedir.¹⁶⁰ Zikredilenlerden anlaşılacağı üzere meşhûr haber konusu Hanefîlerin hadis anlayışının temâyüz ettiği noktalardan

¹⁵⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 242. Burada “İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir” hadîsine atıf yapılmaktadır. Hadîs için bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

¹⁵⁸ Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Hâfız Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Nûruddîn İtr, Mektebetu'l-Büsrâ, Karaçi, 2011, 42; Hâfız Celâluddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Kemâluddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, 1. Baskı, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî, Dâru İbn el-Cevzî, Demmâm, 2010, II, 757; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307; Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifin b. Nûruddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Rebî' b. Muhammed es-Suûdî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 126.

¹⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307. Müellifin bu ifadesi çerçevesinde akla sahâbe neslinde bir veya iki râvîsi olan, sonraki iki nesilde tevâtürle nakledilen rivâyetler gelmektedir. Zira bu tür rivâyetlerin Hanefîlere göre meşhûr olduğu, ancak muhaddislere göre meşhûr sayılmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen müellif bu vasıfları taşıyan rivâyetlerin nâdirât kabîlinden olması sebebiyle, genel bir durum tespiti yapmak için zikredilen ifadeleri kullanmıştır.

¹⁶⁰ Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rîfetu Envâi Ulûmi'l-Hadîs (Mukaddime)*, 1. Baskı, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, 370; Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr li-Ma'rîfeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Muhammed Osman, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1985, 85.

biri olup, ayrıntılı bir şekilde bu farklılıklara neden olan temel prensip ve unsurların üzerinde durulması gerekmektedir.

Hanefîlerin –muhaddislerin aksine– meşhûr hadîsi âhâd haberlerden ayrı, mütevâtire yakın, fakat onun kuvvetine ulaşmayan müstakil bir kısım olarak değerlendirmesinde birkaç farklı husus göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki mezhep imamlarının konuyla ilgili sözleridir. Örneğin İmâm-ı A'zam *el-Vasıyye*'sinde mestler üzerine mesh ile ilgili rivâyetlerin “mütevâtire yakın” olduğunu ve söz konusu haberleri inkâr edenin “küfre girmesinden korkulacağını” ifade etmiştir.¹⁶¹ Buna benzer bir şekilde Cessâs, hocası Kerhî'den Ebû Yûsuf'un Kur'ân'ın sünnetle neshinin ancak tevâtür derecesinde olan, “ilim” ifade eden mestler üzerine mesh konusundaki rivâyetler gibi haberlerle mümkün gördüğünü nakletmiştir.¹⁶² Buradan hareketle mezhebin ilk döneminde dahi meşhûr hadîsin diğer haberlerden ayrı değerlendirildiğine dair çeşitli işaretlerin bulunduğu söylenebilir. Zira İmâm-ı A'zam hem meşhûr rivâyetlerin kuvvetine vurgu yapmış; hem de inkârını küfür olarak nitelemeyerek mütevâtirden farkını ortaya koymuştur. İmam Ebû Yûsuf'un sözlerinden ise meşhûr haberlerin işlev bakımından mütevâtirle –neredeyse- aynı olduğu anlaşılmıştır.

Öte yandan Cessâs'ın meşhûr haberleri mütevâtirin bir kısmı olarak ele alması, üçlü haber taksiminin ilk imamlardan sonra ortaya çıktığına kesin bir işaret olarak yorumlanamaz. Çünkü Cessâs meşhûr haberi hem ifade ettiği bilgi değeri hem de inkârına verdiği hüküm bakımından mütevâtirden ayırmış; hatta eserinde meşhûr olarak nitelediği bir haberin tevâtürle nakledilmediğini de belirtmiştir.¹⁶³ Dolayısıyla onun tavrının bir isimlendirme ve tasnif farkı olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Zira Cessâs'ın meşhûr haberin işlevi, inkârı ve bilgi değerine ilişkin düşünceleri kendisinden hemen sonraki âlimlerle tutarlılık içerisinde olup, farklılık sadece tasnif konusundadır.

Hanefîlerin meşhûr rivâyetleri diğerlerinden ayrı bir kategori olarak ele almalarının temelinde bulunan ikinci husus ise özellikle ilk dönem eserlerinde

¹⁶¹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe* (metni ile birlikte), 1. Baskı, thk. Hamza el-Bekrî, Dâru'l-Feth, 2009, 144.

¹⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 48.

¹⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 49.

bahsedilen “ma’rûf-şâzz hadis” ayrımı olabilir. Zira meşhûr hadîsin ikinci tarifinde görüldüğü üzere Hanefî ulemâ rivâyetin fakihler tarafından kabul edilmesini önemsemişlerdir. Bu durumu İmam Ebû Yûsuf’un Evzâî’ye hitâben söylediği: “Çoğunluğun tanıyıp bildiği rivâyetleri al; şâzz olanlardan ise sakın.”¹⁶⁴ ve: “Rivâyetler yaygınlaştı ve aralarında Kur’ân’a ve Sünnet’e uygun olmayan, ehl-i fikhin bilmediği, tanınmayan rivâyetler ortaya çıktı. İşte sen şâzz olan (bu tür) hadislerden sakın; Kitâb’a ve Sünnet’e muvâfık olan, fukahânın bildiği ve cemâatin kabul ettiği rivâyetlere tutun...”¹⁶⁵ anlamındaki bu sözlerde görmek mümkündür. Burada dikkat çeken husus haberlerin fukahâ arasındaki yaygınlığına, şöhretine ve âlimler tarafından kabul görmesine yapılan vurgudur. Bir anlamda meşhûr kelimesinin lûgat anlamıyla ilişkilendirilmesi mümkün olan bu durum, fakihler ve âlimlerin rivâyeti tanıyıp kabul etmesiyle sınırlandırılmıştır. İşte bu yüzden meşhûr hadîsin ikinci tanımının temelinde bu anlayışın da etkili olduğu söylenebilir. Zira Hanefîler, daha önce İmam Mâturîdî’den nakledilen ifadelerde yer aldığı üzere fukahâ ve âlimlerden oluşan bir cemâatin kabul ettiği ve mâhiyetiyle amel ettiği rivâyetlerin kuvvetli bir aslının olduğu prensibini benimsemişlerdir.¹⁶⁶ Ebu’l-Yûsr el-Pezdevî’nin bu konudaki izahatı da son derece önemli ve dikkat çekicidir. Ona göre bir haberin meşhûr olması, rivâyetin bütün tabakalarda fakihler arasında şöhret bulması, onlar tarafından kabul görmesi ve amel edilmesi ile gerçekleşir. İşte bu durum haberi mütevâtir seviyesine çıkarır. Çünkü ümmet (ulemâ) bir haberi kabul etmek konusunda icmâ ettiği zaman, aslında o sözün Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sözü olduğu hususunda icmâ etmiş olur. Fukahânın icmâsı da Kitâb gibi hüccettir. Dolayısıyla sözün Hz. Peygamber’e âidiyeti kesinleşir ve haber artık mütevâtir seviyesine çıkar.¹⁶⁷

Buraya kadar zikredilenler değerlendirildiğinde Hanefîlerin, mezhebin ilk dönemlerinden itibaren meşhûr hadîsi mütevâtire yakın, haber-i vâhidden ayrı ve üstün bir kısım olarak ele aldıkları ve meşhûr rivâyetlere farklı bir anlam atfettikleri

¹⁶⁴ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 24.

¹⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 31. Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Özşenel, *Ebû Yusuf’un Hadis Anlayışı*, 44 vd.

¹⁶⁶ Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, II, 18.

¹⁶⁷ Ebu’l-Yûsr el-Pezdevî, *Ma’rifetu’l-Huceci’s-Şer’iyye*, 119.

söylenbilir. Bu durumun daha iyi anlaşılması için meşhûr hadîsin ifade ettiği bilgi değerinin de bilinmesi gerekmektedir.

Bilgi Değeri

Meşhûr hadislerin ifade ettiği bilgi değeri konusunda Hanefîler ikiye ayrılmıştır. Önceki konularda zikredildiği üzere Cessâs, meşhûr rivâyetleri mütevâtir haberin bir kısmı olarak kabul etmiş ve bu tür rivâyetlerin nazarî-istidlâlî bilgi ifade ettiğini savunmuştur.¹⁶⁸ Bu konuda Hanefî fukahânın büyük çoğunluğunu teşkil eden âlimler ise meşhûr rivâyetlerin “ilmi tuma’nîne” ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁹ Molla Aliyyu’l-Kârî ilmi tuma’nînenin doğru olma ihtimali daha baskın olan, kalbi mutmain kılan bir bilgi olduğunu kaydetmiştir.¹⁷⁰ İbn Âbidîn de benzer bir şekilde bu tür bir ilmin kişinin bildiği bir husustaki kanaatini kuvvetlendireceğini ve kalbini mutmain hale getireceğini söylemiştir. Ona göre kişi önceden aynı konuda yakîn derecesinde ise böyle bir bilgiden sonra onun mutmain olması yakîninin kuvvetlenmesine vesile olur; eğer kişi zan derecesinde ise onun mutmainliği zannının kuvvetlenerek yakîn derecesine ulaşması ile gerçekleşir.¹⁷¹ Aliyyu’l-Kârî meşhûr haberin her ne kadar aslı itibarıyla haber-i vâhid olsa da Ashâb-ı Kirâm’ın yalan söylemek gibi utanç verici bir fiilden beri olması sebebiyle ilmi tuma’nîne ifade ettiğini nakletmiştir.¹⁷² Zira meşhûr hadis sonraki iki nesilde zaten tevâtürle rivâyet edildiği için haberin ilk nesle kadar olan nispeti kesinleşmiştir. Dolayısıyla haberin yalnızca ilk nesildeki durumu hakkında bir şüphe kalmıştır ki, Ashâb-ı Kirâm’ın Hz. Peygamber’e yalan isnat etmeyeceği inancıyla bu şüphe en aza indirilmiş ve kalbi mutmain kılan bir bilgiye ulaşılmıştır. Bu noktada muhaddislerin Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) rivâyetleri konusunda ashâbın tamamını adâletli kabul ettikleri göz önünde bulundurulduğunda Hanefîlerin meşhûr haberlere yaklaşımlarının da bu prensibe önemli ölçüde benzediği söylenebilir.

¹⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37.

¹⁶⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 212; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 152; Serahsî, *Usûl*, I, 293; Semerkandî, *Mizânu’l-Usûl*, 429; İbnü’s-Sââtî, *Bedîu’n-Nizâm*, I, 319; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 647; Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 242; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 130.

¹⁷⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 306.

¹⁷¹ İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l-Eshâr*, 178.

¹⁷² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 308.

Hanefîler nezdinde meşhûr rivâyetlerin bilgi değerin haber-i vâhiden üstün, mütevâtire yakın derecede görülmesinde selefîn tavrının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Zira Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin ifadesiyle meşhûr mütevâtir derecesinde bir hüccet haline getiren selefîn şehâdeti ve tasdîkidir.¹⁷³ Cessâs selefîn bir rivâyeti bu şekilde kabul etmesi ve kullanmasının hem o haberin mahrecinin sahîh olduğuna hem de selâmetine delâlet ettiğini zikretmiştir. Ona göre selefîn bir rivâyeti kabul etme hususunda ne kadar titiz davrandığı, bunun yanında kendilerine ulaşan bir haberin hem usûle hem de aynı kuvvetteki farklı bir habere muâriz olup olmadığı noktasındaki dikkatleri malum olduğundan, onların kabulleri bize de haberin sıhhati ve makbûliyeti konusunda delildir. Çünkü onlar bir haberle ancak -kendi şartlarına göre- onun sıhhatini tespit ettikten sonra amel ederler.¹⁷⁴ Zikredilenlere benzer ifadeleri Serahsî'nin eserlerinde de bulmak mümkündür. Ona göre meşhûr haberlerin bu derecede değerlendirilmesinin sebebi, selefîn bu rivâyetleri kabulü ve mefhûmlarıyla ameli (telakkî bi'l-kabûl ve'l-amel)dir. Onların bir rivâyeti kabul konusunda ittifâk etmeleri için bir sebep gereklidir ki, bu da onların haberin doğru olduğunu tercih etmeleridir.¹⁷⁵ Bu bilgilerin yanında nakledilen ibarelerde “selef” kavramının neye karşılık geldiğinin anlaşılması son derece önemlidir. Molla Fenârî'ye göre burada selef, haklarında hayırlı ve doğru sözlü oldukları konusunda nebevî şehâdet¹⁷⁶ bulunan, hicrî ilk üç nesildekileri kapsamaktadır.¹⁷⁷

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılabilceği üzere meşhûr rivâyetler kuvvetini selefîn kabulü ve amelinden almıştır. Nitekim birçok kaynakta meşhûr haberin hücciyeti, selefîn icmâsı veya ittifakıyla ilişkilendirilmiştir. Söz gelimi Serahsî ulemânın bir rivâyeti kabulünün ve onun mefhûmuyla amel etmesinin hücciyetini ikinci ve üçüncü nesil âlimlerinin icmâsının şer'î bir delil olmasıyla izah etmiştir.¹⁷⁸ Benzer bir şekilde Cessâs da selef ve halefîn tevâtürle nakledilmemiş meşhûr bir haberin mûcibiyle amel etmesini icmâ olarak ele almış ve bu icmânın haberin bilgi

¹⁷³ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152.

¹⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 68.

¹⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 252.

¹⁷⁶ Buhârî, “Şehâdât”, 9.

¹⁷⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 242.

¹⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

değerine katkı yaptığına dikkat çekmiştir.¹⁷⁹ Aynı anlamdaki değerlendirmeleri Debûsî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Semerkandî ve İbnü'l-Hümâm'ın eserlerinde de görmek mümkündür.¹⁸⁰

Selefin kabul ve amelinden teşekkül eden icmâ veya ittifakın meşhûr rivâyetlerin bilgi değeri açısından ortaya çıkardığı iki sonuç bulunmaktadır. Bunlardan ilki meşhûr haberlerin işlevi, diğeri ise inkârı konusunda kendini göstermektedir. Serahsî, Debûsî ve Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin belirttiği üzere selefin icmâsı ve şehâdeti sebebiyle meşhûr rivâyetlerle Kitâb'ın hükmüne ziyâde mümkün görülmüştür ki, bu uygulama Hanefîlere göre nesh sayılmaktadır.¹⁸¹ Ancak buradaki neshin bir hükmün tamamen kaldırılıp yerine yenisinin konulması anlamındaki mutlak nesh şeklinde değil, sadece belirli açılardan mutlak hükmün takyîdini ifade eden “ziyâde ale'n-nas” olarak değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁸² Zira her delille kuvveti nispetinde amel edilir. Meşhûr rivâyet kuvvet bakımından mütevâtirden aşağıda olduğu için onunla mutlak nesh yapılamaz.¹⁸³

Meşhûr rivâyetlerin kuvvet bakımından mütevâtirden daha aşağıda görülmesi onun inkârına verilen hükmün, mütevâtirin inkârına verilen hükümden daha zayıf olmasına sebep olmuştur. Söz gelimi İsb. Ebân meşhûr rivâyetlerin inkârını selefin tavrına göre üç kısımda ele almıştır. İlk kısımda “Recm Hadîsi”¹⁸⁴ gibi rivâyetler bulunmaktadır ki, bunları inkâr edenler küfre girmez, ancak dalâlette sayılır. Serahsî bu durumun sebebini ilgili rivâyet hakkında birinci ve ikinci nesildeki âlimlerin ittifâk etmeleriyle açıklamıştır. Her ne kadar bu konuda Hâricîlerin ihtilâfı olsa da ona göre onların bu tutumu icmâyâ hâlel getirmez. Bu yüzden bu rivâyeti inkâr edene küfür değil, dalâlet nispet edilmiştir.¹⁸⁵

İkinci kısımda mestler üzerine mesh etmeye dair¹⁸⁶ haberlerin kuvvetindeki rivâyetler bulunmaktadır. Bu tür haberleri inkâr edenler dalâlette değildir, ancak hata

¹⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 49.

¹⁸⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 122; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 429; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 311-312.

¹⁸¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212; Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Serahsî, *Usûl*, I, 293.

¹⁸² Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 429; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 535.

¹⁸³ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 429.

¹⁸⁴ Müslim, “Hudûd”, 12-34.

¹⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

¹⁸⁶ Müslim, “Tahâret”, 72-80.

etmişlerdir ve günaha girmelerinden korkulur. Serahsî'ye göre bu rivâyet hakkında ilk nesilde ihtilâf edildiği yönünde şüphe bulunmaktadır. Zira Hz. Âişe ve İbn Abbâs (radiyallâhu anhum) el-Mâide Sûresi'nin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mestlerine mesh etmediğini savunmuşlardır. Bununla birlikte onların daha sonra bu görüşlerinden rücû ettikleri de nakledilmiştir.¹⁸⁷ Öte yandan ikinci ve üçüncü nesil âlimleri ise bu rivâyetin kabulü hakkında icmâ etmişlerdir. Ancak yine de ilk nesilde icmâ edildiğine dair bir şüphe bulunması sebebiyle bu tür rivâyetlerin inkârı ilk kısımdan daha aşağıda sayılmış ve bu yüzden münkirin günâha girmesinden korkulacağı belirtilmiştir.¹⁸⁸

Üçüncü kısımda ise selefin hakkında ihtilâf ettiği birtakım rivâyetler bulunmaktadır. Bu tür durumlarda selef kendisine göre doğru olma ihtimali daha kuvvetli olan delille amel etmiştir. Dolayısıyla diğer rivâyeti tercih eden muhatabın hata ettiği söylenebilir, ancak günaha girdiği iddiâ edilemez. Çünkü bu durum ictihâd farklılığından ibarettir ve ictihâdı hatalı bile olsa müctehid günahkâr sayılmaz.¹⁸⁹ Selefın hayz müddetinin asgarî süresi ve seferin miktarı konusundaki rivâyet ve ihtilafları bu kısma örnektir.¹⁹⁰

Îsâ b. Ebân'dan nakledilen bilgiler değerlendirildiğinde selefin icmâsı bulunan rivâyetler kuvvet bakımından ilk sırada kabul edilmiştir. Eğer bir rivâyet hakkında selef arasında ihtilaf edildiğine dair bir şüphe varsa ilk kısma göre daha aşağıda görülmüş; eğer bilfiil ihtilâf varsa üçüncü kısma dâhil edilmiştir. Dolayısıyla meşhûr hadîsin kuvvetinin selefin kabul ve ameline göre belirlendiği zikredilebilir. Çünkü selefin kabulü görüş birliğine yaklaştıkça rivâyet kuvvetlenirken, aksine ihtilâf edildikçe rivâyetin kuvveti azalmaktadır. Buna ek olarak Îsâ b. Ebân'ın sözlerinden onun meşhûr hadîsin inkârını küfür olarak görmediği de anlaşılabılır. Kendisinin bu görüşü müteahhir ulemâ tarafından genel olarak kabul görmüş ve Serahsî meşhûr rivâyetlerin inkârının küfür olmadığı hususunda ittifâk edildiğini

¹⁸⁷ Bu hususta ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 198-199.

¹⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 293-294.

¹⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 294.

¹⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 49.

nakletmiştir.¹⁹¹ Diğer taraftan Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî ve Semerkandî ise bazı âlimlerin meşhûr haberlerin inkârını küfür olarak nitelediklerini zikretmişlerdir.¹⁹² Semerkandî bu görüşün sahîh olmadığını belirtmiş; Ebu'l-Yüsr ise bunu savunanların gerekçelerini rivâyet üzerinde icmâ edilmesi ile açıklamıştır.¹⁹³ Zira bu düşüncüyü savunanlara göre ümmet bir rivâyetin kabulü konusunda icmâ ettiği zaman, aslında o rivâyetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sözü olduğu üzerine icmâ etmiş sayılır ve her kim bunu inkâr ederse küfre girer.¹⁹⁴

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere tartışmanın odağında icmâ kavramı bulunmaktadır. Dolayısıyla problemin çözümü için söz konusu icmânın neyi kat'î hale getirdiğinin doğru bir biçimde anlaşılması önem arz etmektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre buradaki icmâ, rivâyetin kabul şartlarını taşıması ile ilgili olup nispeti ile ilgili değildir. Yani gerçekleşen icmâ o sözün Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) aidiyetini kesinleştirmemektedir.¹⁹⁵ Öte yandan Abdulazîz el-Buhârî de Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sadece tevâtürle nakledilen haberlerin kesin olarak nispet edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre meşhûr bir rivâyet doğruluğunu tâbiînin onu makbul görmesi ve mefhûmu ile amel etmesinden ibaret olan icmâdan kazanmaktadır. Tâbiînin rivâyeti kabul etme sebebi ise onlara göre râvîlerin doğru söyleme ihtimallerinin ağır basmasıdır. Dolayısıyla haberin inkârı Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) yalanlama değil, o haberi kabul eden tâbiîn âlimlerinin hatalı olduğunu iddia etme anlamına gelir. Bu fiil ise küfür değil, bid'at ve dalâlettir.¹⁹⁶ Buna benzer ifadeleri Aliyyu'l-Kârî'nin eserinde de bulmak mümkündür. O, zikredilen sebepler doğrultusunda meşhûr hadîsi inkâr eden kimseye verilecek hüküm konusundaki sahîh görüşün küfür değil, dalâlet olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷

¹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 292. Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 48-49; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212-213; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 536-537; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 311; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

¹⁹² Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 121-122; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 430.

¹⁹³ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 122; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 430.

¹⁹⁴ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 122.

¹⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312.

¹⁹⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 535; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308. Ayrıca bkz: İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 311.

¹⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

Hanefîlerin meşhûr rivâyetlere ilişkin görüşlerini zikrettikten sonra şimdi de haber taksimlerinde kuvvet bakımından üçüncü sırada olan haber-i vâhidler ele alınacaktır.

2.3.3. Haber-i Vâhid

Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin ittisâl temelli haber taksiminin üçüncü sırasında haber-i vâhidler yer almaktadır.¹⁹⁸ Kaynaklarda bu kısım “haber-i vâhid” veya “âhâd haber” başlıkları altında incelenmektedir. Âhâd kelimesi Arapça'da bir, tek anlamlarına gelen “ehad” sözcüğünün çoğuludur. Bu kelimenin hadis veya haber sözcüğüne izafe edilmesi ile ortaya çıkan “haberu'l-âhâd” veya bu suretin aksiyle oluşturulan “ahbâru'l-âhâd” gibi terkipler, lügat anlamları itibarıyla birden fazla kimsenin başkalarından naklettiği haberlere karşılık gelmektedir. Benzer şekilde “haber-i vâhid” de bir kimsenin farklı birinden rivâyet ettiği haber anlamındadır.¹⁹⁹ Ayrıca genel kabule göre -râvîlerin sayısı rivâyeti meşhûr haber seviyesine getirecek bir sayıya ulaşmadıkça- senedde bir, iki veya daha fazla râvînin bulunması, rivâyete verilecek hüküm bakımından bir fark doğurmamaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla muhtemelen bu sebeple zikredilen terkipler eş anlamlı sayılmış ve çoğunlukla birbirlerinin yerine de kullanılmıştır.²⁰¹

Hanefîler haber-i vâhidi genel olarak bir, iki veya daha fazla râvî tarafından nakledilen ancak mütevâtir veya meşhûr haberlerin seviyesine ulaşmayan rivâyet şeklinde değerlendirmiştir.²⁰² Pek çok kaynakta haber-i vâhidin tanımı ile birlikte Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin haber taksimindeki konumuna da işaret edilmiştir.²⁰³ Buna göre haber-i vâhid sûreti ve mânâsı bakımından Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispeti kesin olmayan rivâyetlerdir. Daha önce de zikredildiği üzere sûret haberin sened yönüyle ilgili olduğundan bir haberin sûreti bakımından kesin

¹⁹⁸ Bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152.

¹⁹⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 431.

²⁰⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 538.

²⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 349-352.

²⁰² Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 431; İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-Nizâm*, I, 318-319; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Menâr*, 17; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 538; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 649; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 243; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 130; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

²⁰³ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 431, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Menâr*, 17; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 538; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 649; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

olarak nispet edilebilmesi için tevâtürle nakli şarttır. Haber-i vâhid ilk üç asırda tevâtürle rivâyet edilmediği için sûreti itibarıyla nispeti şüphelidir. Sadece bu açıdan değerlendirildiğinde haber-i vâhid ile meşhûr haber arasında fark yoktur. Âhâd haberi meşhûr rivâyetlerden ayıran husus ise mânâ yönüyle nispetidir. Meşhûr haberin mânâ yönüyle ittisâli tam sayılmıştır. Bunun sebebi onun ilk üç nesilde yaşayan âlimler arasında kabul görerek yaygınlaşması ve mefhûmuyla amel edilmesidir (telakkî bi'l-kabûl ve'l-amel). Haber-i vâhid hakkında böyle bir durum söz konusu olmadığından mânâ cihetinden Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâdında da şüphe bulunmaktadır.²⁰⁴

Daha önceki başlıklar altında zikredilenlerden anlaşılabilceği üzere muhaddisler ile Hanefîlerin haber-i vâhide bakışlarında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Zira muhaddislerin çoğuna göre haber-i vâhid, meşhûr haberi de bünyesinde barındıran bir kategori olduğundan Hanefîlerin düşüncesindeki âhâd haberden daha umumî bir anlama sahiptir. Muhaddisler genel olarak haber-i vâhidi râvî sayısı bakımından tevâtür seviyesine ulaşmayan veya mütevâtir haberin şartlarını taşımayan rivâyet olarak değerlendirmişlerdir.²⁰⁵ Burada dikkat çeken noktalardan bir tanesi de muhaddislerin haber-i vâhid ve ihtivâ ettiği kısımları, senedin tabakalarında yer alan râvîlerin sayısına göre taksim etmeleridir. Buna göre meşhûr her nesilde en az üç râvî ile, azîz en az iki râvî ile nakledilen rivâyetlerden ibaret olup eğer herhangi bir tabakada râvî sayısı bire düşerse rivâyet garîb olarak isimlendirilmiştir.²⁰⁶ Hanefîlere göre ise rivâyet meşhûr haber seviyesine ulaşmadıkça seneddeki râvî sayısının bir önemi yoktur.²⁰⁷ Ayrıca kaynaklarda haberi şöhrete ulaştıracak belirli bir sayı alt sınırı da zikredilmemiştir. Semerkandî'nin râvî

²⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

²⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 16-17; Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, II, 372; Cürcânî, *İlmu Usûli'l-Hadîs*, 23; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 55; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer*, 169; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1995, 57; Abdullâh b. Hüseyin Hâtîr es-Semîn el-Adevî, *Hâşiyetu Lakti'd-Dürer bi Şerhi Metni Nuhbeti'l-Fiker*, 1. Baskı, Matbaatu Şirketi Mustafa Elbânî el-Halebî, Kahire, 1938, 37.

²⁰⁶ Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rîfetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, 370-375; Nevevî, *et-Takrîb*, 86; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 42; Suyûtî, *Tedrib*, II, 757.

²⁰⁷ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 152; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 538; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

sayısı iki, üç veya on olsa dahi meşhûr haber düzeyine ulaşmayan rivâyetlerin haber-i vâhid olarak değerlendirileceğini belirtmesi bu hususa çarpıcı bir örnektir.²⁰⁸

Haber-i vâhidin hem sûreti hem de mânâsı yönüyle Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispetinin tam olmaması Hanefîlerin onu farklı bir konumda ele almasına sebep olmuştur. Zira Kâsânî'nin ifadesiyle haber-i vâhid kesin bir delil olmayıp nispeti itibarıyla var olmama ihtimali taşımaktadır.²⁰⁹ Bu ihtimal ise haber-i vâhidlerin üçlü haber taksîminde yer alan diğer türlerden kuvveti itibarıyla daha aşağıda yer almasına ve meşrû bir delil olup olmadığı ile alakalı çeşitli tartışmaların gündeme gelmesine sebep olmuştur.

2.3.3.1. Meşrûiyetinin Delilleri

Haber-i vâhidin meşrûiyeti ve kendisiyle amel edilip edilemeyeceği ile ilgili ihtilâfların ne zaman veya hangi dönemde ortaya çıktığına dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Bununla birlikte Îsâ b. Ebân ve Osman b. Said ed-Dârimî'nin (280/894) hicrî 218'de vefat eden, kaynaklarda Cehmiyye ve Mürchie fırkalarının görüşlerini benimsediği ve sonraki dönemde Mu'tezile'nin Merîsiyye kolunun imamı olarak kabul edildiği nakledilen Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'ye haberler konusunda reddiye niteliğinde eserler kaleme almaları, bu konudaki tartışmaların en geç ikinci asrın ortalarında başladığına işaret etmektedir.²¹⁰ Ayrıca İmam Şâfiî'nin de üç eserinde haber-i vâhid konusuna geniş bir yer ayırması da bu görüşü desteklemektedir.²¹¹ Zikredilen zaman diliminde öncelikle Hâricî ve Şîîlerin, onlarla birlikte Kaderîlerin, bazı Mu'tezile kelamcılarının ve Râfîzîlerin haber-i vâhidin kabul edilmeyeceği yönündeki görüşleri genel olarak Ehl-i Sünnet mütekellim ve fukahâsını; özelde de Hanefî ulemâsını eserlerinin ilgili bölümlerinde haber-i vâhidin meşrû ve makbul bir hüccet olduğuna dair deliller sunmaya sevk etmiştir.²¹² İlk dönem kaynaklarında konuyla ilgili hayli uzun istidlâl ve nakillerin yer aldığı göze

²⁰⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 431.

²⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, 69.

²¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Saim Kılavuz, "Bîşr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220-221; Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-356.

²¹¹ Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 356.

²¹² Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 123-124; Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 356.

çarpılmaktayken, muhtemelen muhâliflerin hem siyâsî hem de ilmî güçlerini kaybetmesiyle müteahhir dönem eserlerinde konunun hacminin ve kapsamının daraldığı görülmektedir. Burada sözü çok uzatmamak adına karşıt görüştekilerin iddialarına sadece icmâlen yer verilecek, Hanefî âlimlerin de ilk dönemden son döneme kadar sıklıkla üzerinde durdukları ve en çok kullandıkları deliller ele alınacaktır.

Genel olarak Hanefî ulemânın kanaatleri dışında haber-i vâhid ile ilgili iki uç görüş serdedilmiştir. Bunlardan ilkinde göre haber-i vâhid dinde asla hüccet olmamakta; diğerine göre ise âhâd haberler yakînî bilgi ifade etmektedir.²¹³ Bu düşünceleri savunanlar kendilerine: “Senin için hakkında bir bilgi hâsıl olmayan şeyin ardına düşme”²¹⁴ ve “Zan ise şüphesiz haktan hiçbir şeyi ifade etmez”²¹⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeleri delil almışlardır.²¹⁶ Burada her iki zümrenin de aynı âyetler ile istidlâl etmeleri son derece dikkat çekicidir.²¹⁷ Zira ilk gruba göre haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmediğinden, âyetlerde de elde kesin bilgi olmayan hususların peşine düşmek ve zanna tâbi olmak yasaklandığından, zan ifade eden haber-i vâhidler delil alınarak amel edilemez. Dolayısıyla onlara göre haber-i vâhid ile amel etmek vâcib olmaz.²¹⁸ İkinci grup ise asr-ı saâdetde haber-i vâhidlerle amel edildiği bilgisinden yola çıkmışlardır. Onlara göre de âyetlerde zanna tâbi olmak yasaklandığından, eğer ki Hz. Peygamber (aleyhisselâm) zamanında bu tür haberlerle amel edilmişse bu takdirde haber-i vâhid yakînî ilim ifade etmelidir.²¹⁹

Hanefîlerin ilk görüşü savunanlara cevabı âyette mutlak anlamda zannın yasaklanmadığı şeklindedir. Zira furû-ı fikhın birçok meselesinde zann-ı galibe ittibâ etmenin gerekli olduğu yine şer’î delillerle beyân edilmiştir. Bunlar değerlendirildiğinde âyetin bütün hususlarda zâhir ve umûm anlamıyla ele alınamayacağı anlaşılmıştır.²²⁰ Nitekim şer’î deliller arasında tenâkuz olmaz.

²¹³ Serahsî, *Usûl*, I, 321.

²¹⁴ 17/el-İsrâ, 36.

²¹⁵ 53/en-Necm, 28.

²¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 321.

²¹⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 310.

²¹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 321; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309-310.

²¹⁹ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 154; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 539-540; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309-310.

²²⁰ Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 310.

Dolayısıyla âyetin zâhirinin yalnızca kesin bilgi ifade eden unsurların delil olarak kabul edildiği usûlü'd-dîne (itikâdî meselelere) dair konulara hamledilmesi gerekmektedir.²²¹ Ayrıca bu hususta muhâtapların iddiâlarını yanıtlarken konuyu ilâhî hikmetle ilişkilendirerek açıklayan Molla Fenârî'nin sözlerinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ona göre Şâri' insanlara her konuda yakînî bilgi vermeye ve onları her hususta bu tür bilgileri elde etmeye mükellef kılmaya muktedir olduğu halde; örneğin muâmelâta dair meselelerde onlardan bu zorunluluğu kaldırmıştır ve bunda bir hikmet olmalıdır. Bu hikmetin de ilki ehil olan kulları ictihâd etmeye sevk etmek, ikincisi ise aralarındaki ihtilâfların rahmet kılınması olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Hatta ona göre kulların itikâdî konularda vârid olan haber-i vâhidlerin muhtevâsına uygun bir surette inanmalarına da bir engel yoktur. Ancak bunun yakînî bir delilden neşet eden itikâttan farkı; ilkinde yakînen îmân gerekli iken burada yalnızca zannın zorunlu olmasıdır.²²² Molla Fenârî'nin görüşlerinden anlaşılacağı üzere kulların usûlü'd-dîne dair bir meseleye kesin olarak inanmalarının gerekli olması için öncelikle elde Şâri'ye nispeti kesin olan bir delil bulunmalıdır. Bununla beraber eğer ortada bu kuvvette bir hüccet bulunmazsa da mükelleflerin aynı konudaki haber-i vâhide uygun bir itikâda sahip olmalarına bir engel yoktur. Yani itikâdî konularda haber-i vâhidin kâfi görülmemesi, aslında kulların o delil sebebiyle yakîn ile mükellef tutulmalarına yeterli gelmediği anlamında düşünülebilir. Zira itikâdî bir meselede yalnızca haber-i vâhid türü bir delil bulabilen kullara düşen mükellefiyet, onun anlamına uygun bir zanna sahip olmaktır. Eğer aynı konuda meşhûr bir rivâyet varsa muhatapların bu takdirde en az ilmi tuma'nîne seviyesinde bir itikâda sahip olmaları gereklidir.²²³ Hanefî âlimlerin ikinci görüşü savunanlara cevabı ise: "Eğer haber-i vâhidler zarûrî bilgi ifade etseydi ilk asırda hiç ihtilâf edilmez, herkes tek bir görüşe sahip olurdu." şeklindedir.²²⁴ Zikredilen iki cevaptan hem haber-i vâhidin dinde muteber bir delil olduğu, hem de kuvveti bakımından mütevâtir ve meşhûr haberlerin seviyesinden daha aşağıda olduğu anlaşılmaktadır.

²²¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 547; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 310.

²²² Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 244.

²²³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 244. Bu konuda ayrıca bkz. Özşenel, "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 19, sy. 37 (2014/2), 169-187.

²²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 330; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 540.

Hanefî âlimler de haber-i vâhidlerin dinde delil olduğu hükmünü ilk olarak âyetlerden çıkarmışlardır. Özellikle erken dönem eserlerinde konuyla ilgili istidlâlin başında: “Allah bir zaman kendilerine Kitâb verilenlerden: ‘Onu (Celâlim hakkı için) behemehâl insanlara açıklayıp anlatacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz.’ diye teminat almıştı”²²⁵ ve “Hakikaten indirdiğimiz o açık açık âyetlerimizi ve doğruyu Biz Kitâb’da insanlara pek âşikâr bir surette bildirdikten sonra gizleyenler (yok mu?)...”²²⁶ meâlindeki âyet-i celîleler sıkça kullanılmıştır.²²⁷ Kaynaklarda bu âyetlerin delâlet veçhesi olarak vurgulanan husus, muhataplara ilmi diğer insanlara beyân etmelerinin emredilmesi, gizlemelerinin ise yasaklanmasıdır. Söz gelimi eğer onların beyânı sâir insanlara bilgi ifade etmeyecek olsaydı, kendilerine beyânın emredilmesinde bir faide kalmayacaktı ki, Şâri’in emirleri asla faideden hâlî olmaz.²²⁸ Diğer yandan onlara beyânın emredilmesi diğer insanların da kendilerine uymasını gerektirir ki, bu da haber-i vâhidler ile amel etmenin vâcip olduğunun delilidir.²²⁹

Haber-i vâhidin şer’î bir hüccet olduğunu ispat etmede hem mütekaddim hem de müteahhir fukahâ tarafından en sık kullanılan nas et-Tevbe Sûresi’nin 122. âyetidir.²³⁰ Bu âyet-i kerîmede meâlen: “(Bununla beraber) mü’minlerin hepsinin (topyekûn) savaşa çıkmaları uygun değildir. O halde (onların her sınıfından yalnız birer zümre savaşa gitmeli), kimi de –din ve şer’at ilimlerini iyice öğrenmeleri ve kavimleri (savaştan) dönüp kendilerine geldikleri zaman, onları Allah’ın azâbıyla korkutmaları için- (gitmeyip kalmalıdır). Olur ki (bu suretle mü’minler aykırı hareketlerden) kaçınırlar.”²³¹ buyurulmuştur. Serahsî öncelikle âyetle zikri geçen “tâife” kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. Aralarında Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (108/726), Atâ’ b. Ebî Rebâh (114/732), İbn Şihâb ez-Zührî (124/742) gibi tâbiî müfessir ve muhaddislerin yer aldığı ulemâdan yaptığı nakillere binâen tâifenin

²²⁵ 3/Âl-i İmrân, 187.

²²⁶ 2/el-Bakara, 159.

²²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 75-76; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 154; Serahsî, *Usûl*, I, 322.

²²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 75-76; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 154; Serahsî, *Usûl*, I, 322; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 540-541; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 652-653.

²²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 76; Serahsî, *Usûl*, I, 322; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 540-541.

²³⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 76; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 154; Serahsî, *Usûl*, I, 322-324; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 541; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 653; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 208; Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 247; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309.

²³¹ 9/et-Tevbe, 122.

1, 2, 3 veya 10 kişiden oluşan topluluklar için kullanıldığını belirtmiştir.²³² İlgili âyette zikredilen bir diğer sözcük ise “fırka”dır. Fırka kelimesi ise üç kişi veya daha fazla sayıda olan cemâate karşılık gelmektedir.²³³ Âyette her firkadan bir tâifenin geride kalması, savaşa katılanlar (fırka) geri döndüklerinde beldelerinde kalan tâifenin onları inzâr²³⁴ etmesi emredilmiştir. Tâifenin on kişiden oluştuğu farz edildiğinde dahi sayılarının tevâtür için yeterli olmayacağı açıktır.²³⁵ Ayrıca geride kalan tâife her hâlükarda sayıca savaşa giden firkaya nispetle daha az olacağından, tâifenin haberi âhâd cinsindendir.²³⁶ Tâifeye inzârın emredilmesi firkanın onların sözünü kabul etmesini gerektirir.²³⁷ Aksi halde emrin fâidesi kalmayacaktır. Eğer bu durumda sayıca daha az olanların (âhâdın) sözü hüccet kabul ediliyorsa farklı durumlarda da sözlerinin geçerli olmasına bir mâni yoktur. Zira âyetin umûm mânâyâ hamledilmesine engel olan başka bir nas bulunmamaktadır.²³⁸ Dolayısıyla itibar şer’î bir mâni olmadıkça sebebin husûsîliğine değil; lafzın umûmîliğinedir.²³⁹ Zikredilenlerin neticesi olarak bu âyet-i kerîme Hanefîlere göre âhâd haber ile amel edilmesinin gerekli olduğuna delil sayılmıştır.

Hanefî âlimler haber-i vâhidin meşrûiyetinin sünnet ile de sâbit olduğunu belirtmişlerdir. Hatta onlara göre bu hususta nakledilen eser ve haberler sayılamayacak kadar çoktur.²⁴⁰ Konu ile ilgili istidlâlde sıkça kullanılan rivâyetlerden ilki Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) Hz. Âişe’nin (radiyallâhu anhâ) âzatlı câriyesi olan Berîre bt. Safvân’ın (radiyallâhu anhâ) münferit haberini kabul ettiği hâdiseye dairdir. Buna göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) bir gün Hz. Âişe’nin (radiyallâhu anhâ) hücreğine uğrayıp yemek istemiş, kendisine ekmek ile birlikte evde bulunan bir katık sunulmuş, Hz.

²³² Serahsî, *Usûl*, I, 323.

²³³ Serahsî, *Usûl*, I, 322-323.

²³⁴ Âyette zikredilen “inzâr” kelimesi Hanefî usûl âlimleri tarafından iki anlamda ele alınmıştır. Bunlardan ilkinde göre inzâr tâifenin savaştan dönen firkaya âhiretteki akıbetlerini hatırlatıp onları korkutarak uyarması anlamındadır. Molla Fenârî ise kelimeyi ilme ve amele davet şeklinde son derece farklı bir biçimde tefsîr etmiştir. bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 208; Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 247.

²³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 323; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361.

²³⁶ Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 655; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361.

²³⁷ Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 655.

²³⁸ İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 208; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309.

²³⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 259.

²⁴⁰ Fahru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 154; Serahsî, *Usûl*, I, 328.

Peygamber (aleyhisselâm) o esnada Berîre'ye (radıyallâhu anhâ) sadaka olarak verilmiş ve tencerede pişmekte olan bir miktar eti işaret ederek: “Şurada içinde et bulunan bir tencere yok mudur?” diye sormuştur. Hz. Âişe (radıyallâhu anhâ) de o etin Berîre'ye (radıyallâhu anhâ) sadaka olarak verildiğini, bu sebeple kendisine onu ikram etmekten kaçındıklarını belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (aleyhisselâm): “O (et) ona sadakadır, bize ise ondan hediyedir.” buyurmuştur.²⁴¹ Bu rivâyet dışında Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hz. Ali²⁴² ve Hz. Muâz'ı²⁴³ (radıyallâhu anhumâ) dînî tebliğ için Yemen'e; Dihyetü'l-Kelbi'yi (radıyallâhu anh) Kayser'in ülkesine onu İslâm'a davet etmesi için bir mektupla göndermesi²⁴⁴ haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır.²⁴⁵ Hanefiler zikredilen rivâyetlerden tek kişinin de haber ve tebliğinin geçerli olduğu anlamını çıkarmışlardır. Zira eğer onların davet ve haberleri kabul edilmeyecek ve muhâtapların amel etmesini gerekli kılmayacak olsaydı Hz. Peygamber (aleyhisselâm) onları gittikleri yerlere göndermezdi.²⁴⁶

Haber-i vâhidin hücciyetini Sünnet'ten birtakım naslarla da ispatlayan Hanefîlere bu hususla ilgili çeşitli itirazlar gelmiştir. Örneğin onların zaten haber-i vâhidin delil olduğunu inkâr eden muhataplara, meseleyi yine bu türden rivâyetlerle ispata çalışmalarındaki fayda sorgulanmıştır.²⁴⁷ Biraz önce de vurgulandığı üzere Hanefîlerin buna cevabı şu şekildedir; her ne kadar yukarıda bir kısmına yer verilen ve tamamının sayılamayacak kadar çok olduğu özellikle vurgulanan rivâyetler tek tek ele alındığında haber-i vâhid olsalar da bunların hepsinden anlaşılan ortak bir anlam vardır. Bu da haber-i vâhidin makbul olduğu ve kendisiyle amel edildiğidir. Rivâyetlerin tamamı aynı paydada bulunduğu (kadr-i müsterek) ve zikredilen mânâyı ifade ettiği için onların bütününden çıkarılmış olan anlam artık ma'nevî tevâtür derecesine ulaşmıştır. Yani aslında istidlâl haber-i vâhidlerle değil, mütevâtir olan kadr-i müsterekle yapılmıştır. Tevâtürle nakledilen bilgi ise zannî değildir, bu yüzden

²⁴¹ Müslim, “İtk”, 10.

²⁴² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Vâilî, *Müsned*, I-XX, 1. Baskı, thk. Ahmed Şâkir-Hamza ez-Zeyn, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995, II, 83.

²⁴³ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

²⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1. Baskı, I-L, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, IV, 198; Buhârî, “Siyer ve'l-Cihâd”, 101.

²⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

²⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309. Ayrıca bkz. İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 352.

²⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 328; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

nakil zarûrî bilgi ifade eder.²⁴⁸ Dolayısıyla haber-i vâhid ile amel zarûriyyât-ı dîniyyedendir.

Hanefî âlimlere göre haber-i vâhidin meşrû' ve makbul olduğunun üçüncü delili ise Ashâb-ı Kirâm'ın bu husustaki icmâsıdır.²⁴⁹ Sahâbe'nin buradaki icmâsının konu üzerinde açıkça görüş beyân etmeleriyle değil; haber-i vâhidleri makbul saymaları ve haber-i vâhidler ile amel etmeleri suretiyle gerçekleştğini belirtmek gereklidir. Bu sebeple biraz önce zikredilen kadr-i müsterek tevâtürüne benzer bir şekilde, bu husustaki istidlâl de Ashâb-ı Kirâm arasındaki genel kabule ve onlardan hiçbirinin haber-i vâhidin meşrûiyetini inkâr etmemesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla zikredilecek örneklerde yalnızca bir sahâbînin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) ulaşan bir rivâyeti diğer sahâbîlere nakli değil; haberi işiten sahâbîlerin kabul ve amelleri de vurgulanmak istenmiştir. Hâl böyle olunca bir sahâbînin diğerlerine, sadece kendisinin işittiği rivâyeti nakletmesinden birkaç farklı ilke anlaşılmıştır. İlk olarak bu keyfiyet üzere gerçekleşen nakil haber-i vâhidin muteber bir hüccet olduğunun delilidir. Çünkü eğer haber-i vâhid muteber bir delil olmasaydı bir sahâbînin tevâtür veya şöhret yoluyla almadığı rivâyeti nakletmesi mümkün olmayacaktı. Diğer taraftan hadîsi işiten sahâbenin de bu tür bir nakli hatalı veya eksik görmemesi; hatta aksine onu kabul etmesi bu durumun sağlaması niteliğindedir. Zira "Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız."²⁵⁰ meâlindeki âyet-i kerîmenin mûcibince Ashâb-ı Kirâm'dan her biri tebliğ ile mükellef kılınmıştır. Dolayısıyla kendilerine ulaşan mâlûmâtı doğru bir şekilde ve makbul bir vecihle nakletmeleri gerekmektedir. Ayrıca onların tebliğ mâhiyetindeki rivâyetleri konusunda âyetten anlaşılan asgari râvî sayısının birden fazla olduğunu iddiâ etmek için aynı kuvvette bir nas bulunmalıdır.²⁵¹ Eğer böyle bir delil yoksa bu takdirde ferd olarak rivâyetleri geçerli ve makbul demektir. Öte yandan onların doğru olmayan bir şeyi rivâyet

²⁴⁸ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, II, 351; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 328; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361.

²⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 85; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 154; Serahsî, *Usûl*, I, 328; Ebu'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-Huceci's-Ser'iyye*, 125; İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-Nizâm*, I, 322; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 543-544; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 661-662; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 208; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

²⁵⁰ 3/Âl-i İmrân, 110.

²⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 331-332.

etmeleri câiz olmadığı gibi huzurlarında böyle bir durum gerçekleştiğinde onu kabullenip ikrâr etmeleri de mümkün değildir.²⁵² Bütün zikredilenlerin bir neticesi olarak Hanefîlere göre:

-Bir sahâbînin mütevâtir veya meşhûr haber seviyesine ulaşmayan bir rivâyeti hüccet olarak nakletmesi,

-Rivâyeti işiten sahâbîlerin bu durumu inkâr etmemeleri,

-Genel olarak ashâbın haber-i vâhid türü rivâyetlerle amel etmeleri ve onları kabul etmeleri, sahâbenin bu hususta icmâ ettiğine delil sayılmıştır.²⁵³

Hanefîler bu icmâyı örneklendirmek amacıyla: Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden hemen sonra "Sakîfe günü" olarak bilinen günde Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) Ensâr'dan bir topluluğa hitâben "İmamlar Kureyş'tendir"²⁵⁴ meâlindeki hadîs-i şerîfi delil getirmesi ve bu duruma orada hazır bulunan sahâbîlerden hiçbirinin itiraz etmemesi²⁵⁵, yine Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) delil olarak kullandığı "Peygamberler vefât ettikleri yere defnedilirler"²⁵⁶ ve "Biz (Peygamberler topluluğu) miras bırakmayız. Geride bıraktığımız her şey sadakadır"²⁵⁷ anlamındaki hadislerin Ashâb-ı Kirâm tarafından kabulü ve yine onun Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nineye mirastan altıda bir hisse verdiğine dair Muğîre b. Şu'be ve Muhammed b. Mesleme el-Ensârî'nin (radiyallâhu anhumâ) nakillerini kabul ettiği²⁵⁸ şeklindeki rivâyetleri ve Hamel b. Mâlik'in Hz. Ömer'e (radiyallâhu anhumâ) gurre tazmînâtını Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittiğini

²⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 67. Ayrıca bkz. Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 251.

²⁵³ Fahrû'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 154; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 124-125; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 544; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 658-661; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 208; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 248; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

²⁵⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk. Târik b. İvadullâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1995, VI, 357; *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1994, I, 252. Hattâbî ve Begavî'ye göre "İmamlar Kureyş'tendir." meâlindeki rivâyet sâbittir. Bkz. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî el-Bustî, *Meâlimu's-Sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Halep, 1932, IV, 300; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, I-XV, 2. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût vd., el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut, 1983, I, 206.

²⁵⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 544; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 335; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

²⁵⁶ Tirmizî, "Cenâiz", 33.

²⁵⁷ Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-Fey' ve'l-İmâra", 19.

²⁵⁸ İbn Mâce, "Ferâiz", 4.

haber vermesi üzerine onun naklini kabul ettikten sonra: “Eğer bunu işitmeseydik bu konuda reyimizle hüküm verecektik.”²⁵⁹ dediği rivâyeti kullanmışlardır.²⁶⁰

Haber-i vâhidin dinde meşrû ve muteber bir hüccet olduğunu naklî olarak tespit eden Hanefîler konuyu aklî olarak da delillendirmişlerdir. Söz konusu istidlâllerde öne sürülen iki temel iddia bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Sünnet’inin çoğunluk kısmını haber-i vâhidler oluşturduğu için onları kabul etmemek İslâm nizâmının bozulmasına ve birçok ahkâmın ortadan kalkmasına sebep olacaktır.²⁶¹ Diğer yandan her konuda tevâtürle nakil bulunmadığı için haber-i vâhidleri kullanmak bir zarûret teşkil etmektedir.²⁶² İkinci iddiaya göre ise haber-i vâhidin hücciyeti, kıyâsın meşrûiyeti ile sâbit görülmektedir. Öncelikle Hanefî âlimlerin istidlâllerinde, haber-i vâhidi kabul etmeyen muhataplarının kıyâsla amel etmelerini gerekçe göstererek bu yolu seçtiklerini belirtmek gereklidir. Buna göre eğer kıyâs muteber bir delil ise haber-i vâhid ondan daha kuvvetli olduğundan onun evleviyetle meşrû olması gerekir. Dolayısıyla burada muhataplara genellikle haber-i vâhidi kıyâstan daha kuvvetli hale getiren unsurlar vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu husustaki ilk delil sahâbe-i kirâmın tamamının bir haber-i vâhid işittiklerinde kıyâsı terk etmeleridir. Zira eğer haber-i vâhid kıyâsa mukaddem olmasaydı, onlar kıyâstan çıkardıkları hükümleri haber-i vâhid sebebiyle terk etmezlerdi.²⁶³ Öte yandan kıyâsla amel eğer o konuda bir nas yoksa câizdir. Bu durum dahi sahâbenin ittifakıyla sabittir.²⁶⁴ Haber-i vâhid ise icmâ ile nastır ve kıyâsa mukaddemdir.²⁶⁵ Ayrıca haber-i vâhid ile amel edildiğinde, ma’mûlün bih olan netice itibarıyla Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sözüdür. Haddizâtında Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sözü ile amel edilebileceği hususunda ise hiçbir şüphe yoktur. Şüphe yalnızca o sözün Hz. Peygamber’e ittisâlinde, yani tarîkindedir.²⁶⁶ Molla Aliyyu’l-Kârî bu durumu haberin aslı ve vasfı

²⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20.

²⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 86; Serahsî, *Usûl*, I, 331; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 544; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 335; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309.

²⁶¹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309.

²⁶² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 309. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 547-548.

²⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 89; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 311.

²⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 328.

²⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 89.

²⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 328.

şeklinde bir ayrıma giderek açıklamıştır. Ona göre haberin aslı Hz. Peygamber'in sözü olması cihetiyle düşünüldüğünde hiçbir surette hata içermez ve yakîn ifade eder. Şüphe yalnızca haberin vasfında, yani tarîkindedir ki, bu da nakildir. Nakle hata, unutma veya yalan söyleme gibi şeylerin karışması ise ihtimal dâhilindedir. Eğer bu şüphe ve ihtimaller ortadan kaldırılır ve haberin sıdk tarafı, yani doğruluğu ağır basarsa haber-i vâhid kat'î bir surette delil olur.²⁶⁷

Kıyâsa bakıldığında ise onun hem amel edilen kısmı olan mânâsında hem de tarîkinde; farklı bir deyişle hem aslında hem de vasfında şüphe bulunmaktadır.²⁶⁸ Zira kıyâstaki illetlerden her birinin hükümde müessir olması da olmaması da mümkündür. Müessir illetin tercihi zann-ı galiple gerçekleşir ve sonuç itibarıyla hatalı olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu da kıyâsın aslını hataya açık bir hale getirir. Buna binâen aslı kesin olanın, aslı da vasfı da muhtemel olana tercih edileceği hususunda hiçbir şüphe yoktur.²⁶⁹ Üstelik zikredilenlerden anlaşıldığı üzere hem haber-i vâhidin hem de kıyâsın ifade ettiği bilgi zann-ı galiptir.²⁷⁰ Dolayısıyla eğer kıyâsla amel câiz ve meşrû ise haber-i vâhidle amel evleviyetle câiz olmak durumundadır.²⁷¹

Haber-i vâhidin meşrûiyeti ile ilgili zikredilen görüşler değerlendirildiğinde Hanefîlerin bu konuya hususî bir önem attetiklerini anlamak mümkündür. Bu durumun sebebi muhatapların haber-i vâhidlere ilişkin temâyülleri olabilir. Çünkü onların görüş ve kanaatlerinin konunun iki ucunu teşkil etmesi, hem Hanefîlerin beyan ettiği fikirlerin son derece belirgin bir hale gelmesine, hem de haber-i vâhid ile alakalı tartışmaların kapsamlı bir biçimde değerlendirilmesine vesile olmuştur. Netice olarak Hanefîler haber-i vâhidin meşrû' ve makbul bir delil olduğunu Kitâb, Sünnet ve sahâbe-i kirâmın icmâsından çıkarmışlardır. Bunun yanında konuyla ilgili nasların nasıl anlaşılması gerektiğini izah ederek gündeme getirilen çeşitli itirazları cevaplandırmışlardır. Son olarak da haber-i vâhidin hücciyetini aklî delillerle izhar ederek istidlâllerini tamamlamışlardır. Böylece haber-i vâhidin dinde meşrû' ve

²⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 311.

²⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 328; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 311.

²⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 311.

²⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 89; Serahsî, *Usûl*, I, 328.

²⁷¹ Serahsî, *Usûl*, I, 328.

makbul bir delil olduğu ortaya konulmuştur. Bu noktadan sonra genel olarak Hanefîlerin haber-i vâhidin bilgi değeri ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

2.3.3.2. Bilgi Değeri

Hanefîler arasındaki genel kabule göre gerekli şartları taşıyan haber-i vâhidler zann-ı galip ifade etmektedir.²⁷² Bir önceki başlık altında zikredildiği üzere aslen haber-i vâhidin meşrûiyetini kabul etmeyen bazı muhataplar, zâhiren zanna ittibâ etmeyi yasaklayan âyet-i kerîmeleri²⁷³ delil olarak zanna tâbi olunamayacağını iddiâ etmişlerdir.²⁷⁴ Bunun neticesinde Hanefî usûlcüler zann-ı galibin şer'an muteber olduğunu ve mutlak anlamda kullanılan zandan farklı ve üstün kılındığını ispat etmek durumunda kalmışlardır. Hanefîlerin zanna tâbi olmanın yasaklandığını savunanlara cevabı ilgili âyetlerde mutlak mânâda zannın yasaklanmadığı şeklindedir. Zira birçok fikhî meselede şer'î delillerle zann-ı galibe tâbi olmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Bunlar değerlendirildiğinde muhatapların istidlâl ettikleri âyetlerin zâhir ve umûm anlamıyla ele alınamayacağı anlaşılmıştır.²⁷⁵ Çünkü şer'î deliller arasında tenâkuz olmaz. Dolayısıyla âyetlerin zâhirinin kulların yakînî bilgi ile mükellef tutulacağı usûlü'd-dîne dair meselelere hamledilmesi gerekmektedir.²⁷⁶

Hanefîler zann-ı galibin muhatapların öne sürdüğü anlamdan farklı anlaşılması gerektiği hükmünü ilk olarak Kur'an'ı Kerim'den çıkarmışlardır. Konu ile ilgili istidlâlde kendisinden yararlanan naslardan biri: "Ey îmân edenler (kendi

²⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 90; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 170; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 154-158; Serahsî, *Usûl*, I, 325-326; *el-Mebsût*, X-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, III, 80; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 448-449; Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî, *Bezlu'n-Nazar fî'l-Usûl*, 1. Baskı, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1992, 393; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 14; Hamîdu'l-Mille ve'd-Dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr el-Buhârî er-Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, I-II, thk. Seyyid Hüseyin Ahmed, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, Mekke, h. 1429-1430, II, 500-501; İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-Nizâm*, I, 319; Hüsâmu'ddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, 1. Baskı, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2001, III, 1254-1255; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 662; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 245; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 334-336; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

²⁷³ İlgili naslar: "Senin için hakkında bir bilgi hâsıl olmayan şeyin ardına düşme." ve "Zan ise şüphesiz haktan hiçbir şeyi ifade etmez." meâlindeki en-Necm Sûresi'nin 28. ve el-İsrâ Sûresi'nin 36. âyet-i kerîmeleridir.

²⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 91; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 170; Serahsî, *Usûl*, I, 326; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 547; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 336; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309-310.

²⁷⁵ Taftazânî, *et-Tavdîh*, 361; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 310.

²⁷⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 547; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 310.

ifadelerince size) Mü'min kadınlar muhâcir olarak geldikleri zaman onları imtihan ediniz. Allah onların imanlarını daha iyi bilendir. Fakat siz de Mü'min kadınlar olduklarına dair bilgi edinirseniz onları kâfirlere döndürmeyin.”²⁷⁷ meâlindeki âyet-i kerîmedir. Hudeybiye Antlaşması kapsamında Mekke'den ayrılarak Medîne'ye iltica ve hicret eden Müslümanların Mekkelilere iadesi gerekiyordu.²⁷⁸ Ancak âyet-i kerîmede imtihan edildikten sonra Mü'min olduğu kanaatine varılan kadınlar bu kapsamdan istisnâ kılınmıştır. Zikredilen nasta delâlet veçhesi olarak, gelen kadınları imtihan ettikten sonra hâsıl olan bilginin mâhiyeti vurgulanmıştır. Buna göre îmân kalp ile tasdîkten ibaret olup başkasındaki îmân ancak zann-ı galip ile bilinebilir.²⁷⁹ Bununla birlikte âyette bu zanna karşılık “ilim” kökünden müştak bir kelime (علمتموهن) zikredilmiş ve bu da zann-ı galibin ilme karşılık geldiğine delil sayılmıştır.²⁸⁰ Cessâs âyet-i kerîmede zann-ı galibin “ilim” olarak isimlendirilmesinden hareketle, haber-i vâhidlerin de kendi kuvvetlerince bir bilgi ifade ettiğini öne sürmüş ve bu bilginin hakîkî değil zâhirî bilgi olduğunu belirtmiştir.²⁸¹ Aynı âyeti delil alan Serahsî ise zann-ı galibin zan olarak değil, ilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş ve diğer âyetlerde yasaklanan yahut da bilgi olmadığı zikredilen zanların “fâsığın haberi” olduğunu iddiâ etmiştir.²⁸² Zira farklı bir âyet-i kerîmede fâsığın haberinden elde edilen şey “cehâlet” olarak tavsîf edilmiştir.²⁸³ Bütün bunlar haberlerin tamamının aynı değerde olmadığını ve aslında onların haberi nakleden kimselere göre değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Eğer haberi veren kimse adâlet sahibi ise bu durumda verdiği haberin doğru olma ihtimalinin tercih edilmesi gereklidir.²⁸⁴ Zikredilenler değerlendirildiğinde her haberin doğru veya yanlış olma ihtimalinin bulunduğu

²⁷⁷ 60/el-Mümtahine, 10.

²⁷⁸ Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2011, VIII, 132.

²⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 90; Serahsî, *Usûl*, I, 326; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 450; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 179.

²⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 90; Serahsî, *Usûl*, I, 326.

²⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 90.

²⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 326.

²⁸³ İlgili âyet-i kerîme: “Ey îmân edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse onu tahkik edin. (Yoksa) bilmeyerek bir kavme sataşırsınız da yaptığınıza pişman kimseler olursunuz.” meâlindeki el-Hucurât Sûresi'nin 6. âyetidir. Serahsî, *Usûl*, I, 326-327.

²⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 327.

görülmektedir.²⁸⁵ Bunlardan doğru olma ihtimali kuvvetli olanların kabulü; yanlış olma ihtimali ağır basanların ise reddedilmesi gereklidir.²⁸⁶

Diğer taraftan bir haberin büsbütün reddedilmesi veya tastamam kabul edilmesi de câiz değildir. Zira doğru olma ihtimali ağır basan haberlerin hala yanlış olma ihtimali bulunmakta olup, durumun tam aksi de bu şekildedir.²⁸⁷ Burada özellikle kabulün tasdik ile; reddin ise tekzîb ile karıştırılmaması gerekmektedir.²⁸⁸ Abdulazîz el-Buhârî'nin ifadesiyle âdil bir kimsenin haberinin kabul edilmesi vâciptir. Ancak haberin yanlış veya yalan olma ihtimali –az da olsa- mevcuttur. Aynı şekilde fâsık bir kimsenin haberinin de reddedilmesi vâciptir. Bununla birlikte o haberin de doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla burada makbul haber, kendisiyle amel etmenin vâcip olduğu; merdûd ise kulların kendisiyle amel etmekle mükellef tutulmadığı haber olarak değerlendirilmelidir.²⁸⁹

Nakledilen bilgiler Hanefîlere göre bir haberin gerek râvîsi gerekse senedi bakımından ne sebeple incelendiğini ortaya koyması bakımından ve aynı zamanda yapılan araştırmanın maksadı ile neticesini içinde barındırdığı için kıymetlidir. Bu durumu birkaç cümle ile açıklamak mümkündür. İlk olarak hem Hanefîlerin hem de muhaddislerin râvîleri ve rivâyetleri araştırdıkları bilinmektedir. Fakat iki tâifenin araştırmaları gaye ve netice itibarıyla birbirinden ayrılmaktadır. En genel anlamda muhaddislerin râvî ve senedi araştırma amacı, sözün Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispetini; dolayısıyla sıhhatini veya zayıflığını tespittir. Ancak özellikle Abdulazîz el-Buhârî'nin sözlerinde görüldüğü üzere Hanefîlerin bu araştırmayı gerçekleştirme amacı haberin tasdik veya tekzibi değil, sözü ile amel edilmesi gereken râvîleri ve rivâyetleri tespit etmek; araştırmanın neticesi ise incelenen haber ile amel etmek veya onu terk etmektir. Farklı bir deyişle aslında Hanefîlerin sened ve râvî ile ilgili araştırmalarını tamamen “ma'mûlün bih” olan haberlerin tespiti için gerçekleştirdiklerini, bunun doğrudan haberin sıhhati ile ilişkili olmadığını belirtmek mümkündür. Bu cihetle değerlendirildiğinde zikredilen bilgiler Hanefîlerin

²⁸⁵ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 124.

²⁸⁶ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 124.

²⁸⁷ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 124.

²⁸⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 550.

²⁸⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 550.

muhaddislerden ayrıldığı noktalardan bir tanesine işaret etmesi bakımından son derece önemlidir.

Haber-i vâhidin zannî olduğu görüşünde birleşen Hanefilere göre sem'î deliller dörde ayrılmaktadır.²⁹⁰ İlk sırada hem sübût hem de delâlet bakımından kat'î olan mütevâtir haberler ile muhkem ve müfesser âyetler vardır ki bunlarla bir fiilin farz olduğu tespit edilebilir. İkinci sırada ise sübûtu kat'î, delâleti zannî olan müevvel âyetler bulunmaktadır. Üçüncü sırada sübûtu ve delâleti bakımından zannî ancak mefhûmu kat'î olan haber-i vâhidler yer almaktadır. İkinci ve üçüncü kısımda bulunan naslarla bir fiilin vâcib veya tahrîmen mekrûh olduğu tespit edilebilir. Son sırada ise hem sübûtu ve delâleti itibarıyla hem de mefhûmu zannî olan haber-i vâhidler bulunmaktadır. Bunlarla ise bir fiilin (furû'da) sünnet, müstehab veya tenzîhen mekrûh olduğu tespit edilebilir.²⁹¹ Zikredilenlerden anlaşıldığı üzere haber-i vâhidler Hanefiler tarafından furû-ı fıkıhta sem'î delillerin üçüncü ve dördüncü basamağında değerlendirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak haber-i vâhidlerle bir fiilin farz olduğunun tespiti mümkün görülmemiş, ancak vâcibin veya tahrîmen mekrûhun tespiti mümkün kabul edilmiştir.²⁹²

Hanefilerin haber-i vâhidi inkâr edenin durumu konusunda da bir fikir birliği içinde olduğu söylenebilir. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den haber-i vâhidin inkârının küfür olmadığı nakledilmiştir.²⁹³ Ancak bu durum ahâd haberin inkârının hoş karşılandığı anlamında yorumlanmamalıdır.²⁹⁴ Zira Cessâs haber-i vâhidleri inkâr edenleri fâcir olmakla, fikhî bilmemekle, Kur'ân'ın delillerine, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetine, selef ve halefin icmâsına muhâlefet etmekle ve zikredilen delilleri terk ederek kendi reylerini esas almakla itham etmiştir.²⁹⁵ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî de âhâd haberi inkâr edenlerin orta yoldan saptığını

²⁹⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 130; Aynî, *el-Binâye*, II, 121; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, I, 16-17; Sirâcuddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Hanefî, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-III, 1. Baskı, thk. Ahmed İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 24; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, I-XIV, 2. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 207.

²⁹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 130-131; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, I, 207.

²⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 495; 500; 576. Ayrıca bkz. Aynî, *el-Binâye*, I, 228; II, 343; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 326; V, 421.

²⁹³ Aynî, *el-Binâye*, I, 571.

²⁹⁴ Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VIII, 8.

²⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 86-87.

belirtmiş; haber-i vâhidi Kur'ân ve mütevâtir sünnet ile eş değer tutmanın da bir hata olduğunu sözlerine eklemiştir. Ona göre en isabetli olan, bu konuda Hanefîlerin beyan ettiği yoldur.²⁹⁶

Öte taraftan bu konuda görüş bildiren bazı âlimlere göre burada inkârın mâhiyeti ve muhâtabın tutumu inkâra ve münkire verilecek hükmü belirleyici bir rol oynamaktadır. Buna göre haber-i vâhidi veya kıyâsı inkâr etmek mutlak olarak bid'at sayılmıştır. Eğer haber-i vâhidi inkâr, onu te'vîl etmeksizin veya hafife almaksızın gerçekleşmişse bu takdirde münkir fâsık sayılır. Eğer münkir bir haber-i vâhidi veya sünneti hafife alarak veyahut da istihzâen inkâr ediyorsa bu takdirde hem fukahânın hem de usûlcülerin sözlerinden onun şüphesiz küfre girdiği anlaşılmaktadır.²⁹⁷

Zikredilen bilgilerden anlaşılacağı üzere makbul olan haber-i vâhid zann-ı galip ifade etmektedir. Aynı zamanda zann-ı galip şer'an muteber olduğu için bu tür haberlerle amel etmek zorunludur. Ancak bununla birlikte bir haberin makbul sayılması, yani doğruluk ihtimalinin tercih edilir hale gelmesi için hem râvîye hem de rivâyete râci olan belirli şartlar bulunmaktadır. Konuya ilk olarak haber-i vâhidin râvîsine göre taksîmi ve râvîde aranan şartlar ile devam edilecektir.

2.3.3.3. Haber-i Vâhidin Râvîsine Göre Taksîmi

Genel olarak Hanefîler usûle dair eserlerinde râvînin sahip olması gereken şartlara geçmeden önce haber-i vâhidleri râvîlerine göre taksîm etmişlerdir. İlk olarak bu taksîmin mâhiyeti bakımından Hanefîlerin çoğunluğu tarafından bilindiğini, ancak hem taksîmin bazı kısımlarının hem de doğurduğu sonuçların mezhepteki bütün âlimler tarafından kabul görmediğini belirtmek gerekmektedir. Konunun içerisinde farklı görüşler değerlendirilecek ve ihtilâfin semereleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

²⁹⁶ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 137.

²⁹⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 165.

2.3.3.3.1. Ma'rûf Râvî

Hanefîler râvîleri ma'rûf ve mechûl olarak ikiye ayırmışlardır.²⁹⁸ Ma'rûf râvîler de bazı Hanefîler tarafından fıkıh ve ictihâdda öne çıkmakla bilinen râvîler veya yalnızca rivâyette tanınan, adâlet ve sağlam zabtla bilinen, ancak fıkıh bilgisi fazla olmayan râvîler şeklinde iki kısımda incelenmiştir.²⁹⁹ Serahsî ma'rûf râvîlerin ilk kısmına Ashâb-ı Kirâm'dan Hulefâ-i Râşidîn'i, "el-Abâdile"³⁰⁰ olarak bilinen Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'u, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Hz. Âişe'yi (radiyallâhu anhum) örnek göstermiştir.³⁰¹ Sahâbe arasından fıkıhla öne çıkanların rivâyetleri –kıyâsa uygun olsun olmasın- kabul edilir ve dolayısıyla bu tür rivâyetler ile kıyas terk edilir.³⁰² Aynı zamanda onların rivâyetleri zann-ı galip ifade eder ve bu rivâyetlerle amel etmek vâcibdir.³⁰³ Hanefîler arasında bu kısımla alakalı bir görüş farklılığı tespit edilememiştir.

Ma'rûf râvîlerin ikinci kısmında ise Îsâ b. Ebân ve Kerhî'nin başını çektiği iki zümre ihtilâf etmiştir.³⁰⁴ Îsâ b. Ebân ve ona tâbi olanlara göre bu kısımda yer alan, fıkıhla değil, adâlet ve sohbetle meşhûr olan râvîlerin rivâyetleri kıyâsa uyuyorsa onlarla amel edilir.³⁰⁵ Eğer bu kısma dâhil olan râvîlerin rivâyetleri kıyâsa uymuyorsa fakat selef tarafından yaygın bir biçimde kabul edilmişse (telakkî bi'l-kabûl) yine onlarla amel edilir.³⁰⁶ Eğer rivâyet kıyâsa muhâlif olur ve selef tarafından yaygın bir surette kabul görmezse bu takdirde sahîh kıyâs rivâyete mukaddem olur ve kıyâs ile amel edilir.³⁰⁷ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî bu durumu rivâyetlerde mânâ ile

²⁹⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 158; Serahsî, *Usûl*, I, 338; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 310.

²⁹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 180; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 158; Serahsî, *Usûl*, I, 338.

³⁰⁰ Hanefîlere göre Abâdile, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs (radiyallâhu anhum) olmak üzere üç sahâbîden oluşmaktadır. Muhaddislerin büyük bir kısmına göre ise Abâdile Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. el-Âs olmak üzere dört sahâbîyi temsil etmektedir. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, III, 16; Raşit Küçük, "Abâdile", *DİA*, I, 7.

³⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 338. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 180.

³⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 310.

³⁰³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159; Serahsî, *Usûl*, I, 338-339.

³⁰⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 558; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 339-341.

³⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³⁰⁷ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

naklin yaygın olması ile alakalandırmıştır.³⁰⁸ Ona göre râvînin fıkıh bilgisi Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hadîsinin içerdiği anlamları bütünüyle idrak etmekten eksik kalıyorsa o râvînin nakli ile rivâyetten bazı mânâların eksilebileceği şüphesi ortaya çıkmaktadır. Halbuki kıyasta bu şüphe bulunmamaktadır.³⁰⁹ Diğer yandan Fahru'l-İslâm el-Pezdevî bu ifadelerle Ashâb-ı Kirâm'ın bir kısmına hakaret etmeyi veya onlar hakkında küçültücü bir söz söylemeyi kastetmediğinin özellikle altını çizmiştir. Onun "râvînin fıkıhının eksik olması" ifadesinden muradı, râvînin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) lafzının sahip olduğu fıkha mukâbil olan vasfındaki eksikliktir.³¹⁰ Buna benzer ifadeleri Serahsî'nin eserinde de bulmak mümkündür. O da ilk olarak bu konuda zikredilen ifadelerin herhangi bir surette hakaret amacı taşımadığını ortaya koyduktan sonra konuyu rivâyetlerin genel olarak mânâ ile nakledilmesi ile ilişkilendirmiştir.³¹¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir sözüyle irade ettiği her anlamın bilinmesinin son derece zor bir iş olduğunu vurgulamış ve özellikle "cevâmiu'l-kelim"³¹² cinsinden olan haberlerin bu konuda daha da ön plana çıktığına işaret etmiştir.³¹³ Zira bir bilgiyi nakleden her bir kimse, o bilgiyi ibareden anladığı kadarıyla nakletmektedir. Eğer bilgiyi işitenin anlayışında bir eksiklik varsa bu durumda lafzın söylenme amaçlarından bir kısmının ortadan kaybolması mümkün hale gelecektir.³¹⁴ Öte yandan bu düşüncüyü savunan bazı âlimlerin meseleyi çarpıcı bir biçimde râvîlerin zabt sıfatıyla ilişkilendirmiş olmaları ise dikkat çekicidir.³¹⁵ Râvîlerin taşınması gereken sıfatlar ile ilgili kısımda da ele alınacağı üzere, zabtın zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan zâhirî zabt, râvînin rivâyetin lafzını ezberlemesi ve onun lugavî mânâsını anlaması; bâtınî zabt ise râvînin işittiği lafızdan ortaya çıkan şer'î ahkâmı bilmesi, yani fıkıhtır.³¹⁶ Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere râvîdeki fıkıh bilgisinin rivâyetin lafzındaki fıkha nazaran eksik kalması, aslında râvînin zabt sıfatının kâmil seviyede

³⁰⁸ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159.

³⁰⁹ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 181.

³¹⁰ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 554.

³¹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³¹² Cevâmiu'l-Kelim tabiri hadis ilminde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) az lafızla çok mânâ ifade edebilme özelliğini ifade etmektedir. bkz. Yaşar Kandemir, "Cevâmiu'l-Kelim", *DİA*, VII, 440.

³¹³ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³¹⁵ Örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 187; Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165-166; Serahsî, *Usûl*, I, 348-349.

³¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

olmadığını göstermektedir. Bu ise râvînin rivâyeti naklederken lafzı değiştirme ihtimalini gündeme getirmektedir. Zikredilenlere binâen rivâyetin kıyâsa, Debûsî'nin deyişiyle fıkha muhâlif olması durumunda kabul edilmeme sebebi de kâmilen zabt sıfatına sahip olmayan râvînin, mânâ ile nakil esnâsında rivâyetin lafzını değiştirme ihtimalidir.³¹⁷

Kerhî ve onun görüşüne tâbi olan âlimlere göre ise “fıkhu’r-râvî” yani râvînin fıkıh bilgisiyle öne çıkması, rivâyetinin kıyâsa takdîm edilmesi için şart değildir.³¹⁸ Adâlet ve zabt sıfatına sahip bütün râvîlerin rivâyetleri –Kur’ân ve meşhûr sünnete muhâlif olmadıkça- kıyâsa mukaddemdir.³¹⁹ Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî'nin hem kendisinin hem de âlimlerin çoğunun bu fikri savunduğunu belirten Bâbertî, “fıkhu’r-râvî” şartının ana dayanaklarından birini teşkil eden mânâ ile nakil iddiâlarını da cevaplandırmıştır.³²⁰ Ona göre adâlet ve zabt sıfatlarına sahip oldukları tespit edildikten sonra râvîlerin işittikleri lafzı değiştirecekleri düşüncesi vehimden ibarettir. Zira bu vasıfları taşıyan râvîlerden beklenen, rivâyeti işittikleri gibi nakletmeleridir. Bununla beraber eğer lafızda bir değişiklik yapacaklarsa da bunu mânâyı bozmadan gerçekleştirecekleri varsayılır.³²¹ Öte yandan Aliyyu’l-Kârî'ye göre birçok rivâyette şekku’r-râvîden kaynaklanan ifadelerin yer alması, râvîlerin lafzî rivâyeti esas aldığını göstermektedir.³²² Ayrıca gelen bütün haberlerin râvîlerin kendi dilinde olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla onların dillerini bilmesi, mânâdan gafil kalmalarına ve işittikleri lafzı anlamamalarına engel olacaktır. Râvîlerin adâlet

³¹⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 187. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 348-349.

³¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 673; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 558; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³²⁰ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-VIII, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2005/1426, IV, 190. Ayrıca bkz. Bâbertî, *et-Takrîr fî Şerhi'l-Pezdevî*, müst. İbrahim b. Sâdık, 000409: 1a-389a, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 175b. Bu eserin elektronik kütüphane kaydında müstensih ismi “İbrahim b. Dasık” olarak kaydedilmiştir. Bu durumun sehven gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira ferâğ kaydının yer aldığı 388a numaralı varakta “sâd” harfinin, peşi sıra gelen “elif” ile birlikte “dâl” harfinden önce geldiği açık bir surette görülmektedir. Dolayısıyla müstensihin isminin doğrusu “İbrahim b. Sâdık” şeklinde olmalıdır.

³²¹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 190.

³²² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr (min Evveli Fasli'l-Meşrûât ilâ Âhiri'l-Kitâb)*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, hazırlayan: Muhammed Sıddîk Muhammed Şâh Belhî, Mekke, 2003/1424, 154.

ve takvâya sahip olmaları ise onların işittikleri lafza ekleme yapma veya ondan bir şey eksiltme ihtimalini defetmektedir.³²³

Buraya kadar zikredilen hususlara eserinde yer veren Abdulazîz el-Buhârî, çarpıcı bir biçimde mezhebin ilk imamlarından böyle bir kavlin nakledilmediğini belirtmiştir. Hatta ona göre bu konuda menkûl olan tek bir görüş bulunmaktadır. O da tafsîlatsız bir biçimde haber-i vâhidin kıyâsa mukaddem olmasıdır.³²⁴ Abdulazîz el-Buhârî bu görüşünü kanıtlamak için mezhep imamlarından birtakım nakiller de sunmuştur.³²⁵ Örneğin oruçlunun unutarak yiyip içmesi kıyâsa göre orucu bozucu bir fiil olduğu halde bu meselede Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) haberi ile amel eden İmâm-ı A'zam: "Eğer rivâyet olmasaydı kıyâs(ın gereği) ile hükmedecektim" demiştir. Benzer bir şekilde yine onun: "Allah ve Rasûlü'nden her ne gelirse başım gözüm üstüne..." anlamındaki sözleri de bu iddiâyı desteklemektedir.³²⁶ Ayrıca seleften açık bir biçimde haberin kıyâsa takdîmi için "fıkhu'r-râvî"nin gerekli olduğunun nakledilmemiş olması da bu şartın sonradan ortaya çıkarıldığına (müstahdes) bir delildir.³²⁷ Abdulazîz el-Buhârî'nin bu iddiâlarını Kâkî, Bâbertî, Taftazânî ve Aliyyu'l-Kârî'nin de desteklediği görülmektedir.³²⁸ Onlara göre selefın tavrı, böyle bir şartın ilk dönemde var olmadığına işaret etmektedir.³²⁹ Nitekim Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) "gurre" konusunda Hamel b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) sözünü kabul ederek kıyastan rücû etmesi buna delildir.³³⁰ Zira Hamel b. Mâlik (radiyallâhu anh) sahâbe arasında fıkhiyla öne çıkan kimselerden biri değildir.³³¹ Ayrıca düşürülen cenîn için gurre ödenmesi gerektiğine dair rivâyeti kıyâsa aykırıdır. Çünkü kıyâsa göre cenîn diri ise düşürene diyet gerekli olup; eğer cenîn canlı değil ise onu düşürenin bir şey tazmîn etmesi gerekmemektedir. Zikredilen hususlara rağmen Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) bu konuda Hamel b. Mâlik'in (radiyallâhu

³²³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 558; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 190.

³²⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 191-192.

³²⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559.

³²⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559. Ebû Hanîfe'nin sözü için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1368/1949, 24-25.

³²⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559.

³²⁸ Bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 673-675; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 191-192; Taftazânî, *et-Tavdîh*, 363; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³²⁹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 191-192; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³³⁰ İlgili rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Diyât", 20. Ayrıca bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 674; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 190-191; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³³¹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 190-191; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

anh) rivâyetini kabul etmesi, selefe göre kıyâsa muhâlif bir surette vârid olan rivâyetin râvîsinin fakih olmasının gerekmediğini göstermektedir.³³²

Konunun başında farklı görüşleri savundukları belirtilen Îsâ b. Ebân ile Kerhî ve onlara tâbi olanlar arasındaki ihtilâfın en net biçimde görülebildiği nas “Musarrât Hadîsi”dir. Bu rivâyete göre deve veya koyunu satan kimsenin, bunları satışa çıkarmadan evvel sütlerini sağmayarak hayvanların memelerinde biriktirmesi yasaklanmış, böyle bir durumun yaşandığını tespit eden ve hayvanlardan süt sağmış bulunan alıcı ise muhayyer bırakılmıştır. Buna göre alıcı hayvanı elinde tutabilir. Ancak onu iâde etmek isterse müşterinin satıcıya hayvanla beraber bir sâ’ hurma vermesi emredilmiştir.³³³

Îsâ b. Ebân’a tâbi olan âlimlere göre Musarrât Hadîsi kıyâsa muhâlifdir.³³⁴ Zira kıyâsa göre haksız bir suretle elde edilen malların tazmîni belirli şekillerde yapılır. Eğer malın aynısı bulunuyorsa tazmîn malın iâdesiyle gerçekleştirilirken, helâk olması durumunda tazmîn; malın mislî veya kıyemî olmasına göre değişiklik göstermektedir.³³⁵ Eğer mal mislî ise aynı cinsten bir malın satıcıya verilmesi ile tazmîn edilir. Mal kıyemî ise alıcıdan malın kıymeti tahsîl edilerek satıcıya verilir.³³⁶ Ancak burada hem süt sağıldığı için helâk olmuş hem de tazmînin mislin veya kıymetin tahsîlinden ayrı bir surette yapılması istenmiştir.³³⁷ Öte yandan müşteri hayvanı sütü sağması zamanında satın almış durumda olduğu için onun sütü haksız bir surette elde ettiği de söylenemez. Çünkü süt de artık müşterinin mülkünün bir parçası durumundadır ve kullanmasıyla onu tazmîn etmesi gerekmez.³³⁸ Eğer hayvanın memesindeki sütün satıcının mülkündeyken olduğu ve daha sonra alıcıya geçtiği, dolayısıyla sütün aslı itibarıyla satıcıya ait olduğu ve bu sebeple alıcının alışveriş sürecinde memede bekletilen sütü tazmîn etmesinin gerektiği iddiâ edilirse buna şu şekilde cevap verilebilir: Alıcı parasını ödeyerek malı kabzettikten sonra mal artık onun mülkiyetine geçmiştir. Zira her nasıl ki alıcının malı kabzettikten sonra

³³² Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 191-192; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 313.

³³³ Müslim, “Büyû”, 23-28. Hadîsin şerhi için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 312.

³³⁴ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 182; Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 159.

³³⁵ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 159-160.

³³⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 312.

³³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 241; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 312.

³³⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 312.

oluşan sütü satıcıya tazmîn etmesi gerekmiyorsa satıcının mülkiyetinde iken hayvanda oluşan sütü de tazmîn etmesi gerekli değildir. Hatta bekletilen veya yeni oluşan sütlerin tamamı, müşteri malı kabzettikten sonra ona aittir ve onun kesbi sayılmaktadır.³³⁹ Ayrıca müşterinin sağdığı sütü tazmîn etmesi gerekse bile bunun tartı veya ölçüyle tespiti gerekir. Az miktarda olan süt ile çok miktardaki sütün tek bir ölçüyle (bir sâ' hurma) tazmîn edilmesinin şer'î bir veçhesi de bulunmamaktadır.³⁴⁰ Îsâ b. Ebân ile aynı düşüncüyü savunan fakihlere göre bu rivâyet zikredilen açılardan kıyâsa muhâlif sayıldığından ve bunun yanı sıra râvîsi olan Ebû Hureyre (radiyallâhu anh) da Sahâbe-i Kirâm arasında fıkhiyla ön plana çıkanlardan biri olmadığından rivâyetle amel edilmemiştir.³⁴¹

Kerhî'nin görüşünü savunan âlimlere göre ise Musarrât Hadîsi'nin kabul edilmeme gerekçesi fıkhu'r-râvî şartını taşınamaması değil, Kur'ân'a ve meşhûr sünnete muhâlif olmasıdır.³⁴² Zira âyet-i kerîmede meâlen: "...Kim sizin üzerinize saldırırsa siz de tıpkı onların üstünüze saldırdıkları gibi onlara saldırın." buyrulmuştur.³⁴³ Âyet-i kerîmenin zâhirinden tazmînin ayn, misil veya kıymetle gerçekleştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda rivâyet: "Her kim ortak bir mülk olan bir köleden kendisine ait olan payı âzâd eder ve âzâd eden kimse kölenin âdil bir surette takdir edilmiş olan kıymetinin parasına da mâlik bulunursa artık o köle (tamamen) âzâd edilmiştir. Aksi halde köleden sadece hissesi kadarını âzâd etmiştir."³⁴⁴ meâlindeki meşhûr hadîse de muhâliftir.³⁴⁵ Nitekim bu rivâyette tazmînin kıymetle gerçekleştirileceğine işaret edilmiştir.³⁴⁶ Öte yandan Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) fakîh olmadığı şeklindeki ifadeler de gerçeği yansıtmamaktadır.³⁴⁷ Zira kendisinde ictihâdın şartlarından herhangi bir tanesi eksik

³³⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 557.

³⁴⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 557; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 312.

³⁴¹ Bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 159-160; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 557; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 312.

³⁴² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 675; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 192; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³⁴³ 2/el-Bakara, 194.

³⁴⁴ Buhârî, "Şerike", 5.

³⁴⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 192.

³⁴⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, IV, 86.

³⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 675; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 192; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 319; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 323-324; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

olmadığı gibi, asr-ı saâdette fetvâ veren sahâbîlerden biri olması da onun fakih olduğunu göstermektedir. Ayrıca sahâbe devrinde yalnızca fakîh ve müctehid olanların fetvâ verebildiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda kendisinin de fukahâ zümresine dâhil olduğu anlaşılabacaktır.³⁴⁸ Diğer taraftan Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) kıyâsa muhâlif olan bazı rivâyetleri ile amel edilmesi de dikkat çekmektedir. Buna göre oruçlunun unutarak yiyip içmesi kıyâsa göre orucu bozucu olduğu halde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe bu konuda Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği bir haber ile amel etmiş ve fakat fıkhu'r-râvî şartından bahsetmemiştir. Hatta ilgili hususta rivâyet olmasaydı kıyâsın gereği ile hükmedeceğini ifade etmiştir.³⁴⁹ Kaynaklarda İmâm-ı A'zam'a ait olduğu belirtilen bu sözler, ya kendisine göre fıkhu'r-râvî'nin şart olmadığına ya da Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) sahâbenin fukahâsı arasında olduğuna işaret etmektedir. Her iki ihtimale göre de onun sözlerinin bu konuda Kerhî ve tâbilerinin görüşünü desteklediği söylenebilir. Onlara göre ilk düşünceyi savunan âlimlerin fıkhu'r-râvî şartını taşımasını gerekçe göstererek merdûd olduğunu belirttikleri diğer bazı rivâyetlerle amel edilmemesi de Kur'ân veya sahîh sünnete muhâlefet gibi farklı sebeplere bağlanmıştır.³⁵⁰ Diğer taraftan Hanefîlerin Musarrât Hadîsi ile ameli büsbütün terk ettiklerini söylemek de mümkün değildir. Zira Musarrât Hadîsi alışverişte müşteriye tanınan ayıp muhayyerliğine delil gösterilmektedir.³⁵¹

Aliyyu'l-Kârî sahâbenin önde gelenlerinin (kibâru's-sahâbe), râvîsi fıkıhla ön plana çıkmayan bir haber-i vâhidle dahi kıyâsı terk ettiklerini öne sürmüş, sözlerinin devamında ise Abdulazîz el-Buhârî'nin fıkhu'r-râvî şartının sonradan ortaya çıkarılmış olduğuna dair tespitine yer vermiştir.³⁵² Kendisinin bu tavrı, konu hakkındaki düşüncesinin Kerhî ve takipçilerinin görüşüne yakın olduğuna bir delil sayılabilir.

³⁴⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 675; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 192; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 323-324; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³⁴⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559.

³⁵⁰ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³⁵¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V, 274.

³⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

2.3.3.3.2. Mechûl Râvî

Hanefîlere göre râvîlerin ikinci kısmını “mechûl râvîler” oluşturmaktadır. Serahsî'nin ifadesine göre Hanefîler mechûl râvî tabiriyle Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile uzun bir sohbet müddeti geçirmemiş olan, yalnızca bir veya iki hadîs ile bilinen râvîleri kastetmektedirler.³⁵³ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî ise bu tür râvîleri “hadis rivâyetinde mechûl olan, bilinmeyen kimseler” olarak tanımlamıştır.³⁵⁴ Her iki âlim de bu kısma aynı sahâbîleri (Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî (radiyallâhu anhum)) örnek gösterdiği için lafızları farklı olsa da tariflerin aynı mefhûmu ifade ettiği söylenebilir.³⁵⁵ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre mechûl râvîler beş kısma ayrılmaktadır:

1-Sika râvîlerin kendilerinden hadis rivâyet ettikleri, rivâyetleriyle amel ettikleri veya rivâyetlerinin sıhhatine şehâdet ettikleri râvîler,

2-Sika râvîlerin ta'n etmediği râvîler,

3-Sika râvîlerin ta'n ettiği, rivâyetlerini reddettiği râvîler,

4-Haklarında ihtilâf edilmiş râvîler ve

5-Selef arasında rivâyetleri bulunmayan râvîler.³⁵⁶

Serahsî de mechûl râvîleri daha ziyâde rivâyetlerinin kıymeti cihetinden incelemiş ve çeşitli ilavelerle zikredilen taksîmi daha açık bir hale getirmiştir. Ona göre de beş kısma ayrılan mechûl râvîlerin taksîmi şu şekildedir:

1-Fukahânın rivâyetlerini kabul etmesi ve onlardan hadîs alması ile meşhûr olan râvîler,

2-Rivâyetleri yaygınlaştıktan sonra fukahânın ta'n etmediği râvîler,

3-Fukahânın rivâyetlerini ta'n edip etmeme konusunda ihtilâf ettiği râvîler,

³⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 193; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 249; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 324; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

³⁵⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160.

³⁵⁵ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 342.

³⁵⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 158.

4-Fukahânın aralarında hiçbir ihtilâf olmaksızın rivâyetlerini ta'n ettiği râvîler,

5-Fukahâ arasında rivâyeti zâhir olmayan, bununla birlikte onlar tarafından ta'n edilmemiş olan râvîler.³⁵⁷

Hanefîlerin her iki taksîmde de tıpkı meşhûr hadîsin müstakil bir kısım olarak kabul edilmesinde olduğu gibi selefin ve fukahânın genel kabullerine yaptıkları vurgu göze çarpmaktadır.³⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî bu durumun sebebini: “Karşılaşıp görmediğimiz kimselerin adâletini, ancak sika olan râvîlerin onların rivâyetlerini alıp kabul etmeleriyle bilebiliriz” şeklinde açıklamış ve fukahâdan sika olan râvîlerin mechûl râvîlerden bir hadîs rivâyet etmeleri sonucu râvînin adâlet sahibi; rivâyetlerinin de ma'rûf hale geleceğini belirtmiştir.³⁵⁹ Serahsî taksîmin birinci kısmında yer alan ve selefin rivâyetlerini kabul ettiği, onlardan hadîs nakledilmesine cevâz verdiği râvîlerin artık rivâyet konusunda meşhûr olanların derecesine yükseldiklerini zikretmiştir. Zira selef ulemâsı dînî işlerde kusurlu davranma töhmetinden berîdir. Diğer yandan onlar kendilerine göre Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sahîh bir surette ulaşmayan bir hadîsi de kabul etmezler. Dolayısıyla onların bir rivâyeti kabul etmeleri, ya o rivâyetin râvîsinin kâmil adâlet ve zabt sıfatlarına sahip olduğu yahut da rivâyetin kendilerinin ya da meşhûr râvîlerin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittikleri diğer rivâyetlere uygun olduğu anlamına gelmektedir.³⁶⁰

Taksîmin ikinci kısmında yer alan ve rivâyetleri yaygınlaştığı halde fukahânın kendilerini ta'n etmediği râvîler hakkında verilen hüküm de ilk kısımına benzemektedir. Zira fukahânın bir rivâyet şöhret kazandıktan sonra sükût etmeleri, işittiklerine râzı oldukları anlamında ele alınmalıdır.³⁶¹

Serahsî, taksîmin üçüncü kısmında yer alan ve haklarında ihtilâf edilmiş olan râvîler konusunda da çarpıcı bilgiler vermiştir. Ona göre meşhûr fakihler, bu tür

³⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

³⁵⁸ Örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 182.

³⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315. Benzer ifadeler için bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 428.

³⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 342-343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 561. Benzer değerlendirmeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 182.

³⁶¹ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 421; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 561-562.

râvîlerden hadis alıp onların rivâyetleriyle amel ettikten sonra o rivâyeti kendileri nakletmiş gibi değerlendirilirler.³⁶² Bâbertî'ye göre bu kısımda yer alan rivâyetler de ma'rûf hadis hükmündedir.³⁶³ Kaynaklarda bu kısma Ma'kil b. Sinân'ın (radıyallâhu anh) rivâyeti örnek gösterilmektedir. Buna göre o, İbn Mes'ûd'a (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kocası kendisine bir mehir tayin edemeden vefat etmiş olan Birva'/Berva'³⁶⁴ bt. Vâşık el-Eşcaiiye'ye (radıyallâhu anhâ) mehr-i misil ödenmesi gerektiğine hükmettiğini rivâyet etmiş, o esnada daha önce sorulan bir soru için yaklaşık bir ay ictihâd ederek aynı hükme kanaat getirmiş olan İbn Mes'ûd (radıyallâhu anh) da söz konusu rivâyeti işitmesi üzerine son derece memnun olmuştur.³⁶⁵ Bununla beraber aynı hadîsi işiten Hz. Ali'nin (radıyallâhu anh) ise rivâyeti kabul etmeyerek kadının mirastan pay alacağına ve iddet bekleyeceğine hükmettiği, ancak ayrıca mehir alamayacağına karar verdiği nakledilmiştir.³⁶⁶ Verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere ilk nesilde bu rivâyet hakkında ihtilâf edilmiştir. Tâbiîn neslinden olan Alkame (62/682), Mesrûk (63/683), Nâfi' b. Cübeyr (99/717) ve Hasan-ı Basrî (110/728) gibi fakihlerin bu konuda İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) görüşünü, dolayısıyla ilgili rivâyetle amel etmeyi tercih ettikleri nakledilmiştir.³⁶⁷ Mezkûr fukahânın kabul ve ameli ile rivâyet makbul (muaddel) hale gelmiştir.³⁶⁸ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin ifadesiyle zaten "âdil nesilden"³⁶⁹ olan

³⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 562; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 324.

³⁶³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 194-195.

³⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî ismin ilk harfinin hem fetha hem de kesra ile okunabileceğini belirtmiş, ehl-i hadîse göre kelimenin doğru okunuşunun "Birva'" şeklinde; lügat âlimlerine göre ise "Berva'" şeklinde olduğunu zikretmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315. Abdulazîz el-Buhârî ve Bâbertî de ilgili kelimenin hadis âlimlerine göre "Birvâ'" şeklinde okunduğunu belirttikten sonra doğru okunuşunun "Berva'" olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 562; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 196.

³⁶⁵ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Nikâh", 18; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1997/1418, III, 201. Rivâyet ile ilgili çeşitli detaylar için ayrıca bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II, 275; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 562; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 195-196; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, III, 312-314; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

³⁶⁶ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, nşr. el-Meclisu'l-İlmî (Hindistan), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, h. 1403, VI, 293. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 343.

³⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

³⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 182.

³⁶⁹ Burada "Sizin en hayırlılarınız benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler..." meâlindeki hadis-i şerîfe işaret vardır. İlgili rivâyet için bkz. Buhârî, "Şehâdât", 9.

Ma'kil b. Sinân'ın (radiyallâhu anh) adâleti, İbn Mes'ûd (radiyallâhu anh) ve zikri geçen tâbiîn fukahâsının kendisinden hadis rivâyet etmeleriyle tespit edilmiş ve hadîsi bu sebeple hüccet olmuştur.³⁷⁰ Diğer yandan ilgili rivâyet Hanefiler tarafından kıyâsa uygun sayılmıştır.³⁷¹ Zira nikâh akdi gerçekleştikten sonra kocası vefat eden bir kadına –eğer tutarı konusunda taraflar anlaşmışsa- mehr-i müsemmânın ödenmesi lazım gelir. Aynı şekilde mehr-i misil de akidle vâcip hale geldiğinden, kocanın ölümüyle onun da kadına ödenmesi gereklidir. Öte taraftan kadının kocasının vefatından sonra iddet beklemekle mükellef olması da mehri gerekli kılma konusunda ölümün “duhûl” ile eş değer görüldüğüne delildir.³⁷²

Abdulazîz el-Buhârî'ye göre bu hadîsle amel etmek vâcip hale gelmiş olup bunun üç sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki rivâyetin kıyâsa uygun olması, ikincisi haberin râvîsi olan Ma'kil b. Sinân (radiyallâhu anh) “âdil nesilden” olması ve üçüncüsü sikaların ondan hadîs rivâyet etmeleri, onun hadîsi ile amel etmeleri ve böylece adâletine şehâdet etmeleridir.³⁷³ Öte yandan Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) rivâyeti kabul etmemesinin sebebi ise onun kendi işittiklerine veya kendisine göre kıyâsa uygun düşmemesi olabilir.³⁷⁴ İmam Şâfiî'nin de –kıyâsa uygun olmamasını gerekçe göstererek- ilgili rivâyetle amel etmediği nakledilmiştir. Bu durumu değerlendiren Aliyyu'l-Kârî ise mezhepler arasındaki prensip farklılıklarından birine teşkil eden dikkat çekici bir bilgiye değinmiştir. İlk olarak konu hakkında vârid olan rivâyet, İmam Şâfiî'ye göre belirli sebeplerden dolayı kıyâsa muhâlifdir. Ancak bunun yanı sıra onun rivâyeti kabul etmemesine neden olan başka karîneler de bulunmaktadır. Buna göre selefin rivâyet konusundaki tavrı ihtilâfıdır. Başka bir deyişle rivâyet selefin bir kısmı tarafından kabul görmüş, diğer bir kısmı tarafından

³⁷⁰ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 564. İlgili rivâyetlerin yer aldığı kaynaklar için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 162, 4 numaralı dipnot. Hâşîye yazarı İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) sarîh bir rivâyet sığasıyla Ma'kil b. Sinân'dan bu hadîsi rivâyet ettiğine dair bir bilgiye ulaşamadığını belirtmiştir. Dolayısıyla burada Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) tasdik ve kabulünü, onun hadîsi rivâyet etmesi şeklinde değerlendirdiği söylenebilir. Buna benzer ifadeler Debûsî'nin eserinde de yer almaktadır. Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 182.

³⁷¹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 197; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

³⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 563-564.

³⁷³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 564.

³⁷⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

ise ta'n edilmiştir. Bu durumda râvî ve rivâyet hakkında hem cerh hem de ta'dîl bir araya gelmiş sayılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî, cerh ve ta'dîlin birbirine muâriz bir surette vârid olması durumunda, İmam Şâfiî'ye göre cerhin, Hanefilere göre ise ta'dîlin esas alındığını belirterek bu durumun son derece önemli olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁵

Buraya kadar zikredilenler teknik bir biçimde değerlendirilecek olursa ilk olarak haberin râvîsinin Hanefilere göre mechûl olduğu söylenebilir. İkinci olarak ise rivâyetle amel edip etmeme konusunda ilk nesilde Hz. Ali ve İbn Mes'ûd (radiyallâhu anhumâ) arasında bir ihtilâf olduğu görülmüştür. Buna göre Hz. Ali (radiyallâhu anh) râvîyi ta'n ederek rivâyetle amel edilemeyeceğini ifade etmiş; İbn Mes'ûd (radiyallâhu anh) ise rivâyeti kabul etmiştir. Ayrıca nakledilen hâdiseden rivâyetin ona göre kıyâsa uygun olduğu da anlaşılmıştır. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin "ihtilâf etmeleri durumunda Ashâb-ı Kirâm'dan ulaşan rivâyetlerden birini tercih edeceğini"³⁷⁶ belirttiği sözleri hatıra getirildiğinde, bu konuda zikri geçen iki sahâbiden birisinin görüşünün tercih edileceği varsayılabilir. Bu tercihin yapılma yöntemi ise mezhebin usûlüne ışık tutması bakımından son derece önemli ve dikkat çekicidir. Zira sahâbe neslinde haberin yaygınlık kazandığı ve rivâyetin kıyâsa uygun olup olmadığı ile ilgili tartışmalar yapıldığı belirlendikten sonra artık haberin mezhebin kâidelerine göre kıyâsa uygunluğu ispat edilmeye çalışılmamış; bu konuda tâbiîn neslinde yer alan fukahânın tavrına mürâcaat edilmiştir. Zikri geçen âlimlerin hem hadîsi rivâyet etmeleri hem de kabulleriyle rivâyet ta'dîl edilmiş ve kuvvet kazanmıştır. Hanefî usûlcülerin konu hakkında belirttikleri görüşler bu rivâyete tatbik edilecek olursa haberin artık mechûl olmaktan çıkarak İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) bizzat naklettiği ve tâbiîn fakihlerinin kendisiyle amel ettiği bir rivâyet olarak ele alındığı söylenebilir. Normal şartlarda bu vasıfları taşıyan bir rivâyet ile nasıl amel ediliyor ve hüküm veriliyorsa artık zikredilen safhalardan geçtikten sonra söz konusu rivâyet de bu dereceye ulaşmıştır.

Taksîmin dördüncü kısmında fukahânın –aralarında hiçbir ihtilâf bulunmaksızın- ta'n ettiği rivâyetler yer almaktadır. Hanefilere göre bu tür rivâyetler

³⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

³⁷⁶ Beyhakî, *el-Medhal*, 111.

“müstenker” veya “münker” olarak isimlendirilmiştir.³⁷⁷ Çünkü ne ehl-i hadîs ne de ehl-i fıkıh söz konusu rivâyetlerin sıhhatini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla böyle rivâyetler makbul olmadıkları gibi onlarla amel de edilmez.³⁷⁸ Bâbertî bu kısımda bulunan rivâyetlerin müstenker olarak isimlendirilme sebebine dair çeşitli bilgiler vermiştir. Ona göre bir haber-i vâhidin Hz. Peygamber’e (sallallâhu aleyhi ve sellem) nispet ihtimali daha kuvvetliyse o rivâyet zan ifade etmektedir. Eğer rivâyetin nispet ihtimali daha zayıf ise –ki buna “vehm” denilir- bu takdirde rivâyet müstenker olur.³⁷⁹ Ayrıca fukahâdan bir cemâatin rivâyeti kabul etmemeleri rivâyetin müstenker sayılmasında ana etken konumundadır.³⁸⁰ Hanefîler bu konuya kocasının kendisini üç talakla boşadığını ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) kendisine nafaka ve süknâ³⁸¹ hakkı tayin etmediğini bildiren Fâtıma bt. Kays’ın (radiyallâhu anhâ) rivâyetini örnek göstermişlerdir. Haberi işiten Hz. Ömer (radiyallâhu anh) ise “Allah’ın Kitâb’ını ve Peygamberimizin Sünnet’ini (iyice) ezberleyip ezberlemediğini veya unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözü için terk etmeyiz” diyerek onun nafaka ve süknâ hakkına sahip olduğuna hükmetmiştir.³⁸² Aynı zamanda bu hâdisenin Sahâbe-i Kirâm’dan bir zümrenin huzurunda gerçekleştiği ve hiçbirinin Hz. Ömer’e (radiyallâhu anh) bir itirazda bulunmadığı kaydedilmiştir. Onların verilen hükmü inkâr etmemeleri, meseleye verecekleri hükmün Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) verdiği hüküm ile aynı olduğunu göstermektedir. Meseleye vâkıf olan sahâbîlerin tamamının bu haberin merdûd olduğu hususunda ittifak etmeleri ise râvînin bu rivâyette hata yaptığını (müttehem olduğunu) düşündüklerini ortaya koymaktadır.³⁸³ Öte yandan bir rivâyetin kabul edilmesi ve mefhûmuyla amel edilebilmesi için öncelikle işitenlere göre o haberin doğru olma ihtimalinin daha kuvvetli olması gerekmektedir. Serahsî’ye göre Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) “ezberleyip ezberlemediğini veya unutup unutmadığını

³⁷⁷ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 160; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 316.

³⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 199-200; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 316.

³⁷⁹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 201.

³⁸⁰ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 204.

³⁸¹ Kocası tarafından boşanan kadının iddet beklediği süre içerisinde kocasının evinde kalma hakkını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacı Mehmet Günay, “Süknâ”, *DİA*, XXXVIII, 48-50.

³⁸² Müslim, “Talâk”, 46.

³⁸³ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 316.

bilmediğimiz” şeklindeki sözüyle ifade ettiği husus da budur. Haberi terk etmesi de kendisine göre rivâyetin doğru olmama ihtimali daha kuvvetli olduğu içindir.³⁸⁴

Abdulazîz el-Buhârî’nin taksîmin üçüncü kısmında yer alan haberlere örnek gösterilen rivâyet hakkında söylediği prensiplerden yola çıkarak yukarıda zikredilen haber hakkında bazı tespitler yapılabilir. İlk olarak rivâyet kıyâsa uygun olmadığı gibi Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) işaret ettiği üzere aynı konu hakkında vârid olmuş naslara muârizdir. İkinci olarak ise rivâyet ilk nesilde şöhret kazanmış fakat işitenler tarafından kabul görmemiştir. Böylelikle rivâyet selefîn şehâdetiyle şer’î bir hüccet haline gelen meşhûr haberlerin tam aksi bir şekilde yine selefîn şâhitliği ile hüccet olmaktan çıkmıştır.³⁸⁵ Serahsî’ye göre bu tür rivâyetlerle amel etmenin câiz olmamasının temelinde, selefîn Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) gelen (sâbit olan) bir hadîsi reddetmeyecekleri ve onunla amel etmeyi terk ederek kendi reylerini tercih etmeyecekleri düşüncesi bulunmaktadır. Dolayısıyla eğer onlar bir rivâyeti reddetmişlerse bu durum onlara göre râvînin hata ettiğini ve rivâyetinin doğru olmadığını göstermektedir.³⁸⁶

Konunun bu kısmında muhaddisler nazarında “münker” olan rivâyetlerle Hanefilere göre “münker” veya “müstenker” sayılan rivâyetler arasındaki farklara değinmek gerekmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla muhaddisler arasında hem “münker” hem de “müstenker” tabirlerini kullanan ve onların anlamlarına dair bilgi veren ilk âlim Müslim’dir (261/875). Onun tarifine göre münker rivâyet, zayıf bir râvînin sika râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadîslere karşılık gelmektedir.³⁸⁷ Tirmizî (279/892) ise herhangi bir muhâlefeti söz konusu etmemiş ve senedinde iki zayıf râvî olan ve farklı bir tarikten herhangi bir mütâbi’ veya şâhid ile desteklenmeyen rivâyetlerin münker olduğuna işaret etmiştir.³⁸⁸ Sonraki dönemlerde muhaddislerin münker hadîse yaklaşımlarının temelini teşkil eden bu ayrımın korunduğu ve münker rivâyet hakkında iki farklı görüşün süregeldiği görülmektedir. Bunlardan ilkinde göre bir rivâyetin münker olması için râvîsinin zayıf olması ve sika

³⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 344.

³⁸⁵ Bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 294; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 199.

³⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

³⁸⁷ Müslim, “Mukaddime”, s.7.

³⁸⁸ Tirmizî, “İstî’zân”, 11. Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *DİA*, XXXII, 13-14.

olan bir râvînin rivâyetine muhâlefeti şart koşulmuştur.³⁸⁹ İkinci görüşe göre münker, zayıf bir râvînin teferrüden rivâyet ettiği; başka bir tarîki bilinmeyen, mütâbi' veya şâhidi bulunmayan rivâyetleri ifade etmektedir.³⁹⁰ Teknik olarak buradaki görüş farklılığının sebebini rivâyette muhâlefetin şart koşulması veya şart koşulmaması teşkil etmektedir. Çünkü her iki tarife göre de münker rivâyetin râvîsi zayıf olmalıdır. Diğer taraftan ilk görüşte ele alınan münker mefhûmunun şâzz rivâyetten nasıl ayrılacağı sorusu tartışmaları beraberinde getirmiştir. Zira her ikisinde de râvînin rivâyeti ile sika râvîlerin rivâyetlerine muhâlefeti söz konusudur. İbn Hacer el-Askalânî iki rivâyet türünü aynı gören muhaddisleri gafletle ithâm etmiş ve her ikisinde de muhâlefetin şart olduğunu, ancak şâzz hadîsin râvîsinin sika veya sadûk olduğunu, münker rivâyetin râvîsinin ise zayıf olduğunu belirterek tartışmalara nokta koymuştur.³⁹¹ Ayrıca ona göre münker rivâyette muhâlefeti şart koşmayanlar, onu râvîsinde belirli kusurların bulunmasıyla tespit etmişlerdir. Bu kusurlar râvînin “fuḥṣu'l-galat”, “kesratu'l-gaflet” veya “zâhirî fîsk” gibi ta'n sebeplerinden bir tanesi ile cerh edilmiş olmasıdır.³⁹²

Molla Aliyyu'l-Kârî hem şâzz rivâyetlerin hem de münker rivâyetlerin muhaddislere göre zayıf haber olarak değerlendirildiğini belirttikten sonra şâzz rivâyetin râvîsinin bazen makbul düzeyinde olabileceğini, ancak münker hadîsin râvîsinin zayıf olduğunu zikretmiştir.³⁹³ Öte yandan ona göre münker hadiste muhâlefeti şart koşmayan muhaddislerin tarifi: “Râvîsi bir hadîsi teferrüden rivâyet edebilecek adâlet ve zabt (sika ve itkân) kuvvetine sahip olmayan ferd hadis” şeklindedir.³⁹⁴ Ayrıca şâzz hadîsin muhâlefet ettiği rivâyet muhaddislere göre “mahfûz” şeklinde isimlendirilmiş olup, münker rivâyetin mukâbilindeki rivâyete ise “ma'rûf” denilmektedir.³⁹⁵ Zikredilenlerle birlikte Aliyyu'l-Kârî, muhaddislere göre mahfûz ve ma'rûf tabirlerinin altında fertleri bulunan belirli türler (neviler)

³⁸⁹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 363-364.

³⁹⁰ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 12.

³⁹¹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 68. Ayrıca bkz. Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 13.

³⁹² İbn Hacer, *Nüzhe*, 88.

³⁹³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 337.

³⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 340.

³⁹⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, 66-68; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II, 13; Suyûtî, *Tedrib*, I, 367; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 331, 338.

olmadığını (dolayısıyla bir haber türü olarak anlaşılmamaları gerektiğini), yalnızca hadîslerin zayıflığını tavsif etmek için kullanılan kelimeler olduklarını belirtmiştir.³⁹⁶

Netice itibarıyla Hanefîlerin münker rivâyete bakışı muhaddislerin düşüncelerinden önemli ölçüde ayrıldığı anlaşılmaktadır. Bunlara ilave olarak Serahsî'nin “ğarîb-i müstenker” (el-ğarîbu'l-müstenker) rivâyetleri değerlendirirken bu ayrımın temeline ışık tutacak çeşitli bilgiler verdiğini söylemek gerekmektedir. Ona göre ilk iki nesildeki âlimlerin bir rivâyet ile ameli terk etmeleri, o rivâyetin yalan olma ihtimalinin daha ağır bastığını göstermektedir.³⁹⁷ Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin müstenker olarak nitelediği rivâyetlere Ashâb-ı Kirâm tarafından terk edilmiş haberleri örnek göstermesi kendisinin de benzer kanaate sahip olduğunu düşündürmektedir.³⁹⁸ Zikredilen prensibi Hanefîlerin meşhûr hadîse bakışlarında da görmek mümkündür. Serahsî'nin ifadesiyle meşhûr hadîsin doğru olma ihtimalinin daha kuvvetli görülmesindeki sebep de ilk iki nesildeki âlimlerin onun mefhûmuyla amel etmeleri ve onu yaygın bir biçimde kabul etmeleridir (telakkî bi'l-kabûl ve'l-amel). Meşhûr bir rivâyetle ameli terk edenin –doğru olma ihtimali daha kuvvetli olduğu için- (büyük) günaha girmesi muhtemel olduğu gibi, zıt şekilde –yalan veya yanlış olma ihtimali daha ağır bastığı için- garîb-i müstenkerle amel edenin günaha girmesi muhtemeldir.³⁹⁹ Bu ifadelerden yola çıkarak Hanefîlere göre meşhûr hadîsleri mütevâtire yakın bir konuma getiren unsurun, selefîn hüsnî şehâdeti olduğu anlaşıldığı gibi, garîb-i müstenkeri mefhûmuyla amel etmenin câiz olmadığı bir rivâyet haline getiren şeyin de yine selefîn olumsuz tavrı olduğu söylenebilir. Ayrıca yine bu açıdan bakıldığında Hanefî düşüncesindeki tutarlılığı göstermesi yönüyle meşhûr rivâyetler ile garîb-i müstenker rivâyetlere birbirlerinin tam aksi olan konumlarda yer verildiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Zikredilen bilgilerden hareketle Hanefîler ile muhaddislerin münker rivâyet konusundaki temel görüş farklılıklarını birkaç madde halinde özetlemek mümkündür. İlk olarak münker rivâyetin râvîsi Hanefîlere göre mechûl, muhaddislere göre ise zayıftır. Söz konusu zayıflık, rivâyetin râvîsinin “fuhşu'l-galat”, “kesratu'l-gaflet”

³⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 342.

³⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 294.

³⁹⁸ Bkz. Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 163. İlgili rivâyetler ve konu hakkında çeşitli değerlendirmeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 205-206.

³⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 294.

veya “fisk” sebebiyle ta’n edilmesinden kaynaklanabilir. İkinci olarak muhaddislerden hatırı sayılır miktardaki âlimlere göre münker hadîsin râvîsinin rivâyetiyle sika/lara muhâlefeti şart koşulmuştur. Hanefilere göre ise konu, bir rivâyetin başka bir rivâyete muhâlefeti değil; rivâyetin genel kabul ile yaygın amele muhâlefeti ve ilk nesildeki âlimlerin onu terk etmeleri sebebiyle reddedilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Üçüncü fark ise muhaddisler ile Hanefîlerin rivâyetler hakkında araştırma yapma sebeplerinde ve yaptıkları araştırmanın neticesinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce de vurgulandığı üzere haberin Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) nispetinin kuvvetini inceleyen muhaddisler, münker hadîsin râvîsinin kabul şartlarına sahip olmaması ve kendisinden daha kuvvetli sayılan farklı bir râvîye muhâlefeti şeklinde tanımlanabilecek iki kusur tespit etmişler ve bu bakımdan haberin nispetinin zayıflığını ortaya koymuşlardır. Hanefîler ise rivâyetin selef arasında yaygınlık kazanmasına, onlar tarafından bilinmesine ve onların râvî ile rivâyete dair kabullerini ve amellerini inceleyerek münker hadîse buna göre bir hüküm vermişlerdir. Söz konusu hükme göre münker kabul edilen rivâyetlerle amel etmek câiz görülmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Hanefîlerin rivâyetlerle râvîleri araştırma gayesinin amel veya terk, bu konudaki ölçülerinin ise selefîn tavrı olduğu söylenebilir. Debûsî’nin naklin aslında amel için yapıldığına dair sözleri bu düşüncüyü desteklediği gibi Hanefîlerin rivâyet ameliyesine bakış açısını da özetler niteliktedir.⁴⁰⁰

Bu bilgilere ek olarak Hanefîlere göre “münker” veya “müstenker” ile “şâzz” tabirlerinin birbirlerine yakın anlamları temsil ettiği söylenebilir. Zira bunların tamamının mefhûmunda “muhâlefet” anlamı bulunmaktadır. Örneğin Ebû Yûsuf selefîn nezdinde marûf olmayan, fukahâ tarafından bilinmeyen, Kur’ân ve meşhûr sünnet gibi daha kuvvetli olan delillere aykırı olan rivâyetleri şâzz olarak nitelemiştir.⁴⁰¹ Aynı şekilde Cessâs da Kur’ân’a, icmâya, selefîn yaygın ameline muhâlif olan, onlar tarafından tanınmayan veya terk edilen yahut da hilâfına amel edilen rivâyetlerin şâzz sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁰² Sonraki dönemde Debûsî ve

⁴⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 182.

⁴⁰¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 24, 31. Ayrıca bkz. Özşenel, *Ebû Yusuf’un Hadis Anlayışı*, 45-48; *Hadîs-Rey*, 32-33.

⁴⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156, 158, 175, 408-409; III, 113, 164-166.

Serahsî'nin şâzz tabirini umûm-i belvâda garîb kalan, selef tarafından bilinmeyen rivâyetler hakkında kullanmaya devam ettikleri görülmektedir.⁴⁰³ Onların ifadesiyle garîb-i müstenker ise selefîn reddettiği veya mefhûmuyla ameli terk ettiği haberlere karşılık gelmektedir.⁴⁰⁴ Münker veya müstenker rivâyetlerle amelin câiz görülmemesinde, selefîn Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sâbit olan bir haberi reddetmeyecekleri ve reylerini tercih ederek sâbit bir haberi terk etmeyecekleri düşüncesi bulunmaktadır.⁴⁰⁵ Garâbet ise rivâyetin hücciyetini doğrudan etkilemeyen, onun yaygın olup olmasını ortaya koyan bir vassıdır. Nitekim Debûsî'nin garîb haberi makbul ve müstenker olarak taksîm etmesinden, selef tarafından inkâr edilmeyen garîb rivâyetlerin belli ölçülerle amele konu olabileceği anlaşılmaktadır.⁴⁰⁶ Dolayısıyla rivâyetin selef nezdindeki yaygınlığını temsil eden garâbetin, şâzz ve münker rivâyetlerin ayrılmaz bir sıfatı olduğu ifade edilebilir. Şu halde –keskin sınırları olmamakla birlikte- Hanefîlere göre kendisinden daha kuvvetli delillere muhâlif olan veya yaygın bir şekilde nakledilmesi gerektiği halde garîb kalan rivâyetlerin şâzz; selefîn açık ve toplu bir biçimde reddettikleri ya da bildikleri halde hilâfına amel ettikleri rivâyetlerin münker olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Buna binâen de şâzz haberde rivâyetin delile veya umûm-i belvâya; münkerde ise selefîn rivâyete muhâlefetinin etkili olduğu ileri sürülebilir.

Hanefîlerin mechûl râvîlere yönelik taksîmlerinin beşinci kısmında, fukahâyâ rivâyetleri ulaşmamış ve onlar tarafından ta'n edilmemiş râvîler yer almaktadır.⁴⁰⁷ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî bu kısımda olduğu değerlendirilen rivâyetleri “müsteter” olarak isimlendirmiştir.⁴⁰⁸ Hanefîlere göre böyle bir durumda rivâyetin kıyâsa uygun olup olmadığı ve ortaya çıkış zamanı kontrol edilmelidir. Eğer rivâyet kıyâsa uygunsa onunla amel etmek câiz görülmüştür.⁴⁰⁹ Çünkü rivâyetin selef zamanında ortaya çıkmamış olması onun nispetinin hatalı olması ihtimalini gündeme getirir de kıyâsa uygunluğu rivâyeti işiteni hüsnî zanna sevk etmektedir. Ancak böyle bir

⁴⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196; Serahsî, *Usûl*, I, 364; II, 79.

⁴⁰⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 213; Serahsî, *Usûl*, I, 294.

⁴⁰⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 564.

⁴⁰⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 207, 213.

⁴⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 344; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 565.

⁴⁰⁸ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 163; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 201.

⁴⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 344; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 200; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 319; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 317.

rivâyetle amel etmenin vâcib olduğu da söylenemez. Zira rivâyetin mezkûr vasıfları onu zayıf bir delil haline getirmiştir. Böyle bir delille de vücûb tespit edilemez.⁴¹⁰ Öte yandan rivâyetin kabaca ortaya çıkış zamanı, farklı bir deyişle hangi nesilde ortaya çıktığı da onunla amel edilip edilmeyeceğini belirleyici bir konumda bulunmaktadır. Buna göre eğer rivâyet hayırlı ve doğru sözlü oldukları konusunda nas⁴¹¹ bulunan ilk üç nesil zamanında ortaya çıkmışsa ve kıyâsa uygunsa onunla amel etmek câizdir.⁴¹² Ancak rivâyet bu üç nesilden sonraki bir zamanda ortaya çıkmışsa –artık doğru olmayan sözler ve fıkı çoğaldığı için- onunla amel etmek câiz görülmemiştir.⁴¹³

Konuyu Abdulazîz el-Buhârî'nin taksîm hakkındaki değerlendirmeleri çerçevesinde özetlemek mümkündür. Ona göre ilk iki kısımda yer alan râvîlerin rivâyetlerinin makbul, dördüncü kısımda bulunanların rivâyetlerinin ise merdûd olduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak üçüncü ve beşinci kısımlardakilerin rivâyetleri konusunda ihtilâf edilmiştir. Fakat bu ihtilâfın belirli prensiplerle giderilmesi mümkündür. Buna göre üçüncü kısımda bulunan (fukahânın bir kısmı tarafından ta'n edilen, bazılarının ise rivâyeti ile amel ettiği) râvîlerin rivâyetleri konusunda kıyâsa uygun olan görüş tercih edilebilir. Zira kıyâsa uygunluğu vesilesiyle rivâyet kuvvet kazanmıştır. Bu durumda üçüncü ile beşinci kısım hakkında aynı yöntem uygulanabilecektir.⁴¹⁴ Diğer yandan amel konusunda bu kısımlarda bulunan râvîlerin rivâyetlerine aynı hükmün verilmediği de unutulmamalıdır. Zira üçüncü kısımda bulunan ve tercih edilen rivâyet makbul bir hüccet olarak kabul edilmiş⁴¹⁵; bununla beraber beşinci kısımda kıyâsa uygun olan rivâyet ile amel etmek ise yalnızca câiz sayılmıştır.⁴¹⁶

Hanefîlerin ma'rûf ve mechûl râvîler ve onların rivâyetleri konusundaki görüşlerine yer verdikten sonra konuya, onlara göre bir rivâyetin doğru olma ihtimalinin tercih edilebilmesi için râvîde aranılan vasıflar ile devam edilecektir.

⁴¹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 344; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 200.

⁴¹¹ İlgili rivâyet için bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁴¹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 317. Ayrıca bkz. Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160.

⁴¹³ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 317.

⁴¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 563.

⁴¹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 344.

2.3.3.4. Haber-i Vâhidin Râvîlerinde Aranan Şartlar

Bir haber-i vâhidin hüccet olarak değerlendirilebilmesi için hem râvîye hem de rivâyete dönük belli şartlar bulunmaktadır. Râvînin taşıması gereken şartlar dört tanedir. Bunlar akıl, zabt, adâlet ve İslâm'dır.⁴¹⁷

2.3.3.4.1. Akıl

Akıl kelimesi masdar olarak sözlükte menetmek, bilmek, alıkoymak, hapsetmek ve bağlamak gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹⁸ Hanefîler tarafından akıl sözcüğünün ıstılâhî anlamına dair pek çok farklı tanım yapılmıştır.⁴¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî'ye göre âlimlerin birçoğunun tercih ettiği tarif: "Hakka isabet yolunu, dînî ve dünyevî maslahatların yollarını aydınlatan, tıpkı göz hissî unsurları zâhirî ışıkla gördüğü gibi, kalbe ışık olan ve kalbin kendisi vâsıtasıyla (bilgileri) idrâk ettiği bir nûr" şeklindedir.⁴²⁰ Aliyyu'l-Kârî'ye göre ise en isabetli tarif: "İnsanın onunla olayların hakikatlerini idrâk ettiği nefsanî bir kuvvet" olmalıdır.⁴²¹

Râvîde akıl sıfatının şart koşulması, rivâyetin lafız ve kelimelerden oluşmasıyla ilişkilendirilmiştir. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre kelâmın sûret ve mânâ olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Kelâmın manevî yönünü, yani taşıdığı anlamı idrâk etmek için de akıl ve temyiz gücü gerekmektedir.⁴²² Serahsî'nin ifadesiyle bir kimseden işitilen ve hiçbir anlamı bulunmayan birtakım seslere kelâm denilemez. Bu durum tıpkı insan şekli verilen bir oduna, insan denilememesine benzemektedir. Zira her ne kadar o odun parçası sûreti itibarıyla insan olsa da insanın mânâ yönüne sahip değildir. Aynı şekilde anlamı olmayan, yani mânâ yönüne sahip olmayan harfler topluluğuna da kelâm denilemez. Buradan hareketle kelâmın bir

⁴¹⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 184; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 163; Serahsî, *Usûl*, I, 345; Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 431, 434; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 571; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 686-699; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 207-208; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 253-256; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312-316; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 318.

⁴¹⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX, 18-39; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 458.

⁴¹⁹ Akıl kelimesi hakkında burada zikredilmeyen bazı tarif ve değerlendirmeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 185; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165; Serahsî, *Usûl*, I, 346-347; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 575-576; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 686-687; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 213-214; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 318-319.

⁴²⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 575.

⁴²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁴²² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 163.

parçasını teşkil eden muhbirin, hem işittiğini anlaması hem de onu rivâyet edebilmesi ve rivâyetinin bir mânâsı olması için akıl sıfatına sahip olması gerekmektedir.⁴²³ Zira kelâmın manevî yönü ancak bu şekilde tamamlanmış olacaktır.

Hanefîlerin râvîlerin şartlarına ilişkin değerlendirmelerinin ehl-i hadîsin görüşlerine kıyasla bazı farklılıklar taşıdığı görülmektedir.⁴²⁴ Konunun ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere Hanefîlerin geneli, râvîlerin sahip olması gereken bütün şartları zâhir ve bâtın veya kâmil ve kâsır şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bu durumun Hanefîlerin usûlde; özellikle de hadîs usûlü ile ilgili konularda, kendilerine ait bir dil, terminoloji ve metodoloji geliştirme düşüncelerinin sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.⁴²⁵

Hanefîlere göre râvîlerde aranan akıl sıfatı kâsır ve kâmil olarak ikiye ayrılmaktadır. Akl-ı kâsır çocuğun, ma'tûhun⁴²⁶ ve mecnûnun aklıdır.⁴²⁷ Akl-ı kâmil ise –zihinsel herhangi bir problemi bulunmayan- bâliğ bir insanın aklıdır.⁴²⁸ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre insan aklî gelişimini bulûğa erdikten sonra tamamladığı ve aynı zamanda aklî yönden mutedil bir hale geldiği için bulûğ, akl-ı kâmilin alâmeti olarak değerlendirilmiştir.⁴²⁹ Bazı eserlerde akıl şartı yerine râvînin bâliğ olmasının şart koşulması da bu sebebe râcî olabilir.⁴³⁰

Hanefîler râvînin rivâyet esnasında kâmil akla sahip olmasını şart koşmuşlardır.⁴³¹ Tabî ki bu durum bâliğ olmadan önce bir hadîs işitip yine bulûğdan önce onu rivâyet eden bir râvî ile rivâyeti bulûğdan önce işiten ve bâliğ olduktan sonra nakletmek isteyen bir râvî hakkında birtakım tartışmaları beraberinde

⁴²³ Serahsî, *Usûl*, I, 345.

⁴²⁴ Serahsî özelinde Hanefîlerin konuya bakış açıları hakkında önemli bilgi, tespit ve örnekler için bkz. Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sy. 13, 2012/2, 139-142.

⁴²⁵ Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 142.

⁴²⁶ Akıl eksikliği, zayıflığı veya bunama ve benzeri sebeplerle İslâm hukûkunda kişinin hukûkî tasarruflarına belirli sınırlamalar getiren bir ehliyet ârızasına sahip olan kimseyi ifade etmektedir. Bkz. Beşir Gözübenli, “Ateh”, *DİA*, IV, 51-52. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 578; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 220.

⁴²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 576; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 688; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 220; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁴²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 576; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 688; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 217-218; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁴²⁹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 576-577; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 688; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 217-218.

⁴³⁰ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312. Ayrıca bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 185.

⁴³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 218; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

getirmiştir. Genel kabule göre semâ ve rivâyetin (tahammul ve edânın) her ikisinin de bulûğdan önce gerçekleşmesi câiz görülmemiştir.⁴³² Zira Şer‘-i Şerîf, çocukları akıllarındaki noksanlıktan dolayı kendi haklarındaki tasarruflara ehil kılmamıştır. Bu sebeple dînî işlerdeki tasarruflarının da geçerli olmayacağı evleviyetle söylenebilir.⁴³³ Diğer yandan fâsık bir kimse, bir çocuktan daha güvenilir olduğu halde haberi merdûddur. Bu durumda çocuğun haberi de merdûd olmalıdır. Fâsığın daha güvenilir sayılma sebebi, mükellef olması ve Allâh korkusuna sahip olduğunun varsayılmasıdır. Ancak çocuk hem mükellef olmadığı hem de mükellef olmadığını bilmesi nedeniyle onu yalan söylemekten menedecek herhangi bir sebep bulunmadığı için onun haberi reddedilmeye daha layıktır.⁴³⁴

Bulûğa ermeden önce hadîs işiten bir râvînin, bâliğ olduktan sonra onu rivâyet etmesi ise câiz görülmüştür.⁴³⁵ İbnü’l-Hümâm buradaki cevâzın sebebini sahâbenin uygulamaları ve hem onların hem de sonraki nesillerin bu konuda ittifak etmeleriyle ilişkilendirmiştir.⁴³⁶ Bu hususta özellikle sahâbenin hicrî üçüncü yılda doğan⁴³⁷ ve Hz. Peygamber (aleyhisselâm) vefât ettiğinde on üç yaşında olan⁴³⁸ İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ), hicrî bir veya ikinci yılda doğan⁴³⁹ İbnü’z-Zübeyr (radiyallâhu anhumâ) ve hicrî ikinci yılın başında doğmuş olan⁴⁴⁰ en-Nu’mân b. Beşîr (radiyallâhu anh) ile benzer durumda olan sahâbîlerin bulûğdan önce tahammul ettikleri rivâyetleri başka bir şart aramaksızın kabul etmeleri Hanefîler tarafından delil sayılmıştır.⁴⁴¹ Diğer yandan Aliyyu’l-Kârî bu hususu aklî olarak izah etmiştir.

⁴³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 577-578; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 688; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 219; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 319.

⁴³³ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 319. Ayrıca bkz. Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 688.

⁴³⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 577.

⁴³⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 690; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 219; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 319.

⁴³⁶ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; İbn Emîrî’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 305.

⁴³⁷ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, I-XXV (son iki cilt fihrist), 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1985/1405, III, 333.

⁴³⁸ Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi Ma’rifeti’l-Ashâb*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1992/1412, III, 934.

⁴³⁹ İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, III, 905.

⁴⁴⁰ İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ’, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1410, VI, 122.

⁴⁴¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 690; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 219; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; İbn Emîrî’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 305.

Ona göre râvînin tahammul esnasında mümeyyiz olması ve hadîsi rivâyet ederken âkil olması, rivâyet etmesinin önündeki engelleri kaldırmıştır.⁴⁴² Bu duruma benzer şekilde hadîsi tahammulü zamanında fâsık veya kâfir olup, edâ esnasında âdil ve Müslüman olan bir kimsenin rivâyeti de câiz sayılmıştır.⁴⁴³ Zikredilen bilgiler neticesinde Hanefîlere göre rivâyeti işittiklerinde bulûğa ermemiş olan râvîler hakkında akl-ı kâmilin tahammul zamanında değil, edâ esnasında şart olduğu söylenebilir. Fakat bu durumun tahammul esnasında çocuk olan râvîlere mahsus olduğunun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Nitekim Bâbertî ma'tûh ve mecûnların aklî kuvvetleri bakımından çocuklardan daha aşağı olduklarını vurgulamış ve bu sebeple rivâyetlerinin merdûd sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁴⁴

Râvîlerin bir hadîsi en az kaç yaşında tahammul edebileceği meselesi de âlimler tarafından tartışılmıştır. Hanefîlere göre bunun için asgarî bir yaş sınırı bulunmamaktadır.⁴⁴⁵ Ehl-i hadîsin çoğunluğuna göre ise bu durumda olan bir râvî en az dört veya beş yaşında olmalıdır.⁴⁴⁶ Ehl-i hadîsin hadîs meclislerine katılıp beş yaş ve üzerinde olan çocuklar hakkında “müstemi’ (hadis dinleyici)”, beş yaşının altında bulunanlara ise “hadara (mecliste bulundu)” şeklinde kayıt tutmaları ise bu hususta ikinci görüşün daha kuvvetli olduğunu düşündürmektedir.⁴⁴⁷

2.3.3.4.2. Zabt

Zabt kelimesi sözlükte bir şeyi korumak, sıkıca tutmak, yanından ayırmamak, güzelce ezberlemek gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴⁸ Pek çok Hanefî fakîh tarafından kullanılan ve icmâlî sayılması mümkün olan zabt tarifi: “Râvînin hadîsi işitip kastedilen mânâyı anlaması, sonra onu iyice ezberleyip başkasına nakledinceye kadar

⁴⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319. Benzer ifadeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 690; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219.

⁴⁴³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219.

⁴⁴⁴ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219-220.

⁴⁴⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁴⁶ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 307-308; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320. Ehl-i hadîsin konu hakkındaki ayrıntılı görüşleri için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 792-797.

⁴⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁴⁸ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 439-440.

tekrar ederek hukûkuna ve hudûduna riâyettele muhâfazaya devam etmesi”⁴⁴⁹ şeklindedir. Aliyyu'l-Kârî ise zabt sıfatını daha tafsîlî bir şekilde ele almıştır. Ona göre zabt için öncelikle râvînin kelâmı, rivâyeti anlayıp lafzını ezberlemek suretiyle hakkına riâyettele ederek düzgün bir şekilde işitmesi ve gücünü harcayarak lafızda kastedilen şer'î ve lugavî mânâları anlaması gerekmektedir. Daha sonra râvînin edâ edeceği zamana kadar lafzı zihninde hazır bulundurarak müzâkere etmesi ve rivâyetin mûcibi ile amel ederek ahkâmını muhâfaza etmesi gereklidir. Ayrıca râvînin rivâyeti unutmayacağını düşünmeyip kendisi hakkında sû-i zanda bulunarak (tekrarı veya ameli) terk ederse unutulacağına inanması ve rivâyetin lafzını zihninde, ahkâmını ise bedeniyle korumaya devam etmesi de önem arz etmektedir.⁴⁵⁰

Zabt sıfatı râvînin haberi işittiği günden rivâyet edeceği zamana kadar güzelce hafızasında hazır bulundurması gerektiği için şart koşulmuştur. Zira ancak bu durumda olan bir haberin doğru olma ihtimali daha baskın olacaktır.⁴⁵¹ Şu halde akıl sıfatı kelâmın aslının doğru bir surette nakli; zabt sıfatı ise kelâmın manevî yönünün sahîh bir şekilde rivâyet edilebilmesi için gerekli görülmüştür.⁴⁵² Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, haberleri doğru olma ihtimali daha fazla olanlar ve yalan olma ihtimali daha kuvvetli olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Bunlardan doğru olma ihtimali baskın gelenleri “hüccet” şeklinde, diğerlerini ise “bâtıl” olarak nitelemiştir. Ona göre bir kelâmın hüccet olabilmesi için râvîde doğruluk ve istikâmet şarttır. Doğruluk ise ancak zabt ile sağlanabilir.⁴⁵³

Hanefî âlimler zabt sıfatını zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda incelemişlerdir.⁴⁵⁴ Zâhirî zabt, râvînin işittiği lafzı ve onun lugavî mânâsını anlamasıdır. Bâtınî zabt ise râvînin işittiği lafızdan ortaya çıkan şer'î ahkâmı bilmesi, yani fıktır.⁴⁵⁵ Hanefîler arasında fıtratı, ihmalkârlığı veya dikkatsizliği sebebiyle

⁴⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 140. Benzer tanımlar için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 431-432.

⁴⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 345.

⁴⁵² Serahsî, *Usûl*, I, 345.

⁴⁵³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 163.

⁴⁵⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 187; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 579-580; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691-693; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 221; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

genellikle gaflet halinde bulunan ve zâhirî zabta sahip olmadığı anlaşılan bir râvînin rivâyetlerinin makbul olmadığı hususunda herhangi bir fikir ayrılığının bulunmadığı söylenebilir.⁴⁵⁶

Mezhep içinde bir ittifak olmamakla birlikte bazı âlimlerin râvîleri zâhirî zabtları yönünden üçe ayırdıkları görülmektedir. Buna göre râvîler genel halleri itibarıyla zabt ve güzel hafızasıyla bilinenler, rivâyetlerinde isabet ve hatası eşit olanlar ile genellikle hata ve sehvi daha fazla olanlar şeklinde üç kısımda ele alınmıştır.⁴⁵⁷ Üsmendî, ilk kısımda yer alan râvîlerin rivâyetlerinin makbul, üçüncü kısımdakilerin ise merdûd olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁸ İkinci kısımda bulunan râvîlerin rivâyetleri hususunda ise ihtilâf edilmiştir.⁴⁵⁹ Bazı âlimlerin –aksi bir durum ortaya çıkmadıkça bütün rivâyetlerin sahîh olduğu varsayıldığı için- söz konusu rivâyetleri makbul olarak değerlendirdikleri nakledilse de Üsmendî’ye göre aksi tespit edilene kadar bu tür rivâyetler de kabul edilmez. Zira bir haberin kabulü için onun doğru olma ihtimalinin daha kuvvetli olması gerekmektedir. Ancak burada bir ihtimalin diğerine üstünlüğünden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁶⁰ Alâuddîn es-Semerkandî’nin de bu fikirde olduğu söylenebilir.⁴⁶¹ Aynı konuda değerlendirmelerde bulunan İbnü’l-Hümâm, râvînin zabt kuvvetinin bazı ölçülerle tespitinin mümkün olduğuna işaret etmiştir. Ona göre râvînin rivâyetle meşhûr olması veya rivâyetlerinin tamamının ya da çoğunluğunun meşhûr râvîlerin rivâyetlerine muvâfık olması bu hususta bir alâmet teşkil etmektedir. Eğer râvî hakkında bu durumun aksi tespit edilirse onda gaflet vardır ve bu durumdan onun zabtının zayıf olduğu anlaşılır.⁴⁶² Bu ifadelerden bir râvînin zâhirî zabt sıfatına sahip sayılması ve rivâyetlerinin kabul edilmesi için rivâyetlerinde isabetinin hatasından fazla olmasının gerektiği anlaşılmaktadır. İlgili hususun da râvînin rivâyetlerini, rivâyetleri meşhûr olan râvîlerin hadîslerine arz ederek tespiti mümkün görülmüştür.

⁴⁵⁶ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 580; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 693; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 222; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 320.

⁴⁵⁷ Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 434. Benzer ifadeler için bkz İbnü’s-Sââtî, *Bedîu’n-Nizâm*, I, 340.

⁴⁵⁸ Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 435-436.

⁴⁵⁹ Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 435; İbnü’s-Sââtî, *Bedîu’n-Nizâm*, I, 340.

⁴⁶⁰ Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 435.

⁴⁶¹ Semerkandî, *Mizânu’l-Usûl*, 432.

⁴⁶² İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 314; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 312.

Üsmendî, kimi zaman râvînin hal ve tavırlarının da rivâyetinin kabul veya reddine zemin hazırlayabileceğine işaret etmiştir. Söz gelimi bir râvînin hadîslere karşı tembel ve müsâmahakâr davranması, rivâyet işini ciddiye almaması, hadîslerde ziyâde ve noksan teşkil eden lafızları ezberlemekten kaçınması ve benzeri durumlar onun rivâyetlerinin kabulüne mânidir.⁴⁶³ Zikredilenlerle beraber Hanefîlerin bir râvîde rivâyet için asgarî olarak zabtın hangi kısmını ne miktarda aradıkları sorusu akıllara gelmektedir. Bu hususta Debûsî'nin râvîde hem zâhirî hem de bâtinî zabtın şart olduğu şeklindeki değerlendirmesi ise rivâyette bâtinî zabtın da şart olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalara kapı aralamıştır.⁴⁶⁴

Bâbertî'ye göre râvînin bâtinî zabta sahip olması gerektiğini söylemek, aslında hadîs rivâyetinde ictihâdın, yani bütün râvîlerin müctehid olmasının gerektiğini iddiâ etmektir ki, böyle bir durum bulunmamaktadır. Kaldı ki her müctehidin de hadîslerde bulunan bütün şer'î hükümleri bildiği söylenemez. Dolayısıyla zâhirî zabt rivâyette asgarî şarttır ve aynı zamanda kâmil zabt budur. Bâtinî zabt ise “ekmel” zabttır ve bir tercih sebebidir.⁴⁶⁵ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin bâtinî zabta ilişkin değerlendirmelerinin sonunda dile getirdiği: “... tercih konusunda mezhebimiz budur” anlamındaki sözleri, muhtemelen onun görüşünün de bu doğrultuda olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶⁶ Benzer şekilde Serahsî de bâtinî zabtın teâruz durumunda râvîler ve rivâyetleri arasında bir tercih sebebi olduğuna vurgu yapmış, ancak bunun rivâyetin kabulü için gerekli olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamıştır.⁴⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî de meseleyi etraflıca ele almış ve zabtın bu anlamıyla rivâyetin kabulü için şart olmadığını belirtmiştir. Ayrıca ona göre selefin bu vasfı taşımadıkları açık bir şekilde belli olan a'râbîlerin rivâyetlerini kabul etmeleri buna bir delildir ve zabtın aslının (zâhirî zabtın) yeterli sayıldığını göstermektedir. Netice olarak –genel kabule göre- bâtinî zabtın rivâyetlerin kabulü için şart olmadığı, teâruz durumunda rivâyetler arasında bir tercih sebebi sayıldığı söylenebilir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 434.

⁴⁶⁴ İlgili değerlendirme için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 187.

⁴⁶⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 222.

⁴⁶⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 165-166; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

⁴⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

Hanefîlerin râvîlerin sıfatlarını zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda incelemelerinin ehl-i hadîsin konu hakkındaki düşüncelerine nazaran bir farklılık teşkil ettiği önceki kısımlarda zikredilmişti. Hanefîlerin özellikle bâtînî zabt sıfatına ilişkin değerlendirmelerinde fıkıh vurgusu yapması bu farkı daha da belirgin hale getirmiştir. Zira muhaddisler zabtî, “zabt-ı sadr” ve “zabt-ı kitâb” şeklinde iki kısımda incelemişlerdir. Bunlardan zabt-ı sadr: “Râvînin işittiği hadîsi ve râvîlerini arzu ettiği zaman söyleyebileceği bir surette ezberlemesi” anlamında, zabt-ı kitâb ise: “Râvînin rivâyetlerinin yer aldığı kitabı değişikliklerden koruması ve içindeki rivâyetleri edâ edinceye kadar onu tashîh etmesi” şeklinde ele alınmıştır.⁴⁶⁹ Görüldüğü üzere bu tanımlarda herhangi bir şekilde râvîdeki fıkıh bilgisiyle veya amelle ilişkilendirilmiş bir unsur bulunmamaktadır. Netice olarak bu farklılığın Hanefîlerin usûl ve rivâyetlerle ilgili düşüncelerini çeşitli açılardan etkilediği söylenebilir. Kaynaklarda bir râvînin ekmel zabta (zabt-ı bâtına) sahip olmamasının rivâyetlerin mânâ ile nakli konusunda birtakım problemlere yol açtığından bahsedilmiştir. Buna göre ilk dönemde mânâ ile naklin yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda, fıkıh bilgisiyle tanınmayan râvîlerin rivâyetleri kusurlu bir biçimde nakletme ihtimali söz konusudur. Fakîh olan râvîlerde ise böyle bir ihtimal bulunmamaktadır.⁴⁷⁰ Rivâyette hem zâhirî hem de bâtînî zabtî şart koşan Debûsî’ye göre de rivâyetin fikhî yönünü idrâk edemeyen râvî, onu tam olarak zabt etmiş sayılmaz. Bu durumda ise mânâ ile nakil esnasında rivâyetin metninin değişme ihtimali ortaya çıkmaktadır.⁴⁷¹ Dolayısıyla fıkıh bilgisi zabtî doğrudan ilgilendirmekte olup bazı âlimler tarafından fikhîyle meşhûr olmayan bir râvînin kıyâsa muhâlif olan rivâyetinin reddedilmesi de bu yüzdendir. Farklı bir ifadeyle fıkıh bilgisiyle öne çıkmayan bir râvînin rivâyetinin kıyâsa, Debûsî’nin deyişiyle fıkha muhâlif olması durumunda kabul edilmemesinin sebebi, kâmilten zabt sıfatına sahip olmadığı için râvînin mânâ ile nakil esnâsında rivâyetin lafzını değiştirme ihtimalidir.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 248-249.

⁴⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 349; Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 140.

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 187.

⁴⁷² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 187. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 348-349.

Tespit edilebildiği kadarıyla bâtinî zabt prensibinin Hanefîlerin hadîs anlayışına yansıyan bir diğer etkisi ise teâruz konusunda ortaya çıkmaktadır. Zira önceki kısımlarda işaret edildiği üzere râvîlerdeki fıkıh bilgisi, böyle bir durumda onun rivâyetinin tercih edilmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Bu hususta kaynaklarda çeşitli örnekler bulunsa da hem mezhep imamının konuya bakış açısına ve uygulamasına dair fikir vermesi hem de meseleyi farklı açılardan incelemeye imkân tanınması bakımından, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde yer alan bir rivâyet son derece kıymetlidir. Buna göre Ebû Hanîfe ve Evzâî (157/774) Mekke'de bulunan "Dâru'l-Hannâtîn" adlı yerde bir araya gelmiş ve Evzâî, İmâm-ı A'zam'a: "Siz neden rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" diye sormuştur. Ebû Hanîfe de ona: "Çünkü bu konuda Rasûlullâh'tan (aleyhisselâm) (bize ulaşan) sahîh bir rivâyet yoktur." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Evzâî: "Nasıl bu konuda sahîh bir rivâyet yoktur? (dersin!) Nitekim bana ez-Zührî, Sâlim'den, o da babası Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb'dan: 'Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in namaza başlarken, rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini omuz hizâsına kadar kaldırdığını' rivâyet etti" demiştir. Ebû Hanîfe ise ona: "Bize Hammâd (b. Ebî Süleymân el-Eş'arî), İbrâhîm en-Nehâî'den, o Alkame ve Esved'den, onlar da İbn Mes'ûd'dan: 'Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in ellerini yalnızca namaza başlama esnâsında kaldırdığını, daha sonra (namaz bitene kadar) bir daha ellerini kaldırmadığını' rivâyet etti" diyerek cevap vermiştir. Bu noktadan sonra Evzâî (şaşıarak): "Ben sana Zührî-Sâlim-Abdullâh tarîkiyle hadîs rivâyet ettim, sen ise bana Hammâd, İbrâhîm'den rivâyet etti diyorsun" şeklindeki sözleriyle, bir yandan kendi senedindeki ricâlin rivâyet işiyle meşhûr olan şahsiyetlerden oluştuğunu, Ebû Hanîfe'nin naklettiği seneddeki râvîlerin ise hadîs rivâyeti hususunda onlar kadar meşhûr olmadıklarını; diğer yandan ise kendi senedinin sülâsî, Ebû Hanîfe'nin senedinin ise rubâî olduğunu îmâ ederek (kendisine göre) âlî isnâdın bir tercih sebebi olduğuna dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe ise ona cevap olarak Hammâd'ın Zührî'den, İbrâhîm'in ise Sâlim'den daha fakîh olduklarını, Alkame'nin ise fıkıh bilgisi yönüyle İbn Ömer'den aşağı kalır yanı olmadığını, her ne kadar İbn Ömer'in sahâbî olması itibarıyla şüpheye mahal bırakmayacak bir fazîleti bulunsa da Esved'in de –bilhassa fıkıh bilgisi yönünden- fazîletli bir şahsiyet olduğunu, İbn Mes'ûd'un ise tarife hacet bırakmayan bir şöhretinin olduğunu

belirtmiştir. Böylece İmâm-ı A'zam'ın aynı konuda vârid olan muâriz iki rivâyetten, râvîleri daha fakîh olanın tercîh edileceğine, âlî isnâdın rivâyetler arasında bir tercîh sebebi olmadığına, hatta aksine râvîleri daha fazla olan seneddeki ricâlin bütünüyle fakîhlerden oluşması durumunda –önceki haline nispetle- daha kuvvetli bir hale gelebileceğine işaret ettiği değerlendirilmiştir.⁴⁷³

Hanefîlerin bâtinî zabtla ilgili değerlendirmelerinde dikkat çekici olan bir diğer husus ise Aliyyu'l-Kârî'nin konunun baş kısmında yer verilen tarifinde bâtinî zabtı amelle ilişkilendirmesidir. Tarifin ilgili kısmında “râvînin rivâyetin içerdiği şer'î hükümlerin gerektirdiği hükümleri bedeniyle amel ederek muhâfaza etmesi”nden bahsedilmiştir.⁴⁷⁴ Bu ifadeden râvînin kâmil zabta sahip olabilmesi için yalnızca rivâyetin lugavî ve şer'î anlamını bilmesinin yeterli olmadığı, bunlarla birlikte rivâyet ile amel etmesinin de gerektiği anlaşılmaktadır. Sözü geçen unsura Abdulazîz el-Buhârî, Kâkî ve Bâbertî gibi usûlcülerin de değindikleri tespit edilmiştir. Bu hususta onların râvînin lafzı müzâkere etmemenin yanında ameli terk etmesinin, hadîsi unutmasına sebep olacağından bahis açmaları da zikredilen kanaati kuvvetlendirmektedir.⁴⁷⁵

2.3.3.4.3. Adâlet

Sözlükte istikâmet mânâsına gelmekte olan adâlet kelimesi, kendisiyle aynı kökten müştak olan ve eşitlik, orta yol, itidâl, istikâmet, misliyle mukâbele etmek gibi anlamlara gelen ve zulmün zıddı olarak nitelenen “adl” sözcüğünün eş anlamlısı olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷⁶ Istilahta ise “râvîyi takvâ ve mürûetten ayrılmamaya sevk eden, bid'at işlemekten alıkoyan nefsanî bir meleke” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 2. Baskı, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2014/1435, 35-38. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 318-319; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 467.

⁴⁷⁴ Tarif için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 320.

⁴⁷⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 579; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691-692; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 221.

⁴⁷⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 2. Baskı, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, 224; İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-Nizâm*, I, 340; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 583; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Ulûm ve'l-Funûn*, I-II, 1. Baskı, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Lübnan, 1996, II, 1166; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX, 443-446.

⁴⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

Daha farklı bir ıstılâhî tanımında ise adâlet: “Kişinin şâhitliğinin makbul sayılması veya Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem’den hadîs rivâyet etmeye ehil olması” anlamında ele alınmıştır.⁴⁷⁸

Hanefîlerin râvîde adâlet sıfatını şart koşmaları, râvîlerin (günah işlemekten) masum olmamaları ile ilişkilendirilmiştir. Râvîlerin haberleri veya sözleri zarûrî bir biçimde doğru olamayacağından bunların doğruluğunu istidlâl ile tespit etmek gerekmektedir. Bu ise ancak râvînin âdil olduğunu belirlemekle mümkündür. Zira âdil olan bir râvî, dînî açıdan yasaklı olan şeylerden sakınacağı için onun haberi veya sözünün doğru olma ihtimali daha kuvvetli olacaktır.⁴⁷⁹ Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse râvînin dînen yasaklanmış belirli fiilleri yapmaması, onun yalan söylemeyeceğinin bir nevi göstergesi olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸⁰ Buna benzer şekilde bir kimsenin dünyevî işlerinde yalan söylemekten sakınması, onun uhrevî işlerinde ve şer’î hükümler konusunda yalan söyleme ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Bu durumun aksi düşünülecek olursa bir kimsenin haram olduğunu bildiği halde bir günahı işlemesi, aynı şekilde haram olduğunu bilerek yalan söyleme ihtimaline kuvvet kazandırmaktadır. Netice olarak eğer râvînin adâlet sahibi olduğu tespit edilirse bu durum onun sözlerinin doğru olmasını daha muhtemel kılar. Bu ise onun rivâyetinin şer’an hüccet olmasını gerekli hale getirir.⁴⁸¹

Hanefîler râvîye ilişkin diğer sıfatlarda olduğu gibi adâlet sıfatını da zâhir ve bâtın veya kâsır ve kâmil şeklinde iki kısımda incelemişlerdir.⁴⁸² Zâhirî veya kâsır adâlet râvîde din ve akılla sâbit olur. Zira hem dini hem de akıllı o kimseyi istikâmet üzere olmaya sevk eder. Bu vasıfları taşıyan bir kimse de zâhiren âdil sayılır.⁴⁸³ Ancak yalnızca bu vasıflara sahip olan bir râvînin rivâyeti, hüccet derecesine ulaşmamaktadır.⁴⁸⁴ Muhtemelen zâhirî adâletin bazı fakîhler tarafından “kâsır”

⁴⁷⁸ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 229.

⁴⁷⁹ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 163.

⁴⁸⁰ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 345-346.

⁴⁸¹ Serahsî, *Usûl*, I, 346.

⁴⁸² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 186; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 166; Serahsî, *Usûl*, I, 350; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 583-584; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 694-695; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 229; Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 254; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdihu’l-Mebânî*, 321.

⁴⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 350-351; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 583; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 694; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 229; Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 141.

⁴⁸⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 583.

şeklinde isimlendirilmesi de bu sebepten ileri gelmektedir. Buradan hareketle bir râvînin rivâyete ehil olabilmesi için zâhirî adâletin yanında kâmil veya bâtinî adâlet vasfına da sahip olması gerektiği söylenebilir.⁴⁸⁵ Bunlara ek olarak Hanefîlere göre zâhirî adâlete, yani adâletin aslına sahip olmayan bir kimsenin “fâsık” olarak isimlendirildiği de ifade edilebilir.⁴⁸⁶ Fâsığın haberi ise hüccet sayılmamıştır.⁴⁸⁷

Hanefî âlimlere göre adâlet sıfatının esasını bâtinî adâlet oluşturmaktadır. Bâtinî adâletin kişinin muâmelelerine bakmadan tespit edilmesi mümkün görülmemiştir. Diğer yandan bütün insanların dînî yaşantıları ve aklî melekeleri farklı derecelerde olduğundan bâtinî adâletin bir bütün olarak keskin sınırlarla belirlenmesi de imkân dâhilinde görülmemiştir. Bunlarla birlikte haram olduğunu bildiği şeyleri işlemekten kaçınan bütün insanların, dînî sınırların dâhilinde ve istikâmet üzere olduğu söylenebilir. İşte bu şekilde tavsîf edilen bir adâlet sıfatına sahip olan râvîlerin haberine hüccet hükmü verilebilir.⁴⁸⁸ Serahsî nakledilen sözlerinde her ne kadar bâtinî adâletin her insana özel olduğundan ve kesin sınırlarının tespitinin zorluğundan bahsetmiş olsa da sonraki dönem usûlcüleri bu hususa yardımcı olacak birtakım ilkeler ortaya koymuşlardır. Buna göre ilk olarak kişide din ve akıl ile bunların mukâbilinde bulunan nefsânî arzular ve hevâ arasından hangi ikilinin baskın olduğu belirlenmelidir. Eğer kişi dinini ve aklını, hevâ ve şehvî arzularına tercih ediyorsa yalnızca bu takdirde kâmil adâletten bahsetmek mümkün hale gelir. Bu tercihin belirlenmesi için de belirli şartlar tayin edilmiştir. Bunlar râvînin büyük günah işlemekten ve küçük günahlarda ısrar etmekten sakınması, aşağılık ve alçak olarak nitelenen fiillerden olan (alım satım esnasında) ölçüde kasten hile yapmak, hırsızlık yapmak ve dünyevî maksatlarla yalan söylemek gibi günahları işlememesi ve yolda, çarşıda yemek-içmek, yollara bevletmek, rezil/düşük kimselerle hemdem olmak, ifrat derecesinde mizah yapmak gibi aslen mübah olan fiillerden ve işlediğinde insana güvenilirliğini kaybettirecek nitelikteki mürüvveti bozan bütün işlerden sakınması şeklinde sıralanmıştır.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

⁴⁸⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 231.

⁴⁸⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 695; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 231.

⁴⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 351.

⁴⁸⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 584; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

Bu çerçevede akla zâhirî adâletle bâtinî adâlet arasında bir fark olup olmadığı sorusu gelmektedir. Kesin bir sonuca varmanın zorluğu ile birlikte Serahsî'nin verdiği mâlûmâtтан hareketle zâhirî adâletin, lûgat anlamı ile irtibatlı olarak râvî hakkında icmâlî bir araştırma sonucu tespit edildiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Müslüman olduğunu beyan eden ve aklen İslâm'ın gerektirdiklerine aykırı bir hayat sürmeyen râvîlerin tamamının zâhir itibarıyla âdil sayıldıkları ileri sürülebilir. Bâtınî adâletin tespit edilebilmesi için ise râvîlerin muâmelelerinin tafsîlî bir biçimde incelenmesi gereklilik arz etmektedir. Yukarıda zikredilen fiillerin tamamının bâtinî adâletin tespitinde etkili olduğu hatıra getirildiğinde, bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kâsır adâletin râvîlerin zâhirî haline bakılarak, kâmil adâletin ise râvîlerin muâmeleleri hususunda tafsîlî ve titiz bir araştırma sonucu tespit edildiği söylenebilir.⁴⁹⁰

Zikredilen bilgiler Hanefîlerin soyut bir unsur olan adâlet sıfatını, râvînin yaygın fiilleriyle tespit etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Bu noktada râvînin hevâ ve nefsânî arzuların gereği olan günah ve fiilleri terk etmesi, kendisinde din ve aklın baskın olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle büyük günahları terk eden, küçük günahlarda ısrar etmeyen, güvenilirliğine zarar verecek ve hor görülmesine sebep olabilecek küçük günahları işlemekten ve –mübah olsa dahi- mürûetin gereğine aykırı olan fiilleri yapmaktan kaçınan bir râvî kâmil adâlete sahip sayılmıştır.⁴⁹¹ Hanefîler bu vasıfları taşıyıp taşımadığı tespit edilemeyen, âdil veya fâsık olduğu bilinmeyen râvîyi “mestûr” şeklinde isimlendirmiştir.⁴⁹² Mestûr râvî, rivâyette şart olan kâmil adâlet vasfına sahip olmadığından onun haberi hüccet değildir.⁴⁹³

Müteahhir dönem kaynaklarında büyük günahların mâhiyeti ve hangi fiillerin büyük günahlar arasında olduğu da tartışılmıştır. Ancak bu bağlamda ortaya konulan fikir ve ihtilâflara yer vermek konunun hacmini genişleteceğinden Aliyyu'l-Kârî'nin büyük günahların mâhiyetine ilişkin ilkesel düzeyde sayılabilecek sözleri hem ilgili

⁴⁹⁰ Serahsî'nin değerlendirmeleri için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 350-351. Benzer ifadeler için bkz. Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 141.

⁴⁹¹ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 254. Benzer değerlendirmeler için bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 431.

⁴⁹² Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid*, II, 529; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 695.

⁴⁹³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 695; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 231.

hususla ışık tutması hem de onun sınırlarını belirlemesi bakımından yeterlidir.⁴⁹⁴ Ona göre büyük günah, Allah ve Rasûlü (aleyhisselâm) tarafından işleyen şiddetli bir azâba giriftâr olacağını beyan buyurulan (vaîd) veya büyük günah olduğunu açık bir ifadeyle belirtilen fiillerdir.⁴⁹⁵

Hanefîlere göre büyük günah işleyen veya küçük günahlarda ısrar eden bir râvînin adâleti düşer.⁴⁹⁶ Bu kâidenin mezhebin ilk döneminde var olduğunu söylemek mümkündür. Zira Debûsî, Şeybânî'nin bu hususu açık bir biçimde ifade ettiğini nakletmiştir. Ayrıca yine söz konusu nakle göre râvînin küçük günah işlemesi, onu sürekli bir surette işlemeye devam etmedikçe adâletine zarar vermez.⁴⁹⁷ Muhtemelen buradan hareketle râvînin küçük günahta ısrar etmesinin adâlete mâni olduğu prensibi ortaya çıkarılmıştır. Diğer yandan bazı eserlerde küçük günahta ısrar etmenin neye karşılık geldiği sorgulanmıştır. Bu husustaki en geniş kapsamlı kanaate göre, birçok farklı küçük günahı işlemek de aynı günahı tekrar tekrar işlemek gibi görülmüş ve her ikisi de küçük günahta ısrar anlamında değerlendirilmiştir.⁴⁹⁸ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî büyük günah işleyen veya ısrarla küçük günah işleyen bir râvînin “müttehem bi'l-kizb” olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiştir.⁴⁹⁹ Bu ifadenin özel bir cerh lafzı olarak mı kullanıldığı, yoksa diğer yasakları işlemesi sebebiyle dînî yaşantısına yeterli ehemmiyeti göstermediği tespit edilen, bu nedenle yalan söyleme töhmeti altında kalan bir kimseyi mi ifade ettiği kesin bir şekilde anlaşılamamıştır. Bununla birlikte Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin ıstılâhî anlamı bulunan terimleri açıklama konusundaki özel gayreti ile sistematik üslûbu dikkate alındığında ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu, şârihlerinin ilgili tabire özel bir vurgu yapmamalarının da buna işaret ettiği söylenebilir. Öte yandan hem Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye hem de konu hakkında görüş bildiren Hanefî âlimlere göre râvînin –ısrar etmeksizin- küçük günah işlemesi, kâmil adâlet vasfına sahip olmasına

⁴⁹⁴ Büyük günah kavramının mâhiyeti hakkında ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. İbnü's-Sââtî, *Bedû'n-Nizâm*, I, 341-342; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 584; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 695; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 230-231; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 254; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 314-315; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 312-315; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321-322.

⁴⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321-322.

⁴⁹⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 166.

⁴⁹⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 186.

⁴⁹⁸ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 312-313.

⁴⁹⁹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 166.

bir engel sayılmamıştır.⁵⁰⁰ Zira günah işlemekten masum ve mahfuz olmayan kimselerin bütün günahlardan kaçınmaları neredeyse mümkün değildir.⁵⁰¹ Dolayısıyla râvîlerin hiç günah işlememelerini şart koşturmak, rivâyet ameliyesinin ortadan kalkması ile neticelenecektir.⁵⁰² Ancak işlenen her günahın sonra pişman olup tevbe etmek mümkün olduğundan, küçük günahın ısrar etmenin adâlete zarar vereceği zikredilmiştir.⁵⁰³

Râvîlerin adâleti ile ilgili gündeme gelen tartışmalardan bir tanesi de mestûr ve mechûl râvîlerin rivâyetlerine verilecek hüküm konusunda cereyan etmiştir. Öncelikle Hanefîler ile İmam Şâfiî arasında bu hüküm ile ilgili bir görüş farklılığından bahsetmek mümkündür. Zira İmam Şâfiî'nin: "Eğer mestûr râvînin haberi hüccet sayılmıyorsa mechûl râvînin haberi hüccet olmamaya ondan daha layıktır" dediği nakledilmiştir.⁵⁰⁴ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ilk üç neslin adâleti hakkındaki şehâdetini delil göstererek mechûl râvînin haberinin, (mechûl râvî konusunda izah edilen) belirli şartlar dâhilinde makbul sayıldığını belirtmiştir.⁵⁰⁵ Bu ifadelerden "mestûr" ve "mechûl" kavramlarının arasında bir farklılık olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Bazı kaynaklarda hem ismi (zâtı) hem de (adâlet yönünden) vasfı bilinmeyen bir râvîye mechûl, ismi bilinen fakat vasfı bilinmeyen râvîye ise mestûr denildiği zikredilmiştir.⁵⁰⁶ Bu takdirde İmam Şâfiî'nin sözü: "mestûr râvînin haberi zâtı bilindiği halde vasfı bilinmediği için delil olmuyorsa hem zâtı hem de vasfı bilinmeyen mechûl bir râvînin sözü hiç delil olmamalıdır" şeklinde anlaşılabilir.⁵⁰⁷ Ayrıca yine bu bilgiden hareketle İmam Şâfiî'nin mechûl mestûrdan daha aşağıda konumlandığı da söylenebilir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁰ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 166. Konu hakkında görüş bildiren diğer âlimler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 186; Serahsî, *Usûl*, I, 351; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 584; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 695; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 229-230; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 312; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

⁵⁰¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 186; Serahsî, *Usûl*, I, 351; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 584; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

⁵⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 351; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 230; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 321.

⁵⁰³ Serahsî, *Usûl*, I, 351.

⁵⁰⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 167.

⁵⁰⁵ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 167. İlgili nas için bkz. Buhârî, "Şehâdât", 9.

⁵⁰⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 231.

⁵⁰⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585.

⁵⁰⁸ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 231.

Mechûl ve mestûra yönelik olan ikinci yaklaşıma göre mestûr, selefin rivâyetini reddetmediği râvî iken, mechûl ise selefin bir kısmı tarafından rivâyeti reddedilen râvîye denilmektedir.⁵⁰⁹ Dolayısıyla İmam Şâfiî'ye göre eğer rivâyetleri hakkında selefin herhangi olumsuz bir tavrı söz konusu olmayan mestûrun rivâyeti hüccet olmuyorsa rivâyetlerini selefin bir kısmının kabul etmediği bilinen mechûl râvîlerin haberleri de hüccet olamaz. Ancak burada zikredilen mechûl râvî tanımının, Hanefîlerin aynı bahiste zikredilen taksîmleri göz önünde bulundurulduğunda çok da isabetli olduğu söylenemez. Zira bilindiği üzere taksîmin ilk iki kısmında rivâyetleri selef tarafından kabul edilen veya ta'n edilmeyen râvîler de mechûl olarak değerlendirilmiştir.⁵¹⁰ Diğer yandan Abdulazîz el-Buhârî mechûl ve mestûr terimlerinin Hanefîler tarafından aynı anlamda kullanıldığını öne sürmüştür.⁵¹¹ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin itirazı cevaplarken yalnızca mechûl râvîlerin haberlerinin belli şartlarla makbul olduğunu dile getirip, mestûr ile alakalı bir bilgi paylaşmamasının da bunu desteklediği söylenebilir.⁵¹² Eğer bu kavramlarla ilgili çalışmada daha önce yer verilen tanımlar çerçevesinde bir değerlendirme yapılarak mechûlün bir veya iki rivâyet ile bilinen, hadîs rivâyeti ile tanınmayan râvî anlamında kullanıldığı, mestûrun ise bâtinî adâlet vasfına sahip olduğu tespit edilemeyen râvîyi ifade ettiği düşünülürse mesele daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Zira Hanefîler rivâyet için bâtinî adâleti de şart koşmuşlar, bu vasfa sahip olduğu bilinmeyen mestûrun haberini hüccet olarak değerlendirmemişlerdir. Bununla birlikte bazen mechûl râvîlerin haberlerin delil olabileceğini zikretmişlerdir. İmam Şâfiî de bu noktaya: "Eğer size göre mestûr bir râvînin haberi, adâlet yönünden vasfı tespit edilemediği için delil olmuyorsa hem vasfı bilinmeyen hem de rivâyetleri kimi zaman selef tarafından ta'n edilen mechûl râvîlerin haberleri hiç delil olmamalıdır" anlamında takdir edilebilecek sözleriyle itirazda bulunmuştur. Hanefîler ise bu itiraza ilk üç asırdaki râvîlerin (haklarında hayırlı ve doğru sözlü olduklarına dair vârid olan) nas sebebiyle ve belirli şartlar dâhilinde bu kapsamın dışında görüldüklerini öne sürerek cevap vermişlerdir. Dolayısıyla mechûl de mestûr da bâtinî adâlet vasfını taşıyıp taşımadığı tespit edilemeyen râvîleri ifade etmektedir. Eğer bu iki kavram

⁵⁰⁹ Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid*, II, 530-531; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585.

⁵¹⁰ Mechûl râvî taksîmi için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 342.

⁵¹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585.

⁵¹² İlgili ifade için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 167.

arasında bir farklılıktan bahsetmek gerekirse mechûlün ilk üç nesildeki râvîleri ifade ettiği; mestûrun ise sonraki nesilde yaşamış râvîlere söylendiği öne sürülebilir. Mechûl râvînin, yani ilk üç nesilde yaşayıp adâlet yönünden vasfı bilinmeyen bir râvînin haberi nas sebebiyle ve selefin haberi rivâyet etmeleri, kabul etmeleri, haberle amel etmeleri, haberi işittiklerinde sükût etmeleri veya haber hakkında ihtilâf etmeleri ve haberin kıyâsa uygun olması gibi şartlarla makbul hale gelmiş ve hüccet sayılmıştır.⁵¹³ İlk üç nesilden sonra yaşayan ve hakkında herhangi bir nas bulunmayan mestûr râvînin haberi ise Hanefîlere göre rivâyetin kabulü için gerekli görülen bâtinî adâlete sahip olmadığından hüccet sayılmamıştır. Ancak her hâlükârda bu iki kavram arasında kesin bir farklılık olmadığını, burada yalnızca itiraz ve cevabın anlaşılması için ilgili kelimelerin en dar anlamlarıyla değerlendirildiğini belirtmek gereklidir. Zira Abdulazîz el-Buhârî'nin hem onların eş anlamlı olduklarını zikretmesi hem de ilk üç nesilden sonra yaşamış ve vasfı bilinmeyen râvîleri de mechûl olarak nitelemesi, bunun aksine Molla Fenârî'nin de ilk üç asırda yaşamış mestûr râvîlerin de mechûl ile aynı hükümde olduğunu söylemesi bu duruma işaret etmektedir.⁵¹⁴ Netice olarak ilk üç nesilde yaşamış olan mestûr râvîlerin rivâyetlerine mechûllerin rivâyetleri ile aynı hükmün verildiği, tamamı (nas sebebiyle) âdil sayıldıkları için herhangi bir mâni olmadıkça rivâyetlerinin makbul olduğu söylenebilir.⁵¹⁵

Hanefî usûl eserlerinde sikaların veya fukahânın rivâyeti kabul ve rivâyetle amellerinin, râvînin adâlet vasfına sahip olduğunu tespit ne derece etkili olduğunu gösteren çeşitli değerlendirmelere yer verilmiştir. Mechûl râvîlerin haberlerinin kabulü için öne sürülen şartlardan da anlaşılması mümkün olduğu üzere âdil kimselerin bir râvîden hadîs nakletmesi, o râvî hakkında ta'dîl ifade etmektedir.⁵¹⁶ Eserinde bu hususu açık bir biçimde dile getiren Cessâs, âlimlerin –hakkında ta'n etmeksizin- mechûl bir râvîden hadîs almasının onun adâlet sahibi olduğu anlamına

⁵¹³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585-586.

⁵¹⁴ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 254-255.

⁵¹⁵ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 30.

⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 138; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 134; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 561; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 679; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 194-195; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315, 327.

geldiğini belirtmiştir.⁵¹⁷ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî de bu durumun sebebini, âdil râvîlerin ancak adâlet sahibi olanlardan hadîs rivâyet edeceğini ve yalnızca adâlet vasfını taşıyan kimselerden hadîs dinleyeceğini zikrederek izah etmiştir.⁵¹⁸ Kudûrî'nin (428/1037) *et-Tecrîd* isimli eserinde bu hususa delil teşkil eden örnekler bulunmaktadır.⁵¹⁹ Söz gelimi Kudûrî, bazı yerlerde imamların rivâyetinin ta'dîl anlamına geldiğini, bazı bölümlerde ise sikaların rivâyetinin râvîyi ta'dîl ettiğini belirtmiştir.⁵²⁰ Bunlarla birlikte usûl eserlerinden nakledilen bilgilerin genellikle mechûl râvîler ile ilgili kısımlarda bulunduğu göz önüne alındığında, bu uygulamanın ilk üç asırla sınırlandırıldığı söylenebilir.

Râvîlerin adâleti ile ilgili gündeme gelmiş olan bir diğer konu da büyük günah işleyip daha sonra ondan pişman olarak tevbe eden bir kimsenin rivâyetleri hakkındadır. Aliyyu'l-Kârî'ye göre kendisine iftira suçundan had vurulmuş olsa dahi sonrasında bu fiilinden (pişman olarak) tevbe eden bir râvînin rivâyetleri (rivâyetin kabulü için gerekli olan diğer şartları da sağlaması durumunda) makbul olabilir.⁵²¹ Râvîlerin işlemiş olduğu günahlar arasından –rivâyet ehliyeti cihetinden- affi mümkün olmayan bir günah bulunmaktadır. Bu da Hz. Peygamber (aleyhisselâm) adına kasten hadîs uydurmaktır. Bu cürmü işlemiş olan bir râvî tevbe etse dahi bir daha asla hiçbir rivâyeti kabul edilmez.⁵²² Bid'at ehlinin rivâyetleri ise Hanefîler tarafından çoğunlukla bâtinî inkıtâ' başlığı altında ele alınmıştır. Dolayısıyla bu hususla ilgili bilgilere bâtinî inkıtâ' kısmında yer verilecektir.

2.3.3.4.4. İslâm

Sözlükte boyun eğmek, itâat etmek ve teslim olmak gibi mânâlara gelen⁵²³ İslâm kelimesi, Hanefîler tarafından râvî ile ilgili bir terim olarak "Allâh Teâlâ'nın sıfatlarını olduğu gibi tasdîk ve ikrâr etmek, O'nun şeriatini ve ahkâmını kabul

⁵¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 138.

⁵¹⁸ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 134.

⁵¹⁹ Bkz. Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrîd*, I-XII, 1. Baskı, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cumua Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire, 2004, I, 181, 361; XI, 5700, 5965.

⁵²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 181, 361.

⁵²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 323.

⁵²² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 590-591; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 239-240; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 323-324.

⁵²³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXII, 371-372.

etmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁵²⁴ Bundan daha kapsamlı bir tarifte ise İslâm râvînin: “Allâh azze ve cellenin varlığını, Vahdâniyyet, İlim, Kudret, Hayat gibi kemâl sıfatlarıyla vasıflandığını, er-Rahmân, er-Rahîm, el-Kâdir, el-Alîm isimleriyle ve diğer Esmâ-i Hüsnâ ile isimlendirildiğini kalbi ile tasdîk, dili ile ikrâr etmesi; ayrıca meleklerinin, kitaplarının, rasûllerinin, ölümden sonra yeniden dirilmenin hak olduğunu, kaderin hayır ve şerriyle Allâh azze ve celleden olduğunu ikrâr ederek îmân edilmesi vâcib olan diğer hususlara da aynıyla îmân etmesi” anlamında kullanılmıştır.⁵²⁵ Aliyyu’l-Kârî’nin tarifinin de bunlardan ilkinde yakın olduğu söylenebilir. Zira ona göre İslâm râvînin: “Allâh Teâlâ’nın Zât’ının ve Sıfatlarının varlığını kalbi ile tasdîk, dili ile ikrâr etmesi, beyânı ile ahkâmını kabul etmesi” anlamına gelmektedir.⁵²⁶

Serahsî’ye göre râvîde İslâm sıfatı –diğer şartların aksine- rivâyeti râvînin halindeki bir eksiklikten korumak ve onun eksik bir biçimde naklini engellemek maksadıyla değil, rivâyeti ona bir şey eklenmesinden muhâfaza etmek için şart koşulmuştur. Zira ona göre kâfirler Müslümanlara haksız yere, dînî sâiklerle ve en kuvvetli şekilde düşmanlık ettikleri için onların yegâne amaçlarının dîni yıkmak olduğu ve bu gaye ile ona aslında bulunmayan şeyleri eklemek istedikleri söylenebilir. Bu yüzden onların rivâyet yöntemiyle aslı olmayan yalanları dîne eklemeye çalışmayacaklarından emin olmak asla mümkün değildir. Ayrıca kâfirlerin şâhitliklerinin kabul edilmemesi de bu sebepten ileri gelmektedir.⁵²⁷ Eserinde buna benzer söylemleri dile getiren Fahu’l-İslâm el-Pezdevî de küfrün doğru söylemeye engel olmadığını, ancak konu dîn olunca amacı dîni yıkmak olan bir kâfirin yalan söyleme ihtimalinin son derece kuvvetli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple de kâfirin sözü kabul edilemez.⁵²⁸

Hanefiler râvîler hakkında tayin edilen diğer şartlarda olduğu gibi İslâm’ı da zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda incelemişlerdir. Zâhirî İslâm râvînin Müslümanlar arasında doğması, ibâdet ve şehâdet yönlerinden Müslümanca yaşaması ile tespit

⁵²⁴ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 167.

⁵²⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 586.

⁵²⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 322.

⁵²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 346.

⁵²⁸ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 165.

edilebilir.⁵²⁹ Zâhirî İslâm Hanefîler tarafından rivâyetin kabulü için yeterli görülmemiş ve bu hususta da ilgili şartın kemâlî şart koşulmuştur.⁵³⁰ Bâtînî İslâm ise râvînin doğrudan veya bilvâsita beyânı ile sâbit olur. Bunlardan ilkinde göre bâtinî İslâm sıfatı, râvînin Allâh Teâlâ'yı tafsîlî bir biçimde isim ve sıfatlarıyla tavsîf etmesi, Peygamber'in (aleyhisselâm) getirdiği şerîat ve ahkâmı ise icmâlî bir surette tasdik etmesi ile tespit edilir. Ancak Aliyyu'l-Kârî bu hususta râvînin açık beyânının şart olmadığını belirtmiştir. Ona göre "istisâf" yani söz gelimi râvîye Allâh Teâlâ'nın –Mü'minlerin îmân etmesi vâcib olan- sıfatları arz edilerek: "Allâh zikredilen bu sıfatlarla mevsuf mudur?" anlamında bir soru yöneltilmesi, râvînin de buna olumlu bir cevap vermesi şeklinde gerçekleşen dolaylı beyân, kendisinde bâtinî İslâm şartının bulunduğunu belirlemek için yeterlidir.⁵³¹ Diğer yandan bazı kaynaklarda râvînin bu şartı rivâyetin hangi aşamasında taşıması gerektiği de belirtilmiştir. Buna göre –tıpkı akıl sıfatında olduğu gibi- râvînin tahammul zamanında değil, edâ esnasında bâtinî İslâm sıfatına sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla hadîsi işittiği esnada henüz îmân etmemiş olan bir râvînin, Müslüman olduktan sonra onu nakletmesi câiz görülmüştür.⁵³²

Eğer râvînin bu dört şarta gerekli görülen vecihlerle (tahammul zamanında ve sonrasında kâmil adâlet ve zâhirî zabta, edâ esnasında kâmil akıl ve bâtinî İslâm'a) sahip olduğu belirlenirse Hanefîlere göre rivâyetleri kabul edilir.⁵³³ Bunların dışında şahitlik için gerekli sayılan ve râvînin kör, köle, kadın olmaması ve zinâ iftirâsı sebebiyle had cezasına maruz kalmamış olması gibi hususlar rivâyetlerin kabulü için şart değildir. Zira şahitlikte kul hakları söz konusudur ve bu yüzden şahitlik yapacak kimsenin kemâl-i ehliyeteye sahip olması gereklidir. Zikri geçen kimseler bu hususta noksanlık taşıdıkları için şahitlik yapamazlar. Ancak rivâyet ehliyeti için ise zikredilen dört şarttan başkası lâzım değildir.⁵³⁴ Kaldı ki birçok köle, kadın ve

⁵²⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 188; Serahsî, *Usûl*, I, 352; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 586; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 233; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 323.

⁵³⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 588; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 696.

⁵³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 323. Konu hakkında benzer ifadeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 188; Serahsî, *Usûl*, I, 352; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 587; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 696; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 234.

⁵³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 691; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 313; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 308.

⁵³³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁵³⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 588-590; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

a'mânın rivâyetlerinin ümmet tarafından yaygın bir biçimde kabulü ve mefhûmlarıyla amel edilmesi bunu göstermektedir.⁵³⁵ Molla Fenârî zikredilenler dışında rivâyetleri ikmâl edici nitelikte olan, ancak sıhhatle ilişkili olmayan bazı hususları dile getirmiştir. Bunlar; râvîlerin çokluğu, rivâyetin farklı bir veya birkaç tarîk ile nakledilmesi, rivâyetin bir nassın zâhirine muvâfık olması, Sahâbe-i Kirâm arasında meşhûr olması, sahâbenin bir kısmının rivâyet ile amel etmesi şeklindedir.⁵³⁶ Bunların yanı sıra çoğunluk tarafından kabul görmeyen bazı şartlar da bulunmaktadır. Bunlar râvînin kör olmaması, erkek olması, hür olması, birçok rivâyetinin bulunması, nesebinin bilinmesi, fakîh olması, hadîsin mânâsını bilmesi gibi hususlardır.⁵³⁷

Bu başlık altında ele alından dört şart ve kısımları, Hanefîlerin râvîler için gerekli gördüğü ve onların sözleri ile nakillerinin doğru olma ihtimalini kuvvetlendiren maddelerden oluşmaktadır. Bunların yanında Hanefîler rivâyetleri incelerken de belirli unsurları göz önünde bulundurmuşlardır. Genellikle rivâyetin muhtevâsıyla ilgili olan bu hal ve şartlar, usûl eserlerinde inkitâ' veya benzer anlamdaki başlıklar altında toplanmıştır. Şimdi de çalışmaya bu konu ile devam edilecektir.

2.4. İnkıtâ'

Hem Hanefîlerin hem de muhaddislerin eserlerinde ele aldıkları konulardan biri olan inkitâ', rivâyet ile ilgili bir problemdir. Sözlükte kesmek mânâsındaki “kat” sözcüğünün “infiâl” kalıbından türemiş olan inkitâ' kelimesi kesilmek, koparılmak, kesiklik gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁸ Bir rivâyetin inkitâ'a uğramış veya munkatî' olması, ıstılahta en dar anlamda isnâdın muttasıl olmadığını; senedde kopukluk olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁹ Hanefîler inkitâ'ı zâhirî (sûrî) ve bâtinî (manevî) şeklinde iki kısımda incelemişlerdir. Bunlardan ilki hadîsin zâhirî sûretinde yani senedinde bir kopukluk olmasını ifade ederken ikincisi ise zâhiren muttasıl olsa bile

⁵³⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 590.

⁵³⁶ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 257.

⁵³⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 257.

⁵³⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXII, 24, 44. Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, “Münkâtı”, *DİA*, XXXII, 12-13.

⁵³⁹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, “el-Munkatî' mine'l-Hadîs” md., 323.

rivâyetin bâtını itibarıyla munkatı' olması anlamında kullanılmıştır.⁵⁴⁰ İlerleyen kısımlarda da görüleceği üzere zâhirî veya sûrî inkıtâ' rivâyetin senedinin incelenmesi, bâtinî inkıtâ'ın varlığı ise rivâyetin bir nassa muâriz olması veya râvîsinde bir eksiklik bulunması gibi hususlar ile tespit edilebilmektedir. Konuya muhaddisler açısından bakılacak olursa onların da senedi zâhiri itibarıyla ve son derece titiz bir biçimde incelediklerinden bahsetmek mümkündür.

Muhaddislerin, rivâyeti Hanefîlerin kullandıkları yöntemlerle bâtinî inkıtâ' cihetinden tahlil ettikleri söylenemez. Bu bakımdan Hanefîlerin hem genel olarak inkıtâ' konusunu ele alış şekilleri ve ortaya koydukları prensipler, hem de özelde bâtinî inkıtâ' ile ilgili değerlendirmeleri ile düşünceleri hadîs usûlünde kendilerine ait bir terminolojiyi, sistematîği ve yöntemi gözler önüne sermesi sebebiyle son derece kıymetlidir. Bu doğrultuda konuya zâhirî inkıtâ' ile başlanacaktır.

2.4.1. Zâhirî-Sûrî İnkıtâ'

Hanefî terminolojisinde zâhir-bâtın ve sûret-mânâ kelimelerinin farklı birçok konuyu açıklamada kullanıldığı bilinmektedir. Söz gelimi Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin, ittisâl temelli haber taksîminde yer alan haber türlerini sûret-mânâ merkezli olarak açıkladığı, âlimlerin büyük çoğunluğunun râvîlerin sıfatlarını zâhir-bâtın şeklinde inceledikleri ve bazı fakîhlerin rivâyetle ilgili çeşitli unsurların ele alındığı inkıtâ'ı sûrî-manevî, diğer bir kısmının ise zâhirî-bâtınî olarak iki kısımda değerlendirdikleri düşünüldüğünde, bu kavramların Hanefî haber anlayışındaki önemi daha net bir biçimde anlaşılabacaktır. Bu bağlamda Hanefîlerin çoğu tarafından rivâyetin ittisâl kuvvetinin tespiti için kullanılan sûret ve mânâ terimlerinin aynı zamanda inkıtâ'ı belirlemede de kullanılması, onların bu konudaki usûlünün tutarlılığını ve sistematikliğini gözler önüne sermektedir. Daha önce de zikredildiği üzere sûret veya zâhir kelimeleri, rivâyet hakkında kullanıldığında onun senedini temsil etmektedir. Buradan hareketle zâhirî veya sûrî inkıtâ'ın da rivâyetin senedindeki kopukluğa karşılık geldiği söylenebilir.

⁵⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

Hanefilere göre senesinde kopukluk bulunan rivâyetlerin mürsel ve müdelles olarak iki kısımda incelendiğini söylemek mümkündür. Zira her ne kadar Hanefîlerin çoğu zâhirî inkîtâ' kısmında sadece mürsel rivâyetleri ele almış olsalar da genel olarak müdelles hadîse de mürsel rivâyetle aynı hükmü verdikleri için bu başlık altında onların her iki haber türü ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

2.4.1.1. Mürsel Hadîs

Mürsel sözcüğü sözlükte göndermek, salıvermek ve musallat kılmak gibi anlamlara gelen “irsâl” kökünden ism-i mef'ûldür.⁵⁴¹ Abdulazîz el-Buhârî ve Bâbertî'ye göre irsâl kelimesi lügatte “takyîd” sözcüğünün zıddı olup, bu tür rivâyetlerin mürsel olarak isimlendirilmesi ise râvî ile rivâyetin sahibi (mervî anh) arasındaki vâsitanın kayıt altına alınmaması, yani takyîd edilmemesi sebebiyledir.⁵⁴² Kelimenin ıstılâhî anlamında Hanefîler ile muhaddisler arasında bazı temel yaklaşım farklılıklarından bahsetmek mümkündür. Tespit edilebildiği kadarıyla mürsel hadîsi açık lafızlarla ilk kez tanımlayan Hanefî fakîh Üsmendî'dir. Onun tarifine göre râvînin hadîsi kendisinden işittiği kimseyi zikretmeyerek onu (doğrudan) Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd ettiği hadisler mürseldir.⁵⁴³ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle Hanefilere göre mürsel hadîs, isnâdın başında bulunan râvî ile Hz. Peygamber (aleyhisselâm) arasında bulunan râvîlerden en az birinin düştüğü rivâyettir.⁵⁴⁴

Muhaddislerin geneline göre ise mürsel, tâbiîn neslinden olan bir râvînin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet ettiği hadîslere denilmektedir.⁵⁴⁵ Fakat bazı muhaddisler bir rivâyetin mürsel olmasında tâbiî râvînin vasfının da etkili olduğuna işaret etmişlerdir. Buna göre sadece tâbiînin büyüklerinden olan râvîlerin Hz.

⁵⁴¹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX, 72. Mürsel hadîsler üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.

⁵⁴² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 3; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 245.

⁵⁴³ Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 449.

⁵⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324. Hanefî usûlcülerin mürsel hadîse dair benzer tarifleri için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 3; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 701; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 245-246.

⁵⁴⁵ Cürçânî, *İlmu Usûli'l-Hadîs*, 59; Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîk el-İd, *Nazmu Kitâbi'l-İktirâh*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Fadl Abdulkâdir b. Âbirî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, 35; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 78; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 238-239; Suyûtî, *Tedrib*, I, 300-301; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 399; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

Peygamber’e (aleyhisselâm) doğrudan isnâd ettiği rivâyetler mürsel olarak isimlendirilebilir.⁵⁴⁶ Burada tâbiînin büyük veya küçük olması ise karşılaştığı sahâbî sayısına göre belirlenmektedir. Dolayısıyla sahâbeden bir cemâatle karşılaşp onlarla birlikte zaman geçiren ve çoğunlukla onlardan rivâyet eden bir tâbiî “büyük” olarak tavsîf edilmiş; az sayıda sahâbî ile karşılaşan yahut da çok sayıda sahâbî ile mülâkî olan ancak rivâyetlerinin geneli kendi neslinden olan bir tâbiî ise “küçük” şeklinde nitelendirilmiştir.⁵⁴⁷ Bu görüşü savunan muhaddisler tâbiînin küçükleri arasında yer alan bir râvînin doğrudan Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) nispet ettiği rivâyetlerin mürsel değil, munkatı’ olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁴⁸ Buna göre aralarında görüş farklılıkları bulunsa da muhaddislerin mürsel hadîs anlayışlarının Hanefîlerin değerlendirmelerine göre çok daha dar kapsamlı olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Aliyyu’l-Kârî de buna işaret ederek muhaddislerin, senedinden birden fazla râvîsi düşmüş olan rivâyeti “mu’dal” ve “munkatı” şeklinde, senedin baş kısmından râvîsi düşen rivâyetleri ise “muallâk” olarak isimlendirdiklerini belirtmiş, diğer taraftan usûlcülere göre zikredilen vasıfları taşıyan rivâyetlerin tamamının “mürsel” kısmına dâhil olduğunu sözlerine eklemiştir.⁵⁴⁹ Netice olarak Hanefîlerin ve muhaddislerin mürsel rivâyetlerin kapsamı ve şümûlü ile ilgili görüşlerinin farklı olmasının mürsel hadîsin hücciyeti ve ona verilecek hüküm konusundaki düşüncelerinin de birbirinden farklı olmasını beraberinde getirdiği söylenebilir. Zira sahâbî mürselleri hariç, mürsel hadîsle ilgili konularda muhaddislerle Hanefî usûlcüler arasında bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Hanefîler mürsel rivâyetleri dört kısma ayırmışlardır. Bunlar: 1-Sahâbî mürseli, 2-Tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn nesillerinin mürselleri, 3-Sonraki nesillerin mürselleri ve 4-Bir vecihten mürsel ve farklı bir tarîkten ise müsned (muttasıl) olarak nakledilen rivâyetler şeklindedir.

⁵⁴⁶ Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 240; Suyûtî, *Tedrib*, I, 300; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 400-402; *Tavdîhu’l-Mebânî*, 324.

⁵⁴⁷ Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 239-240.

⁵⁴⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 3; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 245; Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 240; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 402; *Tavdîhu’l-Mebânî*, 324; *Mirkât*, II, 78.

⁵⁴⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 324-325. Benzer ifadeler için bkz Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 3; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 702; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 245-246.

2.4.1.1.1. Sahâbî Mürseli

Sahâbî mürselleri icmâ ile hüccet olarak kabul edilmiştir.⁵⁵⁰ Çünkü ümmet sahâbenin âdil olduğu hususunda icmâ etmiştir. Bu yüzden de senedden düşen (sahâbî) râvînin bilinmemesi rivâyete zarar vermez.⁵⁵¹ Diğer yandan herhangi bir sahâbînin, rivâyeti işittiği kimseyi açıkça zikrederek Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd ettiğinde yalan söylemesi gibi bir durum söz konusu olmadığından mürsel olarak rivâyet etmesinde de bir sakınca bulunmamaktadır.⁵⁵² Nitekim el-Berâ' b. Âzib'in (radıyallâhu anh): "Biz rivâyet ettiğimiz her şeyi Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'den (doğrudan) işitmiş değiliz. (Bununla birlikte yine de) Ondan rivâyet ettik, (zira) biz asla yalan söylemezdik" anlamındaki sözleri de bunu desteklemektedir.⁵⁵³ Ayrıca sahâbî olduğu bilinen bir râvî, rivâyetini Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd eder ve onu başkasından aldığını açıkça beyân etmezse o hadîsi bizzat işittiği varsayılır.⁵⁵⁴ Öte yandan sahâbe nesli doğruluk ve adâletle maruf oldukları için bir sahâbînin hadîsi bir diğerinden işitip senedinde onu zikretmeden rivâyeti doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet etmesinde de herhangi bir problem bulunmamaktadır.⁵⁵⁵ Zira Hz. Peygamber (aleyhisselâm) vefat ettiğinde küçük yaşta olan sahâbîlerin diğer sahâbîlerden işittikleri hadîsleri doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyet etmelerinde bir sakınca görülmemiş olması buna delil teşkil etmektedir.⁵⁵⁶ Bu hususta bir sahâbînin, rivâyeti tâbiîn neslinden olan bir kimseden işiterek mürsel olarak rivâyet etmesi konusu da gündeme gelmiştir. Böyle bir durumda senede en az bir vâsıta daha ekleneceği belli olup senedde zikredilmeyen râvî veya râvîlerin sika olup olmadıkları bilinmediğinden teorik olarak bu tür bir uygulamanın rivâyetin sıhhatine zarar vermesi mümkün

⁵⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 359; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 702; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 246; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 258; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 343; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325; *Mirkât*, VIII, 128. Sahâbî mürseline örnek teşkil eden bir rivâyet için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, X, 505.

⁵⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325.

⁵⁵² Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171-173; Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid*, II, 541-542; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325.

⁵⁵³ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171; Serahsî, *Usûl*, I, 359; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 436; Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid*, II, 545; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 258; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325. Berâ b. Âzib'in (radıyallâhu anh) sözüne anlamca yakın olan bir rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXX, 450. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahîhtir.)

⁵⁵⁴ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325.

⁵⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 359.

⁵⁵⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 6.

görülmüştür. Ancak genel yaklaşıma göre sahâbenin rivâyeti başkasından işitmesi durumunda bunu açıkça zikredeceği kabul edildiğinden bu düşünce pratikte geçerli sayılmamıştır.⁵⁵⁷

2.4.1.1.2. İkinci ve Üçüncü Nesillerin Mürselleri

Taksîmin ikinci sırasında bulunan tâbiîn ve etbâtu't-tâbiîn neslinin mürselleri konusunda Hanefîlerin de içinde yer aldığı cumhûr ile İmam Şâfiî arasında derin bir ihtilâf olduğu söylenebilir. Zira ilk üç neslin mürsellerinin Hanefîlerin tamamına, İmam Mâlik'e (179/795), İmam Ahmed b. Hanbel'in (241/855) bir kavline ve kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre hüccet sayıldığı, ancak Zâhirîlere ve İmam Şâfiî'nin de aralarında yer aldığı ehl-i hadîsten bir zümreye göre makbul olmadığı nakledilmiştir.⁵⁵⁸

Sonraki nesillerin mürsel rivâyetlerini kabul etmeyenlerin gerekçesi ise bir râvînin yalnızca âdil olan kimselerden hadîs rivâyet etmediği düşüncesidir. Zira bu durumda râvî açık bir biçimde hadîsi aldığı kimsenin âdil olduğunu ifade etmedikçe o kimsenin adâlet vasfına sahip olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Seneddeki râvîlerin âdil olduğu bilinmeyince de rivâyetin kabul edilmemesi olağandır. Dolayısıyla hadîsi işitenin rivâyeti kabul edebilmesi için irsâl yapan râvînin, hadîsi aldığı kimsenin âdil olduğunu sarâhaten belirtmesi gerekmektedir. Öte taraftan âdil bir râvînin sadece kendisiyle aynı vasıfta olan râvîlerden hadîs nakledeceği düşüncesi de irsâlde dolaylı olarak ta'dîlin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü her hâlükârda bütün rivâyetlerin bu şekilde olduğu söylenemez. Nitekim bazı sika râvîlerin sika olmayanlardan da hadîs aldığı ve kimi zaman onlardan mürsel olarak hadîs rivâyet ettikleri bilinmektedir. Bunun yanında âdil râvîlerin yalnızca kendileri gibi âdil olan râvîlerden hadîs alıp rivâyet edecekleri düşüncesi kabul edilse dahi buradaki problem çözüme kavuşmamaktadır. Çünkü haddizâtında adâletin tespiti ictihâdîdir. Bu yüzden de bir râvî bir kimseye göre adâlet vasfına sahip olsa bile başkasına göre âdil sayılmayabilir. Netice olarak âdil bir râvînin kendisine göre âdil olan bir başkasından

⁵⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325.

⁵⁵⁸ Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 449; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 703; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 247; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 343; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 372-373; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326.

hadîs rivâyet etmesi, onun da adâlet sahibi olduğunu göstermemektedir.⁵⁵⁹ Ayrıca buraya kadar zikredilen her şeyden sarfinazar edilecek olsa dahi ulemâ senedleri ezberlemek ve zabt etmek için büyük çaba harcamıştır. Eğer mürsel rivâyetler hüccet sayılırsa onların söz konusu gayretlerinin ve rivâyet ameliyesinin pratikte bir anlamı kalmayacaktır.⁵⁶⁰

Diğer taraftan Üsmendî, İmam Şâfiî'nin mürsel rivâyetleri büsbütün reddetmediğini belirtmiştir. Zira onun belirli şartlar dâhilinde sahâbe nesli dışındakilerin mürsel rivâyetlerini de hüccet saydığı zikredilmiştir.⁵⁶¹ Bunlar rivâyetin bir âyet-i kerîme veya meşhûr bir sünnetle teyit edilmesi veya sahîh kıyâsa ya da sahâbî kavline muvâfık olması veya selefin yaygın bir biçimde o rivâyetle amel etmesi (telakkî bi'l-kabûl) yahut da irsâli yapan râvînin yalnızca âdil olan kimselerden hadîs aldığı kesin bir surette bilinmesi veya rivâyetin farklı bir tarîkten muttasıl olarak nakledilmesi veya şeyhleri farklı olmak kaydıyla iki âdil râvînin, rivâyeti mürsel olarak rivâyet etmeleridir.⁵⁶² Bazı kaynaklarda İmam Şâfiî'nin mürselin makbul olması için “mürsil”in tâbînin büyüklerinden biri olması şartını gözetdiği de dile getirilmiştir.⁵⁶³ Söz gelimi Saîd b. el-Müseyyeb'in (94/713) mürsellerinin mezkûr şartları taşıdığını belirleyen İmam Şâfiî'nin, onun bu nitelikteki rivâyetlerini kabul ettiği nakledilmiştir.⁵⁶⁴ Hanefîler mürsel hadîsin neden delil olduğunu açıklarken hem biraz önce zikredilen iddiâları yanıtlamış hem de İmam Şâfiî'nin tayin ettiği şartlara ilişkin değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁵⁶⁵ Dolayısıyla bu hususlara mürsel hadîsin hücciyetinin delilleri arasında yer verilecektir.

⁵⁵⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 435-436. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4-5; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 704-705.

⁵⁶⁰ Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 248. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 5.

⁵⁶¹ Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 449.

⁵⁶² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 703; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 247; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 258; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326. Bu şartların bir kısmını dile getirmiş olan âlimler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 360; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 435; Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 449; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 343-344; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 372; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 53.

⁵⁶³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 344; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 372.

⁵⁶⁴ Râmişî, *Kitâbu'l-Fevâid*, II, 543; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 703-704; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 247; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326. Bu konuda Şâfiîler tarafından da kabul edilen mürsel bir rivâyet örneği için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235.

⁵⁶⁵ Örnek olarak bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 9.

İlk üç neslin mürsellerinin hüccet olduğunu savunan Hanefîlerin konu hakkındaki delillerini altı maddede toplamak mümkündür. Diğer yandan bunların dışında haber-i vâhidin makbûliyet delilleri dolaylı olarak mürsel rivâyetler hakkında da geçerli sayılmıştır.⁵⁶⁶ Hanefîlerin mürsel hadîslerin hücciyetine dair öncelikli delili sahâbe icmâsıdır. Sahâbe-i Kirâm'ın Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) az sayıda hadîs işittiği nakledilen İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) rivâyetleri ile onunla benzer durumda sayılabilecek sahâbîlerden olan İbn Ömer'in ve en-Nu'mân b. Beşîr'in (radiyallâhu anhum) rivâyetlerini araştırmaksızın kabul etmeleri mürsel hadîslerin hüccet olduğunu göstermektedir.⁵⁶⁷

İkinci olarak sahâbenin kendi uygulaması, yani mürsel hadîs rivâyet etmesi de mürsel hadîsin delil olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin: “Sabah vakti geldiğinde cünüp olan (bir kimse), o gün oruç tutmasın” meâlindeki bir hadîs-i şerîfi doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd eden Ebû Hureyre (radiyallâhu anh), Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) itirazıyla karşılaşınca rivâyeti Fadl b. Abbâs'tan (radiyallâhu anh) işittiğini belirtmiştir.⁵⁶⁸ Buna göre eğer mürsel hadîs muteber bir delil olmasaydı, onun henüz itirazla karşılaşmadan önce rivâyeti Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) bizzât işitmediğini, aralarında bir vâsita olduğunu ifade etmesi beklenirdi. Bununla beraber Berâ b. Âzib'in (radiyallâhu anh) konunun baş kısmında yer verilen rivâyeti ve daha pek çok örnek,⁵⁶⁹ aslında sahâbe arasında irsâlin yaygın bir biçimde gerçekleştiğini; bu rivâyetlerin diğer sahâbîler tarafından araştırılmaması ve irsâlin inkâr edilmemesi ise hem mürsel rivâyetin muteber ve makbul bir hüccet olduğunu hem de bu hususta aralarında icmâ ettiklerini göstermektedir.⁵⁷⁰ Diğer yandan bu istidlâlin sadece sahâbî mürsellerinin hüccet

⁵⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 360.

⁵⁶⁷ Her ne kadar bazı kaynaklarda İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) bizâtihi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) dört veya on civarı hadîs işittiği nakledilse de Humeydî (219/834) *Müsned*'inin “أحاديث” başlıklı bâbında yirmiden fazla hadîse yer vermiştir. Bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kuraşî el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, I-II, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dimaşk, 1996, I, 425-436. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 5-6; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 707; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 248; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326.

⁵⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XLIII, 14. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahîhtir.)

⁵⁶⁹ Konu hakkında çeşitli örnekler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 360-361; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 6.

⁵⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 360-361; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 463; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 6; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 707; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 248; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 258-259.

olduğunu ispat etmede kullanılabileceğine, bunların ise zaten muhataplar tarafından kabul edildiğine ve burada konunun tâbiî mürselleri hakkında olduğuna, zikredilen örneklerin ise buna delil olmadığına yönelik farazî itirazlar Hanefiler tarafından isabetli bulunmamıştır.⁵⁷¹ Çünkü onlara göre sahâbî mürselleri ile tâbiî mürselleri arasında fark bulunmamaktadır. Bunun sebebi ise her iki neslin adâletlerinin de aynı nasla, yani “Sizin en hayırlılarınız benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler...”⁵⁷² meâlindeki rivâyet ile tespit edilmiş olmasıdır. Bazı kaynaklardan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) burada Ashâb-ı Kirâm’ın adâletine şâhitlik ettiği gibi aynı şekilde sonraki iki neslin de âdil ve doğru sözlü olduğuna işaret buyurmuştur. Dolayısıyla eğer sahâbî mürselleri kabul ediliyorsa sonraki iki neslin mürsel rivâyetleri de makbul olmalıdır.⁵⁷³ Öte yandan Hanefilere göre sahâbî mürselinin makbul olma sebebi râvîsinin sahâbî olması değil, âdil olmasıdır. Bu durum sahâbenin icmâsının ve şâhitliğinin delil teşkil etmesine ve makbul olmasına benzemektedir. Zira bunlar sadece sohbet vasfını taşıyanlara hasredilmemiş, bilakis sonraki nesillerde yaşayan ve adâlet vasfına sahip olan bütün insanların icmâları ve şehâdetleri makbul sayılmıştır.⁵⁷⁴ Netice olarak eğer adâlet vasfını taşımaları sebebiyle asr-ı saâdetten sonra yaşamış nesillerin bazı uygulamaları ittifakla sahâbenin fiillerine ilhak olabiliyorsa onların mürsel rivâyetlerinin de sahâbenin irsâllerinin kabul edildiği gibi makbul olması gerekmektedir.

Hanefilerin ilk üç neslin mürsellerinin hüccet olduğunu ispat etme sadedinde kullandıkları üçüncü delil, tâbiî neslindeki sika âlimlerin uygulama ve kabulleridir. Buna göre aralarında Mekke ehlinden Atâ’ b. Ebî Rebâh (114/732), Medîne ehlinden Saîd b. el-Müseyyeb, Kûfe’den Şa’bî (104/722) ve İbrâhîm en-Nehaî (96/714), Şam’dan Mekhûl (112/730), Basra’dan Ebû’l-Âliye er-Riyâhî (90/709) ve Hasan-ı Basrî (110/728) gibi isimlerin bulunduğu kıymetli âlim ve fakîhlerin hem irsâl yapmaları, hem de mürsel rivâyetleri kabul etmeleri bu hususta son derece önemli

⁵⁷¹ Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 259; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 326.

⁵⁷² Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁵⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 148; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 6; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 707; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 248-249; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 326.

⁵⁷⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 7.

sayılmıştır.⁵⁷⁵ Üstelik söz gelimi Hasan-ı Basrî'ye atfedilen: “Eğer bir hadîs bana dört sahâbîden ulaşmışsa onu mürsel olarak rivâyet ederim” ve “Her ne zaman size: ‘Bana şu hadîsi falan kimse rivâyet etti’ dersem bilin ki o hadîs bana sadece ondan gelmiş, başkasından ulaşmamıştır. Ancak size: ‘Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu’ demişsem, bilmiş olun ki o hadîsi en az yetmiş sahâbîden işitmişimdir” şeklindeki sözlere pek çok kaynakta yer verilmiştir.⁵⁷⁶ Hasan-ı Basrî'nin bu sözleri irsâlin mevcûdiyetini ve makbûliyetini ortaya koymasının yanında tâbiîn âlimlerinin neden irsâl yaptıklarına ışık tutan son derece değerli bilgiler içermektedir. Zira zikredilenlerden anlaşıldığı üzere bazı tâbiîler bir hadîsi kendilerine göre onun nispeti kesinleştikten veya son derece kuvvetli hale geldikten sonra mürsel olarak rivâyet etmişlerdir.⁵⁷⁷ İbrâhîm en-Nehaî'nin de benzer bir uygulaması bulunmaktadır. Rivâyete göre A'meş, Nehaî'ye: “İbn Mes'ûd'dan naklettiğinde isnâdını belirt.” deyince, ona şöyle cevap vermiştir: “Sana: ‘falandan o da Abdullâh'tan’ diye naklettiğimde, o rivâyet sadece ismini verdiğim kişiden gelmiştir; ‘Abdullâh şöyle dedi’ diye söylediğim zaman ise o rivâyet birçok tarîkten gelmiştir demektir.” Mezkûr ifadeler Hanefîler nazarında irsâlin neden gerçekleştirildiğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.⁵⁷⁸

Muhtemelen Îsâ b. Ebân'ın mürsel rivâyeti müsnedden daha kuvvetli görmesinin temelinde de bu fikrî altyapı bulunmaktadır.⁵⁷⁹ Nitekim eserinde Îsâ b. Ebân'ın bu görüşüne yer veren Serahsî, râvînin irsâl yaparak hadîsi doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) isnâd etmesini, rivâyeti pek çok tarîkten işitmesi ve dolayısıyla ona göre isnâdın şöhret kazanması ile açıklamıştır. Ayrıca râvî, isnâdının son derece kuvvetli olduğuna: “Rasûlullâh şöyle buyurdu” şeklindeki sözleriyle de bizzât şahitlik etmektedir. Râvînin rivâyeti sened zikrederek isnâd etmesinde ise böyle bir hal bulunmamaktadır. Çünkü bu durumda râvî, o rivâyetin kendisine

⁵⁷⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 6; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 361; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 707-708; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 248-249.

⁵⁷⁶ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 361; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 7; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁵⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 148; Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁵⁷⁸ İbrâhîm en-Nehaî'nin sözleri için bkz. Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr* (*Sünenü't-Tirmizî*'nin Zeylinde), 2. Baskı, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1975, V, 754; Özşenel, *Hadîs-Re'y*, 119 (Dipnot 427).

⁵⁷⁹ Îsâ b. Ebân'ın zikredilen görüşü için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171; Serahsî, *Usûl*, I, 361.

yalnızca belirli bir tarîkten veya tarîklerden ulaştığına ve rivâyetin sıhhati konusunda sorumluluğu üstlenmek yerine araştırmanın gerekliliğine dolaylı olarak işaret etmektedir. Böylece hadîsi kimlerden işittiğini ortaya koyarak onun sıhhatinin araştırılmasına da imkân tanımaktadır.⁵⁸⁰ Buradan hareketle Hanefîlerin irsâlin gerçekleşme sebebini, mürsel rivâyetleri kabul etmeyenlerden farklı bir biçimde yorumladıkları, irsâli rivâyette bir zayıflık şeklinde değerlendirmedikleri; hatta aksine onu hadîsin râvîleri çoğaldıktan sonra artık nispetinin son derece kuvvetli hale geldiğine dair bir şâhit ve delil olarak kabul ettikleri söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî, Hasan-ı Basrî'nin biraz önce yer verilen ikinci sözünden hareketle, yetmiş râvîyi birden zikretmenin isnâdı son derece uzun ve meşakkatli bir duruma getireceğine; senedde râvîlerden bir kısmını saymanın ise hadîsin yalnızca onlardan işitildiği izlenimi uyandıracağına değinmiş ve irsâlin bu sebeplerle de tercih edilmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.⁵⁸¹

Bu fikirlerden hareketle Hanefîlere göre irsâlin bir râvî tercihi olduğunu, râvînin irsâli ancak hadîsi aldığı râvîler belli bir sayının üzerinde olduğunda; dolayısıyla hadîsin isnâdı bakımından kuvvetli bir hale geldiğinde gerçekleştirdiği anlaşılabilir. Tâbiîn neslinden hatırı sayılır âlimlerin hem irsâl yapmaları hem de mürsel rivâyetleri inkâr etmemeleri de onların mürsel rivâyetlerin makbul olduğuna dair icmâ' ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸² Bâbertî ve Aliyyu'l-Kârî ictihâdî meselelerde kat'î bir icmâdan bahsetmenin mümkün olmadığını, dolayısıyla buradaki icmânın (selefin icmâsı ve halefin çoğunluğunun ittifâkı anlamında) zannî bir icmâ' olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁸³ Öte yandan bazı fakîhler târizkâr sayılabilecek ifadelerle hicrî iki yüz yılı başlarına kadar mürsel hadîslerin reddedilmediğini, bu durumun o zaman diliminde ortaya çıkan bir bid'at olduğunu dile getirmişlerdir.⁵⁸⁴ Ayrıca Hanefîlerin irsâl anlayışlarındaki bu farklılığın, onların deyimleriyle kendilerini “ehl-i hadîs” olarak isimlendiren kimselere karşı son derece

⁵⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 361. Benzer değerlendirmeler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 150-151; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 249.

⁵⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁵⁸² Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 7.

⁵⁸³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 249; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327. Benzer düşünceler için bkz. Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259.

⁵⁸⁴ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259.

şiddetli eleştiriler yöneltmelerine de kapı araladığı söylenebilir. Meselâ Abdulazîz el-Buhârî'nin şu değerlendirmesinde durumu açık bir şekilde görmek mümkündür: “Mürsel rivâyetleri reddetmek sünnetlerin birçoğunu işlevsiz bırakmak demektir. Çünkü mürsel rivâyetler yaklaşık elli cüzde toplanabilmiştir. Dolayısıyla bu yaptıkları son derece utanç verici (şenî) bir şeydir. Ayrıca onlar bir taraftan kendilerine “ashâbu'l-hadîs” demekte ve hadîsleri toplayıp onlarla amel etme işini üstlenmektedirler. Fakat diğer taraftan da hadîslerin en kuvvetli ve sayıca ciddî yekûn teşkil eden kısımlarını reddetmektedirler. Bu yaptıkları sünnetleri korumak da toplamak da değil, sünnetleri zâyî etmek ve onları işlevsiz bırakmaktan ibarettir.”⁵⁸⁵

Abdulazîz el-Buhârî'nin söylemi mefhûm-i muhâlefet çerçevesinde incelendiğinde, Hanefîlerin sünnete atfettiği önemin yanı sıra mürsel rivâyetlere verdikleri kıymeti de anlamak mümkündür. Hatta buna binâen bazı kaynaklarda mürsel hadîsin mütevâtir ve meşhûr rivâyetlere göre konumu tartışma konusu edilmiştir. Örneğin Serahsî: “Mürsel hadîs bu derece kuvvetli olduğuna göre bu takdirde meşhûr hadîslerde câiz gördüğünüz gibi size göre mürsel rivâyetlerle de Kur'ân'ın neshi câiz olmalıdır” şeklindeki bir değerlendirmeyi, meşhûr ve mürsel rivâyetlerin kuvvetlerinin kaynağını açıklayarak reddetmiştir.⁵⁸⁶ Zira meşhûr hadîsin kuvvetli olmasının sebebi ittisâl kuvvetidir.⁵⁸⁷ Diğer taraftan mürsel rivâyet ise kuvvetini bir tür ictihâd ile kazanmıştır. İctihâdî kuvvet ise daha ziyâde kıyâs eş değeridir. Kıyâs ile Kitâb'ın neshi câiz olmadığı için aynı şekilde mürselle de Kur'ân'ın neshi câiz değildir.⁵⁸⁸ Böylece Hanefîler nezdinde mürsel hadîsin meşhûr haber seviyesine ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

Mürsel rivâyetlerle ilgili tartışılan meselelerden bir diğeri ise mürsel ve müsned rivâyetlerin teâruzu durumunda hangisinin tercih edileceği hususudur. Abdulazîz el-Buhârî'nin ifadesiyle ulemâ arasında bu konuda üç görüş bulunmaktadır. Îsâ b. Ebân ve Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre bu durumda mürsel rivâyet tercih edilir. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a (415/1025) göre teâruz durumunda her ikisi de eşittir. Geriye kalanlara göre ise müsned rivâyet tercih edilir.

⁵⁸⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 8.

⁵⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁵⁸⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259.

⁵⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

Çünkü müsned rivâyetlerin râvîlerini tanımak ve adâlet vasfına sahip olup olmadıklarını kesin bir surette tespit edebilmek mümkündür.⁵⁸⁹

Zikredilen bilgilerden birkaç husus anlaşılabilir. İlk olarak mürsel rivâyet, kuvvetini râvîsinin ictihâdından almaktadır. Söz konusu ictihâdı râvînin kendisine ulaşan senedlerin çokluğundan ve kuvvetinden hareketle, rivâyetin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ulaştığına kesin olarak kanaat etmesi şeklinde açıklamak mümkündür. Dolayısıyla Hanefîler râvînin irsâl yaparak elindeki bilgilerden hareketle rivâyetin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ulaştığına bizzât şehâdet ettiğini varsaymışlardır. Zaten mürsel rivâyete kuvvet kazandıran da râvîsinin ictihâdı ve şehâdetidir. Bununla birlikte ictihâdın haddizâtında hataya muhtemel olduğunu ve rivâyetin mâhiyetine dâhil olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Mürsel hadîsin meşhûr rivâyetin seviyesine ulaşamamasının sebebi de bu olabilir. Zira meşhûr habere kuvvet kazandıran manevî ittisâlidir. Ümmetin telakkî bi'l-kabûlünden kaynaklanan manevî ittisâl ise bizzât hadîsin mâhiyetine dâhildir ve doğrudan onun mefhûmuyla ilgilidir. Hanefîlere göre mânâ yönüyle Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ait olduğu tespit edilen meşhûr bir nasla Kur'ân'ın neshi câiz görülmüştür. Ancak mürsel hadîs kuvvet bakımından bu seviyeye ulaşmadığı için onunla Kur'ân'ın neshi mümkün sayılmamıştır. Diğer yandan çoğunluğun görüşüne göre mürsel rivâyet ile müsned bir rivâyetin teâruzu durumunda müsned rivâyetin tercih edilmesi de mürsel hadîsin kuvvetine ilişkin bazı hususların anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Buna göre mürsel hadîsin bir hüccet olduğu, ancak kuvvet bakımından aynı anlamdaki müsned bir rivâyetten daha aşağı seviyede ele alındığı söylenebilir.

Hanefîlerin mürsel rivâyetlerin hücciyetine dair dördüncü delilleri, mürsel rivâyetlerin kabul edilmeyeceğini savunan muhâtapların dile getirdikleri: “Âdil bir râvînin (mechûl veya mestûr) bir şeyhten hadîs rivâyet etmesi, şeyh hakkında ta'dîl sayılmaz” söylemi etrafında şekillenmiştir. Burada muhâtapların iddiâlarını biraz daha açmak gerekirse ilk olarak onlara göre ta'dîl için âdil bir râvînin rivâyeti tek başına yeterli gelmemektedir. Çünkü râvînin bu tavrından sadece şeyhi cerh etmediği anlaşılabilir. Bir râvînin başkasını cerh etmemesi ise ta'dîl olarak anlaşılamaz.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 8.

⁵⁹⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 9.

Hanefîlerin bu iddiâyaya cevabı ise: “Biz râvînin rivâyeti kendisinden işitip ismini senedde zikretmediği şeyhe (mervî anı) değil, âdil olduğunu bildiğimiz râvîye tâbi oluyoruz. Zira bize vâcip olan da adâletli olduğunu bildiğimiz kimseyi taklittir. Ayrıca âdil olan râvî, hadîsi aldığı kimsenin halinden gafil olmakla ithâm edilemez.” şeklinde olmuştur.⁵⁹¹ Benzer şekilde Üsmendî de âdil bir râvînin irsâlinin, hadîsi kendisinden aldığı kimsenin âdil olduğunu söylemesiyle eş değer olduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak âdil bir insanın, doğru olduğuna inanmadıkça Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) bir haberi isnâd etmesi ihtimal dâhilinde değildir.⁵⁹² Zira böyle bir şey son derece çirkin olup büyük bir günahıdır. Özellikle “Kim yalan olduğunu bildiği halde bir sözü naklederse o, Allâh katında yalancılardan biridir.”⁵⁹³ meâlindeki hadîs-i şerîf dikkate alındığında adâlet sahibi bir râvînin, hadîsi âdil olan bir râvîden almadıkça böyle bir yükün altına girmeyeceği açıktır. Ayrıca bu durumun senedin bütün kısımlarında geçerli olduğu da söylenebilir.⁵⁹⁴

Serahsî, sika bir râvînin irsâli durumunda üç ihtimal olduğunu belirtmiştir. Buna göre ya râvî hadîsi kendisine göre âdil olmayan bir kimseden işitmiştir ya da hadîsi âdil olan kimselerden almış olup rivâyetin hüccet olmadığını düşünmektedir yahut da râvî mürsel rivâyetlerin de tıpkı müsned rivâyetler gibi delil olduğuna inanmaktadır. Bunlardan ilki bâtıldır. Zira âdil olmadığını bildiği râvîlerden hadîs rivâyet etmeyi câiz gören kimselerin müsned rivâyetlerine de mürsel rivâyetlerine de güvenilmez. Ancak burada söz konusu olan râvî adâlet vasfına sahip olduğu için onun hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi câiz değildir. İkinci iddiâ da yine âdil bir râvînin delil getirme sürecinde gerekli bir unsur olan isnâdı gizlemesinin câiz olmaması sebebiyle bâtıldır. Dolayısıyla geriye sadece üçüncü ihtimal kalmıştır ki, Serahsî’ye göre doğru olan da budur.⁵⁹⁵

Mürsel hadîslerin delil olmadığını savunanların bir başka iddiâsı ise âdil râvîlerin bazen cerh edilmiş olan râvîlerden de mürsel hadîs rivâyet ettikleri

⁵⁹¹ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 173; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 9.

⁵⁹² Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 449; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 133.

⁵⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXX, 174. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîhtir.)

⁵⁹⁴ Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 449-450. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 708-709.

⁵⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 361-362.

şeklinde. Abdulazîz el-Buhârî böyle bir durumda âdil râvîlerin hadîs aldıkları râvînin vasfını açık bir surette bildirdiklerini belirtmiş, aksi bir hâlin ise mümkün olmadığını ifade etmiştir. Zira âdil olduğu tespit edilmiş olan bir râvî rivâyeti aldığı kimsenin halini gizleyemeyeceği gibi amel edilmesi için hüccet olmayan bir hadîsi rivâyet de edemez.⁵⁹⁶

Ayrıca bazı Hanefîler –ehl-i hadîsin bir kısmının itiraz ettiği bu hususun- muan’ın rivâyetlerde de söz konusu olduğunu ortaya koymuşlardır. Zira muan’ın rivâyetlerde senedde yer alan râvîlerin hadîsi birbirlerinden hangi yöntemle aldıkları ve hadîsi doğrudan birbirlerinden işitip işitmedikleri belli değildir. Nitekim “an” harfi ile yapılan nakillerden yalnızca ikinci râvînin, ilkinden bir vasıtayla hadîs aldığı anlaşılabilir. Bu vasıta semâ’, arz gibi sarîh bir biçimde işitmeye delâlet eden bir yöntem olabileceği gibi ikinci râvînin hadîsi kendisinden işittiği mechûl bir râvî de olabilir. Senedde zikredilmemiş olan bu râvînin ise âdil olmaması veya sadece hadîsi naklettiği râvîye göre âdil olup hadîsi işiten diğer kimselere göre âdil olmaması da muhtemeldir. Bütün bu ihtimallere rağmen muan’ın hadîslerin icmâ ile makbul olduğuna dikkat çeken Hanefîlere göre burada da durum aynıdır.⁵⁹⁷ Zira Serahsî’ye göre senedde rivâyet sîgalarının zikredilmemesi de irsâl anlamındadır.⁵⁹⁸ Ayrıca ona göre sadece mülâkatı kesin olarak bilinen râvîlerin muan’ın rivâyetlerini semâ’a hamlettikleri anlaşılan ehl-i hadîsin, burada da benzer bir tavır içerisine girmesi için bir engel bulunmamaktadır. Çünkü rivâyeti nasıl aldığını tam olarak zikretmeyen bir râvînin “an” sözü, kendisine duyulan hüsni zandan dolayı hadîsi işittiği şeklinde değerlendirilebiliyorsa burada da âdil bir râvînin irsâli, zâhiren adâletli olduğu için kendisine duyulan hüsni zandan dolayı hadîsi âdil bir râvîden işittiği şeklinde yorumlanabilir. Serahsî’nin ifadesiyle rivâyetin gerçekleştiği zamandan sonra yaşayanlar, hadîsin kabul şartlarını taşıyıp taşımadığını sadece râvîyi gören bir diğer râvînin hem rivâyete hem de râvîye dair nakliyle bilebilir. Eğer bahsi geçen (ikinci) râvî sika ve âdil ise hadîsin kabul şartlarına sahip olduğunu belirlemedikçe onu rivâyet etmez. Dolayısıyla onun hadîsi rivâyet etmesi, aslında rivâyetin kabul şartlarını taşıdığını göstermektedir. Âdil ve sika olan râvînin muttasıl rivâyetinde söz

⁵⁹⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 9.

⁵⁹⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 9.

⁵⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 362.

konusu olan bu durum, onun rivâyeti mürsel olarak rivâyet etmesinde daha da belirgin bir hale gelmektedir. Çünkü râvînin rivâyeti müsned olarak nakletmesinden sadece o hadîsi işittiği ve rivâyet ettiği anlaşılabilir. Diğer yandan râvî hadîsi mürsel olarak rivâyet ettiğinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o sözü söylemiş olduğuna bizzât şahâdet etmektedir. Başkası hakkında bâtil bir şehâdette bulunması câiz olmayan âdil bir râvînin, "Her kim kasten benim adıma bir yalan uydurursa Cehennem'deki yerine hazırlansın" meâlindeki nassa rağmen Hz. Peygamber (aleyhisselâm) adına bâtil bir şahitlik yapması asla mümkün değildir.⁵⁹⁹

Âdil bir râvînin irsâliyle ilgili değerlendirmelerde bulunan Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, seneddeki râvînin bilinmemesinin rivâyetin hücciyetine zarar verdiği iddiâsının geçerli olmadığını dile getirmiştir. Ona göre genel olarak sika bir râvînin müsned rivâyeti kabul edilmektedir. Bununla beraber râvî, hadîsi kendisinden aldığı ve senedde ismini zikretmediği diğer râvînin halini bilmemekle de ithâm edilmemelidir. Çünkü bu hususta sonraki nesillere düşen şey, seneddeki müphem ismi araştırmak değil; adâletini tespit ettikleri râvîleri taklit etmektir. Zira nasıl ki âdil bir râvînin, hadîsi aldığı şeyhin ismini belirtmeksizin onun hakkında ta'dîl ifade eden sözleri rivâyetin sıhhati için yeterli sayılıyorsa burada da durum aynıdır.⁶⁰⁰ Abdulazîz el-Buhârî ilgili hususu, râvînin senedde: "Bana bu hadîsi sika bir râvî rivâyet etti" veya "Bunu âdil bir kimseden işittim" gibi ifadeler kullanması şeklinde örneklendirmiştir. Ona göre senedde râvînin ismi açıkça zikredilmediği halde rivâyet nasıl sahîh sayılıyor ve haber makbul addediliyorsa mürsel rivâyetlerde de durum aynı olup bu doğrultuda mürsel hadîsler de makbul sayılmalıdır.⁶⁰¹

Daha önce de ele alındığı üzere mürsel hadîsin makbul olmadığını savunanların bu hususta dile getirdiği iddialardan biri de: "Eğer mürsel hadîs ile amel câiz olursa bu takdirde senedin güvenilirliği ve râvîlerin adâleti konusunda yapılan araştırmaların bir faydası kalmaz" şeklindedir. Serahsî'ye göre râvîlerin isnâdla iştilgal etmeleri, bir hadîsi farklı pek çok vecihten dinlemek için çaba harcamalarına benzemektedir. Bir hadîsin farklı tarîklerini öğrenmek için çaba harcanması haber-i

⁵⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 362. Hadîs için bkz. Buhârî, "İlm", 38.

⁶⁰⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173.

⁶⁰¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 9. Benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 251.

vâhidin hüccet olmadığına delâlet etmediği gibi isnâdı öğrenmekle iştigal edilmesi de mürsel hadîsin hüccet olmadığı anlamına gelmez.⁶⁰²

Mürsel hadîsin belirli şartlar dâhilinde delil olduğunu savunan İmam Şâfiî'nin bu düşüncesinin Hanefîler tarafından kabul görmediğini belirtmek mümkündür. Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin gerekli gördüğü şartların kendi başlarına hüccet olması durumunda zâten mürsel rivâyete gerek kalmadığı, hükmün hüccet olan diğer unsurlarla tespit edilmesinin mümkün olduğu vurgulanmıştır. Eğer bu şartlar hüccet değilse bu takdirde ona göre hüccet olmayan bir diğer maddeye, yani mürsel hadîse eklenmesinde bir fayda bulunmamaktadır. Zira delil olmayan iki şey bir araya getirildiğinde yine hüccet olamaz.⁶⁰³

Bazı Hanefîlerin İmam Şâfiî'nin görüşlerine ilişkin değerlendirmeleri son derece farklı olmuştur. Meselâ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, âyetleri sened zikretmeden “Allâh Teâlâ şöyle buyurdu” diyerek nakleden İmam Şâfiî'nin de böylece irsâl yaptığını iddiâ etmiştir.⁶⁰⁴ Kur'ân'ı Kerîm'in tevâtürle nakledildiği bilgisi dikkate alındığında Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin sözleri, İmam Şâfiî'nin de kendisine göre nakil kesinlik kazandığında irsâl yaptığını ileri sürdüğü şeklinde yorumlanabilir. Zira ona göre âdil râvîler ancak bir sözün Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ait olduğunu bildikleri zaman onu mürsel olarak rivâyet ederler.⁶⁰⁵

Hanefîlerin âdil bir râvînin irsâlinin etki ve sonuçları konusundaki düşüncelerini özet olarak Aliyyu'l-Kârî'nin: “Karşılaşıp görmediğimiz kimselerin adâletini, ancak sika olan râvîlerin onların rivâyetlerini alıp kabul etmeleriyle bilebiliriz”⁶⁰⁶ şeklindeki sözlerinde bulmak mümkündür. Ayrıca ona göre râvînin zâtının bilinmemesi, onun sıfatının da bilinmemesini gerekli kılmaz. Çünkü âdil râvîlerin irsâli, hadîsi aldıkları kimsenin de adâlet sahibi olduklarına delildir. Diğer yandan irsâl yapan râvî eğer sika ise zikretmediği râvînin halini bilmemekle ithâm edilemez.⁶⁰⁷ Netice olarak âdil ve sika bir râvînin irsâlinin Hanefîlere göre zikredilen

⁶⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 363; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 10; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 252.

⁶⁰³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 9.

⁶⁰⁴ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 139.

⁶⁰⁵ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 139-140.

⁶⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

⁶⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327. Ayrıca bkz. Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi*, II, 260.

gerekçelerle makbul olduğu ve hadîsi aldığı kimse hakkında ta'dîl ifade ettiği; hatta bazı âlimlerce irsâlin isnâddan daha kuvvetli bir rivâyet yöntemi olduğu söylenebilir.

Hanefîlerin ilk üç neslin mürsel rivâyetlerinin hüccet olduğu ile ilgili beşinci delilleri, râvîlerin vasıflarıyla ilgilidir. Buna göre bir râvînin, hadîsi aldığı kimse (mervî anh) âdil olmadığı halde hadîsi ondan işittiği izlenimi uyandıracak bir şekilde ve kesin bir surette rivâyet etmesi tedlîstir. Halbuki tedlîs yapmak sika râvîlerden son derece uzak bir fiildir.⁶⁰⁸

Hanefîlerin bu husustaki altıncı delili ise “Ey îmân edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse onu tahkik edin.”⁶⁰⁹ meâlindeki âyet-i kerîmeden anlaşılmaktadır. Molla Fenârî'nin ifadesiyle âyette fâsık olan bir kimsenin haberinin araştırılmasının emredilmiş olması, fâsık olmayan bir kimsenin haberinin araştırılmadan kabul edilebileceğini ortaya koymaktadır.⁶¹⁰

2.4.1.1.3. İlk Üç Nesilden Sonra Yaşayanların Mürselleri

Hanefîler mürsel rivâyetlerin üçüncü kısmını oluşturan ilk üç nesilden sonra yaşayan kimselerin mürselleri konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁶¹¹ Îsâ b. Ebân'a göre ilk üç nesilden sonra insanlar arasında yalan ve fesat yaygınlık kazandığı için ilgili zaman diliminde yaşayanların mürselleri tümüyle makbul değildir. Yine ona göre ilk üç nesilden sonra yaşayan bir kimsenin mürsel rivâyetinin makbul olabilmesi için onun insanlar arasında ilmiyle ön plana çıkan nakil imamlarından biri olması gerekmektedir.⁶¹² Îsâ b. Ebân bu hasletlere sahip olmayan bir râvînin mürsel rivâyeti hakkında tevakkuf edileceğini de belirtmiştir.⁶¹³ Eğer sika râvîlerin böyle bir rivâyeti makbul saydıkları ve rivâyet ettikleri tespit edilirse bu takdirde rivâyet kabul edilir. Zira sika râvîlerin hadîsi kabul etmeleri ve rivâyet etmeleri râvî hakkında ta'dîl sayılır. Ayrıca bu fiilleriyle onlar mürsel rivâyetin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm)

⁶⁰⁸ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 259.

⁶⁰⁹ 49/el-Hucurât, 6.

⁶¹⁰ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 260.

⁶¹¹ Fahrû'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173; Serahsî, *Usûl*, I, 363; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 10; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 709; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 260; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 134; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁶¹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146; Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 10-11; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 134; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁶¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

muttasıl olduğuna da şâhitlik etmişlerdir. Bu sebeplerle rivâyet makbul hale gelir.⁶¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir.⁶¹⁵

Kerhî'nin ise sonraki nesillerin mürsellersi konusunda bir ayrıma gitmediği ve ilk üç nesilden sonra yaşasa da müsned rivâyeti kabul edilmeye uygun görülen bütün râvîlerin mürsel rivâyetlerinin de makbul olduğunu düşündüğü nakledilmiştir.⁶¹⁶ Dolayısıyla Kerhî'ye göre râvî, gerekli olan adâlet ve zabt gibi sıfatlara sahip olduğu takdirde rivâyetinin kabulü vâcib olup mürsel rivâyet için gerekli olan fazladan bir şart bulunmamaktadır.⁶¹⁷ Konuyla ilgili görüş bildiren âlimler arasında yer alan Cessâs, ilk üç neslin adâletli ve doğru sözlü olduğunu ifade eden nassın bazı tarîklerinin son kısımlarında yer alan: "... sonra yalan yaygınlaşır..." meâlindeki ifadeye dikkat çekmiş ve sonraki nesilde yaşayan insanlardan yalnızca âlimlerin, ilimlerine ve dînî bağlılıklarına güvenilen kimselerin ve sadece sika râvîlerden irsâl yapan râvîlerin mürsel rivâyetlerinin makbul olduğunu ortaya koymuştur.⁶¹⁸ Ayrıca Cessâs isimlerini vermediği hocalarından bazılarının ilgili nas sebebiyle ilk üç nesilden sonra yaşayanların mürsellersinin hiçbir surette delil olmadığını düşündüklerini belirtmiştir.⁶¹⁹ Serahsî, Cessâs'ın düşüncesini sadece âdil ve sika râvîlerden irsâl yapmakla meşhûr olan kimselerin mürsel rivâyetlerinin hüccet olması şeklinde tefsîr etmiş ve mürsel rivâyetlerle ilgili en sahîh görüşün bu olduğunu öne sürmüştür.⁶²⁰

Bazı âlimler ilk üç nesilden sonra yaşayan bir râvînin âdil olması ve râvîlerin hallerini bilmesi şartlarıyla mürsel rivâyetlerinin makbul olacağını ve bu şartlar ile birlikte Kerhî'nin sözünün tercîh edileceğini belirtmişlerdir. Zira hadîs âlimlerinin Buhârî'nin muallâk rivâyetlerini kabul etme konusundaki tavırlarının da bunu

⁶¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 260.

⁶¹⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

⁶¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146; Serahsî, *Usûl*, I, 363; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 10; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 134; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁶¹⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 10; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁶¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 145-147. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

⁶¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 145.

⁶²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 363. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11. Hadîsin söz konusu ilave lafzı için bkz. Tirmizî, "Şehâdât", 4.

yansıttığı ifade edilmiştir.⁶²¹ Buraya kadar nakledilen bilgilerin bulunduğu kaynaklarda genellikle İsb b. Ebân, Kerhî ve Cessâs gibi âlimlerin görüşlerine yer verilmiş, ancak nâdirenen bunlardan birinin tercih edildiği görülmüştür. Bu yüzden Hanefiler arasındaki yaygın kanaati tespit etmek son derece güçleşmiştir. Bununla beraber yine zikredilen bilgilerden hareketle fukahânın çoğuna göre ilk üç nesilden sonrakilerin mürsel rivâyetinin mutlak anlamda merdûd veya makbul olmadığı, sikaların onlardan hadîs rivâyet etmesi gibi belirli şartlar dâhilinde kabul edildiği söylenebilir.

2.4.1.1.4. Hem Mürsel Hem Müsned Olarak Nakledilen Rivâyetler

Mürsel rivâyetlerin son kısmında ise bir vecihten mürsel, farklı bir vecihten ise müsned olarak nakledilen rivâyetler bulunmaktadır. Abdulazîz el-Buhârî'ye göre bu kısımda yer alan rivâyetler, her iki tarîkinin de râvîsi aynı olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁶²² Her iki tarîkin râvîsinin aynı olması, diğer bir deyişle bir râvînin aynı rivâyeti hem mürsel hem de müsned olarak rivâyet etmesi durumunda bazı muhaddislerin râvîyi cerh ettikleri nakledilmiştir.⁶²³ Zira onlara göre bir râvînin hadîsi aldığı kimseyi zikretmekten kaçınması, ancak o kimsede bulunan zayıflığı gizleme çabasından ibaret olup râvî hakkında bir cerh alameti sayılmaktadır.⁶²⁴ Diğer taraftan râvînin rivâyeti muttasıl olarak nakletmesi ise râvîyi ta'dîl eden bir unsurdur.⁶²⁵ Eğer bir râvî hakkında hem cerh hem de ta'dîl bulunursa onlara göre cerh baskın gelir ve bu sebeple râvî cerh edilir. Hatta onların bu yüzden râvînin aynı bâbdaki müsned rivâyetini de reddettikleri kaydedilmiştir.⁶²⁶ Bununla birlikte ehl-i hadîsin çoğunluğunun bu görüşte olmadığı, onların muttasıl olan tarîki hücciyet için yeterli gördükleri ve mürsel tarîki yok saydıkları ifade edilmiştir.⁶²⁷ Hanefilerin konu hakkındaki görüşlerine değinen Aliyyu'l-Kârî, onlara göre mürsel rivâyetleri kabul edenlerin bu kısmı da makbul saydıklarını belirtmiş, râvîsi nakil

⁶²¹ Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 134; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327-328.

⁶²² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

⁶²³ Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 710; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328.

⁶²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

⁶²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328.

⁶²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 11.

⁶²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 364.

imamlarından olsun olmasın Ehl-i Sünnet'e, Mu'tezile'ye ve ehl-i hadîsten bir cemâate göre bu tür rivâyetlerin makbul olduğunu söylemiştir.⁶²⁸

Konu içerisinde nakledilen bilgilerin bütünü, Hanefiler ile muhaddislerin irsâl ve mürsel hadîs meselesini birbirlerinden farklı bir biçimde yorumladıklarını göstermektedir. İlkesel düzeyde konuya yaklaşım farklılıklarından ortaya çıktığı anlaşılan bu unsurları birkaç maddede özetlemek mümkündür. Öncelikle muhaddislere göre rivâyetin zayıf olarak nitelendirilmesine neden olan inkitâ', Hanefilere göre irsâl olarak isimlendirilmiş ve seneddeki kopukluk doğrudan rivâyetin sıhhati ile ilişkilendirilmemiştir. Ayrıca Hanefiler konu içerisinde zikredilen nastan⁶²⁹ hareketle ilk üç neslin adâletine vurgu yapmış ve âdil olan râvîlerin yalnızca kendileriyle aynı vasfı taşıyan şeyhlerden hadîs rivâyet edecekleri prensibini benimsemişlerdir. Konu hakkındaki tartışmalar birtakım tenkitleri de beraberinde getirmiş ve mürsel rivâyetleri makbul saymayanlar Hanefiler tarafından sert bir dille eleştirilmişlerdir. Burada özellikle Hanefilerin sünnetin bütününe korumaya ve onu zâyi etmemeye yönelik olduğunu belirttikleri tavırları ile Ashâb-ı Kirâm'ın fiil ve kabullerini önceleyen muhafazakâr tutumları gözden kaçırılmamalıdır. Zira ehl-i hadîs ile ehl-i rey tartışmalarında mürsel hadîs ve sahâbeyi taklit konularının belirleyici birer role sahip olduğu yadsınamaz. Zâhirî inkitâ' konusunun ikinci kısmında müdelles rivâyetler ve tedlîs yer almakta olup konuya bunlarla devam edilecektir.

2.4.1.2. Tedlîs

Tedlîs kelimesi karanlık, zulmet mânâsındaki “deles” sözcüğünden türemiş olup, sözlükte saklamak, gizli tutmak ve alışverişte malın ayıbını gizlemek gibi anlamlara gelmektedir.⁶³⁰ Hanefî ıstılâhında tedlîs bir kimsenin karşılaşp da hadîs almadığı birinden, ondan hadîs aldığı izlenimi uyandıracak bir surette doğrudan

⁶²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328.

⁶²⁹ Burada telmih edilen “İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir” hadîs-i şerîfidir. Bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁶³⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI, 84-85. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 108; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 417-418; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

rivâyet etmesine denilmektedir.⁶³¹ Bu tür rivâyetlerin müdelles olarak isimlendirilmesi lûgat anlamıyla ilişkilendirilmiştir. Zira burada râvînin isnâddaki kopukluğu veya hadîsi işittiği kimsenin vasfını gizleme çabası söz konusudur.⁶³²

Tedlîsi hadîsin isnâdındaki kopukluğu veya bozukluğu, hadîsin muttasıl ve sahîh olduğunu düşündürecek lafızlar kullanarak gizlemek şeklinde tanımlayan Abdulazîz el-Buhârî, müdelles rivâyetlerin iki kısma ayrıldığını bildirmiştir. Bunlardan ilki olan “tedlîsu’l-isnâd”, bir râvînin karşılaşp da kendisinden hadîs almadığı veya aynı asırda yaşayıp da karşılaşmadığı bir kimseden hadîs işittiği ve mülâkî oldukları izlenimi uyandıracak şekilde doğrudan hadîs rivâyet etmesidir. Burada râvî ile rivâyeti nispet ettiği şeyh arasında bir veya birden fazla vâsitânın bulunması mümkündür. Bununla birlikte râvînin hadîsi nispet ederken onu işittiğine delâlet eden (“haddesenâ”, “ahberanâ” veya “semi’tu” gibi) lafızları kullanmaması, rivâyeti muan’an olarak nakletmesi şart koşulmuştur. Müdelles rivâyetlerin ikinci kısmı “tedlîsu’ş-şuyûh” şeklinde isimlendirilmiştir. Tedlîsu’ş-şuyûh ise râvînin senedde rivâyeti aldığı şeyhi, isnâdı işitenler tarafından tanınmaması maksadıyla bilinmeyen vasıf, künye ve nisbeleriyle zikretmesidir.⁶³³ Bazı âlimler ilk kısmı “tedlîs”, ikinci kısmı ise “telbîs” olarak isimlendirmişlerdir.⁶³⁴

“Tedlîs” ve “müdelles hadîs”, muhaddislerin de kullandığı ıstılâhî terimler arasında yer almaktadır. Hadîs usûlü ile ilgili eserinde konuya değinen Aliyyu’l-Kârî’nin ifadelerinden, muhaddislerin bu iki kısmı benzer şekilde tanımladıkları anlaşılmaktadır.⁶³⁵ Ayrıca muhaddislerin bir kısmına göre tedlîsin iki kısma ayrıldığı, bazılarının ise üçüncü bir türü de tedlîs kapsamına aldıkları görülmüştür. “Tedlîsu’t-tesviye” olarak isimlendirilen bu kısım, râvînin senedinde sırasıyla sika, zayıf, sika râvîlerin bulunması ve râvînin iki sika şeyh arasında yer alan zayıf şeyhi isnâddan düşürerek senedde yalnızca sika râvîleri zikretmesi ile gerçekleşir. Bunun sonucunda

⁶³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189; Serahsî, *Usûl*, I, 379; Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 459. Benzer ifadeler için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 346.

⁶³² Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 417.

⁶³³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 108-109; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 346; Benzer ifadeler için bkz. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 321.

⁶³⁴ Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 146-147; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 346. Ayrıca bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 9; 108-109; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 778.

⁶³⁵ Aliyyu’l-Kârî’nin zikrettiği tanımlar için bkz. *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 420-421.

râvî, hadîsi işitenlerde senedde yalnızca sika râvîlerin bulunduğu izlenimi oluşturur. Tedlîsin bu türü, râvînin gerçekleştirdiği bu fiilin tespitin zorluğundan dolayı “üç kısmın en şerlisi” olarak değerlendirilmiştir.⁶³⁶

Bu bilgilerden hareketle Hanefîler ile muhaddisler arasında tedlîs ve ilişkili kavramların tanımları hususunda dikkat çekici bir farklılığın bulunmadığı söylenebilir. Ancak iki zümre tarafından tedlîsin râvîye etkisi ve müdelles hadîsin kıymeti son derece farklı biçimlerde ele alınmıştır. Hanefîlerden Cessâs ve Serahsî’nin ifadelerine göre özellikle Hişâm b. Urve (146/763), A’muş (148/765) ve Süfyân es-Sevrî (161/778) gibi hatırı sayılır âlimlerin tedlîs yapması ve diğer yandan da tedlîsin bir yönüyle irsâle benzemesi, tedlîsin hüküm bakımından irsâlî eş değer tutulmasına sebep olmuş gibi gözükmektedir.⁶³⁷ İlk üç nesildeki âlimlerin konuya bakış açılarının aynı olmadığını Şu’be b. el-Haccâc’dan nakledilen “Zina etmem tedlîs yapmaktan daha sevimlidir” anlamındaki ifadelerle vurgulayan Serahsî, buna rağmen sahîh kavle göre tedlîs yapılmasında bir beis bulunmadığını belirtmiştir. Çünkü Ashâb-ı Kirâm’dan bir kısmının rivâyet ettikleri hadîsi Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) duymadıkları halde doğrudan O’na isnâd ettikleri ve aralarında bu yolla nakledilen rivâyetleri inkâr etmedikleri bilinmektedir.⁶³⁸ Bununla birlikte onlardan veya tâbiînden bu fiili gerçekleştiren bir zâtı müdellis olarak nitelemek câiz görülmemiştir.⁶³⁹ Bunun iki sebebi bulunmaktadır. İlk olarak onlar bu yaptıklarıyla isnâdı kısaltmayı ve işitenlerin işlerini kolaylaştırmayı amaçlamışlardır. İkinci olarak ise isnâdın hadîsi te’kîd eden ve ona kuvvet kazandıran bir unsur olduğu göz önüne alındığında, hadîs kendilerine göre son derece kuvvetli olduğunda ve bir sözün kesin olarak Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ait olduğunu bildiklerinde senedi zikretmemişlerdir.⁶⁴⁰ Sahâbe ve tâbiînin bu nitelikteki fiillerinin tamamı ilgili kısımlardan birine hamledilmektedir.⁶⁴¹ Ayrıca bir fiilin tedlîs olarak değerlendirilebilmesi için râvînin maksadının hadîsi işitenlere isnâdının âlî olduğunu göstermek ve bu düşünceyi revaca sokmak gibi hoş görülmeyen bir durum olması

⁶³⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 422; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 346.

⁶³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189; Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁶³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁶³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189; Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁶⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189; Serahsî, *Usûl*, I, 379-380.

⁶⁴¹ Serahsî, *Usûl*, I, 380.

gereklidir.⁶⁴² Sahâbe ve tâbiînden sonraki nesillerde yaşayan kimselerden bu fiili sıkça gerçekleştirmekle meşhûr olanların, yalnızca sika râvîlerden tedlîs yaptığı bilinirse rivâyetleri makbul sayılmıştır. Sika râvîlerin dışındakilerden de tedlîs yapanların rivâyetleri ise hadîsi kimden aldıklarını açıkça ifade etmedikleri müddetçe makbul değildir.⁶⁴³

Abdulazîz el-Buhârî'ye göre bir fiilin tedlîs olup olmadığını tespit edebilmek için râvîyi buna sevk eden hususun yanı sıra tedlîsin türünü de bilmek gerekmektedir. Örneğin tedlîsu'l-isnâd söz konusu olduğunda râvî açık bir şekilde hadîsi işittiğine ve senedin sahîh ve muttasıl olduğuna yönelik bir lafız kullanmamışsa rivâyet mürsel hadîs hükmündedir. Böyle bir söylem yalan olmadığı gibi râvî fâsık olmakla ithâm edilemez. Dolayısıyla Hanefîlere göre râvînin hadîsi aldığı şeyhin ismini senedde zikretmemesi suretiyle gerçekleştirdiği tedlîs, onun hakkında bir cerh sebebi sayılmamaktadır. Çünkü tıpkı mürsel rivâyetlerde olduğu gibi râvînin adâleti, ismini vermediği şeyhin de âdil olmasını gerektirir. Üstelik âdil bir râvînin bir şeyhten hadîs rivâyet etmesi, şeyh hakkında açıkça ta'dîl sayılmaktadır.⁶⁴⁴ Buna benzer ifadelerle irsâlin kendisinin dahi râvî hakkında bir cerh unsuru olarak görülmediğinin altını çizen İbn Kutluboğa ve Aliyyu'l-Kârî, râvînin sadece irsâl şüphesinden ibaret olan tedlîsu'l-isnâd sebebiyle de cerh edilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁶⁴⁵ Ayrıca onlara göre telbîs, yani tedlîsu's-şuyûh yapan bir râvî de cerh edilmez.⁶⁴⁶ Zira burada bir irsâl (inkitâ') şüphesi dahi bulunmamakta olup râvî sadece hadîsi aldığı şeyhin tespitini zorlaştırmıştır.⁶⁴⁷ Diğer taraftan tedlîsu't-tesviyenin bizâtihi irsâl (inkitâ') oluşturduğuna dikkat çeken İbn Kutluboğa, tedlîsin en şerlisinin bu kısım olduğunu belirtmiştir. Ancak onun ifadelerinden Hanefîlere göre âdil bir râvînin (mürsil)

⁶⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 379-380. Benzer ifadeler için bkz Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189.

⁶⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 190. Benzer değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 380.

⁶⁴⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 109. Benzer değerlendirmeler için bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 459; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁴⁵ Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 146; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346. Ayrıca bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 198.

⁶⁴⁶ Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 147; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 109.

yalnızca adâlet sahibi olan sika râvîlerden irsâl yapacağı varsayıldığı için bunun râvî hakkında bir cerh sebebi olarak değerlendirilmediği anlaşılmıştır.⁶⁴⁸

Netice olarak Hanefîlerin tedlîsi irsâl ile aynı genel çerçevede ele aldıkları söylenebilir. Tedlîs ile ilgili dikkat çekici unsur ise mürsilden farklı olarak müdellisin kastının da önemli görüldüğünün belirtilmiş olmasıdır. Bununla birlikte bu konuda da ilk nesillere vurgu yapılmış ve onların müdelles rivâyetlerinin kabul edileceği ifade edilmiş, sonraki nesillerin ise âdil olmaları ve sadece sikalardan tedlîs yapmaları durumunda rivâyetlerinin makbul olduğu ortaya konulmuştur.

Hanefîlerin zâhirî inkıtâ' konusunda "İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir"⁶⁴⁹ meâlindeki hadîs-i şerîf sebebiyle genelde bütün râvîlerin, özelde ise ilk üç neslin adâletine vurgu yaptıkları görülmektedir. Sonraki nesiller için gerekli görülen şartların yine bu nas sebebiyle değiştirilmiş olması, bu hadîsin Hanefî düşüncesindeki kıymetini gözler önüne sermektedir. Ayrıca Hanefî âlimlerin muhaddislerin aksine seneddeki kopukluğun gerçekleşme sebebini –özellikle ilk üç nesil hakkında- kendilerine özgü bir biçimde yorumlamaları hem mürsel (munkatî') rivâyetlerin kuvvetini hem de irsâlin etkilerini tamamen farklı değerlendirmelerine vesile olmuştur. Muhaddislerin geneline göre sahâbî mürselleri dışındaki diğer mürsel rivâyet türleri hüccet değilken bazı Hanefîler mürsel rivâyetlerin kimi zaman müsnedden kuvvetli olabileceğini iddiâ etmişlerdir. Öte yandan tedlîs bazı muhaddislere göre râvînin cerh edilmesine sebep olduğu halde Hanefîlere göre irsâlden farklı sayılmamıştır. Bu hususta zikredilen ilkelerin tamamen ayrı bir konumda olması da ilgili kısımda yer alan rivâyetlere ve râvîlerine verilen hükümlerin de farklılaşması ile neticelenmiştir.

2.4.2. Bâtınî-Manevî İnkıtâ'

Hanefîlerin bir hadîsi yalnızca senedi cihetinden tetkik etmedikleri, sened ve ricâl hakkındaki bilgilere ek olarak farklı birtakım unsurları da sistemli bir biçimde

⁶⁴⁸ Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 147. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346; Türkmânî, *Dirâsât*, 465.

⁶⁴⁹ Buhârî, "Şehâdât", 9.

incelemeye tâbi tuttukları bilinmektedir. Usûle dair eserlerde, rivâyetin râvîleriyle ilgili araştırmalarla birlikte değerlendirilen bu hususlar genel olarak manevî inkıtâ' başlığı altında ele alınmıştır. Manevî inkıtâ', gerçekleşme sebebi bakımından iki kısımda incelenmiştir. Bunlardan ilki rivâyetin başka bir delile muâriz olması, diğeri ise râvîde bulunan bir kusur sebebiyle meydana gelmektedir.⁶⁵⁰

2.4.2.1. Muâraza Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıtâ'

Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî'ye göre rivâyetin başka bir delile muâriz olması sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ' dörde ayrılmaktadır. Bunlar:

1-Rivâyetin Allah Teâlâ'nın Kitâb'ına muhâlif olması,

2-Rivâyetin Rasûlullâh'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) Sünnet'ine muhâlif olması,

3-Rivâyetin umûm-i belvâda meşhûr olmayıp şâzz olarak vârid olması ve

4-Birinci neslin (sahâbî) imamlarının ihtilâf ettikleri bir meselede rivâyeti delil olarak kullanmamaları şeklindedir.⁶⁵¹ İttifak olmamakla birlikte farklı âlimler bunlara beş şart daha ilave etmişlerdir:

5-Rivâyetin küllî kâidelere (usûle) muâriz olması,

6-Rivâyetin icmâya muâriz olması,

7-Rivâyetin aklın gerektirdiği hususlara muâriz olması,

8-Râvînin amelinin rivâyetine muâriz olması,

9-Râvî dışındaki sahâbîlerin uygulamalarının rivâyete muâriz olması.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173; Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 12; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 711; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 256; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 135-136; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329. Muâraza sebebi ile gerçekleşen manevî inkıtâ ile ilgili kapsamlı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, "Batınî İnkıtâ", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, 1986, 415-427; Hacı Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 1992, 159-193; Ahmet Aydın, "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, 157-174.

⁶⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 364. Bu hususta ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196; Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 257; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329-330.

⁶⁵² Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 281.

Fahru'l-İslâm el-Pezdevî bir rivâyetin ilk dört maddeye göre munkatı' olup olmadığının, asıllara (usûle) arz yöntemiyle tespit edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁵³ Hanefîler tarafından haber-i vâhidin zikredilenlerden en az birine muhâlif olması, aslında onun kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olması şeklinde yorumlanmış ve bu yüzden rivâyet ma'nen munkatı' sayılmıştır. Diğer yandan rivâyetin asıllara muhâlif olması, onu nakledenin sahip olması gereken adâlet, zabt, İslâm veya akıl sıfatlarından bir kısmında eksiklik ve kusur bulunduğunu da göstermektedir.⁶⁵⁴ Bundan anlaşıldığı üzere rivâyetin kendisinden daha kuvvetli olan asıllara muhâlefeti, râvîsinin onu kusurlu olarak naklettiğine yorulmuştur. Böylelikle kusurlu bir biçimde nakledildiği kesinleşen rivâyet ise –sûreten muttasıl bir senedi olsa dahi- mânâ cihetinden munkatı' sayılmıştır.

2.4.2.1.1. Rivâyetin Kur'ân'a Muhâlefeti

Hanefîler muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ'nın ilk kısmında rivâyetin Kur'ân'a muhâlif olmasını ele almışlardır. Serahsî'ye göre Kur'ân'a muhâlif olan bir haber-i vâhid makbul değildir ve amel için hüccet olmaya elverişsizdir. Ayrıca haber-i vâhidle Kur'ân'ın umûm ifade eden âyetlerinin tahsîsi câiz olmadığı gibi yine haber-i vâhid sebebiyle bir âyetin zâhîrinin terki veya mecâza hamledilmesi de câiz değildir.⁶⁵⁵ Çünkü “Allah Teâlâ'nın Kitâb'ında olmayan bütün şartlar bâtıldır. Allah Teâlâ'nın Kitâb'ı (ittibâyâ) ziyadesiyle müstahaktır.”⁶⁵⁶ meâlindeki hadîs-i şerîf bunu ifade etmektedir. Zira bahsi geçen hadîsten, Kur'ân'a muhâlif olan bütün rivâyetlerin merdûd olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵⁷ Aynı durum “arz hadîsi” olarak bilinen, üzerinde çok tartışılan, muhtelif elfâz ve tarîklerle nakledilen “Benden sonra hadîsler çoğalacak. Size benden bir hadîs rivâyet edildiğinde onu Allah Teâlâ'nın Kitâb'ına arz edin. Ona uygun olanı kabul edin ve onun benden olduğunu (geldiğini) bilin. Ona muhâlif olanı reddedin ve benim ondan berî

⁶⁵³ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173.

⁶⁵⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 12.

⁶⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 14.

⁶⁵⁶ Hadîs-i şerîfin metninde ziyâde lafızlar içeren, aynı mânâdaki bir tarîki için bkz. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, III, 80. Aynı anlamdaki rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, “İtk”, 2; İbn Mâce, “İtk”, 3. Serahsî'nin zikrettiği rivâyet için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁶⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 364-365.

olduğumu bilin.”⁶⁵⁸ şeklindeki rivâyette de görülmektedir. Kur’ân (tevâtürle nakledildiği için) kat’îdir. Bununla birlikte haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) nispetinde şüphe bulunmaktadır. Netice olarak her ikisiyle birlikte amel etmenin mümkün olmadığı bir durumda, kat’î olana göre amel etmek ve şüpheli olanı terk etmek gereklidir.⁶⁵⁹

Aliyyu’l-Kârî arz hadîsinin sahîh olmadığını savunmakla birlikte bu meselede Hanefî fukahânın görüşlerine muvâfakat göstermiştir.⁶⁶⁰ Onun naklettiği bilgilere göre konunun temelinde yer alan arz hadîsinden, Kur’ân’a muhâlif olan rivâyetlerden hiçbirinin Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ait olmadığı, bilakis bu rivâyetlerin iftira niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Hanefilere göre –tıpkı bu durumda olduğu gibi– kendisinden kuvvetli bir delile muâriz olan bütün rivâyetler de Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ulaşmamakta, dolayısıyla munkatı’ sayılmaktadır. Zira şer’î deliller (kaynakları aynı olduğu için) birbirine zıt olamaz. Çünkü zıtlığın sebebi hâlis cehâlettir.⁶⁶¹ Bunun Şâri’e atfedilmesi ise muhaldir. Aliyyu’l-Kârî’nin sözlerinden Hanefîlerin muârazayı bir inkıât’ unsuru olarak değerlendirme sebeplerinin yanı sıra neden râvîye yönelik bir kusur şeklinde ele aldıkları da ortaya çıkmaktadır. Buna göre ilk olarak Şâri’in naslarının birbirine zıt olmaları (tenâkuz) mümkün değildir. Zira tenâkuz bir cehâlet sebebi sayılmıştır ve Şâri’e isnâdı kesinlikle söz konusu değildir. Bu durumda nasları rivâyet eden râvîlerden birinin nakilde kusurlu olduğu düşünülmüştür. Bunun sonucunda ise kuvvetli ve nispet ihtimali daha güçlü olan delil tercih edilmiş, ona muâriz rivâyet ise –râvîsindeki kusurdan dolayı– munkatı’ sayılmıştır.

⁶⁵⁸ Serahsî’nin eserinde yer verdiği rivâyet için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 365. Özşenel, bu rivâyetin muhtelif tarîk ve lafızlarıyla Ebû Yûsuf’tan itibaren Hanefî kaynaklarında zikredilegeldiğini belirtmiştir. Bkz. Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 144. Bahsi geçen hadîsin Ebû Yûsuf’un eserinde zikrettiği tarîki ve lafzı için bkz. *er-Redd*, 24-25. Hadîsin Ebû Yûsuf’un eserinde yer alan tarîki ile ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 66 vd. Hadîsi zikreden bazı fakîhler için bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 173-175; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 15; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 260; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 331.

⁶⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 365. Benzer ifadeler için bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 173. Konu hakkında bir çalışma için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, 6. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.

⁶⁶⁰ Müellifin arz hadîsi hakkındaki görüşleri için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 373. Onun sâir Hanefî ulemâ ile birlikte hareket ettiğini gösteren değerlendirmeleri için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 331.

⁶⁶¹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 331.

Aliyyu'l-Kârî, Kur'ân'a muâriz olduğu gerekçesiyle merdûd sayılan rivâyetlere, kocasından boşanmış olan Fâtıma bt. Kays'a (radiyallâhu anhâ), Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nafaka veya süknâ hakkı tayin etmediğini ifade eden hadîsi örnek göstermiştir.⁶⁶² Ona göre bahsi geçen rivâyet hem “(Boşanan) o kadınları, gücünüzün yettiği kadar ikâmet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun”⁶⁶³ meâlindeki âyet-i kerîmeye hem de İbn Mes'ûd'un aynı âyet hakkındaki (meşhûr) kırâatine muârizdir.⁶⁶⁴ İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) kırâatinde yukarıda meâli verilen: “وانفقوا عليهن من وجدكم” şeklindeki lafzı takiben “اسكنوهن من حيث سكنتم” ifadesi mevcuttur. Bu ifade ile birlikte âyetin meâli: “(Boşanan) o kadınları gücünüzün yettiği kadar ikâmet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun ve gücünüzün yettiği kadar onlara infâk edin.” şeklindedir. Dolayısıyla yukarıdaki rivâyet hem nafaka hem de süknâ cihetinden âyete ve meşhûr kırâate muhâlif sayılmıştır.⁶⁶⁵ Diğer yandan Fâtıma bt. Kays'ın sözlerini işiten Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) “Allah'ın Kitâb'ını ve Peygamberimizin Sünnet'ini (iyice) ezberleyip ezberlemediğini veya unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözü için terk etmeyiz” şeklindeki sözlerinin Hanefîlerin görüşlerine kaynaklık ettiği de söylenebilir.⁶⁶⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin Kur'ân'a muâriz olması sebebiyle reddedilen rivâyetlere verdiği ikinci örnek ise İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yemin ve (bir) şâhitle hüküm verdiğini ifade ettiği hadîs-i şerîftir.⁶⁶⁷ Ona göre bu rivâyet “Erkeklerinizden de iki (kişiyi) şâhit yapın. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı (ve doğruluğuna emin) olacağınız şâhitlerden bir erkekle iki kadın (yeter.)”⁶⁶⁸ meâlindeki âyete muârizdir. Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle şer'an kadınların (fuzûlî bir biçimde) dışarı çıkmaları ve bilhassa erkeklerin bulunduğu meclislere iştirak etmelerinin memnû olduğu dikkate alınmalıdır. Bu yüzden eğer iki kadın yerine bir şâhit ve yemîn yeterli olsaydı iki kadının mahkemeye gitmesine

⁶⁶² Bahsi geçen hadîs için bkz. Müslim, “Talâk”, 46.

⁶⁶³ 65/et-Talâk, 6.

⁶⁶⁴ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 175; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329.

⁶⁶⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329.

⁶⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 14-15; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 717. Hadîs için bkz. Müslim, “Talâk”, 46.

⁶⁶⁷ Müslim, “Akdiye”, 3.

⁶⁶⁸ 2/el-Bakara, 282.

gerek kalmazdı.⁶⁶⁹ Diğer yandan âyetin başında haklarının korunabilmesi için kullara şâhit tutmaları emredilmiş, bunun keyfîyeti mücmel bırakılmış, âyetin ilerleyen kısmında ise mücmel olan bu husus, ilk olarak iki erkeğin şâhit tutulması; iki erkek şâhidin bulunamaması durumunda ise bir erkek ile iki kadının şâhit tutulması ile tefsîr edilmiştir.⁶⁷⁰ Usûl kâidelerine göre mücmel bir lafız (yeterli kuvvetteki bir delille) tefsîr edildiğinde, lafzın ifade edebileceği bütün hususlar beyân edilmiş sayılır. Dolayısıyla âyet-i kerîmede ilk olarak icmâlen ifade edilen şâhit tutma fiili, sadece iki erkek ya da bir erkek ve iki kadın ile gerçekleştirilebilir. Bunların dışındaki bir unsurun şâhitliğe ilave edilmesi ise nassa ziyâde sayılır ki, bu da âyetin nesh edildiği anlamına gelir. Ancak haber-i vâhidle âyetin neshi câiz değildir.⁶⁷¹ Bu yüzden de haber reddedilir.

Kaynaklarda rivâyetin âyete doğrudan muâriz olması ile âyetin umûmuna muâriz olması farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bunlardan ilk şıkka göre hadîsle amel etmek âyetin neshini gerektirir. Nesh konusunda nasların kuvvet yönünden denk olması (mümâselet) şart koşulduğundan kat'î delille sabit olan bir hükmün, zannî bir delille kaldırılması mümkün değildir. Bu durumda rivâyetle amel etmek câiz olmaz ve dolayısıyla rivâyet kabul edilmez.⁶⁷² Bununla beraber ikinci şıkta ele alınan, âyete doğrudan muâriz olmayan ve kendisiyle amel edildiği takdirde âyetin neshini gerektirmeyen rivâyetlerle amel etmek gereklidir.⁶⁷³ Fâtîha Sûresi okunmadığında namazın geçerli olmayacağını beyân buyrulduğu hadîs-i şerîf⁶⁷⁴ bu duruma örnektir. Zira bahsi geçen rivâyet: “O halde Kur’ân’dan size kolay geleni okuyun”⁶⁷⁵ meâlindeki âyetin umûmuna muârizdır.⁶⁷⁶ Âyetten namazda muayyen bir sûrenin sürekli bir biçimde okunmasının gerekli olduğu anlaşılmamaktadır. Hadîs-i şerîfte ise her namazda Fâtîha Sûresi’nin okunmasının gerektiği belirtilmiştir. Burada her iki nasla da amel etmek mümkün olduğundan rivâyet dikkate alınmış ve namazda Fâtîha

⁶⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329.

⁶⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 365; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329.

⁶⁷¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 17. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 365-366. Rivâyetin farklı açılardan Kur’ân’a muâriz olduğu ile ilgili değerlendirmeler ve bu hususta ayrıntılı açıklamalar için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 18-19.

⁶⁷² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 15.

⁶⁷³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 175; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 15-16.

⁶⁷⁴ Tirmizî, “Salât”, 69.

⁶⁷⁵ 73/el-Müzzemmil, 20.

⁶⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329. Benzer ifadeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 719.

Sûresi’ni okumak vâcip sayılmıştır. Kâsânî’nin ifadesiyle rivâyetin mefhûmu doğrultusunda namazda Fâtiha Sûresi’ni okumanın farz sayılması, ilgili âyetin nesh edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak Hanefîler hükmü rivâyetin kuvvetine göre tespit etmiş ve namazda Fâtiha Sûresi’ni okumanın vâcip olduğunu ortaya koymuşlardır. Böylelikle imkân nispetinde her iki nasla da amel edilmiş ve zannî olan rivâyetle tespit edilen hüküm, yine onun kuvvetine göre belirlenmiştir. Diğer yandan hükmün farz olmadığına ortaya konulmasıyla da âyetin (ıtlâkının) neshinin, dolayısıyla hadîsin reddedilmesinin önüne geçilmiştir.⁶⁷⁷ Buna benzer şekilde “...Kim sizin üzerinize saldırırsa siz de tıpkı onların üstünüze saldırdıkları gibi onlara saldırın”⁶⁷⁸ meâlindeki âyet-i kerîmeye muâırz olduğu belirtilen⁶⁷⁹ ve önceki konularda zikri geçen Musarrât Hadîsi,⁶⁸⁰ alışverişte müşteriye tanınan ayıp muhayyerliğinde delil olarak kullanılmıştır.⁶⁸¹ Namazda ta’dîl-i erkâna riâyetin vâcip olması ve evde insanlarla birlikte yaşayan kedi gibi hayvanların (tavvâf) artıklarının temiz sayılması da konuya örnek teşkil eden hükümler arasında değerlendirilmiştir.⁶⁸²

Daha önce de işaret edildiği üzere, burada bahsi geçen kavramlardan kabulün tasdik ile reddin ise tekzîb ile karıştırılmaması gerekmektedir.⁶⁸³ Zira bu bilgilerden anlaşıldığı üzere kabul ve red kavramları rivâyetin nispetinin varlığını ya da yokluğunu kesinleştirmemekte, sadece amelî değerini tespit etmektedir. Ayrıca Hanefîlere göre bir rivâyetin reddedilmesi –Musarrât Hadîsi’nde olduğu üzere- onun tamamen terk edildiği anlamında da değerlendirilmemelidir. Nitekim Kâsânî, Hanefîlere göre Kur’ân’a ve meşhûr sünnetlere muâırz olduğu değerlendirilen bir rivâyet ile sadece onlara muâırz olduğu konularda amel edilemeyeceğini belirtmiştir. Buna göre eğer rivâyet onlara muâırz olmayan farklı unsurlar da ihtivâ ediyorsa veya belirli açılardan kendisinden daha kuvvetli olan bu naslarla cem’ edilme imkânı varsa (tıpkı Musarrât Hadîsi ile muhayyerlik konusunda amel edildiği gibi) rivâyet ile

⁶⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 160. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 15-16.

⁶⁷⁸ 2/el-Bakara, 194.

⁶⁷⁹ Bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 175; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 559; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 675; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 313.

⁶⁸⁰ Hadîs için bkz. Müslim, “Büyû”, 11.

⁶⁸¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, V, 274.

⁶⁸² Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 15-16.

⁶⁸³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 550.

teâruzun tespit edildiği hususlar dışında amel edilebilir. Böylece imkân nispetinde bütün naslarla amel edilmiş olur.⁶⁸⁴ Şu halde bir rivâyetin merdûd sayılması onun büsbütün terk edildiği anlamında yorumlanmamalı ve merdûd bir rivâyetin de farklı açılardan amele konu olabileceği göz ardı edilmemelidir.

2.4.2.1.2. Rivâyetin Sahîh Sünnete Muhâlefeti

Hanefilere göre muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkîtâ'ın ikinci kısmında Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) meşhûr sünnetine muâriz olan rivâyetler bulunmaktadır. Serahsî "ğarîb" olarak nitelediği haber-i vâhidlerin, meşhûr sünnete muhâlif olması durumunda amel bakımından munkatı' sayıldığını belirtmiştir. Çünkü ona göre mütevâtir ve müstefiz hadîsler ile üzerinde icmâ edilmiş sünnetler, yakînî bilgi ifade etmeleri yönünden Kur'ân ile eşdeğerdir. Nispetinde şüphe bulunan haber-i vâhidler, yakîn bildiren delillere muâriz olduklarında ise reddedilirler. Benzer şekilde meşhûr hadîs, garîb rivâyetten daha kuvvetlidir ve nispetindeki şüphe de garîbe nazaran daha azdır.⁶⁸⁵ Bu sebeple meşhûr haberler ile Kur'ân'ın (belirli bakımlardan) neshi câiz görülmüşken, haber-i vâhidle böyle bir uygulamaya cevâz verilmemiştir.⁶⁸⁶ Haber-i vâhidin meşhûr sünnete muhâlefeti, bir zayıfın kendisinden kuvvetli olan delile muhâlif olması anlamına gelir. Bu durumda ise haber-i vâhidle amel edilmez.⁶⁸⁷ Kaynaklarda bu kısma Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yemin ve (bir) şâhitle hüküm verdiğinin zikredildiği hadîs-i şerîf örnek gösterilmiştir.⁶⁸⁸ Bahsi geçen rivâyetin "Beyyine ve Yemîn Hadîsi" olarak bilinen "Beyyine (delil getirmek) iddiâ sahibine, yemîn ise inkâr edene gerekir"⁶⁸⁹ meâlindeki meşhûr hadîse muâriz olduğu kabul edilmiştir. Serahsî'ye göre bunun iki sebebi bulunmaktadır. Öncelikle

⁶⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, II, 155.

⁶⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 366.

⁶⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 366; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 20; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 720; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 274.

⁶⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 366.

⁶⁸⁸ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 175; Serahsî, *Usûl*, I, 367; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 20; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 720; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 274; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 329. Hadîs için bkz. Müslim, "Akdiye", 3.

⁶⁸⁹ Rivâyet bu lafızla Beyhakî'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, *Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Karaçi, 1989/1410, IV, 188. İbn Hacer el-Askalânî, rivâyetin isnâdının sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, 7. Baskı, thk. Semîr b. Emîr ez-Zührî, *Dâru'l-Felak*, Riyad, h. 1424, 430.

Beyyine Hadîsi'nde yemîn etmesi gerekenin iddiâ sahibi olan (davacı) değil, inkâr eden (davalı) taraf olması gerektiği belirtilmiştir. İkinci olarak yine bu rivâyetten, mahkemede beyyine ve yemîn uygulamalarının ikisinin birlikte taraflardan birinde toplanamayacağı ve yemînin beyyineye mütemmim bir unsur olarak eklenemeyeceği anlaşılmaktadır.⁶⁹⁰ Dolayısıyla müddeinin (davacının) yemîninin muteber sayılması, meşhûr nassa muhâlif olmaktadır. İlk rivâyet ile amel etmek Beyyine ve Yemîn Hadîsi'nin terkinin gerektirdiğinden, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) (bir) şâhit ve yemîn ile hüküm verdiğinin belirtildiği rivâyet reddedilmiş ve mukâbilindeki meşhûr nas ile amel edilmiştir.⁶⁹¹ Zira aksi halde haber-i vâhidle meşhûr hadîsin neshi gerekecektir. Daha önce de zikredildiği üzere nesh konusunda nasların kuvvet yönünden denk olmaları (mümâselet) şart koşulduğundan, burada nesh mümkün değildir.⁶⁹²

2.4.2.1.3. Rivâyetin Umûm-i Belvâda Şâzz Olarak Vârid Olması

Hanefîlere göre manevî inkıtâ'nın üçüncü kısmında umûm-i belvâda (ğarîb olarak) vârid olan haber-i vâhidler bulunmaktadır.⁶⁹³ Umûm-i belvâ toplumun bütününe ilgilendiren ve umûm-husûs herkesin amel etmek için bilmeye ihtiyaç duyduğu hususları ifade etmektedir.⁶⁹⁴ Abdulazîz el-Buhârî ve Aliyyu'l-Kârî'nin Kerhî'ye isnâd ettikleri bu prensibe göre toplumun tamamının amel etmesi gereken hususların garîb bir rivâyet ile nakledilmesi olağan dışı olduğundan ilgili konuda haber-i vâhid şeklinde vârid olan haber kabul edilmez.⁶⁹⁵ Bazı âlimler bu durumu Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) insanların büyük bir kısmını ilgilendiren diğer hususlardaki tavrıyla ilişkilendirerek izah etmişlerdir. Onlara göre ilgili konulardaki

⁶⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 367. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 20; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 720-721; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 274.

⁶⁹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 20. Konu ile ilgili farklı örnekler ve kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 175-177; Serahsî, *Usûl*, I, 367; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 21-24; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 274-275.

⁶⁹² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 22.

⁶⁹³ Konuyla ilgili çeşitli araştırmalar için bkz. Ahmet Aydın, "İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul, 2007, 49-72; Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, c.5, sy. 9, 361-398.

⁶⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 368. Ayrıca bkz. Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıtâ", 185.

⁶⁹⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 24; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 331.

rivâyetler tıpkı Kur'ân'ın naklinde olduğu şekilde ve nikâh, talak ile alışveriş meselelerinde vârid olan hadisler gibi yaygın bir biçimde ve tevâtür veya şöhret derecesine ulaşacak bir biçimde nakledilmelidir. Aksi halde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) insanların kısm-ı azamını alâkadâr eden bu tarz hükümleri sadece belirli fertlere beyan ettiği düşüncesi gündeme gelecektir ki, bu doğru değildir. Netice olarak umûmu ilgilendiren konularda vârid olan ve hükmünü beyan ettiği hâdis meşhûr olduğu halde geniş kapsamlı bir şekilde nakledilmeyen bir rivâyet munkatı' ve şâzz sayılmıştır.⁶⁹⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle herhangi bir delile muâriz olduğu ilk bakışta fark edilmeyen bu kısmın, neden muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ' kapsamında değerlendirildiği anlaşılmayabilir. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Konunun bu kısmında ele alınan rivâyetler her ne kadar doğrudan bir nassa muâriz olmasalar da dolaylı bir biçimde ya Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) teblîğin vâcip olduğunu ortaya koyan delillerle çelişmekte ya da aynı şekilde Ashâb-ı Kirâm'ın (radiyallâhu anhum) kendilerine vâcip olan teblîği terk ettiklerine delâlet etmektedir. Böylelikle onlara teblîğin vâcip olduğunu ifade eden naslara muâriz duruma düşmektedir. Bunun yanı sıra bahsi geçen rivâyetler Ashâb-ı Kirâm'ın adâletine ilişkin delillere ve “(Umûmu ilgilendiren) Bir hâdis eğer varsa meşhûr olur” şeklindeki aklî hükme de muârizdir.⁶⁹⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) insanlara bilmeleri gereken ahkâmı teblîğ etmekle vazifeli olduğu ve ashâbına da kendisinden sonra ihtiyaç duyulan hükümleri nakletmelerini emrettiği dikkate alındığında, toplumu ilgilendiren bu hususların hem Şâri' tarafından kullara beyan edileceği ve öğretileceği hem de sahâbe tarafından yaygın bir biçimde uygulanıp nakledileceği varsayılır. Bu durumun aksine eğer nakil yaygınlık kazanmazsa bu takdirde naklin hatalı olduğu veya rivâyetin mensûh olduğu düşünülür. Ayrıca nasıl ki müteahhir dönemde nakledilen bir husus şöhret kazanıyorsa mütekaddimûn zamanında da durum aynı şekilde olmalıdır. Bunun

⁶⁹⁶ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 278. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 721.

⁶⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 331.

neticesi olarak toplumun tamamınca bilinmesi gereken bir hususun, yalnızca belirli fertler tarafından rivâyet edileceği düşüncesi isabetli sayılmamıştır.⁶⁹⁸

Usûl eserlerinde konunun bu kısmına örnek niteliği taşıyan çeşitli rivâyetler zikredilmiştir. Meselâ Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cehrî namazlarda Fâtîha Sûresi'nden önce besmeleyi cehrî okuduğuna dair rivâyeti⁶⁹⁹ bu kapsamda ele alınmıştır.⁷⁰⁰ Hâdise meşhûr olduğu halde şâzz/garîb olarak vârid olan bu rivâyet ile amel edilmemiştir.⁷⁰¹ Diğer yandan rivâyet kendisinden daha kuvvetli olan ve anlam bakımından aksine delâlet eden naslara muhâlif sayılmıştır.⁷⁰² İbn Melek'e göre Ashâb-ı Kirâm tarafından meşhûr tarîklerle nakledilmemesinin yanı sıra bahsi geçen rivâyet ile amel edilmemesinin bir diğer sebebi de rivâyetin onlar tarafından hüccet olarak kullanılmamasıdır. Bu hususların tamamı rivâyetin munkatı' sayılmasına gerekçe gösterilmiştir.⁷⁰³ Aliyyu'l-Kârî, İbn Melek'in rivâyeti şâzz olarak nitelemesinin isabetli olmayabileceğine dikkat çekmiştir. Nitekim kendisinin ifadesiyle Şâfîîler hadîsin yetmiş kadar sahâbî tarafından rivâyet edildiğini söyleyerek onu meşhûr, hatta mütevâtir saymışlardır.⁷⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bahsi geçen örneğin (bir sonraki kısımda) ilk neslin amel ve ihticâcı terk ettiği rivâyetler arasında ele alınması daha doğru olacaktır. Zira (Şâfîîlerin iddiâ ettikleri gibi) rivâyet sahâbe neslinde meşhûr ve makbul olsaydı, Hulefâ-i Râşidîn onunla amel eder ve farklı bir delil sebebiyle onu terk etmezdi. Üstelik umûm-i belvâ kâidesi de bunu gerektirirdi. Dolayısıyla onların Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sonra bu fiili terk etmelerinin üç sebebi olabilir. Buna göre ya rivâyet onlara göre sâbit değildir ya mensûhtur ya da onlar farklı bir rivâyet ile amel etmeyi tercih etmişlerdir.⁷⁰⁵

⁶⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁶⁹⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004/1424, II, 75. Zeylâî bu rivâyetin ma'lûl olduğunu, Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) sika öğrencilerinden hiçbirinin ondan bu rivâyeti nakletmediğini belirtmiştir. Bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, I, 336.

⁷⁰⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177; Serahsî, *Usûl*, I, 368-369; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 26; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 721; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 280-281; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 218; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330.

⁷⁰¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 26.

⁷⁰² Atıf yapılan rivâyet için bkz: Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 26.

⁷⁰³ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 218.

⁷⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330.

⁷⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330.

Umûm-i belvâda şâzz olarak vârid olması nedeniyle mefhûmuyla amel edilmeyen bir diğer rivâyet ise Bûsre bt. Safvân'ın (radıyallâhu anhâ) Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği, tenâsül uzvuna (zekerine) dokunan bir erkeğin abdest almasının gerekli olduğunu ifade eden hadîstir.⁷⁰⁶ Serahsî'ye göre râvî insanların çoğunu ilgilendiren bu konuda teferrût etmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) (amel etmesi söz konusu olmadığından) bilmeye ihtiyaç duymadığı halde bu hükmü yalnızca hanım bir râvîye öğreterek hükmü bilmeye şiddetle ihtiyaç duyan sâir sahâbeye öğretmediğini söylemek muhâldir.⁷⁰⁷ Netice olarak bu rivâyetle umûm-i belvâda garîb olarak vârid olması sebebiyle amel edilmemiştir.

Hanefilere göre umûm-i belvâda vârid olan haber-i vâhidin reddine ilişkin bu kâidenin aksi yönden sağlaması niteliğinde olan bir prensibin de varlığından bahsetmek mümkündür. Buna göre senedi yönüyle haber-i vâhid olan ancak ümmet tarafından kabul gören ve mefhûmlarıyla yaygın bir biçimde amel edilen rivâyetler hüccet olmaya elverişli görülmüştür. İmam Mâturîdî'nin mezhebin asıllarından biri olduğunu belirttiği kâideye göre amelî mütevâtir olarak tanımladığı bu rivâyetler, amel edilen haberlerin en kuvvetli olanları arasında yer almaktadır. Ona göre insanların nesiller boyunca herkesçe tanınan ve bilinen bu tür fiillerle amel etme sebebi, onların son derece zâhir olmasıdır. Bu fiillerin varlıklarının âşikâr olması ise insanların onları rivâyet etmesine ihtiyaç bırakmaz.⁷⁰⁸ Böylece Mâturîdî ümmetin – kuvvetli bir senedi olmasa dahi- bir rivâyet ile yaygın bir biçimde amel etmesinin, onu manevî yönden takviye ettiğini ortaya koymuştur.⁷⁰⁹ Benzer değerlendirmelere İbnü'l-Hümâm'ın eserlerinde de rastlamak mümkündür. O da senedi yönünden ihtilaflı olan bir hadîsi ele alırken, ümmetin o rivâyeti kabul ettiğini ve onun mefhûmuyla amel ettiğini belirterek senedi konusundaki sözlerin rivâyete zarar veremeyeceğini söylemiştir.⁷¹⁰ Bu ifadelerin Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin ittisâl temelli haber taksîminde “Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sûreti (senedi) yönüyle

⁷⁰⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 68.

⁷⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 368; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 26; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 721-722; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 281.

⁷⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 18.

⁷⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 18-19.

⁷¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, IV, 69.

kesin olarak nispet edilemeyen ancak mânâ cihetinden nispeti tam olan rivâyet”⁷¹¹ olarak tanımlanan meşhûr hadîs ile mâhiyet yönünden benzerlik taşıdığı görülmektedir. Bu noktada Cessâs’ın senedi yönüyle haber-i vâhid olduğunu belirttiği bir rivâyet ile insanların onu yaygın bir biçimde kabul etmeleri ve hükmünü kullanmakta ittifâk etmelerinden dolayı Hanefîlerin aynı konuda vârid olan bir âyetin neshini câiz gördüklerini söylemesi son derece dikkat çekicidir.⁷¹² Cessâs da Mâturîdî’nin bahsi geçen sözlerine benzer ifadelerle ümmetin telakkî bi’l-kabûlünün haber-i vâhidi mütevâtir derecesine çıkardığını ve bu sebeple âyetin tahsîsinin câiz görüldüğünü kaydetmiştir. Ona göre telakkî bi’l-kabûlün rivâyeti kuvvetlendirmesinde iki temel etken bulunmaktadır. Bunlardan ilki selefin rivâyete yönelik tavrı ile alakalıdır. Selefî bir rivâyeti kabul veya reddetme konusunda son derece gayretli olduğunun ve her birinin haberleri kabul şartlarının farklı olduğunun altını çizen Cessâs, onların sıhhatini ve nispetinin kuvvetini bilmedikleri bir rivâyet ile topluca amel etmelerinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Şu halde onların kabul ve amelleri naklin sıhhatini ortaya koymaktadır. İkinci olarak ise ona göre selefin bir rivâyet üzerindeki ittifâkı icmâ’ gibi düşünülmelidir. Burada her ne kadar ittifaktan ayrılan fertlerden bahsetmek mümkün olsa da onların görüşleri çoğunluğun kanaatine nispetle şâzz olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla sözü geçen ihtilâf icmânın sıhhatine zarar vermemektedir. Böylece tespit edilen bu icmâ’ sebebiyle rivâyet kuvvet kazanmaktadır.⁷¹³ Zikredilen bilgilerin hülâsası olarak selefin (müspet) fiilinin bir rivâyeti kuvvetlendirdiği son derece açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Meşhûr rivâyetlere hücciyet değeri kazandıran unsurun da selefin tavrı olduğu⁷¹⁴ dikkate alındığında, Hanefîlerin rivâyetler konusunda sadece senedle ilişkili olmayan, hatta büyük ölçüde selefin kabul ve ameline bağlı bulunan bir sıhhat anlayışlarının olduğu da görülmektedir.

⁷¹¹ Bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 152.

⁷¹² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 360.

⁷¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 174-175.

⁷¹⁴ Bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 152. Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 68; Serahsî, *Usûl*, I, 252.

Bu anlayışla Hanefîlerin amel-i mütevâres telakkîlerinin de ilişkilendirilmesi mümkündür.⁷¹⁵ İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) talebeleri Alkame ve Esved b. Yezîd'in özellikle rivâyetler arası ihtilâflarda amel-i mütevârese müracaat ettikleri ve selef âlimlerinin çoğunluğunun uygulamasını esas aldıkları ifade edilmiştir.⁷¹⁶ Ebû Yûsuf'un da belli şartlarda amel delilini kullandığı ve onun yaşadığı zamanda da amel kavramının meşhur olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un amele atıfta bulunduğu konularda onu senedli bilgilerle ispat etmeye çalıştığı ve ameli hadîsle temellendirip birleştirerek bir sentez yaptığı ifade edilmektedir.⁷¹⁷ Bu çerçevede ilk nesillerden itibaren Hanefîlerin bir hadîsle amel edilmesine büyük önem attıkları ve amel karînesini hadîsin yerleşik bir uygulamaya dayandığına, dolayısıyla rivâyetin doğruluğuna delil saydıkları zikredilmiştir.⁷¹⁸ Bu bilgilerin tamamı Hanefîlerin ma'mûlün bih olan nasları tespit edebilmek için selefin hüsni şehâdetine, kabul ve yaygın uygulamasında verdikleri kıymeti ortaya koymaktadır.

2.4.2.1.4. İlk Nesil Âlimlerinin Rivâyet İle İstidlâl Etmemeleri

Muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ'nın son kısmında ise vârid olduğu mesele hakkında sahâbe arasında bir ihtilâf söz konusu olduğu halde onlar tarafından göz ardı edilen, delil olarak kullanılmayan ve amel edilmeyen rivâyetler bulunmaktadır.⁷¹⁹ Serahsî, dînin nakli konusunda Sahâbe-i Kirâm'ın asıl olduğunu dile getirmiş ve onların din ile ilgili herhangi bir unsuru gizlemelerinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu hususta onların muteber bir nasla istidlâli terk ederek hüccet olmayan farklı şeylerle meşgul oldukları söylenemez. Hakkında nas olan bir konuda rey hüccet sayılmadığından sahâbenin ihtilâf ettikleri bir meselede, ihtilâfın ortadan kalkması için sahîh olduğunu bildikleri bir rivâyeti delil olarak öne sürecekleri varsayılır. Bununla beraber rivâyetin sahâbenin tamamı tarafından terk

⁷¹⁵ Smel-i mütevâres konusundaki bazı müstakil çalışmalar için bkz. Bekir Özudoğru, *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidietini Tespitte Amel Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2018; Özşenel, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3. sayı, 419-424.

⁷¹⁶ Özşenel, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı", 420.

⁷¹⁷ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 41.

⁷¹⁸ Özşenel, *Hadis-Rey*, 33.

⁷¹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 199; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 26-27; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 722; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 283; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330.

edilmesi ya ikinci neslin rivâyeti sehven ihmal ettiğine yahut da rivâyetin mensûh olduğuna delâlet etmektedir.⁷²⁰ Kaynaklarda bu kısma “Yetimlerin mallarında hayrı gözetin ki sadaka (zekât) onu yiyip bitirmesin.”⁷²¹ meâlindeki hadîs-i şerîf örnek gösterilmiştir. Buna göre sahâbe arasında çocukların mallarının zekâta tâbi olup olmadığı konusunda ihtilâf edilmiş, ancak onlardan hiçbirisi bu rivâyeti zikretmemişlerdir.⁷²² Bâbertî’ye göre eğer sâbit olsaydı ihtilâfın çözümü için gerekli olan bu rivâyet delil olarak kullanılırdı. Eğer rivâyet delil olarak kullanılsaydı bu takdirde şöhet kazanırdı ve rivâyetin hilâfına fikir beyân etmiş olanlar da görüşlerini terk ederek onunla amel ederlerdi.⁷²³ Ancak bu durumlardan hiçbirinin gerçekleşmemesi, Hanefilere göre rivâyetin sâbit olmadığı veya mensûh olduğu yahut da zâhirinden farklı bir anlamda ele alınması gerektiği anlamlarına gelmektedir.⁷²⁴ Bunun neticesi olarak da rivâyet mânevî açıdan munkatı’ sayılmış ve bu gerekçeyle onunla amel edilmemiştir.⁷²⁵

Debûsî muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkitâ’ın ilk iki kısmında ele alınan rivâyetlerin hem kuvvet hem de sıhhat bakımından kendilerinden daha üstte yer alan rivâyetlere muâriz olmaları sebebiyle son iki kısımdakilerin ise râvîlerin nakilde hata yapmış olma ihtimallerini son derece belirgin bir hale getirdiği için reddedildiğini belirtmiştir.⁷²⁶ Aliyyu’l-Kârî mütekaddim âlimlerin bir kısmının, müteahhir ulemânın ise genelinin muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkitâ’ın dört kısmını da kabul ettiğini belirtmiştir. Ehl-i hadîsin ve zikredilenlerin dışında kalan usûl âlimlerinin ise senedi sahîh olan bütün rivâyetlerin makbul sayılacağı ve bu hususta sahâbenin rivâyet ile amel etmemelerinin veya rivâyeti ihtilâfta delil

⁷²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 369. Konu hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 177.

⁷²¹ Rivâyetin aynı anlamda sayılabilecek: “Yetimlerin mallarını gözetin, tâ ki sadaka onu helâk etmesin” meâlindeki bir tarîki için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, II, 376. (Beyhakî bu rivâyetin mürsel olduğunu ifade etmiştir.) Usûl eserlerinde nakledilen tarîk için bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 199; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 177; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 27; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 285; Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 263; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 330.

⁷²² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 199; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 177; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 330.

⁷²³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 285. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 26-27.

⁷²⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 330. Ayrıca bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 284.

⁷²⁵ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 177; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 330.

⁷²⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 200; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 28.

olarak kullanmamalarının onun reddini gerektirmediği fikrine sahip olduklarını nakletmiştir. Zira bu düşünceyi savunanlara göre haber, ümmetin tamamına bir hüccet teşkil etmektedir ve sahâbe nesli de mükellefler arasındadır.⁷²⁷ Abdulazîz el-Buhârî ise sahâbe neslinin nasları öğrenme ve nakletme konusunda ümmetin geriye kalanından daha hırslı ve hakka boyun eğme hususunda son derece şiddetli olduklarını dile getirerek ilk zümrenin fikirlerinin temeline ışık tutmuştur.⁷²⁸ Öte yandan üçüncü ve dördüncü kısımlarda değerlendirilen rivâyetlerin bahsi geçen gerekçelerle reddedilemeyeceğini söyleyen Hanefî âlimlerin, bu rivâyetleri sıhhat bakımından kendilerinden daha kuvvetli olan naslara muâriz olmaları sebebiyle reddettikleri de nakledilmiştir.⁷²⁹ Dolayısıyla bu kısmın mezhep içinde lafzî, Hanefîler ve ehl-i hadîs arasında ise hakîkî bir ihtilâf olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Bu doğrultuda muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ' bahsinin sonunda konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan bazı usûlcüler, özellikle Şâfiîler hakkında çarpıcı ifadeler kullanmışlardır. İlk olarak Fahu'l-İslâm el-Pezdevî isim vermeksizin: "...Manevî bâtin inkıtâ' budur. Ancak hasım -âdeti olduğu üzere- yalnızca zâhirî inkıtâ' ile yetinmiş ve bu kısma hiç değinmemiştir" şeklindeki sözleriyle bu ihtilâfa işaret etmiştir. Serahsî ise açık bir biçimde ve benzer ifadelerle İmam Şâfiî'nin manevî inkıtâ'ı dikkate almadığını ve mânâ cihetinden kuvvetli olduğu halde mürsel rivâyetleri terk ettiğini söylemiştir.⁷³⁰ Serahsî'ye göre bu ayırımın temelinde İmam Şâfiî'nin hükümlerin birçoğunu zâhire göre inşa etmesi; Hanefîlerin ise fikhî, üstünde düşünüldüğünde hükmün ortaya çıktığı müessir mânâlar üzerine bina etmesi bulunmaktadır.⁷³¹ Abdulazîz el-Buhârî, İmam Şâfiî'nin uygulamasının nispeti manevî açıdan muttasıl olan mürselleri reddetmekle neticelendiğini belirtmiş, Molla Fenârî de onun manevî bâtin inkıtâ'ı dikkate almamasının, Kur'ân'a ve meşhûr sünnete muhâlefet etmesiyle eşdeğer olduğunu dile getirmiş ve umûm-i belvâda şâzz rivâyetlerle ve sûrî inkıtâ' ile amel ettiğini

⁷²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330. Benzer ifadeler için bkz. Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 263-264.

⁷²⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 27-28.

⁷²⁹ Bu konudaki ayrıntılı bilgi ve çeşitli örnekler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 28; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 724; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 285-286.

⁷³⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177; Serahsî, *Usûl*, I, 370.

⁷³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 370.

iddia etmiştir.⁷³² O da Serahsî'ye benzer şekilde bu durumun sebebini Hanefîlerin rivâyetlerin mânâ yönünden ittisâline daha fazla önem verdikleri düşüncesiyle açıklamıştır.⁷³³

Genel olarak fıkıh usûlü eserlerinin manevî inkıtâ' ile ilgili bahislerinde müstakil bir biçimde yer almayan, fakat zikredilen dört madde dışındaki hususlara muâriz olması sebebiyle bazı Hanefîler tarafından reddedilen haber-i vâhidler bulunmaktadır. Konunun baş kısmında ittifâkî olmadığı kaydedilen bu maddelerin Hanefî hadîs anlayışına ışık tutması bağlamında önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu sebeple konuya bu maddelerin izahı ve örnekleri ile devam edilecektir.

2.4.2.1.5. Rivâyetin Küllî Kâidelere (Usûle) Muhâlefeti

Bir haber-i vâhidin usûle aykırı olması sebebiyle reddedilebileceği düşüncesi açık bir biçimde Cessâs ve Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin eserlerinde görülmektedir. Kudûrî'nin mezhebin asıllarından biri olarak nitelediği bu prensibe göre: “Eğer bir haber-i vâhid usûle muhâlif olursa onunla amel etmek vâcip olmaz ve onu usûle uygun bir veche hamletmek gerekir. Zira usûl kat'îdir ve zannî olan bir şey sebebiyle bu hükümler terk edilemez.”⁷³⁴ Buna benzer ifadelerle Cessâs da haber-i vâhidin usûle muâriz olamayacağını ve rivâyetin usûle muhâlefet etmeyecek bir biçimde te'vîl edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷³⁵

Bu malumat “usûl” kavramının neye delâlet ettiğini anlamaya yardımcı olması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Zira burada usûl tabirinin kat'î olarak nitelendirilmesinden hareketle, asıl kelimesinin çoğulu olarak dînin asıllarını temsil eden bir mânâda kullanıldığı düşünülmektedir. Şâh Abdulazîz ed-Dihlevî'nin (1239/1823) kanaati bu düşüncelyi doğrular niteliktedir. Ona göre Hanefîler dînin asıllarından olan âyet ve hadîsleri küllî kâideler haline getirmiş ve bu kâidelere muhâlif olan hükümlere iltifat etmemişlerdir. Örnek olarak “Günah işleyen hiçbir

⁷³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 264.

⁷³³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 264.

⁷³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2443.

⁷³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, I-VIII, 1. Baskı, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2010/1431, VIII, 332.

nefs, başkasının günâhını çekmez”⁷³⁶ meâlindeki âyet-i kerîme küllî bir kâide olarak kullanılmış, “Harâc damân karşılığındadır”⁷³⁷ meâlindeki hadîs-i şerîften “külfet nimete, nimet de külfete göredir” anlamında, “el-ğunm bi’l-ğurm” şeklinde ifade edilen bir ilke türetilmiştir.⁷³⁸ Bunların yanı sıra “Beyyine (delil getirmek) iddiâ sahibine, yemîn ise inkâr edene gerekir”⁷³⁹ meâlindeki “Beyyine ve Yemîn Hadîsi” de sünnet kaynaklı kavâid-i külliyye arasında bulunmaktadır.⁷⁴⁰

Bir rivâyetin usûle muhâlefet sebebiyle reddedilmesinin sonradan ortaya çıkarılmış bir şey olmadığına değinen Aliyyu’l-Kârî, sahâbenin bu konudaki uygulamalarının neredeyse tevâtür derecesinde olduğunu belirtmiştir. Zira o, ateşin değdiği yiyecek veya içeceklerin tüketilmesinden dolayı abdest almanın gerekli olduğunu ifade eden hadîsin⁷⁴¹ ve cünûp olduğu halde sabahlayan bir kimsenin orucunun olmayacağına dair rivâyetin⁷⁴² usûle muhâlefet sebebiyle bazı sahâbîler tarafından reddedildiğini belirtmiştir. Buna göre ilk rivâyeti işiten İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ): “Biz ısınmış suyla abdest alıyoruz. Bu yüzden (yeniden) abdest almamız gerekir mi?” şeklinde inkârî bir suâl yöneltmiş, ikinci rivâyeti işiten Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) ise kendilerinin o meseleyi râvîden daha iyi bildiklerini ifade ederek rivâyeti reddetmiştir. Ayrıca ikinci rivâyeti reddedenler arasında Hz. Ali (radiyallâhu anh) de bulunmaktadır.⁷⁴³ Aynı konuda tâbiîn neslinin yaptıklarına bakılacak olursa İbn Abdilberr, eserinde Ebû Hanîfe’nin bu şekilde bir uygulamasından bahsetmiştir. Ona göre ehl-i hadîsten birçoğu, âdil râvîlerin hadîslerini reddettiğini öne sürerek Ebû Hanîfe’yi tenkit etmişlerdir. Halbuki onun yaptığı, Kur’ân’ın mânâlarını ve hadîsleri bir araya getirerek oluşturduğu kâidelere rivâyetleri arz etmektir. Bunlara uymayanları ise şâzz olarak isimlendirmiş ve

⁷³⁶ 35/Fâtır, 18.

⁷³⁷ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 71.

⁷³⁸ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Garâmet”, *DİA*, XIII, 359.

⁷³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, IV, 188. İbn Hacer el-Askalânî, rivâyetin isnâdının sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Bulûğu’l-Merâm*, 430.

⁷⁴⁰ Şah Abdulazîz ed-Dihlevî’nin konuyla ilgili risâlesi ve çevirisi için bkz. Özşenel, “Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdulazîz ed-Dihlevî’nin Bir Risâlesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2001, 501-503. Ayrıca bkz. Türkmanî, *Dirâsât*, 345.

⁷⁴¹ İlgili rivâyet için bkz. Müslim, “Hayz”, 90.

⁷⁴² İlgili rivâyet için bkz. Müslim, “Sıyâm”, 75.

⁷⁴³ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye fî Şerhi Kitâbi’n-Nukâye fî’l-Fıkhi’l-Hanefî*, I-III, 1. Baskı, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, II, 466.

reddetmiştir.⁷⁴⁴ Sonraki dönemde Cessâs'ın da bu yolu takip ettiği söylenebilir. Aynı şekilde o da usûle muhâlif olduğunu belirttiği birtakım rivâyetleri şâzz şeklinde değerlendirmiştir.⁷⁴⁵ Bu konuya değinen âlimlerden Serahsî, Musarrât Hadîsi'nin⁷⁴⁶ “harâcın damân karşılığında olması” şeklindeki asla muâriz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu asla göre telef edilen mal azaldığında, tazmîn edilecek miktarın da azalması; telef edilen malın miktarı arttığında, tazmîn edilecek miktarın da artması gerektiği halde kullanılan sütun miktarı fark etmeksizin alıcıya bir sâ' hurma vermesi vâcip kılınmıştır. Bu durum ise ona göre rivâyetin reddedilmesinin sebepleri arasında yer almıştır.⁷⁴⁷ Konu içerisinde yer verilen bilgilerin tamamından usûle arz prensibinin sahâbe döneminden itibaren mezhebin mütekaddim âlimlerine kadar ulaştığı ve uygulandığı anlaşılmaktadır.

Hanefîlerin bahsi geçen kâideleri, dînin asılları olan âyetler ve en az meşhûr derecesindeki hadîslerle aynı kuvvette gördükleri söylenebilir. Zira Kudûrî'nin ifadesiyle kat'î olan bu kâidelere, zannî bir delil ile sâbit olan hükmün denk veya muâriz olması söz konusu değildir.⁷⁴⁸ Bu durumda ise bir haber-i vâhidin mezkûr kâidelere muhâlif olmasıyla, muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkîtâ'ın ilk iki maddesinde konumlandırılan, rivâyetin Kur'ân'a ve sahîh sünnete muâriz olması arasında bir fark olup olmadığı konusu tartışmaya açık gibi görünmektedir. Bu hususta yine Kudûrî'nin verdiği bilgilerin içinde, bu maddeler arasında bazı küçük farklılıklar olabileceğini düşündüren karîneler bulunmaktadır. Eserinde: “Usûle muhâlif olan haber-i vâhidleri kabul etmiyorsanız, bu takdirde neden nebizle abdest alınabileceğine yönelik rivâyet⁷⁴⁹ ile namazda kahkahanın abdesti ve namazı bozacağını ifade eden haberi⁷⁵⁰ kabul ediyorsunuz?” şeklindeki bir soruya yer veren Kudûrî, cevabında öncelikle bu rivâyetlerin usûle muhâlif olmadığını belirtmiştir. Zira o, bir vasfı değişmiş bir suyla abdest alınmayacağı konusunda icmâ edilmediğini

⁷⁴⁴ İbn Abdilberr, *el-İntikâ' fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'*, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1997/1317, 276-277.

⁷⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, 1992/1412, V, 169.

⁷⁴⁶ İlgili rivâyet için bkz. Müslim, “Büyü”, 11.

⁷⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 40.

⁷⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2444.

⁷⁴⁹ İlgili rivâyet için bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-IV, 3. Baskı, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013/1434, I, 123.

⁷⁵⁰ İlgili rivâyet ve tahrîci için bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye* I, 47 vd.

öne sürmüş ve bazı fakîhlerin sirkeyle veya üzüm şırasıyla abdest alınmasını câiz gördüklerini dile getirmiştir. Aynı şekilde namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozması ile ilgili rivâyetin de usûle aykırı olmadığını ortaya koymuştur. Çünkü bu rivâyette de aksine icmâ edilmemiş olan bir hüküm bulunmaktadır. Buna göre namazda kahkaha rivâyeti, namazın dışında tahârete mâni olmayan bazı fiillerin, namaz içinde farklı bir biçimde değerlendirildiğini göstermekte olup, tıpkı teyemmüm ile namaz kılan bir kimsenin abdest alabileceği miktarda suyu gördüğünde namazının bozulması durumuna benzemektedir. Diğer yandan burada rivâyetin usûle muâriz olmasıyla edille-i şer'iyyenin dördüncü sırasında yer alan kıyâsa muâriz olması birbirlerinden ayrı bir şekilde ele alınmalıdır. Nitekim bu iki rivâyet usûle muâriz olmadıkları halde kıyâsa muhâliftirler. Ancak Hanefîlere göre haber-i vâhid, kıyâsu'l-usûlden evlâ olduğu için bu konularda mezkûr rivâyetlerle amel edilmiştir.⁷⁵¹

Kudûrî'nin yukarıdaki sözleriyle “kıyâsu'l-usûl” ve “usûl” tabirleri arasında belirgin bir farklılık bulunduğu dikkat çektiği görülmektedir. Yine onun verdiği bilgiler çerçevesinde söz konusu farklılığa bir izah getirmek mümkündür. Zira Kudûrî usûle muhâlefeti, haberin Kur'ân veya meşhûr sünnetten tahrîc edilmiş asıllara veya üzerinde icmâ edilmiş olan hükümlere tastamam bir zıtlık taşıması ile açıklamıştır.⁷⁵² Dolayısıyla ona göre haberin usûle muhâlefeti, aslında âyet, hadîs veya icmâa muhâlefetiyle eşdeğer olup bu durumda rivâyetle amel etmek vâcib olmaz.⁷⁵³ Haberin kıyâsu'l-usûle muhâlefeti ise kıyâs yöntemiyle elde edilmiş olan hükümlere aykırı olmasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla haber Kitâb'a, sünnete veya icmâa değil; kıyâsa muhâlefet etmektedir. Hanefîlere göre haber-i vâhid kıyâsa mukaddem sayıldığı için söz konusu durumda kıyâsın gereği terk edilir ve rivâyetle amel edilir.⁷⁵⁴ Ezcümle usûle muhâlif olan bir haberin mümkünse te'vîl edilmesi veya terk edilmesi gerektiği halde kıyâsu'l-usûle muhâlif olan rivâyet amele medâr sayılmıştır.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2443-2444.

⁷⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 73.

⁷⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2443.

⁷⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2444.

⁷⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 73; V, 2444.

Bunlara ek olarak Kudûrî'nin ifadelerinden şu hususlar da anlaşılmaktadır: Öncelikle usûl olarak adlandırılan küllî kâidelerin temelinde Kur'ân ve sahîh sünnet gibi kat'î naslar bulunmaktadır. Ayrıca ona göre bir rivâyetin usûle muâriz sayılabilmesi için bu asıllardan elde edilmiş olan hükümlerin yanında, fakîhlerin üzerinde icmâ ettikleri bir hükme de muhâlif olması gerekmektedir. Zira Kudûrî'nin ifadelerindeki bilgilere benzer bir şekilde Cessâs da usûle aykırı olduğunu belirttiği rivâyetlerin şâzz olduğunu ve fakîhlerin o rivâyetlerin hilâfına ittifâk ettiklerini söylemiştir.⁷⁵⁶ Burada sözü geçen icmâ ve ittifâk kavramlarının, usûlün kat'î sayılmasında etkili olup olmadıkları ve dînin asılları temel alınarak küllî kâide haline getirilmiş bütün hükümlerin üzerinde gerçekleşip gerçekleşmedikleri tespit edilememiştir. Bununla birlikte usûle muâriz olan haber-i vâhidlerin tamamının, aslında kendilerinden daha kuvvetli olan (Kitâb yahut da sünnet ve fakîhlerin icmâından oluşan) naslara muâriz olduğuna da şüphe yoktur. Buna binâen manevî inkıtâ' bahsinde bu maddeye müstakil bir biçimde yer vermeyen âlimlerin, usûle muhâlefeti Kitâb veya sünnete muhâlefet kapsamında ele almış oldukları düşünülebilir.

2.4.2.1.6. Râvînin Rivâyetini İnkâr Etmesi

Hanefîler râvînin rivâyetini inkâr etmesi, onunla amel etmemesi veya hilâfına fetvâ vermesi gibi unsurları, rivâyetin hücciiyetine olumsuz bir şekilde etki eden âmiller arasında ele almışlardır.⁷⁵⁷ Her ne kadar birçok usûl eserinde bu maddeye doğrudan manevî inkıtâ' başlığı altında yer verilmese de Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle bu başlık altında değerlendirilecek hâdiselerden bir kısmı rivâyetin inkıtâ'ına sebep olmaktadır.⁷⁵⁸ Bu sebeple ilgili kısımların inkıtâ' ile ilişkilendirilen tarafları bu başlık altında ele alınacaktır.

⁷⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 169.

⁷⁵⁷ Bu konuya usûl eserlerinde yer vermiş olan bazı fakîhler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 201; Fahrû'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 191; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 92; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 765; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 381; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 223; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 276-277; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 346; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 140; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 376; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁵⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

Râvînin rivâyetini inkârı, kendisine verilecek hükme göre dört kısımda incelenmiştir. Bunlar râvînin; rivâyeti açık bir biçimde (sarâhaten) inkâr etmesi, rivâyetine muhâlif olacak bir biçimde amel etmesi veya rivâyetinin hilâfına fetvâ vermesi, rivâyetinden anlaşılması muhtemel olan bazı hususları te'vîl veya tahsîs gibi yöntemlerle muayyen hale getirmesi ve rivâyetiyle amel etmekten imtinâ etmesi şeklindedir.⁷⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî bu maddelerle birlikte diğer fakîhlerin farklı bir başlık altında ele aldıkları, hadîsin râvîsi dışındaki sahâbîlerin rivâyetin hilâfına amel etmeleri şeklindeki beşinci bir hususu da eklemiştir.⁷⁶⁰

İlk maddede yer alan, râvînin rivâyetini sarâhaten inkârının iki şekilde gerçekleşmesi mümkün görülmüştür. Bunlardan ilki, râvînin hadîsi işittiği şeyhin (mervi anh) rivâyeti: “Ben sana hiçbir şekilde bu hadîsi rivâyet etmedim” veya “Bana yalan söylüyorsun” anlamına gelen ifadelerle açık bir biçimde tekzip etmesi suretiyle gerçekleşir.⁷⁶¹ Aliyyu'l-Kârî'ye göre böyle bir durumda rivâyet ittifakla hüccet olmaktan çıkar ve onunla amel edilmez.⁷⁶² Zira râvî ve mervi anhtan her biri diğerini yalanlamaktadır. Bu ise ikisinden birinin kesinlikle yalan söylediği anlamına gelmektedir.⁷⁶³ Bununla beraber böyle bir hâdise, râvîlerin adâlet vasıflarını düşürmez. Çünkü onların âdil oldukları kesin bir biçimde tespit edilmiştir, ancak muayyen olmamakla birlikte ikisinden birinin âdil olmadığı hususunda sadece bir şüphenin varlığından bahsedilebilir. Yakîn ise şekle zâil olmaz. Kaldı ki râvîlerden birinin olayı unutmuş olması veya yanlış hatırlaması da ihtimal dâhilindedir.⁷⁶⁴ Bu ihtimallerin bulunması da onların adâletine zarar gelmesine mâni olur. Abdulazîz el-Buhârî'ye göre bu durumun faydası, her iki râvînin de tartışmalı olanın dışındaki bütün rivâyetlerinin makbul sayılmaya devam etmesinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 191; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 381; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340-342.

⁷⁶⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 343.

⁷⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 92; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 382; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁷⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 92; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 346; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, II, 376.

⁷⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340. Benzer ifadeler için bkz. İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 346; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, II, 376-377.

⁷⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 92; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 382; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 347; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, II, 377.

⁷⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 92.

Mervi anının rivâyeti inkâr etmesinin ikinci sureti, râvîyi açık bir biçimde tekzip edecek ifadeler kullanmaksızın: “Sana bu hadîsi rivâyet ettiğimi hatırlamıyorum” veya “Böyle bir şey bilmiyorum” anlamına gelen ifadeleriyle gerçekleşir.⁷⁶⁶ Bu durumda rivâyete hangi hükmün verileceği konusu tartışmalıdır. Kerhî ile Hanefilerden ona tâbi olan âlimlere ve Ahmed b. Hanbel’in bir kavline göre bu kısımda yer alan bir rivâyet ile de amel edilmez.⁷⁶⁷ Cessâs ile birlikte Debûsî, Fahru’l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî’nin tercih ettiği görüş de budur.⁷⁶⁸ Mâlik, Şâfiî ve bir grup mütekellimin ise rivâyet ile amelin sâkıt olmadığı görüşünü tercih ettikleri nakledilmiştir.⁷⁶⁹ Hatta farklı bir meselede ortaya koydukları görüşleri sebebiyle ilk kavlin Ebû Yûsuf’a, ikincisinin ise Muhammed eş-Şeybânî’ye ait olduğu da iddia edilmiştir. Buna göre kâdının hüküm verdiğini hatırlamadığı bir meselede iki şâhit, kâdının verdiği hükme şâhitlik etseler, Ebû Yûsuf’a göre şâhitlerin sözleri reddedilirken, Şeybânî’ye göre ise kabul edilir.⁷⁷⁰

Aliyyu’l-Kârî’ye göre Rebîa b. Ebî Abdirrâhmân’ın (136/753), Süheyl b. Ebî Sâlih’ten (140/757), onun da Ebû Hureyre’den (radiyallâhu anh) naklettiği: Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bir şâhit ve yemin ile hüküm verdiğine dair rivâyet bu konuya örnek teşkil etmektedir.⁷⁷¹ Abdulazîz b. Muhammed ed-Derâverdi’den (187/803) nakledilen bilgilere göre, müşârun ileyh bir gün rivâyetin senedinde yer alan Süheyl b. Ebî Sâlih ile karşılaşmış ve ona Rebîa b. Ebî Abdirrâhmân’ın bu hadîsi kendisinden naklettiğini söyleyerek naklin sıhhatini sormuş, Süheyl ise rivâyeti hatırlamamıştır. Sonraki zamanlarda ise Süheyl’in bu durumu nüktedan bir biçimde: “Bu hadîsi Rebîa bana, benden rivâyet etti” (haddesenî Rebîa annî) şeklinde ifade ettiği nakledilmiştir. Bu hadîs Süheyl’in rivâyeti inkâr etmesi sebebiyle

⁷⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 92; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 382; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 341.

⁷⁶⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 92-93; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 383; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 341.

⁷⁶⁸ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 183; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 201; Fahru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 191-193; Serahsî, *Usûl*, II, 3. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 39; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 383; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 341.

⁷⁶⁹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 383.

⁷⁷⁰ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 383; İbn Emîrî’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, II, 377; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 341.

⁷⁷¹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 341. Rivâyet için bkz. Ebu’l-Hasen Emîr Alaüddîn Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1988/1408, XI, 462. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîhtir.)

Hanefîler tarafından munkatı' sayılmış ve hüccet olarak değerlendirilmemiştir. Bununla beraber Şâfiîlerin ise bu rivâyet ile amel ettikleri bildirilmiştir.⁷⁷²

İkinci maddede râvînin rivâyetine muhâlif bir biçimde amel etmesi veya fetvâ vermesi ele alınmıştır. Böyle bir durumda amelin ya da fetvânın rivâyete nazaran gerçekleşme zamanı ve muhâlefetin kesin olup olmadığı önem arz etmektedir.⁷⁷³ Buna göre eğer râvînin rivâyete muhâlif olan ameli veya fetvâsı, rivâyetin kendisine ulaşmasından ya da onu başkasına nakletmesinden önce gerçekleşmiş ise râvî cerh edilmez. Zira bu durumda râvînin rivâyetin kendisine ulaşmasından önceki görüşünün onun hilâfına olduğu, ancak rivâyet ona ulaştıktan sonra görüşünden vazgeçerek rivâyet ile amel ettiği varsayılır.⁷⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî'ye göre amel veya fetvânın rivâyete nispetle tarihlerinin tespit edilemediği durumlarda da aynı hüküm verilir. Çünkü hadîs aslı itibarıyla hüccettir, fakat râvînin muhâlefeti sebebiyle sâkıt olması ise bir ihtimaldir. Bu durumda hadîsin hücciyeti kesin olup sâkıt olması ise bir ihtimalden ibâret olduğundan kesin olanla amel edilir ve râvînin muhâlefetinin rivâyetten önce gerçekleştiği farz olunur.⁷⁷⁵ Serahsî'nin ifadesiyle iki durumda da – aksine bir delil olmadıkça- (râvîlere duyulan hüsni zandan dolayı) hâdiseyi en güzel veche hamletmek vâciptir. Bu da râvînin hadîsi işitmeden önce onun hilâfına hareket ettiğini, ancak rivâyeti işittikten sonra görüşünden rücû ettiğinin varsayılmasıyla gerçekleşir.⁷⁷⁶

Eğer râvînin rivâyetten sonra kesin bir biçimde onun hilâfına amel ettiği veya fetvâ verdiği tespit edilirse ve bu amel veya fetvânın rivâyetten anlaşılması ihtimal dâhilinde değilse yani râvînin rivâyetteki umûm lafzın husûsî bir vechi ile amel etmesi ya da müşterek bir lafızdan anlaşılması muhtemel olan bir anlam ile amel

⁷⁷² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 3-5; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 96; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 387-388; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 347; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 377; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341. Paragrafta bahsi geçen kısma için ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21.

⁷⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁷⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 5; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 98; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 392; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342.

⁷⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 5-6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 99; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 769; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 393.

⁷⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 5-6.

etmesi gibi bir durum da söz konusu değilse hadîs ile amel sâkıt olur.⁷⁷⁷ Zira eğer râvînin rivâyetin nesh edilmiş olması veya sâbit olmaması gibi bir sebeple onun hilâfına hareket etmesi doğruysa –ki kendisinin hâlinden anlaşılan da budur- bu takdirde rivâyet ile ihticâc edilmez.⁷⁷⁸ Çünkü mensûh olan (veya sâbit olmayan) bir rivâyeti delil olarak kullanmak câiz değildir.⁷⁷⁹ Eğer râvînin fiili bâtıl veya muhâlefet onun gafleti, rivâyeti unutulması, rivâyete ehemmiyet göstermemesi veya onu hafife alması gibi bir sebeple gerçekleşmişse bu takdirde râvînin adâleti düşer ve rivâyeti de hüccet olmaz.⁷⁸⁰ Çünkü bu durumda râvînin ya fâsık olması ya da muğaffel olması gerekir ki, her ikisinin rivâyeti de hüccet değildir.⁷⁸¹

Kaynaklarda bu konuya Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği, velîsinin izni olmaksızın evlenen bir kadının nikâhının bâtıl olduğuna dair hadîs⁷⁸² örnek gösterilmiştir.⁷⁸³ Çünkü Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ), erkek kardeşi Abdurrahmân b. Ebî Bekr'in (radiyallâhu anhumâ) kızı Hafsa'yı, o Şam'dayken gıyabında evlendirdiği bilinmektedir.⁷⁸⁴

Aliyyu'l-Kârî'ye göre köpeğin su içtiği bir kabın nasıl temizleneceği konusunda vârid olmuş rivâyetler arasında da bu meseleye dair bir örnek bulunmaktadır. Onun ifadesiyle bu konuda Şâfîler, Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Birinizin kabını bir köpek yalarsa o kabı ilk seferi (veya farklı bir rivâyette geçtiği üzere yedincisi) toprakla olmak üzere yedi kere yıkasın”⁷⁸⁵ meâlindeki hadîsi delil almışlardır. Hanefîlerin delili ise yine onun rivâyet ettiği: “Köpek bir kabı yaladığı zaman, (kabı temizlemek isteyen onun) içindekini döksün, sonra onu üç sefer yıkasın”⁷⁸⁶ meâlindeki hadîstir. Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu konuda

⁷⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁷⁹ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 769; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 392.

⁷⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁸¹ Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 98; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 770; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 392. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193.

⁷⁸² Tirmizî, “Nikâh”, 15.

⁷⁸³ Bkz. Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 99; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 393; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁷⁸⁴ Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 99; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 393; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341-342.

⁷⁸⁵ Nesâî, “Miyâh”, 7. Diğer rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 106. (Dârekutnî'ye göre rivâyet sahîhtir.)

⁷⁸⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 109. (Dârekutnî'ye göre rivâyet garîb ve mevkûftur.)

Hanefîlerin amel ettiği rivâyet tercih edilir. Zira İslâm'ın başında (kuduz veya benzer bir hastalık sebebiyle)⁷⁸⁷ köpeklerle karşı işlerin sıkı tutulduğu ve hatta onların (bir kısmının belirli bir zaman diliminde) öldürülmelerinin emredildiği bilindiğinden, o vakitte köpeğin artığına karşı daha fazla önlem alındığı düşünülebilir. Bu yüzden de ilk rivâyetin daha önce vârid olduğu ve ikinci hadîs ile nesh olunduğu söylenebilir.⁷⁸⁸

Diğer yandan eğer ikinci rivâyet tamamen devre dışı bırakılacak olsa dahi râvînin ilk rivâyete muhâlif bir biçimde amel etmesi açıkça neshe delâlet etmektedir. Nitekim haber-i vâhidin zannîliği, onun râvîsi dışındaki kimseler hakkında söz konusudur. Onu Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işiten bir râvî hakkında ise haber kat'îdir. Bu yüzden râvînin kat'î bir delilden, kendi zannî reyine dönmesi mümkün değildir. Diğer yandan râvînin kat'î bir delili nesh olunmadıkça terk etmesi de câiz değildir. Kat'î bir delil, ancak kendisiyle aynı kuvvette olan farklı bir delil sebebiyle terk edilebilir. Bu takdirde râvînin rivâyetinin hilâfına amel etmesi, şüphesiz aslında onun nesh edildiğini rivâyet etmesi ile aynı hükümdedir. Bu durumda zarûrî olarak iki rivâyetten birinin diğerini nesh ettiği anlaşılır. Aksi halde râvî hakkında suizan söz konusu olacak ve hatta onun adâletinin düşürülmesi gündeme gelecektir ki, ümmetin icmâıyla (sahâbe hakkında) böyle bir durum asla mümkün değildir.⁷⁸⁹ Ayrıca Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) bu şekildeki bir kabın üç kere yıkamakla temizlendiğine dair bir fetvasının olduğuna⁷⁹⁰ ve Tahâvî'nin onun ikinci rivâyet ile amel ettiğini söylediğine⁷⁹¹ dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, bu durumda Hanefîlerin de onun fetvası ve ameliyle amel ettiklerini ve bu sebeple hadîsin zâhirini terk ettiklerini ifade etmiştir. Diğer taraftan râvînin rivâyetin mensûh olduğunu bilmesi ihtimaline ek olarak, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) üç seferden fazla yıkamaya dair emrinin vücûb için olmadığını, bu fiilin müstehab olduğunu bilmesi ihtimali de mevcuttur.⁷⁹²

Üçüncü kısımda râvînin rivâyetinden anlaşılması muhtemel olan hükümlerin (tamamıyla değil) bir kısmıyla amel etmesi ele alınmıştır.⁷⁹³ Dolayısıyla burada

⁷⁸⁷ Bkz. Ali Bardakoğlu, "Köpek", *DİA*, XXVI, 251-252.

⁷⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁷⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁷⁹⁰ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 24; Serahsî, *Usûl*, II, 6.

⁷⁹¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 24.

⁷⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342. Aynı anlamda, farklı bir hadîs kapsamında zikredilen değerlendirmeler için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 102.

⁷⁹³ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 395.

râvînin rivâyette yer alan bazı hususları te'vîl veya tahsîs gibi yöntemlerle muayyen hale getirmesi, yani râvînin rivâyetteki umûm lafzın husûsî bir vechi ile amel etmesi ya da müşterek bir lafızdan anlaşılması muhtemel olan bir anlam ile amel etmesi gibi durumlar incelenmiştir.⁷⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle bu tür hâdiseler rivâyete kesin bir biçimde muhâlif olmadığından, hadîsin zâhiri ile amel edilmesine engel değildir.⁷⁹⁵ Zira râvî rivâyeti te'vîl etmiştir, ancak onun te'vîli başkasına hüccet olmaz. Ayrıca hadîs aslı itibarıyla (ve zâhiri ile birlikte) hüccettir ve râvînin te'vîli hadîsin zâhirini değiştirmez. Dolayısıyla hadîs, zâhiri ile birlikte ma'mûlün bih olarak kalmaya devam eder.⁷⁹⁶

Diğer yandan râvî de bu tür bir fiili sebebiyle cerh edilmez. Çünkü onun fiili, lafızdan anlaşılması muhtemel olan hususların içinde yer aldığından rivâyete tam anlamıyla muhâlif sayılmaz.⁷⁹⁷ Kaynaklarda bu kısım İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği: “Alışveriş yapan iki taraftan her biri, ayrılmadıkça muhayyerdir. Bey'u'l-hıyâr (tarafların muhayyerliğin alışverişten sonra da devam etmesi konusunda anlaşmaları) müstesnâ”⁷⁹⁸ şeklindeki rivâyet ile örneklendirilmiştir. Aliyyu'l-Kârî'ye göre hadîsin lafzında yer alan “ayrılmadıkları sürece” şeklindeki ifadenin, tarafların alım satımın gerçekleştiği mahalden bedenen ayrılmaları veya kavlen ayrılmaları olarak iki şekilde de anlaşılması mümkündür. Bununla birlikte hadîsin râvîsi, muhayyerliği bedenen ayrılmaya hamletmiştir. Hanefîler ise bu durumu sözlü ayrılma şeklinde anlamışlardır. Zira hadîsin lafzında da bu duruma işaret eden çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Buna göre iki kişinin (hakîkaten) “alıcı ve satıcı” olarak isimlendirildikleri tek zaman, (sözlü bir şekilde) akitle meşgul oldukları zamandır. Bu kimselerin akitten önce veya sonra alıcı ve satıcı olarak isimlendirilmeleri ise mecâz kabîlindendir. İmkân bulunduğu rivâyeti hakîkate hamletmek daha evlâ olduğundan ve bir lafzı aynı anda hem

⁷⁹⁴ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 100; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 769; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 395; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342.

⁷⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342.

⁷⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 6-7; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 100; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 769; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 395.

⁷⁹⁷ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 395.

⁷⁹⁸ Buhârî, “Buyû”, 45.

hakîkate hem mecâza hamletmek câiz olmadığı için Haneffiler bu rivâyetin zâhiri ile amel etmişlerdir.⁷⁹⁹

Dördüncü kısımda râvînin rivâyet ile amelden imtinâ etmesi hususu ele alınmıştır. Abdulazîz el-Buhârî, burada imtinânın râvînin rivâyetin gerektirdiği şeylerin aksini yapmasından farklı olduğunu belirtmiş ve râvînin yalnızca rivâyetten anlaşılan hükmü uygulamamasından ibaret olduğunu söylemiştir.⁸⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu tür bir fiil de râvînin rivâyetine muhâlif olan ameli gibi değerlendirilir ve rivâyeti hüccet olmaktan çıkarır.⁸⁰¹ Nitekim bu kısmın ikinci maddesinde de ele alındığı üzere haber-i vâhidi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işiten bir râvî için o haber kat'îdir.⁸⁰² Kat'î olan bir hadîs ile ameli terk etmek haramdır.⁸⁰³ Dolayısıyla râvînin bir hadîs ile ameli terk etmesi, rivâyet nesh olunmadıkça câiz değildir. Bu yüzden de râvînin terki neshin delili sayılmıştır.⁸⁰⁴ Kaynaklarda bu kısma İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaza başlarken ellerini omuzlarının hizasına kaldırarak tekbir getirdiğini, rükû için tekbir getirdiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında da aynı şekilde ellerini kaldırdığını ifade ettiği rivâyet⁸⁰⁵ örnek gösterilmiştir.⁸⁰⁶ İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) talebeleri arasında yer alan Mücâhid b. Cebr (103/721) onun namazda iftitâh tekbiri dışında ellerini kaldırdığını görmediğini ifade etmiştir.⁸⁰⁷ Tahâvî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını gören İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) bu fiilin nesh edildiğini bilmeden, onu terk etmeyeceğini

⁷⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 342-343. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 193-196; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 100-101. Rivâyetin şerhi ve konu hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 395-396.

⁸⁰⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 101. Ayrıca bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 397.

⁸⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 343.

⁸⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁸⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 343. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 7; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 101; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 396.

⁸⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁸⁰⁵ Buhârî, "Ezân", 83.

⁸⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 7;

⁸⁰⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, 1. Baskı, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, h. 1409, I, 214. Zeylaî bu rivâyetin bazı muhaddislere göre zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 392.

belirtmiştir.⁸⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî de benzer bir şekilde onun terkinin fiilin nesh edildiği anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁰⁹

Aliyyu'l-Kârî'nin eserinde yer verdiği beşinci maddeye göre hadîsin râvîsi dışındaki sahâbîlerin rivâyetin hilâfına amel etmeleri de rivâyetin ta'n edilmesini gerektirmektedir. Ancak bu durumun gerçekleşmesi için muhâlefetin açık bir biçimde gerçekleşmesi yani diğer sahâbîlerin rivâyeti bilmeleri ve rivâyetin onlara gizli kalma ihtimalinin bulunmaması lâzımdır. Aliyyu'l-Kârî bu kısma Ubâde b. Sâmit'in (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği, bekâr bir kimsenin yine bekâr olan bir kimseyle zina etmesi durumunda onlara yüz sopa ve sürgün cezası verileceğini ihtivâ eden rivâyeti⁸¹⁰ örnek göstermiştir. Onun ifadesiyle İmam Şâfiî bu rivâyeti delil olarak mücrimin sefer müddeti mesafesinde bulunan bir yere sürgün edilmesini zina haddi kapsamında değerlendirmiştir. Hanefîler ise Hz. Ömer'in (radıyallâhu anh) bekâr bir zânîyi sürgün ettikten sonra o kimsenin mürted olarak Rum diyarına iltica etmesi üzerine, yemîn ederek artık kimseyi sürgün etmeyeceği şeklindeki sözlerini delil almışlardır. Zira eğer sürgün haddin mahiyetine dâhil olsaydı Hz. Ömer (radıyallâhu anh) onu terk etmezdi. Hanefîler buradan sürgünün siyâsî bir ceza olduğunu ve hadîsin Ashâb-ı Kirâm tarafından bilindiğini anlamışlardır.⁸¹¹

Manevî inkıtâ' ve kısımları ile ilgili verilen bilgiler hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse ilk olarak Hanefîlerin haber-i vâhidlerin kabulü konusunda, rivâyetin mânâsı bakımından temel kaynak ve delillerle uyumlu olmasını gözettiklerini söylemek mümkündür.⁸¹² Burada onların temel gayelerinin ittisâli daha kuvvetli olan delillerle amel etme isteği olduğu, dolayısıyla bu yaklaşımlarının temelinde de dîni kesin delil ve kaynaklara dayandırma düşüncesinin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸¹³ Kendisinden daha kuvvetli olan delillere muâriz olan haber-i vâhidlerle amel edilmemesi ise ittisâli yönünden daha zayıf olan bir delil sebebiyle ittisâli daha kuvvetli olan bir nassın terkinden kaçınma prensibinin bir gereğidir. Serahsî de bir bakıma bu hususu dile getirerek birçok bid'atın haber-i vâhidlerin

⁸⁰⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 292.

⁸⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 343.

⁸¹⁰ Müslim, "Hudûd", 25.

⁸¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 343.

⁸¹² Özşenel, "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", 145.

⁸¹³ Özşenel, "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", 144.

Kur’ân ve meşhûr sünnetlere arzının terk edilmesi sebebiyle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Ona göre bir kısım insanlar, Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ittisâlinde şüphe bulunduğu ve ilm-i yakîn ifade etmediği halde haber-i vâhidi asıl yapmışlar, sonra da Kitâp ve sünneti buna göre yorumlamışlardır. Dolayısıyla tâbi olanı metbû’ kılmışlar, yakînî olmayan bilgiyi esas edinmişler ve bu yüzden hevâ ve bid’atlerin içine düşmüşlerdir.⁸¹⁴ Aslında onun bu sözleri Hanefîlerin Kitâp ve meşhûr sünnete attettikleri değeri ve onları terk etmekten kaçınma konusundaki gayretlerini gösterir niteliktedir.

Diğer yandan manevî inkitâ’ın günümüzde bazı kesimlerce bir nevi metin tenkîdi olarak değerlendirilmesi ise tartışmaya açıktır. Zira hem konu boyunca nakledilen görüşlerde hem de Serahsî’nin ifadelerinde arz prensibinin gayesinin nebevî rivâyetleri tenkît etmek olmadığı net bir biçimde görülmektedir. Bu bakımdan Hanefîler açısından “hadîsin kabulü için râvîlerin makbul, senedin muttasıl olmasının yeterli görülmediği” şeklindeki düşüncelerin konuyu yansıtmakta kifâyetsiz kaldığı söylenebilir.⁸¹⁵ Zira Hanefîlere göre senedin muttasıllığı, ittisâlin sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Bu konuda ele alınan diğer kriterler ise ittisâlin ikinci kısmına, yani manevî ittisâle ilişkindir. Şu halde hem sûrî hem de manevî inkitâ’ veya ittisâl bir bütünün iki parçası olarak değerlendirilmelidir.⁸¹⁶ Bu uygulamaların yapılma gayesi ise Hanefîlerin hadîs karşısındaki tavırlarının bir göstergesi olmaktan ziyâde, Serahsî’nin ifadesiyle onların her hüccetle kuvvetine göre amel etme isteklerini ortaya koymaktadır.⁸¹⁷ Hanefîlerin inkitâ’ konusundaki uygulamalarının, günümüz metin veya muhtevâ tenkîdi uygulamalarına kaynak gösterilebilmesi veya onlarla işlev bakımından denk tutulması için altı meseledeki görüş ve uygulama farklılıklarının giderilmesi gerektiği söylenebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla bunlar şu şekildedir:

⁸¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 367. Ayrıca bkz. Özşenel, “*Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 145.

⁸¹⁵ Bkz. Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta”, 192.

⁸¹⁶ Tarih boyunca metin ve isnâd tenkîtlерinin de iki ayrı uygulama olarak ele alınmadığına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, 294.

⁸¹⁷ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 368.

1-Amaç Farklılığı: Daha önce de ifade edildiği üzere Hanefîlerin bu uygulamalardan kastettikleri, kuvvetli nassı zayıf olan sebebiyle terk etmemek, dolayısıyla kuvvetli olan nasla amel etmektir. Metin tenkîdine yönelik uygulamaların amacı ise metindeki değişiklikleri belirli kriterler dâhilinde tespit ederek metnin en sahîh haline ulaşmak ve sakîm olan rivâyetleri tenkît etmektir.⁸¹⁸

2-Kapsam Farklılığı: Hanefîlerden nakledilen bilgilerden anlaşıldığına göre bir rivâyetin temel kaynaklar ve bu kaynaklardan elde edilmiş küllî kâidelere muâriz bir yönü yoksa ve sahâbenin ona muhâlif sayılabilecek bir tavrı söz konusu değilse onu tenkît etmek için geçerli bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca ümmet tarafından yaygın bir şekilde kabul gören ve uygulanan veya üzerinde icmâ edilen meşhûr rivâyetlerin tenkît edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte metin tenkîdinin uygulama alanı ise daha geniş olup teorik olarak her türlü esere ve metne tatbîk edilebileceği öne sürülmektedir.⁸¹⁹

3-Yöntem ve Uygulama Farklılıkları: Hanefîlerin uygulamalarında hem rivâyetin Kur'ân'a ve sünnete muâriz olup olmadığı incelenmiş hem de özellikle ilk neslin kabul ve amellerine müracaat edilmiştir. Hatta bazı hususlarda tâbiîn fukahâsının kabullerinin de tercihi belirlemede etkili olduğu görülmüştür. Hadîse yönelik metin tenkîdi uygulamalarında her ne kadar temel kaynaklara arz ile ilgili prensiplerin –kısmen de olsa- dikkate alındığından bahsetmek mümkün olsa da yaygın bir biçimde ilk üç neslin tavırlarına müracaat edildiği veya ihtimâm gösterildiği söylenemez.⁸²⁰ Halbuki bilhassa ahkâma yönelik rivâyetlerde, ilk nesillerin tutum ve davranışlarına bakılmadan rivâyetin anlaşılması mümkün olmayacak, sıhhatin tespiti iddiâsı ise indî değerlendirmelerden öteye geçemeyecek ve neticesi itibarıyla de tenkît, bağlayıcılığını kaybedecektir.

4-Sonuç Farklılığı: Hanefîlerin kendi uygulamalarından elde ettikleri netice, bu husustaki amaçlarıyla aynı doğrultuda olup amelle ilgilidir. Bu noktada rivâyet ile temel kaynaklar arasındaki teâruzun boyutuna bakılmıştır. Eğer rivâyet ile amel edilmesi, kuvvetli nasların terkin gerektiriyorsa rivâyet terk edilmiş, aksi halde

⁸¹⁸ Bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 32-33, 47; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019, 534.

⁸¹⁹ Bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 47.

⁸²⁰ Metin tenkîdinde ana hatlarıyla yapılacak işlemler için bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 304-305.

rivâyet naslara aykırı düşmeyen bir veche hamledilmiş ve yine amele konu edilmiştir. Önceki kısımlarda da zikredildiği üzere rivâyetin merdûd olması onun tekzîp edilmesini gerektirmemektedir. Zira Kitâb'a ve meşhûr sünnete muâriz olduğu söylenen Musarrât Hadîsi'nin, alışverişte müşteriye tanınan ayıp muhayyerliğinde delil olarak kullanılması bu hususu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.⁸²¹ Günümüzde yapılan araştırmalarda metin veya muhtevâ yönlerinden tenkîd edilen bir rivâyete verilecek hükmün mâhiyeti konusunda net bilgilerin bulunduğu söylenemez. Zira yapılan uzun araştırmalardan çıkan sonucun, metnin en doğru haline dair bir önerme niteliğinde olmaktan veya rivâyetin muhtevâsının konu edinilen bazı prensiplere aykırılık taşıdığına ilişkin sübjektif bir değerlendirme sayılmaktan öteye geçemediği anlaşılmaktadır.⁸²² Hanefîlerin uygulamalarından çıkardıkları sonuç ise bazen tartışılmış, genel olarak kabul görmüş ve asırlardır ümmetin uygulamasına doğrudan tesir etmiştir. Metin veya muhtevâ tenkîdinin etki alanı, uygulamaya yansıyor yansımayacağı veya kabul görüp görmeyeceği ise belirsizdir.

5-Usûl Karmaşası: Hanefîlerin uygulamaları rivâyetin sıhhatini tespit etmek için değildir. Zira zikredilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere amaç, deliller arasında tercihe giderek kuvvetli olan nasla amel etmek veya bir rivâyetle ne derece amel edilebileceğini belirlemektir. Dolayısıyla bu durum rivâyetin sıhhatinden ziyâde, ma'mûlün bih olma durumuyla ilgilidir. Metin veya muhtevâ tenkîdi uygulamaları ise ilk maddede de belirtildiği üzere rivâyetin metninin "orijinaline" ulaşmayı ve sıhhatini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Metin veya muhtevâ tenkîdine yönelik uygulamaların Hanefîlerin manevî inkitâ'ı tespit etmek için kullandıkları kriterlerle mezcedilmesinde ise bir usûl karmaşası ortaya çıkmaktadır. Çünkü sıhhat tespîti amaçlamayan ve bir rivâyet belirli açılardan reddedilse dahi onun temel kaynaklara aykırı olmadığı noktalarda amele konu edilmesini mümkün gören bir anlayışla, tenkît edilen rivâyetin zayıf olduğunu ve ahkâma dair konularda onunla amel edilmesinin mümkün olmadığını iddiâ eden bir düşünce, asgarî müştereklerde örtüşmemektedir. Bu da Hanefîlerin amel ettikleri bir rivâyete, aynı uygulamaları tatbîk eden araştırmacıların zayıf hükmü vermesi ve aksine bir sonuç çıkarmasıyla neticelenecektir. Böylece belirli bir durumu tespit etmek için kullanılan bir uygulama

⁸²¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V, 274.

⁸²² Bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 306-307.

işlevi dışına çıkarılmış olacak ve Hanefilere aidiyet vasfını kaybedecektir. Burada metin veya muhtevâ tenkîdinin doğru bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için uygulamanın Hanefilerin tatbîk ettiği gibi yapılması gerektiği öne sürülmektedir. Ancak uygulamanın Hanefilere ait olduğunu iddiâ edebilmek için onların kullandıkları şekil, usûl ve çıkardıkları sonuç ile bâkî kalması gerekmektedir.

6-Uygulayıcı Farklılığı: Hanefilerin manevî inkıtâ'a yönelik araştırmalarında uygulayıcı sahâbe, tâbiîn veya sonraki nesillerin fakîhleridir. Müteahhir dönem âlimleri ise konu hakkında nakille yetinmişler ve tenkît faaliyeti uğruna yeni arayışlara girmemişlerdir. Dolayısıyla uygulayıcıların mezhebin ilk döneminde yaşayanlarla sınırlı kaldığı söylenebilir. Araştırmalarda metin veya muhtevâ tenkîdi konusundaki uygulamaların ise hafife alındığı, yeterli eğitimi almamış, akademik hayatın başlangıcındaki öğrenciler ve ehliyesiz kimseler tarafından dahi gerçekleştirilebildiğine dikkat çekilmiştir.⁸²³ Dolayısıyla bu uygulamaların, haberin dînin aslı olduğuna işaret eden ve rivâyetin son derece ciddi bir iş olduğunu vurgulayan⁸²⁴ Hanefî âlimlere göre ne kadar makbul olduğu ve uygulayıcıların ne kadar muteber sayılacakları ise pek çok soru işareti taşımaktadır.

Ezcümle günümüzde yaygın olarak bilinen metin veya muhtevâ tenkîdinin Hanefilerin uygulamaları ile eşdeğer tutulması, aralarında illiyet bağı bulunmadığı için isabetli olmayacaktır. Diğer taraftan Hanefilerin rivâyetleri manevî inkıtâ' cihetinden incelemelerinin de salt metin tenkîdinden ibaret, akli ön plana çıkaran ve reye uyan rivâyetleri önceleyen yaklaşımlar olarak nitelendirilmesi ise ispata muhtaçtır. Nebevî rivâyetleri tenkît amaçlı hareketlerin, arz prensibini örnek göstererek Hanefî düşüncesinde temel arama çabası ise beyhudedir. Zira zikredilen maddelerde bir fikir birliği olmadığı halde Hanefilerin uygulamalarının, sünneti tenkît amaçlı faaliyetlerin meşrûiyetini temellendirmede öne sürülmesi doğru değildir. Ayrıca kimi zaman ehliyesiz kimselerce gerçekleştirildiği belirtilen bu uygulamanın Hanefilere nispetinin kabul edilmesi, sünnetin muhâfazasını güçleştirecek ve manevî inkıtâ'a yönelik incelemelerin amacından saptırılması ve suistimale açık hale gelmesiyle neticelenecektir.

⁸²³ Polat, *Metin Tenkidi*, 44.

⁸²⁴ Örnek olarak bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Serahsî, *Usûl*, I, 378; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

2.4.2.2. Râvîdeki Bir Kusur Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıtâ'

Hanefilere göre râvînin rivâyetin kabulü için gerekli olan bulûğ ve akıl, İslâm, adâlet ve zabt gibi şartlardan en az birinde bir kusûrunun bulunması da rivâyetin manevî açıdan munkatı' olmasına neden olmaktadır.⁸²⁵ Manevî inkıtâ'ın bu kısmında mestûr, fâsık, (âkil) çocuk, ma'tûh, muğaffel, müsâhil veya sâhibu'l-hevâ olan kimselerin haberleri ele alınmıştır.⁸²⁶ Aralarındaki ortak özellikler sebebiyle âkil olan çocuğun, ma'tûhun, muğaffelin ve müsâhil olan kimselerin rivâyetleri birlikte değerlendirilmiş ve böylece konu toplamda dört başlıkta incelenmiştir.

2.4.2.2.1. Mestûrun Rivâyeti

Hanefiler tarafından âdil veya fâsık olduğu tespit edilemeyen râvîler mestûr olarak tavsîf edilmiştir.⁸²⁷ Mestûr bir kimsenin haberi konusunda mezhebin ilk imamlarından farklı nakiller bulunmaktadır. Serahsî'nin Hasan b. Ziyâd'ın (204/819) Ebû Hanîfe'den naklettiği kavle göre, İmâm-ı A'zam bütün Müslümanların âdil olduğunu ifade eden rivâyet⁸²⁸ çerçevesinde, –hasmı tarafından ta'n edilmedikçe– mestûr râvînin rivâyet ve şehâdetinde âdil bir râvî ile aynı derecede olduğunu belirtmiştir.⁸²⁹ Bununla beraber İmam Muhammed eş-Şeybânî'den ise mestûrun haberinin fâsığın haberi ile eşdeğer olduğu nakledilmiştir.⁸³⁰ Kaynaklarda, bahsi geçen görüş farklılığı iki imamın yaşadığı zaman dilimleriyle ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin görüşü kendi yaşadığı nesil hakkında geçerli görülmüşken, (ilk üç nesilden) sonraki dönemlerde yaşayan insanlar hususunda ise Şeybânî'nin görüşü esas alınmıştır.⁸³¹ Daha önce adâlet konusunda mechûl ile mestûr kavramlarının mukâyesesi sadedinde zikredilen bilgiler hatıra

⁸²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328.

⁸²⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177; Serahsî, *Usûl*, I, 370; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 287-288; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328-329.

⁸²⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 288.

⁸²⁸ Bahsi geçen rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 325; Dârekutnî, *Sünen*, V, 367. Zeylaî rivâyetin merfû' ve mevkûf tarîklerinin bulunduğunu belirtmiştir. Beyhakî de mevkûf rivâyetin Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) mektubunda yer aldığını, mektubun meşhûr ve ma'rûf olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 82; Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Câmîatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi, 1991, XIV, 240-241, 317.

⁸²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 411.

⁸³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177.

⁸³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 370.

getirildiğinde, burada da ilk üç nesilde yaşayan ve âdil veya fâsik olduğu tespit edilemeyen râvîler ile daha sonraki dönemlerde yaşayıp aynı vasfa sahip olan kimselere farklı hüküm verildiği anlaşılabacaktır. Netice olarak ilk üç nesilde yaşamış olan mechûl ve mestûr râvîlerin zâhiren adâletli sayıldıkları ifade edilmiş, sonraki dönemlerde ise Şeybânî'nin kavline göre rivâyetlerinin kabulü için râvîlerin âdil olduğunun tespit edilmesi şart koşulmuştur.⁸³² Zikredilen bilgiler doğrultusunda bu konuda da ilk üç neslin hayırlı ve doğru sözlü olduğunun, sonraki dönemde ise yalanın yaygınlaşacağını beyan buyrulduğu nastan⁸³³ istifade edildiği söylenebilir.⁸³⁴

Bâbertî'ye göre Hanefîler arasında mestûrun rivâyetinin fâsığın haberi ile aynı hükümde olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Ona göre bu konuda tartışılan mesele mestûr bir kimsenin, örneğin suyun temiz veya necîs olmasına dair haberinin kabul edilip edilmeyeceği üzerinedir. Dînî konulardaki tasarruflar bu meseleden çok daha ehemmiyetli olduğu için mestûrun rivâyetinin ihtiyâten hüccet olmaması noktasında ittifâk edilmiştir. İlk üç nesilde yaşayanlar ise nebevî nas dolayısıyla bu kapsamdan istisnâ edilmiştir.⁸³⁵ Diğer yandan “Şehâdeti ile amel etmediğiniz kimselerden (söz) nakletmeyin”⁸³⁶ meâlindeki hadîsten de ilk üç nesilden sonra yaşayanların rivâyetlerinin kabulü için adâletli olduklarının tespitinin şart olduğu anlaşılmıştır.⁸³⁷ Bâbertî'nin sözleri doğrultusunda bahsi geçen ihtilâfın bir çözüme kavuştuğu görülmüştür. Netice olarak Hanefîlere göre ilk üç nesilde yaşamış olan mestûr râvîlerin rivâyetlerinin makbul olduğu, sonraki nesillerde yaşamış olan ve aynı vasfı taşıyan kimselerin rivâyetlerinin kabulü için adâlet şartının arandığı söylenebilir.

⁸³² Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 370; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 585; III, 30; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 289; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 254-255.

⁸³³ İlgili rivâyet için bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

⁸³⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 30; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 289-290.

⁸³⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 289.

⁸³⁶ İlgili rivâyetin bazı lafız değişiklikleri ile vârid olmuş, aynı anlamdaki bir tarîki için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluh*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1417, IX, 302; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, I-VIII, thk. Ahmed Nasrullâh, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2010/1431, VIII, 561. (Hatîb el-Bağdâdî ve Münâvî'nin değerlendirmelerinden rivâyetin ehl-i hadîs nezdinde zayıf olduğu anlaşılmaktadır.)

⁸³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 30; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 289.

2.4.2.2.2. Fâsığın Rivâyeti

Hanefî ulemâ fâsık kelimesini büyük günah işlemiş veya küçük günah işlemekte ısrar etmiş olan bir Müslüman şeklinde tanımlamışlardır.⁸³⁸ Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin ifadesiyle fâsık bir kimsenin haberi, yalan olma ihtimalinin daha kuvvetli olması sebebiyle dinde (hadîs rivâyetinde) hiçbir surette delil sayılmaz.⁸³⁹ Bâbertî'ye göre fâsığın sözünün yalan olma ihtimalinin daha fazla olmasının sebebi, dînin yasakladığı fiilleri işlemekten sakınmayan bir kimsenin yalan söylemekten de kaçınmayacağı prensibine bağlanmıştır.⁸⁴⁰

Serahsî, Kur'ân-ı Kerîm'de fâsığın haberinden elde edilen şeyin “cehâlet” olarak nitelendirilmesine⁸⁴¹ dikkat çekmiştir.⁸⁴² Ona göre suyun temiz veya necîs olması veya bir yiyecek ya da içeceğin helâl olması gibi konulardaki şehâdeti dahi kabul edilmediği için fâsık bir kimsenin haberleri de makbul değildir.⁸⁴³ Diğer yandan bir konuda fâsık olmayan bir kimsenin haberinin bulunamaması durumunda onun haberinin kabul edilmesi gerektiğine ilişkin tartışmalara da değinen Serahsî, âdil râvîlerin çokluğuna dikkat çekerek fâsığın rivâyetine itimat etmeye ihtiyaç olmadığını belirtmiş ve hadîsin âdil râvîlerden işitilerek öğrenilebileceğini öne sürmüştür.⁸⁴⁴

Fâsığın haberi konusunda gündeme getirilen düşüncelerden bir tanesi de böyle bir haberi işiten bir kimsenin, muhâtabının doğru söyleyip söylemediği hususunda kendi reyine başvurması gerektiği şeklindedir. Bu iddiaya göre haberi işiten kimse, değerlendirmesi sonucunda muhâtabının doğru söylediği kanaatine ulaşırsa onunla amel etmesi gerekir.⁸⁴⁵ Ancak bu düşünce fâsığın rivâyetinin –işiten onun doğru söylediğini düşünsün ya da düşünmesin- hiçbir surette makbul

⁸³⁸ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 288.

⁸³⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 30; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 290. Bu hususta benzer ve ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 205.

⁸⁴⁰ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 290.

⁸⁴¹ İlgili âyet-i kerîme: “Ey îmân edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse onu tahkik edin. (Yoksa) bilmeyerek bir kavme sataşsınız da yaptığınıza pişman kimseler olursunuz.” meâlindeki el-Hucurât Sûresi'nin 6. âyetidir.

⁸⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 326-327.

⁸⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 370.

⁸⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 370-371. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 31; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 291.

⁸⁴⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 30; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 290.

sayılmaması sebebiyle reddedilmiştir.⁸⁴⁶ Daha önce adâlet konusunda da ele alındığı üzere Hanefîlere göre, fâsığın rivâyetleri makbul değildir.

2.4.2.2.3. Âkil Çocuk ile Ma'tûh Muğaffel ve Müsâhil Kimselerin Rivâyetleri

Hanefî âlimler ma'tûhu deli olmamakla birlikte anlayışı kıt olan ve aklında noksanlık bulunan bir kimse, muğaffeli de benzer bir şekilde zekâ geriliğine sahip olan bir kimse olarak tanımlamışlardır.⁸⁴⁷ Müsâhil ise işlerini ciddiyetle yapmayan, gevşek olarak nitelendirilen bir insanı temsil etmektedir.⁸⁴⁸

İmam Muhammed eş-Şeybânî fâsık ve kâfirin haberlerine verilecek hükmü ifade ettikten sonra çocuk ve ma'tûhun haberleri konusuna da değinmiştir. Onun bahsi geçen ifadeleri şu şekildedir: “Seferî olan bir adam, namaz vakti geldiğinde, kendisine göre Müslüman olan ve dîninden râzı olduğu bir kimsenin necîs olduğunu söylediği bir kap sudan başkasını bulamazsa o suyla abdest almaz. Eğer haberi veren kimse fâsık veya mestûr ise o sudan abdest alabilir. Eğer haberi veren kimse zimmîlerden ise onun bu konudaki haberi kabul edilmez. Ne söylediklerini bilen âkil çocuğun ve ma'tûhun haberleri de böyledir.”⁸⁴⁹ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî'ye göre sonraki âlimler tarafından çocuğun ve ma'tûhun haberlerinin ifadenin başında yer alan Müslüman bir kimsenin haberine mi yoksa fâsık ve kâfirin haberlerine mi atfedildiğinin tam olarak anlaşılamaması, bu konuda ihtilâf edilmesine sebep olmuştur. Her ikisine göre de bu hususta isabetli olan görüş çocuk ve ma'tûhun haberlerinin kâfirin haberine atfedilmiş olmasıdır.⁸⁵⁰ Zira tıpkı kâfirin şâhitliği makbul olmadığı gibi çocuk ve ma'tûh da şehâdet ehlinden değillerdir.⁸⁵¹ Bâbertî ise bu takdirde Şeybânî'nin sözlerinde yer alan “ne söylediklerini bilirlerse” anlamındaki ifadenin etkisiz kalacağını öne sürmüştür. Çünkü ne söylediklerini idrak etmeseler dahi çocuğun ve ma'tûhun haberleri zaten hüccet olmayacaktır.⁸⁵² Diğer

⁸⁴⁶ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 290.

⁸⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 288.

⁸⁴⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 29; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 288.

⁸⁴⁹ Şeybânî, *el-Asl*, III, 80-84; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 32; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 293.

⁸⁵⁰ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 177-179; Serahsî, *Usûl*, I, 372.

⁸⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 372.

⁸⁵² Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 294.

tarafından Bedir (veya Uhud) Savaşı'na iştirak etme arzusunu Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ileten ve o zaman on dört yaşında olan İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) yaşının küçük olması sebebiyle harbe katılmasına izin verilmediği bilinmektedir.⁸⁵³ Ancak bu tarihten iki ay önce Kuba Ehli'ne kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye tahvîl edildiğini haber verenin de kendisi olduğu belirtilmiştir. Haberi işitenlerin tamamı da namaz esnasında Kâbe'ye yönelmiş ve netice itibarıyla onun haberiyle amel etmişlerdir.⁸⁵⁴ Bu bilgilerden hareketle atfın ifadenin baş kısmına yapılmış olma ihtimali öne çıkmaktadır.

Serahsî, bahsi geçen düşünceye bir cevap niteliği taşıyan çeşitli sözler sarf ederek öncelikle Kuba Ehli'ne haber vermeye giden ismin Enes b. Mâlik (radiyallâhu anh) olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte bahsi geçen her iki sahâbînin de birbiri ardına mescide gidip durumu haber vermeleri de ihtimal dâhilindedir. Fakat Serahsî'nin ifadesiyle Hanefîler, bu durumda mescitte bulunanların bâliğ olan râvînin haberiyle amel ettikleri fikrini tercih etmişlerdir. Kaldı ki, İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) bulûğa ermemesinden dolayı değil, bünyesinin zayıflığı sebebiyle harbe katılmasına izin verilmemiş olması da muhtemeldir. Zira on dört yaşındaki birinin bâliğ olması mümkündür.⁸⁵⁵ Daha önce akıl başlığı altında da ele alındığı üzere Hanefîler râvînin rivâyet esnasında kâmil akla sahip olmasını şart koştukları için⁸⁵⁶ tahammul ve edânın her ikisinin de bulûğdan önce gerçekleşmesi câiz görülmemiş,⁸⁵⁷ ancak bulûğa ermeden önce hadîs işiten bir râvînin, bâliğ olduktan sonra onu rivâyet etmesi câiz sayılmıştır.⁸⁵⁸ Ashâb-ı Kirâm'ın küçük yaşlarda hadîsleri tahammul edip öğrendikleri rivâyetleri bâliğ olmalarından sonra rivâyet etmeye yönelik uygulamaları da bunu göstermektedir. Aksi halde eğer bulûğa ermemiş olan kimselerin rivâyetleri de hüccet olsaydı, bu takdirde henüz küçük yaştayken de hadîs naklederlerdi.⁸⁵⁹

⁸⁵³ Bkz. Tirmizî, "Ahkâm", 24.

⁸⁵⁴ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 372; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 32.

⁸⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 372-373.

⁸⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 218; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁸⁵⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 577-578; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 688; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁸⁵⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 578; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 690; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 219; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 312; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 319.

⁸⁵⁹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 295.

İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin sözlerinde ma'tûh ve çocuğun haberlerinin aynı kıymette ele alındığı görülmüştür. Serahsî de bu doğrultuda Hanefî ulemânın, kâmil akla sahip olmamalarından dolayı ma'tûh ile çocuğun rivâyetlerine aynı hüküm verdiklerini belirtmiştir.⁸⁶⁰ Buna göre her ikisinin de haber ve rivâyetleri kabul edilmez.⁸⁶¹

Muğaffel kimseler iki kısımda incelenmiştir: Birinci kısımda genel olarak gafil ve unutkan olan kimseler “gafleti şiddetli muğaffel” (el-muğaffelu's-şedîdu'l-ğafle) şeklinde ele alınmıştır. Bunlar da tabîatları itibarıyla çocuklara ve ma'tûh olan kimselere benzediğinden rivâyetlerine aynı hüküm verilmiştir. Dolayısıyla gafleti şiddetli olan kimselerin rivâyet ve haberleri hüccet olarak değerlendirilmemiştir. Zira râvînin fâsık olması rivâyetin yalan olma ihtimalini arttırdığı gibi râvînin çoğunlukla gafil ve unutkan olması da rivâyette hata ve yanlış yapma ihtimalini arttırmaktadır.⁸⁶² Doğrusu ile yanlış eşit olan kişilere de gafleti şiddetli olanlarla aynı hüküm verilmiştir.

İkinci kısımda ise genel olarak teyakkuz halinde bulunan kimseler söz konusu edilmiştir. Bunlar her ne kadar nakilde hata yapma ihtimali olan kişiler olsa da kesin bir biçimde yanlış yaptıkları tespit edilmedikçe rivâyetleri kabul edilir. Nitekim insanların gafletten tamamen ârî olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bu kimseler (hata yaptıkları kesin bir şekilde tespit edilmedikçe) gafil olmayanlarla aynı hüküm paylaşır.⁸⁶³

Yaptıkları işlere özen ve ihtimam göstermeyen, unutup unutmadığına veya hata yapıp yapmadığına önem vermeyen, bir şeyi öğrendikten sonra onu tashih etmekle iştigal etmeyen kimseler ise “müsâhil” olarak nitelendirilmiş ve genel mizaçları itibarıyla bu halde olmaları durumunda muğaffel ile eşit tutulmuşlardır. Netice olarak onların rivâyet ve haberleri de hüccet sayılmamıştır.⁸⁶⁴

⁸⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 372.

⁸⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 35; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 298.

⁸⁶² Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 299. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 373.

⁸⁶³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 299. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 36.

⁸⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 373; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 36; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 299.

2.4.2.2.4. Sâhibu'l-Hevâ Olan Kimselerin Rivâyetleri

Sâhibu'l-hevâ lugavî olarak şehvî arzularını yerine getiren kimse anlamına gelse de Hanefîlerin bu tabiri itikâdî açıdan hak üzere ve doğru yolda bulunmayan kişiler hakkında kullandıkları görülmektedir.⁸⁶⁵ Hevâsına tâbi olanlar Mücessime ve Râfîzîyye mezheplerinin gulâtı gibi tekfîr edilmesi vâcib olarak değerlendirilen müteevvil kâfirler ile bahsi geçen mezheplerin radikal olmayan mensupları gibi tekfîr edilmesi gerekmeyen müteevvil fâsıklardan oluşmaktadır.⁸⁶⁶

Ulemâ her iki zümrenin de şehâdet ve rivâyetlerinin makbul olup olmadığı hususunda ihtilâf etmiştir.⁸⁶⁷ Buna göre bazı âlimler, ehl-i kible içinde yer almalarından dolayı ilk kısımda bulunan şahısların hem şehâdetlerinin hem de rivâyetlerinin geçerli olduğunu belirtmiş olsa da çoğunluğa göre onların şahitlikleri ve rivâyetleri kabul edilmez. Zira kâfirlerin her iki konuda da herhangi bir ehliyetleri veya liyâkatleri bulunmamaktadır. Bu noktada onların fikirlerini te'vîl etmeleri ve masiyet işlemekten kaçınmaları yahut da kâfir olduklarını bilmemeleri, onları şahitliğe veya rivâyete ehil kılmaz.⁸⁶⁸

Hanefîler ikinci kısımda bulunan ve müteevvil fâsık olarak nitelendirilen kimselerin şehâdetlerine ve rivâyetlerine ayrı hükümler vermişlerdir. Buna göre bu kişilerin şahitlikleri makbuldür.⁸⁶⁹ Zira bir kimsenin itikâdî açıdan fâsık olması, onun yalan söylemesini gerekli kılmaz. Bazı âlimler buradan hareketle gündelik hayatında yalan söylemekten kaçınan bir kimsenin, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) adına bir söz uydurmaktan daha şiddetli bir biçimde sakınacağını öne sürmüş olsa da bu fikrin çoğunluk tarafından kabul gördüğü söylenemez.⁸⁷⁰ Zira bu hususta fâsığın veya bid'atçının tutumu da önem arz etmektedir. Nitekim insanları kendi mezhebine (hevâsına) davet eden bir kimsenin rivâyetleri kabul edilmemekte, mezhebi için dâilîlik yapmayan bir kişinin rivâyetleri ise (bir râvînin taşıması gereken diğer şartlara

⁸⁶⁵ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 36-37; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 300. Ayrıca bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 179; Serahsî, *Usûl*, I, 373.

⁸⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 37; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 300.

⁸⁶⁷ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 300.

⁸⁶⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 37; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 301.

⁸⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 373; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 38; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 303.

⁸⁷⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 38; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 303.

da sahip olması durumunda) makbul sayılmaktadır.⁸⁷¹ Abdulazîz el-Buhârî'nin ifadesiyle hem fukahânın hem de ehl-i hadîsin çoğunluğu tarafından sahîh kabul edilen görüş budur.⁸⁷² Fahu'l-İslâm el-Pezdevî eserinde açıkça bu görüşü savunduğunu belirtmiş olsa da Serahsî'nin ifadelerinden mezhebinin propagandasını yapsın yapmasın bütün bid'atçıların rivâyetlerini reddettiği anlaşılmaktadır.⁸⁷³ Diğer yandan Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ise bir bid'atçının rivâyetlerinin kabul edilebilmesi için müteevvil kâfir zümresinden olmaması, terğîb ve terhîb konularında dahi olsa hadîs uydurmayı helal saymaması ve âdil olması gibi şartları ilave ettiği nakledilmiştir.⁸⁷⁴ Bu bilgilerden her hâlükârda bu vasıfları taşıyan bir kimsenin rivâyetlerinin doğrudan kabul edilemeyeceği ve râvînin, mezhebi konusundaki tutumunun ve rivâyetinin tafsîlî bir biçimde araştırmaya tâbi tutulması gerektiği anlaşılmaktadır.

2.5. Cerh ve Ta'dîl

Hanefî âlimlerin fıkıh usûlüne dair eserlerinde değindikleri konulardan biri de cerh ve ta'dîl ile ilişkilidir. Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle “Hadîs İmamlarının (râvîyi veya rivâyeti) Ta'n Etmesi” anlamındaki başlıklarla ele alınan hususlarda, bu meselelerle alakalı muhtelif bilgiler bulmak mümkündür. Hanefilere göre rivâyet ehliyetine sahip olmayan râvîler, manevî inkıtâ'nın ikinci kısmı olan “râvîdeki bir kusûr sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ” bahsinde ele alındığından, bu bölümde bir münekkidin sahip olması gereken bazı özelliklere, ta'n çeşitlerine ve râvî hakkında cerh sebebi sayılmayan bazı unsurlara yer verilmiştir. Tekrar etmek gerekirse onlara göre akıl, İslâm, adâlet ve zabt sıfatlarında kusurlu oldukları tespit edilen, fâsık, kâfir, ilk üç nesilden sonra yaşayan ve adâlet vasfına sahip olmayan mestûr, edâ zamanında bâliğ olmayan çocuk, ma'tûh, hatası yanlışından daha fazla olan muğaffel ve müsâhil râvîler ile müteevvil kâfir sayılan veya mezhebinin propagandasını yapan, bid'at ehlinden olan râvîler mecrûh sayılmışlardır.

⁸⁷¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 38-39. Bu hususta benzer değerlendirmeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 303.

⁸⁷² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 38.

⁸⁷³ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 179-181; Serahsî, *Usûl*, I, 373.

⁸⁷⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 39. Ebu'l-Yüsr'ün usûle dair eserinde bu ifadelerle rastlanamamıştır.

Serahsî hadîs imamlarının ta'nı, "mübhem" ve "müfesser" şeklinde iki kısma ayırdıklarını dile getirmiştir.⁸⁷⁵ Ta'n-ı mübhem, bir münekkidin: "Bu hadîs sâbit değildir" veya "Bu rivâyet münker sayılmıştır", "Bu râvî metrûktur" ya da "râvî cerh edilmiştir" anlamındaki sözlerine yahut da sebebini zikretmeksizin: "Bu râvî âdil değildir", "Sika değildir" gibi değerlendirmelerine karşılık gelmektedir.⁸⁷⁶ Hanefîlere göre bu tarz ifadelerle bir râvî cerh edilmez.⁸⁷⁷ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, bunun nedenini beyan ederek Müslümanların, özellikle ilk üç nesilde yaşayanların zâhiren âdil sayıldıklarını ve sebebi ortaya konulmadan ta'n edilemeyeceklerini söylemiştir. Hatta daha çarpıcı ifadelerle, bu şekilde gerçekleşen cerhlerin kabul edilmesi durumunda, sünnetlerin (büyük bir kısmının) ortadan kalkacağını iddiâ etmiştir.⁸⁷⁸ Benzer bir şekilde münekkit hadîs imamlarından biri olsa dahi onun bir râvîyi veya rivâyeti sebepsiz bir biçimde ta'n etmesinin geçerli olmadığı belirtilmiştir. Zira münekkidin haddizâtında cerh sebebi sayılmayacak –örneğin râvînin mübah olduğuna inanarak sıra içmesi, satranç oynaması veya ısrar etmeksizin küçük günah işlemesi- gibi bir fiili cerh olarak değerlendirmiş olması mümkündür. Bu durumda râvînin sâbit olan adâleti düşmüş sayılmaz.⁸⁷⁹ Çünkü bunun için münekkidin râvîyi hangi sebeple cerh ettiğini bildirmesi ve o sebebin kabul görmesi gerekmektedir.⁸⁸⁰ Dolayısıyla Hanefîlerin çoğuna göre kabul edilmesi için cerhin müfesser olması şarttır.⁸⁸¹ Bunlarla beraber Aliyyu'l-Kârî'nin bu görüşte olduğu söylenemez. Zira ona göre münekkit, cerh sebeplerini ve ihtilâflı meseleleri iyi bilen bir âlim ise onun mübhem olan cerhi de makbuldür.⁸⁸²

Ta'n-ı müfesser, cerh sebebi olmaya uygun olan ve cerh sebebi teşkil etmeyen ta'nlar olarak iki kısımda incelenmiştir. Uygun olanlar da ictihâdî ve ittifâkî şeklinde ikiye ayrılmıştır. İttifâkî olan cerh sebepleri de münekkidin vasfına göre,

⁸⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 9.

⁸⁷⁶ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 106; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 409; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345.

⁸⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 152; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 196; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 106; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 775; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 409; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345.

⁸⁷⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 196.

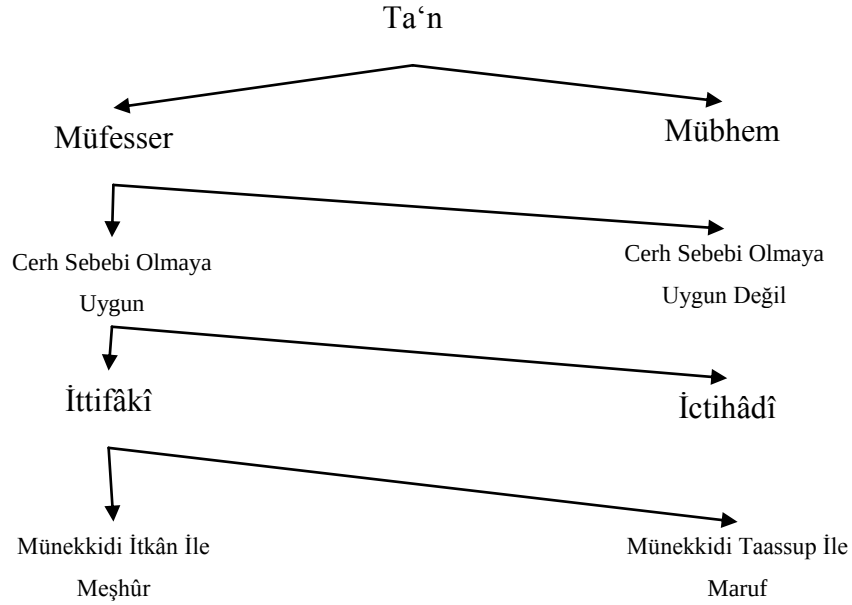
⁸⁷⁹ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 776; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 409; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 107.

⁸⁸⁰ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 776.

⁸⁸¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 107.

⁸⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

nasihat ve itkânla meşhûr olanlar ile düşmanlık ve taassupla bilinenler şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁸⁸³ Bu taksîm aşağıdaki tabloda özetlenmiştir.



Şekil 1. Ta'n'ın Kısımları

Hanefilere göre cerh sebebi sayılamayacak müfesser ta'n da kabul edilmez. Cerh sebebi olmaya uygun sayılan müfesser ta'n'ın ise ictihâdî bir hususa dayalı olup olmadığına bakılır. Örneğin bir münekkidin şıra içmenin mübâh olduğuna inanan bir râvîyi bu sebeple cerh etmesi kabul edilmez.⁸⁸⁴ İttifâkî olarak cerh sebebi sayılan durumlarda ise münekkidin tavır ve düşüncelerinin önemine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, taassup ehli olan âlimlerin cerhlerinin de makbul olmadığını belirtmiştir.⁸⁸⁵

Önceki kısımlarda zikredildiği üzere tedlîs ve telbîs (tedlîsu's-şuyûh), Hanefilere göre cerh sebebi değildir.⁸⁸⁶ Tedlîsin yalnızca rivâyette irsâl şüphesi oluşturduğunu söyleyen Aliyyu'l-Kârî, Hanefilere göre irsâlin kendisinin dahi cerh sebebi sayılmadığını, dolayısıyla irsâl şüphesinin evleviyet ile cerh sebebi teşkil

⁸⁸³ Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 9.

⁸⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345.

⁸⁸⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 777.

⁸⁸⁶ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 108-110; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 777; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 146-147; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

etmeyeceğini belirtmiştir.⁸⁸⁷ İrsâl konusu muhaddisler ile Hanefiler arasında önemli görüş farklılıkları içerdiğinden, irsâl veya tedlîs ve kısımları sebebiyle cerh, ictihâdî ta'n kapsamında ele alınmıştır.⁸⁸⁸

Cerh sebebi sayılmayan hususlardan bir diğeri ise binek hayvanına iki yanından ayakla vurmak suretiyle koşturmak ve böylece düşmana karşı teyakkuz durumunda olmasını sağlamaktır.⁸⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu fiil cihâda hazırlık niteliğinde olmasından dolayı cerh sebebi sayılmaya uygun değildir.⁸⁹⁰ Dolayısıyla bu fiil de cerh sebebi olmaya uygun görülmemiş müfesser ta'n kısmında değerlendirilmiştir.⁸⁹¹

Hanefilere göre mizâh yapmak da cerh sebebi sayılmamıştır. Zira mizâh meşrû' bir fiildir ve Hz. Peygamber (aleyhisselâm) da mizâh yapmış ve bununla birlikte sadece hakkı söylemiştir.⁸⁹² Serahsî'ye göre mizâhın cerh sebebi sayılmaması için râvînin mizâh ile telbîs yaparak karşısındakini yanıltıp rivâyeti revâca sokmayı amaçlamaması şarttır.⁸⁹³

Râvînin tahammul zamanında yaşının küçük olması (bulûğa ermemiş olması) da cerh sebebi sayılmayan unsurlar arasında bulunmaktadır.⁸⁹⁴ Zira daha önce râvînin taşınması gereken şartlarla ilgili kısımda da ele alındığı üzere, sahâbîlerden pek çoğu küçükken (itkân şartıyla) tahammul ettikleri rivâyetleri, bulûğa erdikten sonra âdil olarak edâ etmişlerdir.⁸⁹⁵

⁸⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346. Benzer ifadeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 778.

⁸⁸⁸ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 109; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 420; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁸⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 10; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 114-115; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 780; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 416; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹¹ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 114; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 416; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 198; Serahsî, *Usûl*, II, 10; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 417; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹³ Serahsî, *Usûl*, II, 10.

⁸⁹⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 198; Serahsî, *Usûl*, II, 10-11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 115; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 780; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 417; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 10-11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 115; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 780; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 417.

Rivâyeti (meslek olarak) âdet edinmemek, sürekli rivâyet ile meşgul olmamak da Hanefîlere göre cerh sebebi sayılmamıştır.⁸⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle rivâyet konusunda muteber olan şey, râvînin itkân sahibi olmasıdır. Hatta ona göre bazen rivâyeti meslek edinmemiş râvîlerin itkânı, dâimî bir surette rivâyet ile meşgul olanlardan daha fazla olabilir. Ashâb-ı Kirâm'dan Hz. Ebû Bekr (radıyallâhu anh), müctehid imamlardan ise Ebû Hanîfe, bu hususa örnek teşkil eden son derece önemli isimlerdendir.⁸⁹⁷

Bazı muhaddislerin iddialarının aksine, fıkıh meseleleri ile çokça meşgul olmak da Hanefî âlimlerin nazarında cerh sebebi olarak değerlendirilmemiştir.⁸⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu durumun cerh sebebi sayılması bir tarafa, aslında bir insanın fıkıh meseleleriyle meşgul olması, onun zihnî kuvvetine delâlet etmektedir.⁸⁹⁹ Hanefîlere göre bu kısım da ictihâdî ta'n kapsamında ele alınmış ve reddedilmiştir.⁹⁰⁰

Her ne kadar Hanefîlerin büyük çoğunluğuna göre râvî hakkında mübhem ta'nın cerh sayılmaması söz konusu olsa da aynı şeyi mübhem ta'dîl ifadeleri hakkında söylemek mümkün değildir.⁹⁰¹ Zira âdil bir râvînin, hadîsi aldığı şeyhin ismini belirtmeksizin onun hakkında ta'dîl ifade eden sözleri isnâdın sıhhati için yeterli sayılmıştır.⁹⁰² Abdulazîz el-Buhârî ilgili hususu, râvînin senedde: “Bana bu hadîsi sika bir râvî rivâyet etti” veya “Bunu âdil bir kimseden işittim” gibi ifadeler kullanması şeklinde örneklendirmiştir. Ona göre senedde mervi anının ismi açıkça zikredilmediği halde ifade makbul sayılmaktadır. Ayrıca âdil bir râvînin mübhem

⁸⁹⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Serahsî, *Usûl*, II, 11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 116-117; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 780; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 419; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Serahsî, *Usûl*, II, 11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 116-117; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 780; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 419.

⁸⁹⁸ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Serahsî, *Usûl*, II, 11; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 117-118; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 781; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 420; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁸⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁹⁰⁰ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 117; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 420.

⁹⁰¹ Fakîhlerin birçoğunun mutlak ve mübhem ta'dîl ifadelerinin makbul olduğunu savundukları yönündeki değerlendirmeler için bkz. İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 323; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 333.

⁹⁰² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 173.

ta'dîl ifadelerinin araştırılması da (adâletinden ve ona duyulan güvenden dolayı) gerekli değildir.⁹⁰³ Dolayısıyla Hanefîlere göre âdil ve sika râvîlerin, bir râvîden hadîs nakletmelerinin veya mübhem ta'dîl ifadeleri kullanmalarının mervi anı hakkında ta'dîl olarak değerlendirildiği söylenebilir.⁹⁰⁴

Hanefîlere göre ilk üç neslin bir rivâyeti kabul etmesi ve onun mefhûmuyla amel etmesinin o rivâyeti tashîh ettiği belirtilebilir. Kudûrî bu hususu: “Bir rivâyette haber ve amel birleştiği zaman, bu onun sıhhatine delâlet eder” anlamındaki sözleriyle dile getirmiştir.⁹⁰⁵ Daha önceki kısımlarda ele alınan Ma'kil b. Sinân'ın (radıyallâhu anı) rivâyeti⁹⁰⁶ bu duruma bir örnek niteliğindedir. Zira fakîh olan bazı sahâbîlerin ve tâbiîn fukahâsının öne çıkan isimlerinden olan Alkame, Mesrûk, Nâfî b. Cübeyr ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerin ilgili rivâyetle amel ettikleri nakledilmiştir.⁹⁰⁷ Mezkûr fukahânın kabul ve ameli ile rivâyet makbul (muaddel) hale gelmiştir.⁹⁰⁸ Serahsî'ye göre bu durumun sebebi meşhûr fakihlerin bir rivâyet ile amel ettikten sonra o rivâyeti kendileri nakletmiş gibi değerlendirilmesinden ileri gelmektedir.⁹⁰⁹

Kaynaklarda cerh ve ta'dîl ile ilgili tartışma konusu edilen meselelerden biri de bir râvînin bazı münekkitler tarafından cerh edilirken diğerleri tarafından ta'dîl edilmesi, yani cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda bu ifadelerden hangisinin tercih edileceği ile alakalıdır. Öncelikle konunun ihtilâflı olduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî, İmam Şâfiî'ye göre cerhin ta'dîle mukaddem olduğunu, Hanefîlere göre ise ta'dîlin cerhe mukaddem olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁰ Ancak bu durumun her zaman geçerli olup olmadığını veya bütün Hanefî âlimlerin kabul ettiği hususlar arasında yer alıp almadığını tam olarak tespit etmek mümkün

⁹⁰³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 9. Benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 251; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁹⁰⁴ Bu hususta bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 138; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, 134; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 561; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 679; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 194-195; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315, 327.

⁹⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2440.

⁹⁰⁶ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, “Nikâh”, 18.

⁹⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

⁹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 182.

⁹⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 562; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 324.

⁹¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

değildir. Nitekim İbnü'l-Hümâm, cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda, cerhin takdîm edileceği şeklindeki görüşün müreccah olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre râvîyi cerh eden münekkitle, ta'dîl eden münekkitle sayılarının eşit olması halinde de durum böyledir. Eğer bir taraf daha fazlaysa bu takdirde sayıca fazla olanların görüşü tercih edilir. İbnü'l-Hümâm bahsi geçen ihtilâfin, cerh ve ta'dîlin mutlak (mübhem) olması veya cerh eden münekkidin (müfesser olarak) bir cerh sebebi beyan etmesi, ancak ta'dîl eden âlimin bunu ortadan kaldıracak bir beyanda bulunamaması yahut da beyanının yakînî olmadığı durumlarda geçerli olduğunu belirtmiştir. Zira râvîyi ta'dîl eden âlim, cerh edenin ortaya koyduğu cerh sebebini kesin bir surette defetmeyi başarırsa bu takdirde ittifakla ta'dîl kabul edilir.⁹¹¹ Aynı meseleyi gündeme getiren Bâbertî'nin de benzer ifadeler kullandığı söylenebilir.⁹¹² Ancak bu konuda müstakil bir eser kaleme almış olan Leknevî (1304/1886) ise cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda yapılacaklar hususunda birçok âlimin, meseledeki tafsîlâtı bilmemelerinden dolayı yanıldıklarını iddia etmiş ve konu ile ilgili değerlendirmelerinin sonunda şunları söylemiştir:⁹¹³ “Sikaların sözlerinden ve kuvvetli âlimlerin cümlelerinden, bir râvî hakkında mübhem cerh ve mübhem ta'dîl ifadeleri bulunduğu, ta'dîlin tercih edileceği anlaşılmaktadır. Cerh mübhem, ta'dîl müfesser olursa da durum bu şekildedir. Cerhin takdîm edildiği tek suret, onun müfesser olmasıyla gerçekleşir. Cerh müfesser olduktan sonra ta'dîl mübhem veya müfesser olsun fark etmeksizin cerh takdîm edilir.”⁹¹⁴

2.6. Tahammul ve Edâ Yolları

Hanefîlerin fıkıh usûlü eserlerinin sünnet bahsinde ele aldıkları konulardan biri de râvîlerin rivâyetin tahammul ve edâsını gerçekleştirme yolları ile bu esnada kullandıkları lafızlar ile ilgilidir. Rivâyete ehil olan âdil bir râvînin rivâyetinin doğru olma ihtimalinin baskın görüldüğü ve o rivâyetle amel etmenin vâcib olduğu

⁹¹¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 322-323; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr ve 't-Tahbîr*, II, 332-333.

⁹¹² Bkz. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-Nukûd*, I, 683-685.

⁹¹³ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî el-Hindî, *er-Ref' ve 't-Tekmîl fi'l-Cerh ve 't-Ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu İbn Teymiyye, Halep, 1383/1963, 56-59.

⁹¹⁴ Leknevî, *er-Ref' ve 't-Tekmîl*, 59.

bilinmektedir.⁹¹⁵ Hanefiler bu vasıfları taşıyan bir rivâyetin semâ', hıfz ve edâ şeklinde üç tarafının bulunduğunu belirtmişlerdir.⁹¹⁶

2.6.1. Semâ'

Hanefilere göre rivâyetin başlangıcı sayılan semâ', râvînin hadîsi muteber ve usûlüne uygun bir şekilde işitmesini temsil etmektedir. Onların bu kısmı azîmet ve ruhsat şeklinde ikiye ayırdıkları görülmüştür. Fakat Aliyyu'l-Kârî, bu kısma geçmeden önce rivâyetin semâ' tarafını râvîsinin sahâbî olup olmamasına göre ikiye ayırmıştır. Ona göre eğer râvî sahâbî ise rivâyet lafızları sahâbînin hadîsi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işitme derecesine göre altı mertebede incelenmektedir.

2.6.1.1. Sahâbenin Kullandığı Rivâyet Lafızları

Rivâyette kullanılan lafızlardan ilki ve en âlî olanı, sahâbînin hadîsi: “Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şöyle dediğini işittim”, “Bana şunu haber verdi”, “Bana şöyle buyurdu”, “Bana şunu söyledi”⁹¹⁷ şeklindeki lafızlarla rivâyet etmesidir. Aliyyu'l-Kârî bu lafızlarla rivâyet edilen hadîslerin tamamının kabul edilmesinin ittifakla vâcip olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁸

İkinci sırada sahâbînin: “Hz. Peygamber (aleyhisselâm) şöyle dedi”⁹¹⁹ şeklindeki lafzı bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî bu lafzın çoğunluğa göre semâ'a hamledildiğini ve bu lafzın ilkinden daha aşağıda bulunduğunu ifade etmiştir.⁹²⁰

Üçüncü sırada ise sahâbînin: “Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şunu emrettiğini işittim” veya “Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şunu yasakladığını

⁹¹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 375; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 334.

⁹¹⁶ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 375; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 56; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 737; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 334.

⁹¹⁷ Burada geçen lafızlar: “سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا” veya “أخبرني”, “حدثني”, “شافهني بكذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

⁹¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

⁹¹⁹ İlgili lafız: “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

⁹²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

işittim”⁹²¹ şeklindeki lafızları yer almaktadır. Aliyyu’l-Kârî bu lafızların da çoğunluğa göre hüccet olduğunu, mertebe bakımından ikinci sırada bulunanlardan daha aşağıda konumlandırıldığını söylemiştir.⁹²²

Dördüncü sırada sahâbînin: “Şunu yapmakla emrolunduk”, “Şunu yapmamız yasaklandı”, “Bize şu vâcip kılındı”, “Bize şu haram kılındı” veya “Bize şu mübâh kılındı” şeklindeki lafızları bulunmaktadır.⁹²³ Aliyyu’l-Kârî bu lafızların tamamının çoğunluğa göre Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ait olarak değerlendirildiğini, mertebe bakımından da bir önceki gruptan daha aşağıda yer aldıklarını ifade etmiştir.⁹²⁴

Beşinci sırada sahâbînin: “Şu şey sünnettendir” şeklindeki lafzı bulunmaktadır.⁹²⁵ Aliyyu’l-Kârî bu lafzın çoğunluğa göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sünneti mânâsında ele alındığını, ancak Kerhî, Debûsî, Fahu’l-İslâm el-Pezdevî⁹²⁶ ve Serahsî⁹²⁷ ile onlara tâbi olan müteahhir Hanefî âlimlere göre hem Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hem de Hulefâ-i Râşidîn (radıyallâhu anhum) ve diğer bazı sahâbîlerin sünneti şeklinde değerlendirildiğini belirtmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu konuda farklı bir tercihe giderek çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğunu ve bu lafzın da dördüncü mertebeden aşağıda bulunduğunu söylemiştir.⁹²⁸ Ayrıca o, farklı bir eserinde bu lafzın yer aldığı bir rivâyet ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken, sahâbînin reyî ile tespit etmesi mümkün olmayan konularda “Şu şey sünnettendir” şeklindeki ifadesinin merfû’ hadîs hükmünde olduğunu zikretmiştir.⁹²⁹

Altıncı sırada sahâbînin: “Biz şöyle yapardık” ve “(Ashâb) şöyle yapardı” şeklindeki lafızları bulunmaktadır.⁹³⁰ Aliyyu’l-Kârî âlimlerin çoğunun bu lafızlarda

⁹²¹ İlgili lafızlar: “سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا” ve “ينهى عن كذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

⁹²² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

⁹²³ İlgili lafızlar: “أمرنا بكذا”, “نهينا عن كذا”, “أوجب علينا كذا”, “أحرم علينا كذا” ve “أباح لنا كذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

⁹²⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335. Örnek olarak bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 206.

⁹²⁵ İlgili lafız: “من السنة كذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

⁹²⁶ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 139.

⁹²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 114, 380.

⁹²⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

⁹²⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 214. Farklı örnekler için bkz. *Mirkât*, IV, 531; V, 576; VI, 448.

⁹³⁰ İlgili lafızlar: “كنا نفعل كذا” ve “كانوا يفعلون كذا” şeklindedir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 335.

yer alan fiilleri cemâatin (sahâbenin) tamamının yaptığı şeklinde değerlendirdiklerini ve bu lafızların öncekilerden daha aşağıda kaldığını söylemiştir.⁹³¹

Eğer râvî sahâbî değilse Hanefilere göre, rivâyetin semâ', hıfz ve edâdan oluşan üç aşamasından her biri azîmet ve ruhsat şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle burada azîmet tabiri asıl ve hakîkati, ruhsat ise fer' ve mecâzı temsil etmektedir.⁹³²

2.6.1.2. Sahâbe Dışındakilerin Rivâyet Yönteminde Azîmet

2.6.1.2.1. Arz ve Semâ'

Serahsî'ye göre semâ'ın azîmet kısmının dört şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Bunlardan ikisi, yani arz ve semâ' hakîkî olarak semâ'a delâlet etmekte olup biri diğerinden daha kuvvetlidir. Diğer iki şekil ise her ne kadar azîmet sayılsa da onlarda ruhsat olma şüphesi bulunmaktadır. İlk iki şekil muhaddisin talebeye rivâyetleri okuması, talebenin onu işitmesiyle (semâ') ve talebenin rivâyetleri şeyhe okuması (arz), şeyhin onu işitmesi ve talebenin rivâyetleri okuduktan sonra şeyhe rivâyetlerin okuduğu şekilde olup olmadığını sorması ve şeyhin onu tasdîki ile gerçekleşir.

Bu iki yöntemden hangisinin daha kuvvetli olduğu konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu hususta her ne kadar muhaddisler ilk vechin (semâ'ın) daha kuvvetli olduğunu savunsalar da İmam Ebû Hanîfe'ye göre ikinci vechin, yani talebenin şeyhe okumasının (arzın) daha kuvvetli bir yöntem olduğu nakledilmiştir.⁹³³ Bununla beraber Aliyyu'l-Kârî, Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ye göre her iki yöntemin de eşit olduğunu naklettiğini belirtmiştir.⁹³⁴ Ayrıca ona göre bu hususta Ebû Hanîfe'ye nispet edilen iki görüş daha bulunmaktadır. İlkinde İmam Ebû Hanîfe'ye, İbn Ebî Zî'b'e (159/776) ve İmam Mâlik'in bir kavline

⁹³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

⁹³² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

⁹³³ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 737-738; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 334-336; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335-336.

⁹³⁴ Bu düşünce doğrudan *Kenzu'l-Vusûl*'de yer almamakla birlikte Abdulazîz el-Buhârî ifadelerinin Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin tasnif ettiğini düşündüğü bir eserde geçtiğini belirtmiştir. Bkz. *Keşfu'l-Esrâr*, III, 59; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 738. Atıf için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 335.

göre talebenin şeyhe okumasının diğer vecihten daha kuvvetli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü hadîsi işiten, eğer rivâyeti bizzât okursa metni zabt etmek için daha çok çaba harcar. Nitekim talebe hadîsi elde edebilmek için kendi adına çalışmaktadır. Muhaddis ise ders verirken başkası için çalışmaktadır.⁹³⁵ Talebenin öğrenmeye ihtiyaç duymasından dolayı hem senedi hem de metni zabt etmek için daha fazla itina göstereceği ve gayret edeceği söylenebilir. Abdulazîz el-Buhârî bu nedenle ikinci vechin birinciden daha kuvvetli olduğu kabul edilmeyecek olsa dahi her iki vechin en azından birbirlerine eşit olduklarını dile getirmiştir.⁹³⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin İmam Ebû Hanîfe'den nakledildiğini söylediği ikinci kavle göre ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ashâb-ı Kirâm'a öğretme ve tebliğ şekli göz önünde bulundurulduğunda ilk vechin ikincisinden daha kuvvetli olduğu iddia edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) vahyin tebliği ve ahkâmın beyanı hususunda unutulması veya yanılması söz konusu değildir. Ancak ondan başkasının bu vasıflara sahip olması da mümkün olmadığından bu durum ona has kılınmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ve onun Ashâb-ı Kirâm'ı dışında kalan kimseler hakkında, talebenin gayret, dikkat ve riayetinin daha fazla olduğu söylenebilir.⁹³⁷ Ayrıca Aliyyu'l-Kârî, talebenin şeyhe okuması durumunda lafzın muhafazasının (şeyh ve talebeden oluşan) iki taraftan gerçekleştirildiğini, muhaddisin okuması durumunda ise ibareyi sadece kendisinin kontrol ettiği şeklindeki düşünceleri eleştirmiş ve bu konuda bir tercihe gitmeyerek sadece bahsi geçen iki vechin diğerlerinden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁹³⁸

2.6.1.2.2. Kitâbet ve Risâlet

Hanefîlere göre semâ'ın azîmet kısmında yer alan üçüncü ve dördüncü vecihler ise kitâbet ve risâlettir.⁹³⁹ Kitâbet bir muhaddisin ona ulaşan bir rivâyeti senedin son kısmı ve metni ile birlikte yazarak mektup şeklinde göndermesidir.⁹⁴⁰

⁹³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 336. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 59; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 336.

⁹³⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 59.

⁹³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 336.

⁹³⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 336.

⁹³⁹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 739.

⁹⁴⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 60.

Risâlet ise muhaddisin bir elçiye rivâyetin isnâdını ve metnini zikrederek onu bir başkasına tebliğ etmek üzere göndermesidir.⁹⁴¹ Bu kavramlar klasik hadîs usûlünde icâzet ve münâvele başlıkları altında “kitâbet” ve “irsâl” lafızlarıyla ele alınmıştır.⁹⁴²

Serahsî bir muhaddisin mektubunda: “Bana bu rivâyeti falan kimse falancadan rivâyet etti” şeklinde bir ifade kullandığında, aslında: “Sana bu mektubum ulaştığı ve sen de içindekileri anladığın zaman, bu hadîsleri benden rivâyet et” demiş sayıldığını söylemiştir.⁹⁴³ Muhaddis başkasına bir elçi gönderdiği zaman da durum bu şekildedir. Zira Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) de tebliğ ile mükellef olduğu ve bazı kavimlere şifahen, bazılarına mektupla, bazılarına ise elçi göndererek risâletini tebliğ ettiği ve tebliğinin tam olduğu bilinmektedir. Bu vecihler de bahsi geçen tebliğ yöntemlerine benzedikleri için geçerli sayılmıştır.⁹⁴⁴

Bu dört vecihle hadîsi tahammul eden râvîlerin, rivâyeti hangi lafızları kullanarak edâ edecekleri konusu da tartışmalıdır. Fâhru’l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî rivâyeti ilk iki vecihten biriyle alan bir râvînin edâ esnasında “حدثنا” veya “حدثني”, sonraki iki vecihle alan bir râvînin ise “أخبرنا” veya “أخبرني” lafızlarını kullanması gerektiğini bildirmişlerdir.⁹⁴⁵ Fâhru’l-İslâm el-Pezdevî’ye göre bu durumun sebebi, ilk iki yöntemin müşâfeheye delâlet etmesi, sonraki iki vecihte ise bu delâletin bulunmamasıdır. Aliyyu’l-Kârî de tercih edilen görüşün Pezdevî ve Serahsî’nin dile getirdikleri şekilde olduğunu belirtmiştir.⁹⁴⁶

Bu konuda Hanefîlerin dışında kalan âlimlerin üç farklı görüşü bulunmaktadır. Hicâz ehlinin çoğuna, Kûfelilere, Zührî, Mâlik, Süfyân b. Uyeyne (198/814), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198/813) ile Buhârî ve ehl-i hadîsten oluşan bir zümreye nispet edilen düşünceye göre, rivâyeti ilk iki vecihten biriyle tahammul eden râvî, onu edâ ederken “حدثني” lafzını kullanır. Hanefîlerin tercih ettiği görüş de budur. Şâfiî, Müslim ve maşrik ehlinin çoğuna nispet edilen kanaate göre ise rivâyeti ilk vecihle tahammul eden râvî, edâ esnasında “حدثني” lafzını, ikinci vecihle tahammul eden râvî ise “أخبرني” lafzını kullanır. Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Yahyâ et-

⁹⁴¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 61.

⁹⁴² Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 60-61; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 683-684.

⁹⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 376. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 60.

⁹⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 376.

⁹⁴⁵ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376.

⁹⁴⁶ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

Temîmî (226/840) ve Abdullâh b. el-Mübârek'e (181/797) nispet edilen görüşe göre ise râvî veya şeyh “حدثني” lafzını değil, rivâyeti kimin okuduğunu açık bir biçimde bildiren “قرأ علي وأنا أسمع ما قرأه” veya “قرأت عليه” gibi bir lafız kullanmalıdır.⁹⁴⁷ Rivâyeti üçüncü veya dördüncü vecihlerle tahammul eden râvînin “أخبرني” veya “أخبرنا” lafızlarından birini kullanacağı konusunda ise Hanefî âlimler arasında herhangi bir görüş farklılığına rastlanmamıştır.⁹⁴⁸

2.6.1.3. Sahâbe Dışındakilerin Rivâyet Yönteminde Ruhsat: İcâzet ve Münâvele

Hanefîlere göre semâ'ın ruhsat kısmında icâzet ve münâvele bulunmaktadır.⁹⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, bu yöntemlerde hadîs lafızlarının veya senedinin işitilmesinin söz konusu olmadığını, icâzet ve münâvelenin sadece rivâyet izninden ibaret olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla ruhsat olarak değerlendirilen kısımlarda, azîmet bölümünde ele alınan yöntemlerdeki gibi tahammul uygulamaları bulunmamaktadır. Bununla birlikte icâzet ve münâvele, rivâyet ameliyesini kolay hale getirmelerinden dolayı ruhsat kabîlinden tahammul şeklinde değerlendirilmişlerdir.⁹⁵⁰

Söz konusu yöntemlerden icâzet, bir muhaddisin başkasına: “Bana falancanın rivâyet ettiği ve isnâdını beyan ettiği bu kitabı benden rivâyet etmen için icâzet (izin) verdim” anlamındaki veya “Benim işittiğim hadîslerden senin nazarında sahîh olanları benden rivâyet etmen için icâzet (izin) verdim” şeklindeki ifadeler kullanmasıyla gerçekleşir.⁹⁵¹ Ancak muhaddisin ikinci örnek cümlede yer alan lafızları kullanması durumunda, muhâtabına işittiği hadîsleri de beyan etmesi

⁹⁴⁷ İlgili görüşler ve Aliyyu'l-Kârî'nin tercihi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 336-337. Bahsi geçen görüşlerin nakledildiği farklı kaynaklar için ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 62; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 340-341.

⁹⁴⁸ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 62; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 743; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 342; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 337.

⁹⁴⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Serahsî, *Usûl*, I, 377; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 63; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 744; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 344; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 337.

⁹⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 337.

⁹⁵¹ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 63; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 744; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 344.

gerekmektedir.⁹⁵² Münâvele ise muhaddisin işittiği rivâyetleri yazmış olduğu kitabı, rivâyet izni vereceği kimseye kendi eliyle takdîm ederek: “Bu benim falanca şeyhimden (hocamdan) işittiğim rivâyetlerin bulunduğu bir kitaptır. Ben de sana bu kitapta bulunan hadîsleri rivâyet etmen için icâzet (izin) verdim” şeklinde bir beyanda bulunması ile gerçekleşir.⁹⁵³

Kaynaklarda münâvelenin icâzetin te’kîdi için uygulandığı belirtilmiştir. İcâzet olmadan gerçekleştirilen münâvele muteber sayılmamıştır. Dolayısıyla bu hususta esas olan uygulama icâzettir.⁹⁵⁴ Aliyyu’l-Kârî de bunu ifade ederek bir muhaddisin, başkasına: “Bana bu kitapta yer alan hadîsleri Falan b. Falan rivâyet etmiştir. Ben de sana bunları benden rivâyet etmen için icâzet verdim” diyerek kitabını vermediği veya: “Bana falancanın rivâyet etmiş olduğu/işittiğim bütün rivâyetlerin yer aldığı bu kitabı benden rivâyet etmen için icâzet verdim” dediği halde kitabını vermediği durumlardaki rivâyet izinlerinin dahi geçerli ve muteber olduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁵ Hanefî âlimlere göre rivâyet iznini icâzet yöntemiyle alan bir kimsenin, edâ esnasında “أجاز لي فلان” lafzını kullanması ihtiyatlı ve müstehab olarak, “أخبرني” lafzını kullanması ise câiz olarak nitelendirilmiştir.⁹⁵⁶ Ancak bu kimse rivâyeti şifâhî olarak tahammul etmediğinden onun edâ esnasında müşâfeheye delâlet eden “حدثني” lafzını kullanması ise câiz görülmemiştir.⁹⁵⁷

Aliyyu’l-Kârî, bazı âlimler nezdinde icâzetin muhaddisin meclisinde o esnada hazır olmayan veya henüz doğmamış kimselere verilmesinin de mümkün olduğunu dile getirmiştir.⁹⁵⁸ Bununla birlikte Hanefîlere göre icâzetin, icâzet alan kimsenin kitapta bulunan rivâyetleri bilmesi durumunda sahîh olduğu da ifade edilmiştir.⁹⁵⁹ Ayrıca icâzet alan kişi rivâyetleri edâ etmek istediğinde, bir râvînin taşıması gereken

⁹⁵² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 63.

⁹⁵³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 63; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 744; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 344.

⁹⁵⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 63; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 744; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 344; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

⁹⁵⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

⁹⁵⁶ Bkz. Fahrul’İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 185; Serahsî, *Usûl*, I, 377; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 65; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 346; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 338.

⁹⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 377; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 346; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 338.

⁹⁵⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

⁹⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 377; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 64; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 746; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 346, 349; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 338.

şartlara da sahip olmalıdır.⁹⁶⁰ Eğer icâzet alan kimse kitaptaki rivâyetleri bilmiyorsa ve kitap üzerinde ekleme veya çıkarma gibi tasarrufların gerçekleştirilmesi mümkün olup, onda bir değişiklik yapılması ihtimal dâhilindeyse bu takdirde icâzet geçersiz sayılır ve o kimsenin kitaptan rivâyet etmesine cevâz verilmez. Ancak aynı vasfı taşıyan bir şahsın, rivâyet izni aldığı kitabın içinde değişiklik yapılması mümkün değilse icâzetin Ebû Hanîfe ve Şeybânî'ye göre geçersiz olduğu, Ebû Yûsuf'a göre geçerli olduğu nakledilmiştir.⁹⁶¹

Serahsî kendisine göre böyle bir icâzetin mezhebin imamlarından hiçbirinin nazarında sahîh olmadığını, ancak Ebû Yûsuf'un bu konuda zarûret sebebiyle istihsâna başvurduğunu ifade etmiştir. Sözlerinin devamında haberin dînin aslı olduğuna işaret eden Serahsî, rivâyetin son derece ciddi bir iş olduğunu vurgulamış ve kitaptaki rivâyetleri dahi bilmeyen ve anlamayan bir kimsenin emâneti yüklenemeyeceğini, ona verilen icâzetin sahîh olduğunu söylemenin de herhangi bir veçhesi olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu durum bir muhaddisin kırâat meclisine katılıp rivâyetleri işitmeyen veya anlamayan bir kimseye rivâyet izni verilmemesine benzemektedir. Zira aynı şekilde kitapta bulunan rivâyetleri bilmeyen bir kimsenin hali de bundan farklı değildir ve ona rivâyet izni verilmesinin bir anlamı bulunmamaktadır.⁹⁶² Aliyyu'l-Kârî, Serahsî'nin bu sözlerini desteklediğini belirtmiş ve o da sünnetin naklinin son derece yüce bir iş olduğuna dikkat çekerek bu hususta tesâhül gösterilemeyeceğini kaydetmiştir. Diğer yandan bu tür icâzetleri geçerli saymanın ilmin talebi konusunda kusurlu davranılmasına kapı aralayacağını ortaya koymuş ve bu uygulamanın ancak teberrük olarak değerlendirilebileceğini nakletmiştir.⁹⁶³

Aliyyu'l-Kârî'ye göre münâvelenin de bir kısmı muteber olan, bir kısmı ise kabul edilmeyen çeşitli suretleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, muhaddisin rivâyet

⁹⁶⁰ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 346.

⁹⁶¹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Serahsî, *Usûl*, I, 377; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 66; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 746; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 346-347; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

⁹⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 378. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185.

⁹⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

izni vereceği kişiye, işittiği hadîslerin yer aldığı aslı⁹⁶⁴ (nüshayı) vermesi veya aslı yanında bulundurup rivâyetleri ondan okuması ve: “Benim falancadan işittiğim hadîsler veya falancadan aldığım rivâyetler bunlardır. Sen de bunları benden rivâyet et” ya da: “Sana bunları benden rivâyet etmen için icâzet verdim” diyerek nüshayı ona vermesi ile ya da: “Bunu al, istinsâh et, benimkiyle karşılaştı, sonra onu bana geri ver.” demesiyle gerçekleşir.⁹⁶⁵

Münâvelenin ikinci şekli ise talebenin, şeyhinin rivâyetlerinin yer aldığı bir kitabı veya bazı hadîslerinin bulunduğu bir cüzü ona arz etmesi, şeyhin içindekileri anlayıp bilerek teyakkuz halinde iken kitabı veya cüzü incelemesi, sonra onu talebeye geri vererek: “Bunun içindekilere vâkıf oldum. Bunlar bana falancanın rivâyet ettiği hadislerdir” yahut da: “Bunlar benim şeyhlerimden işittiğim hadîslerdir” diyerek talebeye rivâyet izni vermesiyle gerçekleşir.⁹⁶⁶

Münâvelenin bir diğer sureti ise hocanın talebeye rivâyet izni vermeksizin kitabını teslim etmesiyle olur. Bu durumda muhaddis talebeye: “Sana bunları rivâyet etmen için icâzet verdim” veya “Bunları benden rivâyet et” şeklinde bir söz söylemez. Aliyyu’l-Kârî’ye göre ehl-i ilmin bir kısmı bunun da geçerli bir tahammül yöntemi olduğu fikrini benimsemiş, diğer bir kısmı ise bu suretle gerçekleşen münâvelenin merdûd olduğunu söylemişlerdir. Onun ifadelerinden de bu suretin geçerli olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ Asıl kelimesi ıstılahta pek çok anlamda kullanılmıştır. Bunlardan bazıları: Hadîs râvîsinin kendine has olan nüshası, hadîs rivâyet eden kimse, müslümanlar tarafından kabule şâyân görülen hadîs kitabı, sened ve hadîsin ilk nüvesi, ilk şekli, ana muhtevâsı şeklindedir. Muhtemelen burada asıl kelimesi başta zikrettiğimiz, muhaddisin kendisine has olan nüshası anlamında kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi, İstanbul, 1987, 37-38.

⁹⁶⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

⁹⁶⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337.

⁹⁶⁷ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 337. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 69-70.

2.6.2. Hıfz

Hanefilere göre râvî rivâyeti makbul bir yolla tahammül ettikten sonra onu ezberlemek (hıfzetmek) ile yükümlüdür. Fahru'l-İslâm el-Pezdevî bu durumu: “Semâ’ sahîh olduktan sonra edâ vaktine kadar hıfz vâcib olur” şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir.⁹⁶⁸ Dolayısıyla hıfz, hadîs rivâyetinin ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Rivâyetin hıfz tarafı da azîmet ve ruhsat şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Hıfzın azîmeti, râvînin rivâyeti işittiği zamandan edâ edinceye kadar hâfızasında tutmasıdır.⁹⁶⁹ Ebû Hanîfe’nin görüşünün de bu şekilde olduğu zikredilmiştir.⁹⁷⁰ Hıfzın ruhsat olan kısmı ise râvînin (hâfızası yerine) işittiklerinin yer aldığı kitaba itimat etmesi olarak tanımlanmıştır.⁹⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, önceki zamanlarda ruhsat olarak görülse bile sonraları ilmi korumak adına kitabın azîmete dönüştüğünü belirtmiştir. Ona göre bir kimse kitabında yer alan bilgiler üzerinde tefekkür eder ve onun içindekileri tekrar ederek hatırlarsa onu işittiği günden edâ edene kadar hâfızasında tutmuş gibi olur. Hatırlamanın da hıfzetmek gibi olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bahsi geçen uygulamaları yapan bir kimsenin, kitabının –kendi hattı da olsa başkasının hattı da olsa- hüccet sayılacağını ve onu rivâyet etmesinin helâl olacağını dile getirmiştir. Ayrıca o, unutmanın hıfza engel teşkil etmediğini, çünkü masum olan kimselerden başkasının unutmaktan sakınmasının mümkün olmadığını zikretmiştir.⁹⁷² Bunlarla beraber eğer râvî hattı gördüğünde bile herhangi bir şey hatırlayamazsa İmam Ebû Hanîfe’ye göre onun kitaptan rivâyet etmesi helâl değildir. Zira ona göre yazı kalbin (veya aklın) rivâyetleri hatırlaması için mevcuttur. Bu da göz ve aynanın durumuna benzemektedir. Eğer göz, aynayı görmüyorsa bu takdirde aynanın varlığı muteber sayılmaz. Aynı şekilde eğer râvî kitaba bakarak dahi öğrendiklerini hatırlayamazsa artık o kitaba itibar edilmez.⁹⁷³

⁹⁶⁸ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 351.

⁹⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 74; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 753; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

⁹⁷⁰ Bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 753; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

⁹⁷¹ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 379; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 753; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

⁹⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 185; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 358.

⁹⁷³ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 187; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 77; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 754; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 359; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

Sahâbenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mektuplarını rivâyet etmedikleri halde onlarla amel ettiklerini öne süren Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Şâfiî ise bahsi geçen vasıfları taşıyan bir râvînin, kitabından rivâyet etmesinin câiz olduğunu ve o rivâyetlerle amel edilmesinin de vâcib olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'a göre râvînin kitaptan rivâyet edebilmesi için kitabın onun yanında bulunması veya kitabı değiştirmeyeceğinden emin olunan bir kimsenin elinde olması gerekmektedir. Ebû Yûsuf'a göre eğer kitap başkasının elinde olursa onu değiştirmesi muhtemel olduğu için râvînin ondan rivâyet etmesi câiz değildir. Şeybânî ve Şâfiî'ye göre ise değişiklik yapıldığı bilinmedikçe kitap başkasının elinde olsa dahi hatla amel etmenin câiz olduğu nakledilmiştir. Aliyyu'l-Kârî bunlar arasından Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği görüşün azîmeti temsil ettiğini, Şeybânî'nin savunduğu kanaatin ise insanlara kolaylık sağladığını ve bu bakımdan ruhsat olarak değerlendirildiğini söylemiş ve kendi zamanında onunla amel edildiğini belirtmiştir.⁹⁷⁴

2.6.3. Edâ

Hanefilere göre edâ tarafı, hadîs metninin nakledildiği zamanı yani rivâyetin son aşamasını temsil etmektedir. Edâ tarafı da azîmet ve ruhsat olarak iki kısımda ele alınmıştır.⁹⁷⁵ Edânın azîmeti, râvînin hadîsi işittiği şekilde lafzını ve mânâsını değiştirmeden rivâyet etmesi olarak tanımlanmıştır.⁹⁷⁶ Ruhsat kısmı ise râvînin hadîsin anlamını bozmadan ve gerektirdiği hükümleri değiştirmeden farklı bir lafız ile rivâyet etmesidir.⁹⁷⁷

Ehl-i ilim arasında lafzî rivâyetin daha fazîletli ve evlâ olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmamaktadır.⁹⁷⁸ Rivâyetin mânâ ile nakledilmesinin câiz olup olmadığı

⁹⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338-339. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 78; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 754-755; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 357.

⁹⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

⁹⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 756; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 366; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

⁹⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 379; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 756; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 366-367.

⁹⁷⁸ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 83; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 367; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339-340.

konusu ise ihtilâflıdır. Aliyyu'l-Kârî, aralarında Hanefîlerden Cessâs⁹⁷⁹ ve lûgat âlimlerinden Sa'leb (291/904) ile tâbiînden bir grubun hadîslerin mânâ ile nakledilmesini câiz görmediklerini belirtmiştir.⁹⁸⁰ “Allâh benim sözümü işiten, onu iyice anlayan ve işittiği şekilde nakleden kimsenin yüzünü ak etsin” meâlindeki hadîs-i şerîfi⁹⁸¹ delil alan bu âlimler, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sözlerinin bir kısmının cevâmiu'l-kelim kabîlinden olduğuna dikkat çekerek mânâ ile nakil sonucu rivâyette ziyâde ve noksan gibi kusurların oluşabileceğini dile getirmişlerdir.⁹⁸² Sahâbe ve tâbiîn neslinin çoğunun, dört mezhebin imamlarının, fukahâ ve muhaddislerin büyük bir kısmının ise belirli şartlar dâhilinde mânâ ile nakli câiz gördükleri belirtilmiştir.⁹⁸³ Onların delili ise bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ilettikleri: “Analarımız, babalarımız sana feda olsun Ya Rasûlallâh! Muhakkak ki biz senin hadîsini (sözünü) işitiyoruz, ancak onu işittiğimiz gibi edâ (rivâyet) etmeye gücümüz yetmiyor” şeklindeki maruzatlarına cevaben: “Harâmı helâl, helâli harâm kılmadığınız müddetçe bunda bir beis yoktur” buyrulan hadîs-i şerîftir.⁹⁸⁴ Ayrıca İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) genel olarak hadîs rivâyetlerinin sonunda söylediği belirtilen: “(Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ... şöyle buyurdu veya bunun gibi ya da buna yakın yahut da bu mânâda bir söz buyurdular”⁹⁸⁵ anlamındaki tereddüt ifadelerinin, diğer sahâbîler tarafından reddedilmemiş olmasının da mânâ ile naklin câiz olduğunu gösterdiği belirtilmiştir.⁹⁸⁶

Bazı çalışmalarda Aliyyu'l-Kârî'nin bir eserinde İmam Ebû Hanîfe'nin mânâ ile nakle cevâz vermediğini söylediği, bir diğer eserinde ise dört mezhebin imamlarının da mânâ ile nakli câiz gördüklerini dile getirdiği ve bu hususun bir

⁹⁷⁹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 211.

⁹⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

⁹⁸¹ Rivâyet için bkz. Tirmizî, “İlim”, 7.

⁹⁸² Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 188; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 83; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 757-758; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 367-368; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339. Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 211.

⁹⁸³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 83; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 369. Dört mezhep imamının da mânâ ile nakli câiz gördüğüne ilişkin değerlendirme için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 497.

⁹⁸⁴ Rivâyet için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 199. (Hatîb el-Bağdâdî 199-201. sayfalarda aynı anlamı ifade eden birçok rivâyeti delil olarak kullanmış ancak bunların sıhhat durumlarıyla ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır.)

⁹⁸⁵ Bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 188; Serahsî, *Usûl*, I, 342; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 85; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

⁹⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

tenâkuz teşkil ettiği, netice olarak müellifin kendisiyle çeliştiği iddia edilmiştir.⁹⁸⁷ Söz konusu iddiâda ifade edildiği üzere Aliyyu'l-Kârî *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı eserinde dört mezhebin imamlarının mânâ ile naklin câiz olduğunu savunduklarını, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* adlı eserinde ise İmam Ebû Hanîfe'nin hadîslerin mânâ ile nakline cevâz vermediği için rivâyetlerinin az olduğundan bahsettiği tespit edilmiştir.⁹⁸⁸ Müellif, *Tavdîhu'l-Mebânî* isimli eserinde ise Hanefîlerden mânâ ile naklin câiz olmadığını savunan Cessâs'a işaret etmiş, ancak mezhep imamlarının tercih ettikleri görüşlere değinmemiştir.⁹⁸⁹ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin rivâyetin hıfz tarafının azîmet kısmı hakkında nakledilen görüşü hatıra getirildiğinde ve Aliyyu'l-Kârî'nin *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* adlı eserinde konuyu ele aldığı bağlam düşünüldüğünde meselenin çözüme kavuşturulması mümkündür.⁹⁹⁰ Zira ilk olarak Ebû Hanîfe'nin hıfzın azîmet şartı olarak, râvînin rivâyeti işittiği günden edâ edinceye kadar unutmamasını öne sürdüğü malumdur. Bu noktada Aliyyu'l-Kârî'nin de onun kendisi hakkında bu şarta riâyet etmeye gayret gösterdiğini ve bu sebeple rivâyetlerinin az olduğunu ifade ettiği söylenebilir. Müellifin *Tavdîhu'l-Mebânî*'de Cessâs'ın kanaatinin mezhebin görüşünden farklı olduğuna dikkat çekip Ebû Hanîfe'yi zikretmemesi de bu düşüncüyü desteklemektedir. Netice olarak Aliyyu'l-Kârî'nin ifadeleri bağlamından koparılmadan ele alındığında, onun sözleri arasında bir tenâkuz olmadığını belirtmek mümkündür.

Konunun başında da bahsedildiği üzere mânâ ile naklin cevâzı için belirli şartlar tayin edilmiştir. Aliyyu'l-Kârî'ye göre ilk olarak râvînin nebevî lafzı hatırlamaması gerekmektedir. Zira aksi durumda evlâ olan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) lafzı ile teberrük etmektir. Dolayısıyla rivâyetin mânâ ile nakli râvî açısından zarûrî olmalıdır. İkinci olarak râvî rivâyeti mânâ ile naklettiğini belirten bir beyanda bulunmak zorundadır. Üçüncü olarak ise rivâyet hadîs kitaplarında bulunmamalıdır. Nitekim bu durumda râvînin rivâyetin lafzını değiştirmesi veya mânâsı ile nakletmesi câiz sayılmamıştır.⁹⁹¹ Ayrıca hadîsi mânâ ile nakleden kimse

⁹⁸⁷ Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 525, 2 numaralı dipnot.

⁹⁸⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 497; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 8.

⁹⁸⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339.

⁹⁹⁰ İlgili görüş için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 753; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 338.

⁹⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 339-340.

dilin inceliklerine hâkim olmalıdır. Aksi halde rivâyetin lafzı değiştiğinde, mânâda artış veya eksilme ihtimali gündeme gelecek veya hadîsin muktezası farklılaşacaktır.⁹⁹²

Bunlara ek olarak Hanefîlere göre rivâyetin mânâ ile naklinin câiz olabilmesi için hadîsin lafzının mâhiyetine göre belirli şartlar bulunmaktadır. Buna göre:

1-Eğer hadîsin lafzı muhkem ise ve dolayısıyla murat edilen anlamın dışında bir mânâyı delâleti söz konusu değilse bu takdirde onun mânâ ile nakledilmesi câizdir.⁹⁹³

2-Eğer hadîsin lafzı zâhir, mânâsı malum yani lafız âmm olup tahsîsi mümkünse veya lafız hakîkî olup mecâza hamledilmesi mümkünse bu takdirde fakîh ve müctehid olan kimselerden başkasının bu tür rivâyetleri mânâ ile nakletmesi câiz görülmemiştir.⁹⁹⁴

3-4-Eğer hadîsin lafzı müşkil, müşterek veya mücmelse nakli gerçekleştirmek isteyen kimse müctehid olsun ya da olmasın fark etmeksizin rivâyetin mânâ ile nakli câiz sayılmamıştır.⁹⁹⁵ Zira müşkil veya müşterek lafızlarda neyin kastedildiğinin râvînin te'vîli olmaksızın bilinemeyeceği öne sürülmüş, râvînin te'vîlinin ise başkasına hüccet olmayacağı ifade edilmiştir. Mücmel lafızlarda ise mânânın (farklı bir nasla) beyân edilmedikçe kesin bir biçimde tespit edilememesi ve rivâyetin muktezasının hakîkî olarak bilinememesi, naklin câiz olmamasına gerekçe gösterilmiştir.⁹⁹⁶

⁹⁹² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 83; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 188; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 86; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 763; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 373; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 188; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 87; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 763; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 374; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹⁵ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 188-191; Serahsî, *Usûl*, I, 357; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 88; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 763; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 375; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹⁶ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 375; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

5-Eğer hadîsin lafzı cevâmiu'l-kelim niteliğindeyse mânâ ile nakil câiz görülmemiştir.⁹⁹⁷ Bu mâhiyetteki lafızlar Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsus olduğundan ondan başkasının, hadîsi farklı bir lafızla rivâyet etmesine cevâz verilmemiştir.⁹⁹⁸

2.7. Sahâbî Kavli

Hanefîlerin çoğu sünnetin mütemmim bir cüzü olarak sahâbî kavlini de itibara almışlardır.⁹⁹⁹ Tasnîf edilen ilk eserlerden itibaren Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hadîslerinin yanı sıra sahâbe ve tâbiûn kavillerinin de toplanması, kaynaklarda bunların da Rasûlullâh'ın (aleyhisselâm) sünnetine delâlet etme ihtimaline dayandırılmıştır.¹⁰⁰⁰ Ebû Hanîfe'nin ihtilâf etmeleri durumunda Ashâb-ı Kirâm'dan ulaşan rivâyetlerden birini tercih edeceğini¹⁰⁰¹, onların sözlerinin dışına çıkmayacağını¹⁰⁰² ifade ettiği ve: "İnsanların benim reyime göre hüküm verdiğimi söylemelerine hayret ediyorum. Halbuki ben yalnızca esere göre fetvâ veririm."¹⁰⁰³ şeklindeki sözleri onun sahâbî kavlini ve eseri önceleyen tavrına işaret etmektedir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Yûsuf'un birçok meselede: "Kıyâs şu şekildedir, ancak ben bu konuda vârid olan eser sebebiyle kıyâsı terk ettim" dediğini nakletmiş ve eser kelimesiyle sahâbî kavlini kastettiğini belirtmiştir.¹⁰⁰⁴ Nakledilen bilgiler mezhep imamlarının nazarında sahâbî kavlinin konum ve önemini ortaya koymaktadır.¹⁰⁰⁵

Hanefî kaynaklarında konunun ekseriyetle "Sahâbe'yi Taklit" ve benzeri başlıklar altında ele alındığı tespit edilmiştir. Sahâbî kavlinin hücciyetine geçmeden

⁹⁹⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 191; Serahsî, *Usûl*, I, 357; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 89; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 763; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 376; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 340.

⁹⁹⁹ Özşenel, "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", 146. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 13. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2021.

¹⁰⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 258; Serahsî, *Usûl*, II, 108; *el-Mebsût*, XVI, 83; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VI, 288; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384; Özşenel, "Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2006, 19.

¹⁰⁰¹ Beyhakî, *el-Medhal*, 111.

¹⁰⁰² Beyhakî, *el-Medhal*, 203.

¹⁰⁰³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 16; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 150.

¹⁰⁰⁴ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 361.

¹⁰⁰⁵ Konu hakkında önemli değerlendirmeler ve mezhep imamlarından çeşitli nakiller için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 29-30, 34; *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 55-57, 61.

önce, bilinmesi önem arz eden ve konunun çeşitli yönlerine ışık tutacak bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlar Hanefîlere göre sahâbînin tanımı ve mâhiyeti ile sahâbenin adâleti meseleleridir.

2.7.1. Sahâbî'nin Tanım ve Mâhiyeti

Sözlükte bir kimseyle beraberlik etmek, onunla arkadaş ve dost olmak gibi anlamlara gelen ve “sohbet” kökünden türemiş olan sahâbî kelimesinin istilâhî tanımı ile ilgili birtakım soru işaretleri bulunmaktadır.¹⁰⁰⁶ Daha önce haber-i vâhidin râvîsine göre taksîmi başlığı altında ele alındığı üzere Hanefîler, mechûl râvî tabiriyle Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile uzun bir sohbet müddeti geçirmemiş olan, yalnızca bir veya iki hadîs ile bilinen râvîleri kastetmişlerdir.¹⁰⁰⁷ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî ise mechûl râvîyi, hadis rivâyetinde mechûl olan, bilinmeyen kimse olarak tanımlamıştır.¹⁰⁰⁸ Kaynaklarda bu kısma Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî (radıyallâhu anhum) gibi isimler örnek gösterilmiştir.¹⁰⁰⁹ Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî'nin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği bir hadîs bulunmaktadır.¹⁰¹⁰ İlgili konuda da ele alındığı üzere Hanefîler bu tür kimselerin rivâyetleri ile amel etmenin vâcip olabilmesi için (fukahânın kabulü ve ameli gibi) bazı ilave şartları gözetmişlerdir. Öte yandan Kerhî ve müteahhir fukahânın ekseriyetini teşkil eden tâbîlerine göre, sahâbî râvînin rivâyetinin kıyâsa takdîm edilmesi için fakîh olmasının şart sayılmadığı da bilinmektedir.¹⁰¹¹ Bununla birlikte mechûl râvîlerin haberlerinin kabulü için farklı şartların tayin edilmesi, akıllara onların sahâbî sayılıp sayılmadıkları sorusunu getirmektedir.

Eserinde bu problemi ele alan Abdulazîz el-Buhârî, ulemânın sahâbî kelimesinin tefsîrinde ihtilâf ettiklerini kaydetmiştir. Ona göre ehl-i hadîsin

¹⁰⁰⁶ Kelimenin sözlük anlamı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 519.

¹⁰⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 193; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 249; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 324; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

¹⁰⁰⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160.

¹⁰⁰⁹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 342.

¹⁰¹⁰ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, “Nikâh”, 18. Bahsi geçen diğer isimlerin de Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyetlerinin bulunduğu dair bilgi için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560.

¹⁰¹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 673; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

çoğunluğu ve bazı Şâfiîler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetinde bir lahza dahi olsa bulunmuş kimselerin sahâbî sayılacağını savunmuşlardır. Diğer taraftan usûlcülerin çoğuna göre ise sahâbî kelimesinin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mülâzemet eden, onun sohbetinde bulunmayı arzulayan ve (ilim öğrenmek, hadîs işitmek gibi yollarla) ondan istifâde eden kimselere ıtlâk olunabileceği nakledilmiştir. Zira bir âlimin yanında bir saat bulunan bir kimsenin, onun ashâbından olduğu söylenemez. Aynı şekilde o âlimle uzun bir müddet beraberliği bulunan, fakat ondan ilim öğrenmeyen birinin de bu şekilde nitelendirilmesi doğru olmaz.¹⁰¹² Hanefî âlimlerin çoğu bu düşünceden hareketle ilk nesilde yaşamış olan mechûl râvîlerin sahâbî tabakasına dâhil olmadıkları düşüncesini benimsemişlerdir. Abdulazîz el-Buhârî ve İbn Melek'e göre bunun sebebi, mechûl râvîlerin bir veya iki hadîs rivâyetinin dışında zâtlarının bilinmemesi, âdil mi fâsık mı olduklarının tespit edilememesi ve sohbet müddetlerine muttali olunamamasıdır.¹⁰¹³ Ancak sahâbe hakkında durum böyle değildir. Çünkü onların âdil oldukları ve sohbetlerinin müddeti meşhûr olup bilinmektedir.¹⁰¹⁴ Netice olarak muhaddislerin sahâbî tanımının daha geniş kapsamlı olduğu, usûlcülerin anlayışlarının ise daha dar olduğu anlaşılmaktadır. Aralarındaki bu farklılığın muhaddislerin daha fazla kimsenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetiyle müşerref sayılmasını istediklerinden, usûlcülerin ise sahâbî sözünün hükümlerin istinbâtında kullanılması sebebiyle gösterdikleri titizlikten kaynaklanması muhtemeldir.¹⁰¹⁵

Aliyyu'l-Kârî'nin ise bu konuda usûlcülerin anlayışına katıldığını gösteren bir ifadesi bulunmamaktadır. Nitekim o, ilk olarak sahâbî kelimesinin: "Sohbet müddeti uzun olsun ya da olmasın, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile karşılaşan ve Müslüman olan kimse", "Hz. Peygamber ile sohbet müddeti uzun olan ve ondan ilim tahsîl eden kimse", "Onunla bir veya iki senelik sohbeti bulunan ve yine onunla birlikte bir veya iki gazveye iştirâk etmiş olan kimse", "Onunla altı aylık sohbet müddeti bulunan kimse" gibi farklı şekillerde tanımlandığına işaret etmiş, ancak ilk tarifî sahîh olarak

¹⁰¹² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560.

¹⁰¹³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 211.

¹⁰¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 560.

¹⁰¹⁵ Bkz. Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 5. Baskı, Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), Ankara, 2018, 80. Meselenin usûlcüler açısından tahlili için bkz. İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 326; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 338.

değerlendirmiş ve sonraki sıralarda yer verdiği usûl âlimlerinin tariflerini ise ikinci dereceden görüşler olarak (kîle/denildi ki ifadesiyle) nakletmiştir.¹⁰¹⁶ Ayrıca İbn Melek’e nispet ettiği ve yukarıda da yer verilen “âdil mi fâsık mı oldukları tespit edilemeyen ve Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile uzun bir sohbet müddeti geçirip geçirmedikleri bilinemeyen” anlamındaki ifadelerin yersiz olduğunu vurgulamıştır. Zira Aliyyu’l-Kârî, burada bahse konu olan kimselerin Ashâb-ı Kirâm olduğunu belirtmiş, Kitâp ile sünnette yer alan sayısız delil sebebiyle hem selefin çoğunun hem de ümmetin cumhûrunun sahâbenin adâleti konusunda icmâ’ ettiklerini söylemiş ve netice olarak da onlar hakkında bu türlü ifadelerin kullanılmayacağını dile getirmiştir.¹⁰¹⁷ Verilen bu bilgiler arasında Aliyyu’l-Kârî’nin usûlcülerin tariflerini kabul etmediğine işaret eden iki karîne bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun muhaddislerin tanımını doğru sayması, ikincisi ise İbn Melek’in mechûl râvîler hakkında sarf ettiği sözleri sahâbeye râci sayarak eleştirmesi ve onun söylediklerinin sahâbenin adâleti prensibine ters düştüğünü ifade etmesidir.

Diğer yandan müellifin ilgili başlığın yer aldığı farklı bir eserine müracaat edildiğinde, konu içerisinde usûlcülerin sahâbî tariflerinin farklı olduğunu zikretmediği görülmüştür. Bununla birlikte metinde yer alan: “Hz. Peygamber’i (aleyhisselâm) Müslüman olarak gören, daha sonra irtidâd eden ve sonra tekrar Müslüman olarak ölen bir kimsenin sahâbî sayılacağı” şeklindeki ifadelerin Şâfiîlerin kanaatini yansıttığını belirtmiş, Hanefîlere göre ise bu durumdaki bir kimse hakkında ikinci ve yeni bir mülâkâtın şart koşulduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁸ Kendisinin bu üslûbu dikkate alındığında, görüşünün metinden farklı olması durumunda bunu dile getireceği öngörülebilir. Müellifin sahâbînin tanımı konusunda herhangi bir farklılığa işaret etmemesi, diğer eserindeki bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde, –kesin olmamakla beraber- onun muhaddislerin tanımını benimsediğini düşündürmektedir. Sahâbe neslinde yaşayıp mechûl olarak değerlendirilen râvîler az sayıda olduğu ve onların rivâyetleri selef tarafından ta’n edilmedikçe veya kıyâsa muhâlif olmadıkça kabul edildiği için inceleme yapılacak alanın kapsamının çok dar olduğu söylenebilir.

¹⁰¹⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 314. Bu hususta Bâbertî’nin uygulamasının da Aliyyu’l-Kârî’ninkine benzer olduğu söylenebilir. Bkz. *et-Takrîr*, IV, 246.

¹⁰¹⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 313-314.

¹⁰¹⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 575-576. Ayrıca bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 397.

Örneklerin azlığı ile birlikte bu durum Aliyyu'l-Kârî'nin görüşü konusunda kesin bir yargıya varmanın önüne geçmektedir. Sahâbî kavlinin hücciyeti ile ilgili meselelere geçmeden önce, genel hatlarıyla Hanefîlerin sahâbenin adâleti konusunda verdikleri bilgilere değinmekte fayda bulunmaktadır.

2.7.2. Sahâbenin Adâleti

Sahâbî mürseli başlığı altında ümmet sahâbenin âdil olduğu hususunda icmâ ettiği için onların mürsellerinin de makbul sayıldığı zikredilmişti.¹⁰¹⁹ Hanefîlerin bu düşünceye temel olacak şekilde gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadîs-i şerîflerde sahâbe neslinin fazîletleri ve güzel hasletleri konusunda vârid olmuş birçok nassı, onların adâletli olduklarını ispat etmede yararlandıkları görülmüştür. Örneğin et-Tevbe Sûresi'nin: “(İslâmda) birinci dereceyi kazanan muhâcîrler ve ensâr ile onlara güzellikle tâbi olanlar (yok mu?) Allâh onlardan râzı olmuştur. Onlar da Allâh'tan râzı olmuşlardır.” meâlindeki 100. âyeti, Âl-i İmrân Sûresi'nin: “Siz insanlar için (insanlığın fâidesi için gaybdan yahut levh-i mahfûzdan seçilip) çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız. (Çünkü) Allâh'a inanıyorsunuz...” meâlindeki 110. âyeti, el-Feth Sûresi'nin: “Muhammed Allâh'ın Rasûlü'dür. Onun maiyetinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin (ve metîn), kendi aralarında merhametlidirler. Onları rûkû ediciler, secde ediciler olarak görürsün. Onlar Allâh'tan daima fazl (-u kerem) ve rızâ isterler. Secde izinden (meydana gelen) nişanları yüzlerindedir...” meâlindeki 29. ve: “Andolsun ki Allâh mü'minlerden –seninle o ağacın altında bîat ederlerken- râzı olmuştur da kalplerindeki bilerek üzerlerine kuvve-i ma'neviyyeyi indirmiş ve onları yakın bir feth ile ve alacakları birçok ganîmetlerle mükâfâtlandırmıştır...” meâlindeki 18. âyetleri sahâbenin adâletini ispat eden naslar olarak değerlendirilmiştir.¹⁰²⁰ Ayrıca aynı konuda: “Sizin en hayırlılarınız benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra onları takip

¹⁰¹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 359; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325. Bu hususta ayrıca bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 171; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 702; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 246.

¹⁰²⁰ İstidlâllerinde zikredilen âyetlerin tamamını veya bazılarını kullanan âlimler için bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 485; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 676; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 325; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 336; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 557.

edenler, sonra onları takip edenler...”¹⁰²¹, “Ashâbım (semâdaki) yıldızlar gibidir. Onlardan hangi birine uyarsanız (uyun), hidâyet bulursunuz.”¹⁰²², “Ashâbıma sövmeyin. Ashâbıma sövmeyin. Nefsimi kudretiyle yaşatan Zât’a andolsun ki, sizden biri Uhud Dağı kadar altın infâk etse onların verdiği bir müd veya yarım müd sadakaya erişemez.”¹⁰²³ ve “Allâh Teâlâ ashâbımı benim için seçti...”¹⁰²⁴ meâlindeki hadîs-i şerîflerden de istifade edildiği söylenebilir.¹⁰²⁵

Abdulazîz el-Buhârî zikri geçen âyet ve hadîslerin, Ashâb-ı Kirâm’ın öncelikle Allâh Teâlâ tarafından, daha sonra ise Rasûlü (aleyhisselâm) tarafından kat’î bir surette ta’dîl edildiklerini bildirdiğini ifade etmiştir.¹⁰²⁶ Ayrıca yukarıda yer verilen son hadîs-i şerîfin mefhûmundan hareketle Allah Teâlâ’nın adâlet sahibi olmayan kimseleri seçmesinin de söz konusu olmadığını dile getirmiştir. Eserinde bu konuda Nücûm Hadîsi’ne yer veren Kâkî ise adâlet olmadan hidâyetin de olamayacağına vurgu yapmıştır. Bunların yanı sıra Hanefî âlimlerin sahâbenin adâletli ve doğru sözlü oldukları hususunda en sık dile getirdikleri nassın: “Sizin en hayırlılarınız benim asrımda yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler...”¹⁰²⁷ meâlindeki hadîs-i şerîf olduğu söylenebilir.¹⁰²⁸

¹⁰²¹ Buhârî, “Şehâdât”, 9.

¹⁰²² Abdulfettâh Ebû Ğudde bazı muhaddislerin bu rivâyetin sahîh olmadığını söylediklerini belirtmiş, ancak her hâlükârda onun mevzû’ sayılmasının da mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye bi Şerhi Kitâbi’n-Nukâye –Kitâbu’t-Tahâre-*, 2. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 2005, 13-14, 2 numaralı dipnot. Beyhakî de bu rivâyetin mânâsının bazı sahîh rivâyetlerde bulunduğunu zikretmiştir. Rivâyetin aynı anlamda olan farklı bir tarîki ve Beyhakî’nin bahsi geçen değerlendirmeleri için bkz. Beyhakî, *el-İ’tikâd ve’l-Hidâye ilâ Sebîli’r-Reşâd alâ Mezhebi’s-Selef ve Ashâbi’l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Ahmed İsâm el-Kâtib, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut, 1981/1401, 318.

¹⁰²³ Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 221; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 10.

¹⁰²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, III, 732. (Zehebî’ye göre *Müstedrek*’te yer alan rivâyet sahîhtir.) Benzer anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, I-XVI, 5. Baskı, thk. Bekrî Hayyânî ve Safvet es-Sekkâ, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1981/1401, XI, 529-539.

¹⁰²⁵ Zikredilen hadîslerden bazılarını kullanan âlimler için bkz. Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, I, 28; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 559-560; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 676; İbnu’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 325; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, II, 336; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhi’l-Ekber*, 5. Baskı, thk. Ali Muhammed Dendel, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2019/1440, 115-117.

¹⁰²⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 560.

¹⁰²⁷ Buhârî, “Şehâdât”, 9.

¹⁰²⁸ Bazı âlimlerin bu rivâyeti delil getirdikleri kısımlar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 135, 145, 264, 316; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 31, 182; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 160; Serahsî, *Usûl*, I, 313, 314, 344; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 585; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 317.

Hanefîler sahâbenin adâletini ilk olarak onların rivâyet konusundaki uygulamaları ile ilişkilendirmişlerdir. Örneğin sahâbenin adâletinin rivâyetteki boyutuna işaret eden Serahsî, “...Hâzır olan (kimseler söylediklerimi) burada olmayanlara teblîğ etsinler.”¹⁰²⁹ meâlindeki hadîsin mûcibince Ashâb-ı Kirâm’ın dînî hükümleri teblîğ etmekle mükellef olduklarını, hatta bu hususta Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) (bir nevi) halîfeleri sayıldıklarını söylemiştir. Ona göre bu durum sahâbenin bütün rivâyetlerinin doğru olma ihtimalinin tercih edilmesini gerekli kılmıştır.¹⁰³⁰ Dolayısıyla sahâbenin rivâyette yalan söylemesi gibi bir durum, onların âdil oldukları prensibiyle çelişmekte olup asla mevzubahis edilmemiştir. Hatta Serahsî, sahâbenin teşrî’ ile ilgili sözlerinin yalan olarak nitelendirilmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir.¹⁰³¹ Sahâbenin adâletinin rivâyet konusundaki farklı bir yansımasına dikkat çeken Cessâs da onların doğru olmayan bir haberi rivâyet etmelerinin câiz olmamasına ek olarak huzurlarında böyle bir durum gerçekleştiğinde onu kabullenip ikrâr etmelerinin de mümkün olmadığını dile getirmiştir.¹⁰³² Ayrıca et-Tevbe Sûresi’nin: “Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, seyahat edenler, rûkû edenler, secde edenler, (insanlara) iyiliği emredenler ve (onları) kötülükten vazgeçirmeye çalışanlar ve Allâh’ın sınırlarını koruyanlar (yok mu? İşte onlar da cennet ehlidirler. Habîbim) sen o Mü’minlere dahi (cenneti) müjdele.” meâlindeki 112. âyet-i celîlesinden hareketle Ashâb-ı Kirâm’ın Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) işittiklerini insanlara rivâyet ettiklerini, onları (rivâyet ettikleri hadîslerle) amel etmeye davet ettiklerini belirtmiştir. Aksi bir durumda ise râvîlere rivâyetlerinin müstenker olduğunu söylediklerini ve onları rivâyetten (ve onlarla amel etmekten) menettiklerini ortaya koymuştur. Mechûl râvîlerin haberlerine ilişkin taksîmin ikinci kısmında da belirtildiği üzere selefin bir rivâyet onların nezdinde şöhret kazandığı halde sükût etmeleri, işittiklerine râzı oldukları anlamında ele alınmıştır.¹⁰³³

¹⁰²⁹ Müslim, “Kasâme”, 30.

¹⁰³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 325.

¹⁰³¹ Serahsî, *Usûl*, II, 110. Benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 297.

¹⁰³² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 67. Ayrıca bkz. Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II, 251.

¹⁰³³ Serahsî, *Usûl*, I, 342-343; II, 107-108; Üsmendî, *Bezlu’n-Nazar*, 421; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 561-562. Benzer değerlendirmeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 182.

Hanefîlerin rivâyette âdil sayılmalarına ek olarak sahâbenin adâleti ile ilişkilendirdikleri bazı farklı hususların da bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin haber-i vâhiddeki zannîliğin onun râvîsi dışındaki kimseler hakkında söz konusu olduğunu öne süren Aliyyu'l-Kârî, onu Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işiten bir râvî hakkında ise haberin kat'î sayıldığını, bu yüzden râvînin –nesh olunmadıkça- kat'î bir delil ile amelî terk etmesinin de câiz olmadığını dile getirmiştir. Zira aksi halde râvî hakkında suizannın söz konusu olacağını ve hatta adâletinin düşürülmesinin gündeme geleceğini, ümmetin icmâsıyla (sahâbe hakkında) böyle bir durumun asla mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁰³⁴ Bu durumda sahâbînin, kendi rivâyetine muvâfakatının da adâletle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca muhtemelen yine bu sebeple onların bir konuda hadîs bulunması durumunda kendi reyleri ile amel edemeyecekleri ve kıyâsa başvuramayacakları ifade edilmiştir.¹⁰³⁵ Bunun neticesi olarak ise sahâbenin amelî, terki, fetvâsı, kabulü ve reddi gibi birçok unsur belirli prensiplere dayanak olarak ele alınmış ve rivâyetlerin ma'mûlün bih olma yönünden değerlerini tespit etmede bunlardan yararlanılmıştır.

2.7.3. Sahâbeyi Taklit ve Sahâbî Kavlinin Hücciyeti

Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle “sahâbeyi taklit” bir delil üzerinde düşünmeksizin hak olduğunu itikat ederek sahâbînin sözüne ve fiiline ittibâ etmek anlamına gelmektedir.¹⁰³⁶ Sahâbî kavli, nebevî sünnete delâlet etme ihtimalinden dolayı sünnete ilhâk edilen deliller arasında ele alınmıştır.¹⁰³⁷ Aliyyu'l-Kârî konunun başında sahâbînin fetvâsının işittiği bir habere dayandığını, bu yüzden de reye tercih edildiğini belirtmiştir. Zira ona göre sahâbe sözlerinin çoğu bizzât Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işitilmiştir. Eğer verdikleri bir fetvânın ictihâtlarına dayandığı görülürse bu takdirde ise onların ictihâtlarının, kendilerinden sonraki nesillerinkinden daha isabetli olacaktır. Çünkü onlar şer'î nasların vürûduna şâhit

¹⁰³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87. Benzer değerlendirmeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 258; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 327.

¹⁰³⁵ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 89; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

¹⁰³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰³⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 258; Serahsî, *Usûl*, II, 108; *el-Mebsût*, XVI, 83; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 323; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VI, 288; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

olmalarının yanı sıra ahkâmın değiştiği hallere de tanıklık etmişlerdir. Ayrıca onların İslâm'ın kâidelerini zabt etme konusunda üstün bir meziyetleri de bulunmaktadır.¹⁰³⁸ Onun verdiği bu bilgiler bir yandan sahâbî kavlinin konumuna işaret etmekte, diğer yandan ise neden sünnetle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Bu hususlar dışında sahâbî kavlinin hücciyetine delâlet eden naslar da bulunmaktadır. Örneğin Aliyyu'l-Kârî, kısaca "Nücûm Hadîsi" olarak bilinen: "Ashâbım semadaki yıldızlar gibidir..." meâlindeki rivâyet sebebiyle sahâbenin görüşleriyle amel etmenin sünnetle amel etmek sayıldığına dikkat çekmiştir.¹⁰³⁹ Benzer şekilde usûl eserlerinde sahâbî kavlinin hücciyetini ispat etmede genel olarak iki nاستan yararlanıldığı görülmüştür. Bunlardan ilki Nücûm Hadîsi, ikincisi ise: "Benden sonra şu ikisine, Ebû Bekr ve Ömer'e uyun."¹⁰⁴⁰ meâlindeki rivâyettir.¹⁰⁴¹ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu rivâyetlerden bütün insanların sahâbeyi taklît etmelerinin vâcib olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴²

Hanefîlerin prensip olarak sahâbî kavlini delil kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte sahâbî kavlinin mutlak bir biçimde mi, yoksa belirli şartlar dâhilinde mi hüccet olduğu hususunda ihtilâf edilmiştir. Konu hakkında Kerhî'ye ve hocası Ebû Saîd el-Berdâî'ye¹⁰⁴³ (317/930) nispet edilen iki farklı görüş bulunmaktadır. Kerhî'ye göre reyle tespit etmeleri mümkün olmayan konular dışında yani reye

¹⁰³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 39. Aliyyu'l-Kârî bazı münekkitletlerin bahsi geçen rivâyetin senedini cerh ettiklerini belirtmiş, ancak farklı sahâbîlerden birçok vecihle nakledilen bu rivâyetin tarîklerinin birbirlerini takviye ettiğini de dile getirmiştir. Böylece nücûm hadîsinin hasen li gayrih seviyesine çıktığını ve onunla istidlâl edilebileceğini söylemiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰⁴⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 34.

¹⁰⁴¹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 363; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236; Serahsî, *Usûl*, II, 106-107; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 329; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰⁴³ Ebû Saîd el-Berdâî, Irak bölgesinde yaşamış olan Hanefî fakîhlerinden biridir. Ebû Alî ed-Dekkâk'tan ve onun hocası Mûsâ b. Nasr er-Râzî'den fıkıh ilmini tahsîl etmiştir. Talebeleri arasında ise Ebu'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Ebû Amr et-Taberî gibi isimler bulunmaktadır. Ayrıca kendisine nispet edilen *Mesâilu'l-Hilâf* adlı bir eseri de mevcuttur. el-Berdâî 10 Zilhicce 317 (14 Ocak 930) tarihinde hacc için gittiği Mekke'de Karmatîler tarafından şehîd edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, 170-171.

dayanan görüşlerinde sahâbeyi taklit etmek vâcib değildir.¹⁰⁴⁴ Sahâbenin reyle tespit edemeyecekleri hususlardaki nakil ve amellerinin istisnâ edilmesinin sebebi ise bunların merfû' hadîs hükmünde sayılmasıdır.¹⁰⁴⁵ Mezhebin üç imamı da dâhil olmak üzere Hanefîlerin tamamının bu tür konularda sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettikleri nakledilmiştir.¹⁰⁴⁶ Bunlara hayız müddetinin en az kaç gün olacağı konusunda Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osmân, İbn Mes'ûd ve Enes'ten (radiyallâhu anhum) nakledildiği belirtilen ve ilgili müddetin en az üç gün olduğunu ifade eden kavi¹⁰⁴⁷ ile Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) müşteri tarafından parası teslim edilmeyen bir malın, satıcıya daha ucuz bir fiyata satılması suretiyle gerçekleştirilen alışverişin fâsid olduğuna dair kavli¹⁰⁴⁸ örnek gösterilmiştir.¹⁰⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) kavlinin kıyâsa muhâlif olmasını şu şekilde açıklamıştır: Kıyâsa göre malın müşterinin mülkiyetine geçmesi, müşterinin onu kabzetmesiyle tamamlandığı için onun malı satın aldığı kimseye veya başka birine satması câizdir. Ancak Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) akdi işitir işitmez, (tevbe etmediği takdirde) bu işi gerçekleştiren râvînin haccının ve cihâdının (sevaplarının) iptal olacağını belirtmesi, kendisinin bu hususta Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) bir hadîs işittiği şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 363; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Serahsî, *Usûl*, II, 106; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 323; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 912; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 292; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384. Bu hususa örnek teşkil eden bazı rivâyetler bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 163; X, 496.

¹⁰⁴⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 325; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 915; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 295; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384-385.

¹⁰⁴⁷ Rivâyetin bahsi geçen sahâbîlerden nakledilen tarîklerinin tamamı bulunamamıştır. Rivâyetlerden bazıları ve usûl/fürû' eserlerinde ilgili sahâbîlere isnâd edildikleri bölümler için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (*Müsnedü'd-Dârimî*), I-IV, 1. Baskı, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Suûdî Arabistan, 2000/1412, I, 626; Dârekutnî, *Sünen*, I, 388-390; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 325; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 915; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 191-195; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, I, 111; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 116-117; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

¹⁰⁴⁸ Rivâyet için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 184. Zeylaî bazı muhaddisler nazarında rivâyetin zayıf olduğu yönündeki görüşleri naklettikten sonra bunların makbul olmadığını, rivâyetin "ceyyid" olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 15-16.

¹⁰⁴⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236; Serahsî, *Usûl*, II, 110; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 325; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 915-916; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 296; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

¹⁰⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385. Rivâyette yer alan kısım için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 184.

Ebû Saîd el-Berdaî'nin ise sahâbeden birinin kavlinin kıyâsa mukaddem olduğunu, kıyâsın sahâbî kavli ile terk edilmesinin gerektiğini ve “meşâyihın” düşüncesinin de bu doğrultuda olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹⁰⁵¹ Sonraki dönem Hanefîleri tarafından yaygın bir biçimde kabul edilen görüşün de bu şekilde olduğu ifade edilebilir. Zira Kerhî'nin düşüncesine sadece Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin meyllettiği, el-Berdaî'nin görüşünü ise Cessâs, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, Serahsî, Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî ve Sadruşşerîa gibi âlimlerin benimsediği belirtilmiştir.¹⁰⁵² Aliyyu'l-Kârî'nin de bu görüşü tercih ettiği söylenebilir. Çünkü o da kıyâsla tespit edilmesi mümkün olsun veya olmasın, sahâbeyi taklît etmenin vâcib olduğunu ve sahâbî kavli ile kıyâsın terk edileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁵³

Serahsî, Ebû Saîd el-Berdaî'nin görüşünü açıklarken mezhebin (büyük bir kısmının) sahâbî kavline bakışına ışık tutacak nitelikte çeşitli bilgilere de yer vermiştir. Ona göre el-Berdaî'nin görüşünün daha sahîh olma nedeni, sahâbî fetvâsının vahiy kaynaklı olma ihtimalidir. Zira sahâbenin, bir nassı öğrendikten sonra bunu bazen (doğrudan) rivâyet ettiklerini, kimi zaman ise nassı rivâyet etmeksizin ona muvâfık bir biçimde fetvâ verdiklerini ve vahyin muhâtabından işitilme ihtimali olan bir söz veya fetvânın, bu sebeple reye mukaddem olduğunu belirtmiştir. Ona göre burada sahâbî kavlinin reye mukaddem kılınması, haber-i vâhidin kıyâsa takdîm edilmesine benzemektedir. Bununla beraber eğer sahâbî kavlinin rey (ictihâd) kaynaklı olduğu tespit edilirse bu takdirde onların reylerinin sonraki nesillerin ictihâdından daha kuvvetli olduğu söylenir. Zira onlar Hz. Peygamber'in ahkâmı beyânına şahit olmuşlar ve nasların nâzil olduğu, ahkâmın değiştiği şartları da müşâhade etmişlerdir. Bu sebeple onların reyleri, bahsi geçen hâdiselerden hiçbirini müşâhade etmemiş kimselerin reylerine tercih edilir. Eğer bir meselede sahâbenin kavillerinin birbirine muâriz olduğu tespit edilir ve onlardan birinde, tercih edilmesine sebep olabilecek bir nitelik bulunursa o kavil ile amel

¹⁰⁵¹ Serahsî, *Usûl*, II, 105. Benzer ifadeler için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 234; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 323; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 911; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 291; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 361; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 399-400; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 386.

¹⁰⁵² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 323; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 911; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 291-292; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 361; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, II, 399-400; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 386.

¹⁰⁵³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384. Bu hususa örnek teşkil eden bir rivâyet için ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 163.

etmek vâcib olur.¹⁰⁵⁴ Öte yandan onların Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetiyle müşerref olma hususundaki fazîletlerine, fıkıhı doğrudan ondan işiterek öğrendikleri ve uyguladıklarına dair mâlûmâta ek olarak, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem onların hayırlı olduklarına hem de bu konuda diğer nesillerden önce geldiklerine şâhitlik ettiği¹⁰⁵⁵ ve: "Sizden biri Uhud Dağı kadar altın infâk etse bile, onların verdiği bir müd veya yarım müd sadakaya erişemez."¹⁰⁵⁶ buyurduğu da bilinmektedir. Serahsî'ye göre bu nasların tamamından sahâbenin, ictihâtlarının isabetli olması hususunda, kendilerinden sonra gelen insanların hiç olmadıkları kadar muvaffak kılındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların ictihâtlarında hata yapma ihtimallerinin, kendilerinden sonra yaşayanlara nispetle çok daha az olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁵⁷

Serahsî'nin sözlerinin son kısmından rey ile tespit edilmesi mümkün olan hususlarda da sahâbenin kavline uyulmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda mezhebin üç imamından konunun bu kısmı ile ilgili olan kesin bir naklin bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁵⁸ Bununla birlikte Serahsî, eserinde kıyâsa muhâlif olduğu halde imamlar tarafından hüccet olarak değerlendirilen pek çok sahâbî kavlinin bulunduğu dikkat çekmiştir.¹⁰⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî ise imamlardan nakledilen uygulamalarının bir kısmının rey ile tespiti mümkün olan konularda, kıyâsa muhâlif olsa da sahâbî kavline uymanın vâcib olduğuna, bazı uygulamalarının ise böyle meselelerde kıyâsın takdîm edilmesinin gerektiğine delâlet ettiğini bildirmiştir.¹⁰⁶⁰ "Ecîr-i müşterek"¹⁰⁶¹ meselesi bu konuya örnek teşkil etmektedir. Zira ecîr-i müştereğin elinde helâk olan malı tazmîni konusunda, sahâbe arasında

¹⁰⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 108.

¹⁰⁵⁵ Buhârî, "Şehâdât", 9.

¹⁰⁵⁶ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 221; Ebû Dâvûd, "Sünne", 10.

¹⁰⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 324; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 916; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 294; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 361; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 400; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 387.

¹⁰⁵⁹ Örnekler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 105-106.

¹⁰⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 387.

¹⁰⁶¹ İslâm hukukçuları icâre akdi çerçevesinde ücretle iş gören kimseyi "ecîr" olarak tanımlamışlardır. Ecîr, akde konu olan işin mâhiyeti sebebiyle "ecîr-i hâs" ve "ecîr-i müşterek" olarak iki kısımda incelenmiştir. Eğer işçi belli bir süre zarfında işverenin emir ve denetimi altında çalışıyor ve emeğini işverene tahsis ediyorsa ecîr-i hâs olarak isimlendirilmiştir. Ecîr-i müşterek ise emeğini yalnızca işverene tahsis etmeyen, belli bir işi görmek üzere tutulan işçiyi ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI, 384 vd.

ihtilâf edildiği zikredilmiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ecîr-i müştereğin – elindeki malın çalınması gibi- engellemesi mümkün olan konularda tazmîn ile mükellef olduğu, –büyük yangın gibi- önüne geçmesi mümkün olmayan konularda ise tazmîn ile mükellef olmadığı nakledilmiştir. Onların bu konudaki delilinin ise Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) uygulaması olduğu belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'den ise ecîr-i müştereğin emin olmasını gerekçe göstererek onun da ecîr-i hâs gibi elinde helâk olan malı tazmîn etmeyeceği şeklinde bir görüş rivâyet edilmiştir.¹⁰⁶² Burada dikkat çekici olan bir husus bulunmaktadır: Birçok usûl kitabında bu mesele Ebû Hanîfe'nin kıyâsı Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) kavline tercîh ettiği şeklinde ele alınmışken,¹⁰⁶³ Aliyyu'l-Kârî onun bu meselede Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) kavline göre hüküm verdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre mesele sahâbenin ihtilâf ettiği bir konuda onların kavillerinden bir tanesinin tercîhinden ibarettir.¹⁰⁶⁴

Aliyyu'l-Kârî sahâbî kavli hususunda dört farklı durumun bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre: Eğer bir sahâbînin kavli şöhret kazanır ve diğerleri tarafından reddedilmezse bu bir nevi icmâ olarak değerlendirilir ve bu konuda sahâbeyi taklît etmek vâciptir. Eğer aralarında ihtilâf varsa bu takdirde ise sahâbeyi taklît vâcip değildir.¹⁰⁶⁵ Zira onlar ihtilâf ettikleri halde meselenin hükmü konusunda Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) duydukları bir nassı delil getirmedikleri için o meselede ortaya konan görüşlerinin reye dayalı olduğu varsayılır. Bu ise (şer'î delillerden) kıyâsa başvurulduğunu göstermektedir. Kıyâsta (serdedilen görüşlerin ortaya çıkış zamanlarını tespit etmek gibi bir yöntemle) nesh(e hükmedilmesi) de söz konusu olmadığı için burada –eğer imkân varsa- kavillerden bir tanesinin tercih edilmesi gereklidir. Eğer bu da mümkün değilse bu takdirde müctehid, kavillerden hangisinin daha doğru olduğunu düşünüyorsa onunla amel eder.¹⁰⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden bu konudaki görüşünün Serahsî'nin yukarıda bahsi geçen düşüncelerine benzer olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar reye dayalı hususlarda sahâbeyi taklît etmenin vâcip olmadığını ifade etse de sözlerinin son

¹⁰⁶² Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 324-325; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 917-918; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 295; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 387.

¹⁰⁶³ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 325; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 917-918; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 295.

¹⁰⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 387.

¹⁰⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

¹⁰⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 387.

kısımında onlardan birinin sözünü tercih etmenin gerekli olduğunu, buna imkân olmazsa müctehidin sahâbî kavillerinden daha doğru bulduğu bir tanesi ile amel edebileceğini söylemiştir. Bu ifade ise ona göre –birbirine muâriz dahi olsa- sahâbî kavillerinin bulunduğu bir meselede, onların dışına çıkılamayacağını göstermektedir. Aliyyu'l-Kârî'nin sahâbî kavli ile ilgili bazı görüşleri ve istidlâl örneklerine üçüncü bölümde yer verilecektir.

2.7.4. Sahâbî Kavli ve Sünnete İlhak Edilen Diğer Delillerin Önemi

Usûl eserlerinde Hanefîlerin sahâbî kavli ve sünnete ilhak ettikleri diğer delillerin önemini ortaya koyan ve kendilerinin sünnete bağlılıklarını vurgulayan bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu hususta Kitâb'ın Sünnetle neshinin –sünnetin kuvvetinden dolayı- câiz görülmesi, mürsel rivâyetlerle amel edilmesi, mechûl râvîlerin rivâyetlerinin ve sahâbî kavlinin kıyâsa takdîm edilmesi ve kıyâsa ancak bunlardan birinin bulunmadığı durumlarda başvurulması, onların sünnete verdikleri değeri gösteren unsurlar arasında zikredilmiştir.¹⁰⁶⁷ Hatta Serahsî'nin ifadesiyle bahsi geçen uygulamalar, Hanefîlerin sünneti kendilerinin “sâhibu'l-hadîs” olduğunu iddiâ eden kimselerden daha fazla ta'zîm ettiğini göstermektedir. Nitekim ona göre İmam Şâfî, mürsel rivâyetler ile amel etmeye cevâz vermediğinde sünnetin büyük bir kısmını terk etmiş ve mechûl râvîlerin rivâyetlerini kabul etmediğinde ise sünnetin bir kısmını zâyî etmiştir. Sahâbeden birini taklît etmeye izin vermemesiyle ise Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) duyulmuş olma ihtimali bulunan rivâyetlerden yüz çevirmeye cevâz vermiştir.¹⁰⁶⁸ Fahu'l-İslâm el-Pezdevî de Hanefîlerin sünnetin hem kendi mâhiyetine dâhil olan (mütevâtir, meşhûr, âhâd, müsned ve mürsel gibi) kısımlarını hem de bunlara benzer sayılan (ve sünnete ait olma ihtimali bulunan) (sahâbî kavilleri gibi) kısımların tamamını kıyâsa mukaddem saydıklarını belirtmiştir. Bunun neticesi olarak ise Hanefîlerin sünnetin tamamıyla amel ettiklerini, usûlde ve furû'da en doğru (kâmil) yolu benimsediklerini söylemiştir.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 113; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 332; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 307; Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 382b.

¹⁰⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 113; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 332-333; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 307.

¹⁰⁶⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 236. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 113.

Bir risâlesinde Ebû Hanîfe'nin ehl-i reyden olduğu, Şâfiî'nin ise hadîse tâbî olduğuna dair iddiâları ele alan Aliyyu'l-Kârî bu fikrin merdûd olduğunu dile getirmiştir. Zira onun ifadelerinden anlaşıldığına göre Hanefiler zayıf hadîsi kıyâsa takdîm etmiş, mevkûf hadîse (sahâbî kavline) itibar etmiş ve bunlardan biri varsa reyî terk etmişlerdir. Ancak İmam Şâfiî ise kıyâsı zayıf hadîse, reyî de sahâbî kavline tercih etmiştir. Ayrıca Hanefiler mürsel rivâyetlerle ve (ilk nesildeki) mechûl râvîlerin rivâyetleri ile amel etmişlerdir.¹⁰⁷⁰ Bu bilgilere göre Hanefilerin benimsediği ve Serahsî'nin dile getirdiği bu unsurların, Aliyyu'l-Kârî tarafından da sünnete tâbî olmak anlamında değerlendirildiği söylenebilir. Burada özellikle mürsel hadîs, ilk nesildeki mechûl râvîlerin rivâyetleri ve sahâbî kavillerinin Hanefiler tarafından önemsendiği ve sünnetle amel konusunda ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bahsi geçen konuların önemine binâen Aliyyu'l-Kârî'nin bunlarla ilgili bazı görüş ve uygulamaları ikinci bölümde etraflı bir biçimde ele alınacaktır.

2.7.5. Tâbîni Taklît

Usûl eserlerinde sahâbeyi taklît kısmının içinde veya hemen sonrasında tâbîî neslinden olan kimselerin taklît edilip edilemeyeceği meselesi de ele alınmıştır.¹⁰⁷¹ Burada konunun tâbîî kavli ile amel etmekten daha geniş olduğu unutulmamalıdır. Zira sahâbî kavli başlığı altında da zikredildiği üzere taklît, herhangi bir delil aramadan veya bir delil üzerinde düşünmeden, hak olduğunu itikat ederek taklît edilenin sözüne ve fiiline ittibâ etmek olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁷²

Bu meselede Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan nâdiru'r-rivâye sayılan ilk kavle göre onun: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem)’den kendisine her ne ulaşırsa kabul edeceğini, ihtilâf etmeleri durumunda Ashâb-ı Kirâm’dan ulaşan rivâyetlerden birini tercih edeceğini, tâbîinden bir söz (fetvâ) gelmesi durumunda ise onlarla yarışacağını”¹⁰⁷³ belirttiği sözlerinin sonunda yer alan ifadelerinden hareketle, onun ictihâdının da kuvvet veya zayıflık hususunda

¹⁰⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 382b.

¹⁰⁷¹ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 239; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 335; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 920; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 311; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 362; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 402; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 388.

¹⁰⁷² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

¹⁰⁷³ Beyhakî, *el-Medhal*, 111.

kendi zamanındaki diğer âlimlerden farklı olmadığı, dolayısıyla (belirli şartlar dâhilinde) tâbiîn neslinde yaşamış olan diğer fakîhler gibi kendisinin de taklît edilmesinin vâcib olduğu iddiâ edilmiştir.¹⁰⁷⁴ Ancak bu husus sahâbe neslinin yaşadığı zamanda fetvâsına başvurulmuş tâbiîlerle sınırlandırılmıştır. Bu vasfı taşıyan tâbiî âlimler, sahâbenin kabulü sebebiyle onlarla denk tutulmuştur.¹⁰⁷⁵ Diğer yandan bir müctehidin sahâbe döneminde fetvâ verecek dereceye ulaşmamış ve ictihâdına müracaat edilmemiş olan tâbiîleri taklîdi ise sahîh görülmemiştir.¹⁰⁷⁶ Sahâbe zamanında fetvâ veren tâbiîlerin taklît edilmesinin vâcib olduğunu savunan fakîhler, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) bir yahûdînin elinde gördüğü zırhını geri almak için tâbiîn neslinden olan Kûfe kâdısı Şurayh'a (80/699) başvurduğu ve kendi ictihâdına muhâlif olduğu halde onun hükmüne rıza gösterdiği meşhûr hâdiseyi¹⁰⁷⁷ ve İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ), çocuğunu boğazlamayı adayan kimsenin bir koyun kesmesinin adağını yerine getirmesi için kâfi olduğu konusunda Mesrûk'un (63/683) kavline rücû etmesini¹⁰⁷⁸ delil almışlardır.¹⁰⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁰

Ebû Hanîfe'den nakledilen ikinci görüş ise onun: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem)'den gelen her şey başımız gözümüz üstünedir. Sahâbeden (bize) ulaşan rivâyetlerden birini seçeriz, onların dışında kalanlar ise adamdır; biz de adamız."¹⁰⁸¹ şeklindeki sözlerinden çıkarılmıştır.¹⁰⁸² Aliyyu'l-Kârî bu görüşün mezhebin zâhiri niteliğinde olduğunu ve ona itimat edildiğini dile getirmiştir. Çünkü ona göre sahâbî kavlinin başkalarına hüccet kılınma sebebi olan, onun Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işitilme ihtimali, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetinin bereketiyle sahâbe neslinin ictihâdlarının daha isabetli olması, Kur'ân'ın

¹⁰⁷⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 388.

¹⁰⁷⁵ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 239; Serahsî, *Usûl*, II, 114.

¹⁰⁷⁶ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 239; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389.

¹⁰⁷⁷ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1409, IV, 139-140; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, VII, 26-27. (Ebû Nuaym naklettiği tarîkin garîb olduğunu ancak rivâyetin şahidinin bulunduğunu belirtmiştir.)

¹⁰⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6507.

¹⁰⁷⁹ Bkz. Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 239; Serahsî, *Usûl*, II, 115; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 335; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 921-922; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 312-313; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 388.

¹⁰⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389. Ayrıca bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 313.

¹⁰⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 181; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 401.

¹⁰⁸² Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 920; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389.

nâzil olduğu zaman ve şartlara tanıklık etmeleri gibi hususlar tâbiîn neslinde bulunmamaktadır.¹⁰⁸³ Kaynaklarda Serahsî'nin bu görüşü seçtiği zikredilmiştir.¹⁰⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden kendisinin de bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak kıyâsa muhâlif bir şekilde vârid olan tâbiî kavli sebebiyle kıyâsın terk edilemeyeceği ifade edilmiştir.¹⁰⁸⁵

Zikredilen prensiplerle birlikte Hanefîlerin kıyâsa muhâlif olmayan meselelerde tâbiî kavillerinden de istifâde ettikleri söylenebilir. Zira her ne kadar teorik olarak tâbiî kavli veya maktû rivâyetlerin bağlayıcı olarak görülmediği nakledilse de pratikte bu delillerden pek çok kez istifâde edilmiş ve maktû rivâyetler de belirli ölçüler dâhilinde nebevî sünnetin bir tür yansıması olarak ele alınmıştır.¹⁰⁸⁶ Nitekim İmâm-ı A'zam teorik olarak yukarıda yer verilen sözlerinin sonunda¹⁰⁸⁷ tâbiî kavlini bağlayıcı görmediğini belirtse de *Âsâr*'larda pek çok tâbiî kavlini nakledip onlarla istidlâl etmesi fiilen maktû hadislere itibar ettiğini göstermektedir. İmâm-ı A'zam'ın tâbiî kavillerini bağlayıcı bulmadığına dair bu sözleri, sonraki dönem usulcûleri tarafından onun da tâbiûndan olması; kendisinin farklı bir görüşe sahip olması durumunda o konuda icmâ edilemeyeceği ile açıklanmıştır.¹⁰⁸⁸ Ayrıca kendisinden hemen sonra İmam Ebû Yûsuf'un da Kur'ân ve Peygamber sünnetinden sonra sahâbî kavline mürâcaat ettiği, bunlarda bulamazsa hocasının görüşüne uyduğu bilinmektedir.¹⁰⁸⁹ Tüm bunlara ek olarak sonraki neslin fukâhâsının bilhassa nas bulunmayan konularda İmâm-ı A'zam'ın fetvâ ve görüşlerine tâbi olması da İmâm-ı A'zam'ın da tâbiûn zümresinden olduğu¹⁰⁹⁰ göz önünde bulundurulduğunda bu kanaati desteklemektedir. Dolayısıyla Hanefîler nezdinde teorik olarak tâbiûn kavillerinin bağlayıcı olmadığı vurgulansa bile pratikte başta Ebû Hanîfe'nin olmak üzere pek çok tâbiînin kavli ile amel edilmiştir. Buradan hareketle Hanefîlere göre belirli şartlar dâhilinde bağlayıcı olmayan delillerle de amel edilmesinin mümkün

¹⁰⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 922-923.

¹⁰⁸⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 335; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 923; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 313; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389. Serahsî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 114-116.

¹⁰⁸⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 335.

¹⁰⁸⁶ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 31.

¹⁰⁸⁷ Beyhakî, *el-Medhal*, 111.

¹⁰⁸⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Serahsî, *Usûl*, I, 313-314.

¹⁰⁸⁹ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 31.

¹⁰⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 313-314.

olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca bu durumun mutlak bir biçimde tâbîni taklît etmek ile nas bulunmayan konularda kıyâsa muhâlif olmayan tâbî kavli ile amel etmenin farklı bir biçimde ele alınmasından kaynaklanması muhtemeldir. Zira iki madde bağlayıcılıkları yönünden birbirlerinden farklıdır. Sahâbe nesline mahsus olan vasıfları taşımamaları sebebiyle herhangi bir delil aramadan ve üzerinde düşünmeden bir tâbîyi taklît etmeye cevâz verilmemiştir. Kıyâsa aykırı olan meselelerde de durum bu şekildedir. Ancak hakkında nas bulunmayan ve kıyâsa da aykırı olmayan konularda Hanefîlerin tavırlarının farklılaşması bu görüşlere aykırı olarak değerlendirilmemeli ve normal karşılanmalıdır. Çünkü onların tâbî kavli ile bağlayıcılığından dolayı değil, (sonraki nesillerin ictihâdlarına nazaran) evleviyetinden dolayı amel etmiş olmaları da ihtimal dâhilindedir. Bu konuda özellikle Serahsî'nin sahâbe neslinin reylerinin, sonraki nesillerin ictihâdından daha kuvvetli olduğunu, onların ictihâtlarında hata yapma ihtimallerinin kendilerinden sonra yaşayanlara nispetle çok daha az olduğunu ifade ettiği sözlerinin hatıra getirilmesinde fayda vardır.¹⁰⁹¹ Hanefîlerin hakkında nas bulunmayan ve kıyâsa muhâlif olmayan meselelerde tâbî kavillerinden, bilhassa Ebû Hanîfe'nin ictihâd ve sözlerinden istifâde etmeleri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Ayrıca Serahsî'nin sahâbe neslinin rey ve ictihâdlarının kuvvetli ve isabetli olduğuna delil getirdiği rivâyette, onları takip eden neslin tâbîler olduğu görülmektedir.¹⁰⁹² Buradan hareketle tâbînin rey ve ictihâdlarının da onlardan sonra gelen nesillere nazaran daha kuvvetli görüldüğü anlaşılabılır. Buna binâen Hanefîlerin belirli şartlar dâhilinde tâbî kavillerine itibar etmelerinin konu içerisinde ele alınan görüşlerine aykırılık teşkil etmediği, aksine onların farklı konularda ortaya koydukları ilkelerle uyumlu olduğu öne sürülebilir.

¹⁰⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

¹⁰⁹² Burada “İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir” hadîsine atıf yapılmıştır. Hadîs için bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9.

2.8. Teâruz ve Nesh

2.8.1. Teâruz

Istılahta kuvvet bakımından eşit olan, aynı yer ve zamanı konu alan iki delilden birinin bir şeyin varlığını; diğerinin ise aynı şeyin yokluğunu gerektirecek bir keyfiyette vârid olması şeklinde tanımlanan¹⁰⁹³ teâruz, Hanefîlerin hadîsle ilgili görüşlerinin anlaşılması için son derece önemli bir konudur. Zira teâruz ve ona bağlı meseleler hakkında beyan ettikleri görüşler, Hanefîlerin şer'î naslardan en kuvvetli olanlarla amel etme isteklerine, sünnet içerisinde yer alan delillerin hangisiyle ne derece amel ettiklerine ve bunu gerçekleştirirken gözettikleri yöntemlere, yani istidlâl usûllerine ışık tutmaktadır. Hanefîlerin konu ile ilgili düşüncelerine yer vermeden önce, teâruz ve tenâkuz kavramları arasındaki farkların bilinmesinde yarar vardır. Hanefî fukahâsından İbn Âbidîn'e göre tenâkuz iki nassın birbirine hakîkî bir biçimde zıt olmasıdır. Teâruzda ise deliller haddizâtlarında birbirlerine zıt değildir, ancak kulların anlayışına göre (zâhiren) aralarında bir zıtlık söz konusudur.¹⁰⁹⁴ Muâriz olan nasların birbirlerine zıt gibi görünmeleri ise Haskefî'nin (1088/1677) ifadesiyle kulların nâsih ve mensûhu bilmemeleri veya buna benzer bir sebebe bağlıdır.¹⁰⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî de nâsih ve mensûhu bilmediğimiz için bazen deliller arasında teâruz olabileceğini ve bunun sebebinin beyan edilmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre delillerin hakîkî olarak birbirlerine zıt olması (tenâkuz), Allâh Teâlâ'nın Kelâm'ında bulunmamaktadır. Zira tenâkuz bir âcizlik alâmeti olduğundan Allâh Teâlâ'ya nispeti muhâldir.¹⁰⁹⁶

2.8.1.1. Teâruzun Rûknü ve Şartları

Hanefîlere göre iki nas arasında teâruz olabilmesi için gerçekleşmesi gereken belirli hususlar bulunmaktadır. Bu hususlar, usûl eserlerinde teâruzun rûknü ve şartı

¹⁰⁹³ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 124; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Ulûm ve'l-Funûn*, I, 473. Ayrıca bkz. Muhammed Furkan Taha Demirbaş, *İbn Âbidîn'in Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, 94.

¹⁰⁹⁴ İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 192.

¹⁰⁹⁵ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 192.

¹⁰⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 385-386; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, 192.

şeklinde taksîm edilmiş, bunlardan sonra ise teâruzun hükmüne ve ondan kurtulma yollarına yer verilmiştir. Teâruzun rüknü, kuvvetleri bakımından biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde denk olan ve zıt hükümler ifade eden iki delilin karşı karşıya gelmesidir.¹⁰⁹⁷ Burada rükün kelimesi, kendisi olmadan teâruzun gerçekleşmesinin mümkün olmadığı hususlara karşılık gelmektedir.¹⁰⁹⁸ Dolayısıyla birbirine kuvvet bakımından denk olmayan naslar arasında teâruz söz konusu olamaz. Örneğin meşhûr bir rivâyet mütevâtire, haber-i vâhid de meşhûr rivâyete muâriz sayılmaz. Zira manevî inkîtâ konusunun ilk iki maddesinde de ele alındığı üzere, böyle bir durumda kuvvetli olan nas tercih edilir.¹⁰⁹⁹ Ayrıca iki delil arasında muhâlefet olmalıdır. Yani onlardan birinin bir fiilin haramlığını, diğerinin ise aynı fiilin helâl olduğunu bildirmesi veya bir tanesinin bir şeyi nefyedici, diğerinin ise ispat edici nitelikte olması gerekmektedir.¹¹⁰⁰ Çünkü birbirlerine muhâlif olmayan deliller, birbirlerini teyit ederek kuvvet kazanırlar.¹¹⁰¹

Teâruzun şartı ise zıt hüküm bildiren deliller arasında mahal ve vakit birliği olmasıdır.¹¹⁰² Çünkü eğer naslar farklı zamanlar veya mahaller için vaz olunmuşsa bu takdirde zıtlık veya muhâlefetten bahsetmek mümkün olmaz. Örneğin Ramazan Ayı'nda oruç farz kılındığı halde bayramın ilk günü oruç tutmak yasaklanmıştır. Bu durumda orucu emreden ve yasaklayan deliller arasında bir zıtlık olduğu söylenemez.¹¹⁰³ Mahal farklılığına ise nikâh akdi örnek gösterilmiştir. Zira nikâh evlenilen kişiyi helâl kılarken, onun anne veya babasını ebedî olarak haram kılmaktadır. Mahal farklılığından dolayı aynı akit, bir kişiyi helâl diğerlerini ise haram kılmıştır.¹¹⁰⁴ Ayrıca teâruzun gerçekleşmesi için nefy ve ispât cihetinden delillerin hükmü birbirine zıt olmalıdır. Çünkü eğer deliller farklı hükümleri konu

¹⁰⁹⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Serahsî, *Usûl*, II, 12; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 119; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 426; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

¹⁰⁹⁸ Bkz. Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 119; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 426.

¹⁰⁹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 119; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 426; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 3; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

¹¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 12.

¹¹⁰¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 119; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 426.

¹¹⁰² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 214; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Serahsî, *Usûl*, II, 12; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 119; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 427; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347-348.

¹¹⁰³ Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 12-13.

¹¹⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

edinmişse aralarında bir zıtlık olduğu söylenemez. Bu duruma da ezân okunurken alışveriş yapmanın mekrûh olması örnek gösterilmiştir. Aliyyu'l-Kârî'ye göre ezân vaktinde alışveriş yapmak, zikirden yüz çevirme anlamına gelmesinden dolayı mekrûhtur. Ancak sıhhat şartlarını taşıması sebebiyle alışveriş geçerlidir.¹¹⁰⁵ Dolayısıyla ilk delilde gözetilen anlam zikirle, ikincisi ise alışverişin meşrûiyeti ile ilgili olduğundan aralarında bir zıtlık bulunmamaktadır. Bâbertî, delillerin birbirine zıt olmasının teâruzun rûknüne dâhil olduğu gibi aynı zamanda da şartı olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰⁶ Netice olarak teâruzun gerçekleşebilmesi için delillerin birbirlerine zıt olması, aynı zamanı konu edinmesi ve aynı mahalden bahsetmesi şeklinde üç şart bulunmaktadır.

Serahsî teâruzun iki âyet, iki kırâat, iki sünnet, bir âyet ve meşhûr sünnet gibi deliller arasında gerçekleşmesinin mümkün olduğunu dile getirmiştir. Zira o, sonradan vârid olan delilin bilinmesi durumunda, bahsi geçen nasların birbirlerini nesh edebileceğini belirtmiştir. Ancak ona göre, teâruzun iki kıyâs arasında gerçekleşmesi, bir kıyâs diğerini nesh edemeyeceği için mümkün değildir. Çünkü nesh, ancak ilim ifade eden iki şer'î delil arasında gerçekleşebilir. Kıyâs ise ilim ifade etmediği ve vürûd zamanı olmadığı için nâsîh olmaya elverişli değildir. Aynı şekilde sahâbî kavilleri veya ictihâdlar da bu sebeple birbirlerini nesh edemezler.¹¹⁰⁷

2.8.1.2. Teâruzun Hükümü

Hanefîlerin teâruzun hükümü başlığı altında dile getirdikleri prensipler, genel olarak kuvvetli deliller arasında gerçekleşen teâruzu gidermek için kuvvet bakımından bir alt sırada yer alan delile başvurulmasını konu edinmektedir. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'ye göre eğer teâruz iki âyet arasında vukû bulursa bu takdirde sünnette aynı konuda vârid olmuş bir delil varsa ona mürâcaat edilir.¹¹⁰⁸ Serahsî ise bu durumda ilk olarak hangi âyetin daha önce nâzil olduğunu tespit edebilmek için nüzûl sebebine bakılması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁰⁹ Bununla birlikte onların

¹¹⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348.

¹¹⁰⁶ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 427.

¹¹⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 13. Benzer değerlendirmeler için bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 201.

¹¹⁰⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200.

¹¹⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 13.

görüşleri arasında kesin bir biçimde bir ihtilâf olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira konunun başında da belirtildiği üzere, teâruzun sebebi olarak nâsîh ve mensûhun bilinmemesi hususu öne sürüldüğünden Pezdevî'nin bunu yeniden dile getirmemiş olması ihtimal dâhilindedir.¹¹¹⁰ Serahsî'ye göre âyetlerden birinin daha önce nâzil olduğu anlaşılırsa bu takdirde sonra nâzil olan öncekini nesh etmiş sayılır. Bu durumda ise nâsîh olan âyetle amel edilir, mensûh olanla amel etmek ise câiz olmaz. Âyetlerin nüzûl zamanları tespit edilemezse hâdisenin hükmünün anlaşılması için sünnete mürâcaat edilir. Eğer söz konusu hüküm sünnette bulunursa onunla amel etmek vâcîp olur. Çünkü âyetler kullara göre muâriz sayıldığı ve biri diğerinden daha evlâ olmadığı için artık onlarla amel edilemez. Dolayısıyla o konuda herhangi bir âyet nâzil olmamış gibi davranılır. Bunun neticesi olarak da sünnete mürâcaat edilir.¹¹¹¹ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu durumda sünnete mürâcaat edilmesinin diğer sebepleri ise sünnetin Kur'ân'ın halefî olması ve bütün konularda onu beyân edici sayılmasıdır. Ancak sünnete bakılırken, onun mâhiyetine dâhil olan deliller de kuvvet sırasına göre değerlendirilmelidir. Dolayısıyla öncelikle mütevâtîr sünnete, sonra meşhûra, daha sonra râvîsi fıkıhla marûf olan ve ictihâd ile ön plana çıkan haber-i vâhidlere mürâcaat edilir.¹¹¹²

Cemâatle kılınan namazda muktedînin Kur'ân okuyup okumayacağı meselesi ile ilgili olarak: "...Artık Kur'ân'dan kolay geleni (ne ise onu) okuyun."¹¹¹³ ve "Kur'ân okunduğu zaman derhal onu dinleyin, susun. Tâ ki (Allâh'ın rahmetiyle) esirgenmiş olasınız."¹¹¹⁴ meâlindeki âyetler arasında gerçekleştiği öne sürülen teâruz, konunun bu kısmına örnek gösterilmiştir.¹¹¹⁵ Zira ilk âyetin umûmundan, muktedînin de Kur'ân okumasının vâcîp olduğu, ikinci âyetten ise böyle bir vücûbiyetin olmadığı anlaşılmaktadır. Müfessirlerin ifadeleri her iki âyet-i kerîmenin de namaz konusunda nâzil olduğunu göstermektedir. Bu durumda ise sünnete mürâcaat edilir. Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği: "Kimin (namazda kendisine uyduğu) bir imamı varsa imamının kırâati onun da

¹¹¹⁰ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin eserinde bu hususu zikrettiği kısım için bkz. *Kenzu'l-Vusûl*, 200.

¹¹¹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 13; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 121.

¹¹¹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348.

¹¹¹³ 73/el-Müzzemmil, 20.

¹¹¹⁴ 7/el-A'râf, 204.

¹¹¹⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 122; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 784-785; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 430-431; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348.

kırâatidir.”¹¹¹⁶ meâlindeki hadîs-i şerîf bu konuda bir delil sayılmıştır. Ayrıca Müslim’in rivâyet ettiği: “...(İmam) kırâate başladığında dinleyin.”¹¹¹⁷ meâlindeki hadîs-i şerîfin de bu hususa açıkça delâlet ettiği belirtilmiştir.¹¹¹⁸ Aliyyu’l-Kârî her ne kadar ilk rivâyetin senedinde zayıf bir râvî bulunsa da hadîsin birçok mütâbî’ ve şâhitlerinin bulunduğunu ve pek çok farklı tarîkten rivâyet edildiğini dile getirmiştir. Ayrıca ona göre Fâtiha Sûresi okunmadığında namazın geçerli olmayacağını ifade eden hadîs-i şerîf¹¹¹⁹ zikredilen rivâyetlere muâriz sayılmaz. Çünkü bu hadîsin, namazın fazîlet yönünden nâkıs olacağı şeklinde anlaşılması, imamın da Fâtiha Sûresi’ni okumadığı bir hâle yahut da münferit bir şekilde namaz kılan kimsenin sûreyi okumamasına tahsîs edilmesi veya Şeybânî ve İmam Mâlik’in fetvâlarında olduğu gibi sirrî namazlara has kılınması mümkündür. Bu ihtimaller mevcutken teâruzdan bahsedilemez.¹¹²⁰

Eğer teâruz iki sünnet arasında vukû bulursa bu takdirde –sahâbeyi taklîdî vâcip gören âlimlere göre- sahâbî kavline veya sahîh kıyâsa başvurulur.¹¹²¹ Ancak iki sünnet arasındaki teâruzda önce sahâbî kavline mi yoksa kıyâsa mı başvurulacağı konusunda ihtilâf edilmiştir. Debûsî, Fâhru’l-İslâm el-Pezdevî ve İbnü’l-Hümâm’ın ifadelerinden bu durumda öncelikle sahâbî kavline, daha sonra kıyâsa (reye) mürâcaat edileceği anlaşılmaktadır.¹¹²² Serahsî ise bu durumda ikisinden birine başvurulabileceğini söylemekle yetinmiştir.¹¹²³ Kerhî’ye göre bu meselede sahâbî kavlinin niteliğinin belirleyici olduğu nakledilmiştir. Zira ona göre sahâbî kavli rey ile tespiti mümkün olan bir konudaysa iki sünnetin teâruzu durumunda sadece kıyâsa başvurulur, aksi halde öncelikle sahâbî kavline mürâcaat edilir. İmam Şâfiî’ye göre

¹¹¹⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 23-24; Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 170-185; *el-Hucce*, 118-119; *Muvatta’*, 4. Baskı, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Vizâratu’l-Evkâf, Kahire, 1994, 60; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât ve’s-Sünne fihâ”, 13; Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, VII, 441.

¹¹¹⁷ Müslim, “Salât”, 63. Ayrıca bkz. İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât ve’s-Sünne fihâ”, 13.

¹¹¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 122; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 784-785; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 430-431; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 348.

¹¹¹⁹ Tirmizî, “Salât”, 69.

¹¹²⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 348.

¹¹²¹ Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 201; Serahsî, *Usûl*, II, 13; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 121; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 783; Bâbertî, *et-Tahrîr*, IV, 429; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 363; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, III, 4; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 348.

¹¹²² Bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 215; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 201; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 363. Ayrıca bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 121; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, III, 5; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 348.

¹¹²³ Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 13.

ise bu durumda her hâlükârda yalnızca kıyâsa bakılacağı nakledilmiştir.¹¹²⁴ İki sünnetin teâruzu durumunda, aynı konuda vârid olmuş bir sahâbî kavli bulunamazsa bu takdirde ittifâkla kıyâsa bakılır.¹¹²⁵ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu durumda kıyâsa iki delilden bir tanesinin daha evlâ olduğunun belirlenmesi için başvurulur.¹¹²⁶ Kaynaklarda “küsûf namazı”¹¹²⁷ konusunda vârid olan: Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) küsûf namazını iki rekât olarak bir rükû ve iki secde ile kıldırıldığını bildiren¹¹²⁸ ve yine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) aynı namazı iki rekâtta dört rükû ve dört secde ile kıldırıldığını ifade eden¹¹²⁹ hadîs-i şerîfler iki sünnetin teâruzuna örnek gösterilmiştir.¹¹³⁰ Ayrıca bu bâbda küsûf namazının üç, dört ve beş rükû ile kılındığına dair birçok hadîs de rivâyet edilmiştir.¹¹³¹ Bu durumda (herhangi bir sahâbî kavli bulunmadığı veya vârid olan sahâbî kavilleri de birbirlerine muâriz oldukları için) kıyâsa başvurulmuştur. Böylece küsûf namazı da iki rekât olarak kılınan diğer namazlara kıyâs edilmiş ve onun da toplamda iki rükû ve dört secde ile kılınacağı tespit edilmiştir.¹¹³²

Aliyyu'l-Kârî'nin söz konusu örnekler hususunda mezhebin genel görüşünden farklı bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Zira ona göre rivâyetleri cemetme imkânı olmasından dolayı bu örnekler herhangi bir şekilde teâruzun kapsamı altına girmemektedir.¹¹³³ Bu doğrultuda müellifin farklı bir eserinde bu konu hakkındaki rivâyetleri değerlendirirken cem ve te'vîl yöntemini kullandığı görülmüştür. Asr-ı saâdetde küsûf namazının yalnızca bir kez Medîne'de kılındığı bilgisinden hareket eden Aliyyu'l-Kârî, bu namazın altı rükû ve dört secde

¹¹²⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348-349.

¹¹²⁵ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 4; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348.

¹¹²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹²⁷ Kûsûf kelimesi güneş hakkında kullanıldığında ayın güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi, yani güneş tutulmasını ifade etmektedir. Güneş tutulması esnasında kılınan namaz da küsûf namazı olarak isimlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, “Kûsûf”, *DİA*, XXVI, 576-577.

¹¹²⁸ Müslim, “Kûsûf”, 1; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 429.

¹¹²⁹ Müslim, “Kûsûf”, 3; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 425.

¹¹³⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 122-123; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 785-786; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 431-432; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹³¹ Kûsûf namazı konusunda vârid olan muhtelif rivâyetler için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 425-432; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 332.

¹¹³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 123; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 786; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 431-432; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹³³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

ile,¹¹³⁴ sekiz rükû ve dört secde ile¹¹³⁵ ve beş rükû ve her rekâtta bir secde ile kılındığını¹¹³⁶ bildiren rivâyetlerin müevvel olduklarını belirtmiştir. Zira ona göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) rükûyu sâir namazlarda yaptıkları rükûdan daha uzun tuttukları için namaz kılanlardan bir kısmı onun rükûyu tamamladığı düşüncesi ile başlarını rükûdan kaldırmışlar, ancak daha sonra onun hala rükûda olduğunu görünce yeniden rükûya dönmüşlerdir. Onların arkasındaki saflarda namaz kılanlar ise önlerinde bulunanlara göre hareket etmişler ve onlarla birlikte rükûdan kalkıp tekrar rükûya dönmüşlerdir. Dolayısıyla arka safta bulunanlar Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) birden fazla rükû yaptığını zannetmişler ve hâdiseyi de bu şekilde rivâyet etmişlerdir.¹¹³⁷ Aliyyu'l-Kârî secde sayılarının te'vîli konusunda herhangi bir bilgi vermemiş olsa da bazı rivâyetlerden bu namazdaki rükû ve secdelerin sâir namazlara göre daha uzun tutulduğu anlaşılmaktadır.¹¹³⁸ Bu yüzden secdelerin fazla olduğunu ifade eden rivâyetlerin de aynı şekilde te'vîl edildiği söylenebilir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin sözlerinden ona göre rivâyetlerin cemedilmesinin mümkün olması durumunda teâruzun gerçekleşmeyeceği anlaşılmaktadır.

Hanefilere göre teâruzda şimdiye kadar zikredilen deliller bulunamaz veya bunlardan herhangi bir sonuç elde edilemezse her iki nassa bağlı bulunan hükümler asılları üzere bâkî bırakılır ve bu asıllarla amel edilir. Bu uygulama "takrîru'l-usûl" şeklinde isimlendirilmiş ve takrîru'l-usûlün uygulanması vâcip olarak nitelendirilmiştir.¹¹³⁹ Örneğin takrîru'l-usûl bir eşek veya katırın içtiğinden artan suya verilecek hüküm konusunda vârid olan deliller arasında gerçekleşen teâruzda uygulanmıştır. İlk olarak deliller arasındaki teâruzdan bahsedilecek olursa: Câbir b. Abdillâh'ın (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm): "Eşeklerin içtiğinden artakalan sudan abdest alabilir miyiz?" şeklinde bir soru yöneltip ondan: "Evet..." cevabını aldığı hadîs-i şerîf¹¹⁴⁰ ile Enes b. Mâlik'in (radıyallâhu anh) Hz.

¹¹³⁴ Müslim, "Küsûf", 10.

¹¹³⁵ Müslim, "Küsûf", 18.

¹¹³⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 261.

¹¹³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 332.

¹¹³⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 428.

¹¹³⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 200; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 122; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349. Takrîru'l-usûl tabiri hakkında bilgi için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 122; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹⁴⁰ Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sünen*, II, 65-67; *es-Sünenü's-Sagîr*, I, 79. (Beyhakî rivâyetin birçok tarikten nakledildiğini belirtmiş ve aynı anlamı ifade eden sahîh bir rivâyetin bulunduğunu ifade etmiştir.)

Peygamber'in ehlî eşek etini yasakladığını ve onun necîs (rics) olduğunu bildirdiği hadîs-i şerîfin¹¹⁴¹ birbirlerine muâriz oldukları belirtilmiştir.¹¹⁴² Zira Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) rivâyetinden eşeğin artığı olan suyun açık bir biçimde temiz olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴³ Ancak Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) hadîsi ise (ağız salgısının etten neşet ettiğinin varsayılmasından dolayı)¹¹⁴⁴ eşeğin artığının necîs olduğuna delâlet etmektedir.¹¹⁴⁵ Daha önce de zikredildiği üzere teâruz iki sünnet arasında vuku bulduğunda sahâbî kavillerine müracâat edilir. Ancak bu konuda vârid olan sahâbî kavillerinin de birbirlerine muâriz olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁴⁶ Zira İbn Ömer'den (radiyallâhu anhumâ) eşeğin artığının necîs olduğu rivâyet edilmiş,¹¹⁴⁷ İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) ise eşeğin saman ve otlarla beslendiğini, dolayısıyla artığının temiz olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹¹⁴⁸

Aliyyu'l-Kârî bu meselede kıyâsa başvurmanın da sonuç vermediğine işaret etmiştir. Zira eğer zarûret sebebiyle eşeğin ağız sıvısına verilecek hükümle, terine verilen hüküm kıyâs edilecek olursa onun teri hususundaki zarûretin (binek olarak da kullanılabilmesinden dolayı) daha fazla olduğu anlaşılacaktır. Bununla beraber her ikisinin de etten neşet etmeleri sebebiyle ağız sıvısı ile sütün kıyâsı da mümkün değildir. Zira eşeğin artığından sakınma konusundaki zarûret de sütü ile aynı değildir.¹¹⁴⁹ Aynı şekilde eşeğin her ikisinin de etlerinin necîs olmasından dolayı köpeğe kıyâs edilmesi de söz konusu değildir. Çünkü eşekler genelde yerleşke içinde, bağlı bir biçimde muhafaza edildikleri halde köpekler böyle değildir. Diğer taraftan insanların yaşadıkları alanlarda barınmaları sebebiyle eşek ile kedinin kıyâs edilmesi de isabetli olmaz. Çünkü kedilerin evin içinde ve etrafında girip çıktıkları yerler daha fazla olup, eşeklerin ulaşması mümkün olmayan yerlere de

¹¹⁴¹ Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 35.

¹¹⁴² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 131; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹⁴⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹¹⁴⁶ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 788; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350.

¹¹⁴⁷ Aynı anlamı ifade eden bir rivâyet için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 21.

¹¹⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî bu rivâyetin senedinin marûf olmadığını zikretmiştir bkz. *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350. Rivâyetin bazı usûl eserlerinde zikredildiği kısımlar için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 788-789; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350.

¹¹⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 789.

girebilirler.¹¹⁵⁰ Ayrıca zikredilenlerden sarfınazar edilse dahi bu meselede kıyâsa başvurularak suyun temiz veya necîs olduğuna hükmedilmesi de câiz görülmemiştir. Zira bu takdirde hüküm herhangi bir asıldan alınmamış olur. Kıyâs ile ibtidâen şer'î bir hükmün tayin edilmesi, farklı bir deyişle daha önce kendisine hüküm verilmemiş bir meseleye hüküm konulması ise câiz değildir.¹¹⁵¹

Bahsi geçen rivâyetlerin birbirlerine kıyâs ile tercih edilmesi de mümkün olmadığından, deliller sâkıt sayılmış (tesâkut) ve son olarak takrîru'l-usûl uygulanmıştır.¹¹⁵² Bâbertî'ye göre tesâkuttan sonra bu meselede kalan asıllar iki tanedir. Bunlar suyun temizliği ile eşek veya katırın salyalarının necîsliğidir.¹¹⁵³ Takrîru'l-usûlden sonra eşeğin içtiğinden artakalan su temiz kabul edilmiş, (temizleyicilik vasfını kaybetmesi sebebiyle) böyle bir sudan abdest alan kimse ise abdestsiz sayılmış ve bu suyun bulaştığı yerlerin necîs olmadığına, fakat hadesi de izâle edemeyeceğine hükmedilmiştir. Öte yandan eşeğin veya katırın içtiğinden artan suyun temizliğini mi yoksa temizleyiciliğini¹¹⁵⁴ mi kaybettiği konusunda ihtilâf edilmiştir. Aliyyu'l-Kârî'ye göre birinci görüş zayıf, ikincisi sahîhtir. Dolayısıyla ona göre bu vasfı taşıyan bir su temizliğini değil, temizleyiciliğini kaybetmiştir. Ayrıca ona göre eşeğin içtiğinden artakalan suyun “meşkûk” veya “müşkil” şeklinde isimlendirilmesi, suya verilen hükmün mechûl olduğu anlamına gelmemektedir. Zira şek, şer'î hükümlerden biri değildir. Bu vasfı taşıyan bir suya verilen hüküm de malumdur. Buna göre (abdest almak için başka bir su bulamayan kimse hakkında) o suyun kullanılması vâciptir, su necîs değildir, onunla abdest alan kimsenin ayrıca teyemmüm etmesi de (ihtiyâten) vâciptir.¹¹⁵⁵

Eğer teâruz iki kıyâs arasında gerçekleşir ve onlardan birinin diğerine tercih edilmesi için geçerli bir sebep bulunursa bu takdirde tercih edilen kıyâs ile amel edilir. Aksi halde müctehid, onlardan daha doğru bulduğu bir tanesi ile amel eder.

¹¹⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 132; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 789; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442-443.

¹¹⁵¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 131; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 443.

¹¹⁵² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 131; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 789-790; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442-443; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350.

¹¹⁵³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 443.

¹¹⁵⁴ Fukahânın istilâhında suyun temizleyiciliği, onun hadesi ve necâseti izâle etme özelliğini ifade etmektedir. Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 133.

¹¹⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 132-134; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 790-791; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 444.

Çünkü müctehid isabet de etse hata da etse iki kıyâstan her biri amel konusunda hüccettir.¹¹⁵⁶ Ancak diğer delillerde uygulananın aksine birbirlerine muâriz olan iki kıyâs sâkıt olmazlar. Çünkü kıyâstan sonra başvurulabilecek şer’î bir delil bulunmamaktadır.¹¹⁵⁷ Aliyyu’l-Kârî farklı bir eserinde tesâkut kelimesinin anlamı hususunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.¹¹⁵⁸ Ona göre birbirlerine muâriz olan delillerin sâkıt olması, yani tesâkut onların hükümlerinin düşürülmesi anlamına gelmektedir. Delillerin hükümlerinin düşürülmesi ise onları birbirlerine tercih ettirecek herhangi bir sebebin bulunamamasından kaynaklanmaktadır. İlk bakışta her ne kadar tesâkutun sürekli bir biçimde devam edeceği düşünülse de durum böyle olmak zorunda değildir. Çünkü farklı bir müctehidin meseledeki kapalılığı gidermesi (veya delillerden birini diğerine tercih etmek için geçerli bir sebep bulması) durumunda tesâkut ortadan kalkar. Aliyyu’l-Kârî bunlara ek olarak tesâkut kelimesinin mutlak bir biçimde şer’î deliller hakkında kullanılmasının edebe aykırı olduğunu da belirtmiştir.¹¹⁵⁹

Müctehidin kalben daha doğru bulduğu kıyâsla amel edebileceği şeklindeki hüküm de hadîslerden elde edilmiştir. Zira Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Vâbisa b. Ma’bed’e (radiyallâhu anh) kalbine danışmasını tavsiye buyurduğu¹¹⁶⁰ ve “Mü’minin firâsetinden sakının. Zira o Allâh’ın nûruyla bakar.”¹¹⁶¹ meâlindeki hadîslerin bu anlamı ifade ettiği belirtilmiştir.¹¹⁶² Aliyyu’l-Kârî teâruzdan kurtulma yollarına geçmeden önce kıyâsların teâruzu konusunda bir hususu daha dile getirmiştir. Ona göre Hanefî imamlarından birinden bir meselede iki kavil nakledilirse bunlar muhakkak iki farklı vakte aittir. Dolayısıyla bunlardan biri sahîh, diğeri ise fâsittir. Ancak hangi kavlin daha sonra ortaya çıktığının tespit edilememesi bu konuda bir tercih yapılmasının önüne geçmektedir. Bununla beraber bu

¹¹⁵⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 215; Fâhru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 201; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 124; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 791; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 350-351.

¹¹⁵⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 351.

¹¹⁵⁸ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 387.

¹¹⁵⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 387.

¹¹⁶⁰ Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, X, 250; Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, II, 96-97. Rivâyetin aynı anlamı ifade eden tarîkleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIX, 527; Dârimî, *Sünen*, III, 1649; Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, III, 432; Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 20-21. Nevevî rivâyetin hasen olduğunu belirtmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Erbaûn en-Neveviyye*, 1. Baskı, Dâru’l-Minhâc, Beyrut, 2009, 87-88.

¹¹⁶¹ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kurân”, 16; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, III, 312, XIII, 23.

¹¹⁶² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 351.

kıyâslardan biri ile amel eden bir kimsenin delilsiz bir biçimde onu bırakıp diğeri ile amel etmesi câiz değildir. Aliyyu'l-Kârî bir hâdisede kıyâslardan biri ile farklı bir hâdisede diğeriyle amel edilmesinin câiz olduğunu belirtmiş ve yaygın bir biçimde kıyâslardan birinin uygulanmasının ona kuvvet kazandırdığına dikkat çekmiştir.¹¹⁶³ Böylece bir kavlin mezhep içinde daha çok uygulanmasının tercih sebebi olduğu anlaşılmıştır. Ona göre daha kuvvetli olan kavilden diğeri intikâl edilebilmesi için ise ilkinin tercih edilmesine sebep olan delilden daha kuvvetli bir tanesi gerekmektedir.¹¹⁶⁴

2.8.1.3. Teâruzu Giderme Yolları

Hanefilere göre teâruz, rükün veya şartları oluşmadığı için iptal edilebilir.¹¹⁶⁵ Bu sebeple teâruzu giderme yolları teâruzun rükün ve şartlarını doğrudan konu edinmektedir. Bu yollar; doğrudan delil, delilin hükmü, delilin hali, sarâhaten delilin zamanı ve delâleten delilin zamanı ile ilgili olan beş maddeden oluşmaktadır.¹¹⁶⁶ Serahsî, teâruzdan kurtulma yollarının zikredilen sıra ile takip edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre ilk olarak delillerin niteliklerine bakılır. Eğer bu noktada teâruzu engelleyebilecek bir husus bulunamazsa ikinci maddeye geçilerek delillerin hükmü incelenir. Bundan da bir sonuç elde edilemezse sırasıyla diğer maddelerde yer alan hususlar mukâyese edilir.¹¹⁶⁷

Delili merkeze alan çözüm yollarından bir tanesi, iki delilin kuvvet bakımından birbirlerinden farklı olmasıdır. Aliyyu'l-Kârî bu durumun Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yemin ve (bir) şâhitle hüküm verdiğinin zikredildiği hadîs-i şerîf¹¹⁶⁸ ile “Beyyine Hadîsi” olarak bilinen “Beyyine (delil getirmek) iddiâ sahibine, yemîn ise inkâr edene gerekir”¹¹⁶⁹ meâlindeki hadîsler arasında

¹¹⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 351.

¹¹⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 351.

¹¹⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 136; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 449.

¹¹⁶⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 202; Serahsî, *Usûl*, II, 18; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 136; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 794 vd.; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 449; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352-353.

¹¹⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 18.

¹¹⁶⁸ Müslim, “Akdiye”, 3.

¹¹⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, IV, 188. İbn Hacer el-Askalânî, rivâyetin isnâdının sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Bulûğu'l-Merâm*, 430.

gerçekleştiğini öne sürmüştür. Ona göre ilk rivâyet haber-i vâhid, ikincisi ise meşhûr hadîs niteliğinde olduğundan bunlar arasında teâruzdan bahsedilemez.¹¹⁷⁰

Delillerin kuvvet dışındaki niteliklerinin farklı olması da teâruza engel olabilir. Buna göre mücmel veya müteşâbih naslar, muhkem bir delile hakîkî olarak muâruz sayılmaz.¹¹⁷¹ Örneğin müteşâbih olan “O çok esirgeyici (Allâh’ın hükmü) arşı istilâ etmiştir.” meâlindeki âyet-i kerîme¹¹⁷², açık bir şekilde Allâh Teâlâ’nın bir benzeri olmadığını ifade eden “...Onun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur.”¹¹⁷³ meâlindeki âyete, teâruzun rûknünün gerçekleşmemesi sebebiyle muâruz sayılmamıştır.¹¹⁷⁴

Biri diğerini tahsîs edebilecek nitelikte olan iki nas da birbirlerine muâruz olamazlar. Örneğin: “Erkek hırsızla kadın hırsızın ellerini kesin...”¹¹⁷⁵ meâlindeki âyet ile “Eğer müşriklerden biri senden emân dilerse ona emân ver. Tâ ki Allâh’ın kelâmını dinlesin. Sonra onu emîn olduğu yere kadar (selâmetle) ulaştır.”¹¹⁷⁶ meâlindeki âyet, tahsîs imkânından dolayı birbirlerine muâruz sayılmamıştır. Her ne kadar iki âyet hırsızlık yapan müste’men¹¹⁷⁷ konusunda zâhiren birbirlerine muâruz gibi görünse de ilk âyetin tahsîse açık olduğu ve ikinci âyet tarafından tahsîs edilebileceği belirlemiştir. Tahsîsin neticesinde müste’men ilk âyetin kapsamından çıkarılmış, ikinci âyetin ilkinin tahsîs ettiğine hükmedilmiş ve hırsızlık yapmış olan bir müste’menin elinin kesilmeyeceği belirlenerek teâruz ortadan kaldırılmıştır.¹¹⁷⁸

Serahsî insanların birbirlerine zâhiren muâruz görünen iki nistan biriyle yaygın bir biçimde amel etmesinin de teâruzun giderilmesinde etkili olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu durum delillerden birinin icmâ ile desteklenmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle kuvvet kazanmış olan delil ise diğerine tercih edilir. Eğer

¹¹⁷⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 352. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 18; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 137; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 795; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 450.

¹¹⁷¹ Serahsî, *Usûl*, II, 18; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 137; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 450.

¹¹⁷² 20/Tâhâ, 5.

¹¹⁷³ 42/eş-Şûrâ Sûresi, 11.

¹¹⁷⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 137; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 794-795; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 450.

¹¹⁷⁵ 5/el-Mâide, 38.

¹¹⁷⁶ 9/et-Tevbe, 6.

¹¹⁷⁷ Sözlükte emîn olmak, güvenmek anlamındaki “emn” (emân) kökünden türemiş olan ve “kendisine emân verilen kimse mânâsına gelen müste’men, bir terim olarak İslâm ülkesine emân alıp giren yabancı gayrimüslimi ifade etmektedir. Bkz. Ahmet Özel, “Müste’men”, *DİA*, XXXII, 140.

¹¹⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 18; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 451.

amel edilen delil sonradan vârid olmuş ise öncekini nesh etmiş sayılır. Ancak ma'mûlün bih olan delil diğerine göre daha önce vârid olmuş ise bu takdirde ikinci nas –eğer bir rivâyet ise- müevvel kabul edilir veya râvîlerin rivâyette yanlışlıkları anlaşılır. Çünkü mensûh bir delil şöhret kazandığı zaman, onu nesheden nas da aynı şekilde şöhret kazanır. Mut'a nikâhının serbest bırakıldıktan sonra yasaklanması, kabir ziyaretlerinin serbest bırakılması, bazı içecek kaplarının kullanımlarının yasaklanmasından belirli bir süre sonra mübâh kılınması gibi hâdiseler de bunu göstermektedir. Nâsih olan delil meşhûr olsaydı insanlar onun hilâfına amel etmek üzerine icmâ etmezlerdi. Netice olarak bu yöntem de teâruzun giderilmesinde etkili sayılmıştır.¹¹⁷⁹ Serahsî, sözlerinde geçen “insanlar” tabirinin kapsamını net bir biçimde dile getirmemiştir. Bununla beraber önceki konularda ele alındığı üzere, yalnızca sahâbenin amel veya terkinin rivâyetin kuvvetini doğrudan etkilediği bilinmektedir. Ayrıca kat'î olan icmâ da yine sahâbe neslinin icmâsıdır.¹¹⁸⁰ Bu hususlar ise “insanlar” ifadesinin sahâbe nesline karşılık geldiğine işaret etmektedir.

Teâruzun giderilmesinde etkili olan ikinci yöntem, delillerin ortaya koydukları hükümler yönünden mukâyese edilmesi ile uygulanır.¹¹⁸¹ Buna göre delillerden birinin âhiret, diğerinin dünya için tayin edilmiş bir hükmü ifade etmesi gibi farklılıklar muârazaya engel olmaktadır. Meselâ: “Allâh sizi yeminlerinizdeki ‘lağvdan’ dolayı sorumlu tutmaz. Fakat sizi kalplerinizin azmettiği yeminler yüzünden muâhaze¹¹⁸² eder. Allâh çok yarlıgayıcıdır, halîmdir...”¹¹⁸³ meâlindeki âyetten kalben kastedilmesi durumunda “yemîn-i gamûsun”¹¹⁸⁴ da muâhazenin kapsamına gireceği anlaşılmaktadır. Diğer yandan: “Allâh sizi yemînlerinizdeki lağvdan dolayı sorumlu tutmaz. Fakat (sizi) akdettiğiniz yemînler yüzünden muâhaze eder...”¹¹⁸⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeden ise yemîn-i gamûsun bu kapsama dâhil

¹¹⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 18-19.

¹¹⁸⁰ Sahâbe icmâsı ile ilgili görüşler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 395 vd.

¹¹⁸¹ Serahsî, *Usûl*, II, 19; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 137; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 795; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 452; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁸² Burada “muâhaze” kelimesi teâruza konu olan kısmı ifade ettiği ve iki farklı anlama geldiği için tercüme edilmemiştir.

¹¹⁸³ 2/el-Bakara, 225.

¹¹⁸⁴ Yemîn-i gamûs, geçmişteki bir hâdiseye ilgili olarak kasten yalan yere yapılan yemindir. Bkz. Ertuğrul Boynukalın, “Yemîn”, *DİA*, XLIII, 417.

¹¹⁸⁵ 5/el-Mâide, 89.

olmadığı anlaşılmıştır.¹¹⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî yemînin, sonucunda keffâret vermeyi gerektirmesi veya gerektirmemesi açısından ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Ona göre “yemîn-i mün'akid” olarak isimlendirilen kısımda yer alan yemînlerin gerçekleştirilmemesi durumunda keffâret gerekmektedir. “Yemîn-i lağv” şeklinde isimlendirilen ikinci kısımda ise yemîne konu olan fiilin yapılmaması durumunda keffâret gerekmemektedir. Lağv kelimesi faydasız kelâm anlamına geldiğinden, yemîn-i gamûsun da bu kısma dâhil olması uygun görülmüştür. Çünkü yemîn iyiliğin ve doğruluğun tahkiki için meşrû kılınmıştır. Ancak yemîn-i gamûsta bu anlam bulunmadığı için bu nitelikteki bir yemîn, yemîn-i lağv kapsamında ele alınmıştır. Bu durumda ilk âyetten kalben yanlış olduğu bilindiği halde edilen yemînin muâhaze edileceği anlaşıldığı halde ikinci âyete göre yemîn-i lağv kısmına dâhil olduğu için bu tür bir yemînin muâhaze edilmeyeceği sonucu ortaya çıkmıştır. Buradaki teâruz defetmek için âyetlerin ifade ettikleri hükümlerin birbirlerinden farklı olduğu öne sürülmüştür. Buna göre ilk olarak el-Bakara Sûresi'nde zikredilen muâhaze lafzının mutlak olduğu, mutlak zikrin de kemâline masrûf olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bahsi geçen âyet-i kerîmede zikredilen muâhazeden, âhirette kasten yalan yere yapılan yemînin hesabının verileceği anlaşılmıştır. El-Mâide Sûresi'nde nefyedilen muâhaze ise yemîn-i lağvın dünyada keffâret gerektirmeyeceği şeklinde anlaşılmıştır. Netice olarak ilk âyetin hükmünün âhirete, ikincisinin ise dünyevî hükümlere yönelik olduğunun tespit edilmesiyle teâruz ortadan kaldırılmıştır.¹¹⁸⁷

Teâruzun çözüme kavuşturulmasında izlenen üçüncü yöntem, delillerin hallerinin incelenmesi ile ortaya çıkmaktadır.¹¹⁸⁸ Bu inceleme neticesinde nasların hallerinin farklı olduğu tespit edilirse teâruz ortadan kalkar. Burada hallerin farklılığı ile kastedilen şey, delillerden bir tanesinin bir hâdisenin belirli bir durumuna, diğer delilin ise aynı olayın farklı bir durumuna yönelik hükümler ifade etmeleridir. Bu sebeple halleri farklı olan deliller her ne kadar aynı hâdiseyi konu edinmiş olsalar da

¹¹⁸⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 137; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 795; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 452; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁸⁷ Konu hakkında zikredilen görüş ve değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 19; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 137-138; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 795-796; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 452-453; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 217; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 202; Serahsî, *Usûl*, II, 19; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 140; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 798; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 456; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

birbirlerine muâriz sayılmamışlardır.¹¹⁸⁹ Bu kısma farklı vecîhlerle nakledilen iki kırâat örnek gösterilmiştir.¹¹⁹⁰ Buna göre el-Bakara Sûresi'nin “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى” “فَاعْتَرِزُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ” şeklindeki 222. âyetinde zikrolunan “يطهرن” kelimesi hem şeddesiz bir biçimde (يَطْهُرْنَ), hem de şeddeyle (يَطْهُرْنَ) rivâyet edilmiştir. Kırâatlerdeki bu farklılığın ilk bakışta birbirlerine muâriz olan sonuçlar doğurduğu akla gelmiştir. Zira “يطهرن” kelimesi şeddesiz okunduğunda hayz müddetinin en azı veya en çoğunda gerçekleşmesi fark etmeksizin kanama kesildiğinde ilişkinin helâl olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aynı kelime şeddeyle okunduğunda gusûl abdesti alınmadan ilişkiye girmenin helâl olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁹¹ Aliyyu'l-Kârî şeddesiz kırâatin hayzın üst sınıra ulaştıktan sonra kesilmesi durumuna, şeddeli kırâatin de söz konusu müddet tamamlanmadan kesilmesi durumuna hamledilmesi ile bu teâruzun ortadan kaldırıldığını dile getirmiştir.¹¹⁹² Çünkü ona göre üst sınıra ulaştıktan sonra kesilen kan yakîn hükmündedir.¹¹⁹³ Bununla beraber bu sınıra ulaşmadan önce kesilen kan yakîn vasfı taşımaz. Çünkü kanın bazen kesilip bazen akmaya devam etmesi mümkündür. Ayrıca on günün altında kaldığı sürece –bazen kesilse dahi- devam eden bütün kanamalar hayz sayılır. Bu yüzden kanamanın kesildiğini kesin bir biçimde teyit eden bir unsur gerekir ki, bu da gusûl abdesti almaktır.¹¹⁹⁴ Netice olarak iki kırâat, hayzın bitişindeki farklı hallere hamledilmiş ve teâruz ortadan kaldırılmıştır.

Teâruzun ortadan kaldırılmasında kullanılan dördüncü ve beşinci yöntemler, delillerin zamanlarının sarâhaten veya delâleten birbirlerinden farklı olduğunu tespit etmektir.¹¹⁹⁵ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî'nin ifadeleriyle delillerin nüzûl

¹¹⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 217; Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 202; Serahsî, *Usûl*, II, 19; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 140; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 798; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 456; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 19-20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 140; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 798; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 456-457; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352-353.

¹¹⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352-353. Benzer değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 19-20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 140.

¹¹⁹³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 352.

¹¹⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

¹¹⁹⁵ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 143; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 800-801; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 462-463; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

veya vürûd zamanlarının kesin bir biçimde bilinmesi durumunda teâruz ortadan kalkar ve sonra nâzil veya vârid olan nassın öncekini nesh ettiği tespit edilir.¹¹⁹⁶ Bu kısma el-Bakara Sûresi'nin "İçinizden ölenlerin (geride) bıraktıkları zevceler, kendi kendilerine dört ay on (gün) beklerler..." meâlindeki 234. âyeti ile et-Talâk Sûresi'nin "...Yüklü kadınların iddetleri yüklerini vaz' etmeleri(yle biter)..." meâlindeki 4. âyeti örnek gösterilmiştir.¹¹⁹⁷ Kaynaklarda hâmile iken kocası vefât eden bir kadın hakkında âyetlerin ilk bakışta birbirlerine muâriz gibi göründükleri zikredilmiştir. Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) iki âyeti cemederek iki müddetten (hâmilelik veya dört ay on günden) daha uzun olanının bu durumdaki bir kadının iddeti olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹¹⁹⁸ İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anh) ise böyle bir kadının çocuğunu doğurmasıyla iddetini tamamlayacağı rivâyet edilmiştir. Hatta İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) bu konuyla ilgili olarak: "Her kim isterse onunla en-Nisâ el-Kusrâ Sûresi'nin¹¹⁹⁹ el-Bakara Sûresi'ndeki âyetten daha sonra nâzil olduğu üzerine lânetleşebilirim."¹²⁰⁰ şeklinde sözlerinin bulunduğu da nakledilmiştir.¹²⁰¹ Aliyyu'l-Kârî'ye göre Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) bu sözleri reddetmemesi, onların et-Talâk Sûresi'ndeki âyetin nâsih olduğunu bildiklerini göstermektedir. Bu sebeple hâmile iken kocası vefât eden bir kadının iddetinin, çocuğunu doğurması ile biteceği anlaşılmıştır. Ayrıca ona göre nesh tespit edildikten sonra nâsih ve mensûh delilleri cemederek her ikisiyle de amel etmenin bir anlamı bulunmamaktadır. Bu yüzden de bu konuda icmâ ile İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu

¹¹⁹⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20.

¹¹⁹⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 143-144; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 800-801; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 462-463; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

¹¹⁹⁸ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003/1424, VII, 706.

¹¹⁹⁹ İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) bu ifadesiyle et-Talâk Sûresi'ni kastettiği ifade edilmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 119; 131.

¹²⁰⁰ Bazı rivâyetlerde "mübâhele", bazılarında ise "mülâane" kökünden türemiş olan kelimelerle ifade edilen fiil, lânetleşmek şeklinde tercüme edilmiştir. Bâbertî'ye göre mübâhele veya mülâane bir meselede ihtilâf edildiğinde tarafların bir araya gelerek: "Allâh'ın lâneti aramızdan zulmeden kimsenin üzerine olsun" demeleriyle gerçekleşir. bkz. *et-Takrîr*, IV, 463. Rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 329. Rivâyetin aynı anlamdaki tarîkleri için bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk", 47; İbn Mâce, "Talâk", 7.

¹²⁰¹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 143-144; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 801; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 462-463; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

anh) kavli ile amel edilmiştir.¹²⁰² Netice olarak et-Talâk Sûresi'nin 4. âyetinin, el-Bakara Sûresi'nin 234. âyetinden daha sonra nâzil olduğunun tespit edilmesi ile neshe hükmedilmiş ve teâruz ortadan kaldırılmıştır.

Hanefilere göre iki delilin birbirlerinden farklı zamanlarda vârid olduğunu gösteren bazı karîneler bulunmaktadır. Örneğin bir meselenin hem yasak hem de mübâh olduğunu (hâzır ve mübîh) ortaya koyan nasların bulunmasından, bunların farklı zaman dilimlerinde vârid olduğu anlaşılmıştır.¹²⁰³ Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet edilen, keler etinin yenilmesini yasaklayan¹²⁰⁴ ve buna ruhsat veren¹²⁰⁵ hadîsler, ehlî eşek etinin haram kılındığını¹²⁰⁶ ve mübâh olduğunu ifade eden¹²⁰⁷ rivâyetler ve sırtlan etinin yenmesinin helâl olduğunun¹²⁰⁸ ve yenilemeyeceğinin¹²⁰⁹ anlaşıldığı rivâyetler bu çerçevede ele alınmıştır.¹²¹⁰ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu delillerin iki farklı zamanda vârid oldukları anlaşılmaktadır. Ona göre Hanefîler bu konuda nesh sayısını azaltmak amacıyla yasaklayıcı nitelikte olan delilin, mübâh kılan delili nesh ettiğine hükmetmişlerdir. Zira eğer bu konuda mübîh delilin hâzır olanı neshettiğine hükmedilirse neshin tekrarı gündeme gelecektir. Buna göre eşyada aslın ibâha olduğu şeklindeki kâide hatıra getirildiğinde, aslı itibarıyla mübâh olan bir fiilin yasaklanması ve sonra yeniden serbest bırakılması, aynı fiilin iki kez neshedilmiş olmasını gerektirir. Ancak yasaklayıcı nitelikteki nassın nâsih kabul edilmesi, fiilin yalnızca bir kere neshedilmiş olmasını gerekli kılar.¹²¹¹ Kaynaklarda Hanefî âlimlerin çoğunun bu fikirde olduğu zikredilmiştir.¹²¹²

¹²⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353. Benzer değerlendirmeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 463.

¹²⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 217-218; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 144; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 801; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 463-464; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

¹²⁰⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XXII, 333; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, XV, 265.

¹²⁰⁵ Bkz. Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 40; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27.

¹²⁰⁶ Bkz. Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 35; İbn Mâce, "Zebâih", 13.

¹²⁰⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 33; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 507 vd.

¹²⁰⁸ Tirmizî, "Hacc", 28; "Et'ime", 4.

¹²⁰⁹ İbn Mâce, "Sayd", 15.

¹²¹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 218; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 147-148; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 804-805; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 467-468; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

¹²¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 354. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 803.

¹²¹² Bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 803.

Hanefîlerin teâruzdan kurtulma yollarından beşincisine ilhâk ettikleri anlaşılan bir esas da “müsbit” ve “nâfî” delillerin teâruzu hususunda bahse konu edilmiştir.¹²¹³ Burada öncelikle müsbit ve nâfî kelimelerinin “olumlu” ve “olumsuz” şeklinde anlaşılmaması gerekmektedir. Zira bu anlamda, bir fiili serbest bırakan ve onu yasaklayan nitelikteki nasların teâruzu bir önceki maddede ele alınmıştır. Hanefîler bu maddede müsbit kelimesini bir fiilin bilinen hali ile bâkî kalmadığını, ona yeni (ârizî) bir husus eklendiğini ifade eden delil anlamında, nâfî kelimesini ise uygulamanın değişmediğini, fiilin eski hali üzere bâkî kaldığını gösteren delil anlamında kullanmışlardır.¹²¹⁴ Ancak teâruz durumunda müsbit ve nâfî delillerden hangisinin tercih edileceği konusunda mezhep imamlarının, yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin farklı uygulamalarının bulunduğu ve sonraki dönem âlimleri arasında da bu hususta ihtilâf edildiği belirtilmiştir.¹²¹⁵ Kerhî ve Şâfîîlerin çoğunluğuna göre bu durumda müsbit delilin nâfiden daha evlâ sayıldığı nakledilmiştir.¹²¹⁶ Onlara göre müsbit delilin tercih edilme sebebi, onun yeni bir hakîkati haber vermesi nâfî delilin ise zâhire bağlı kalması şeklinde izah edilmiştir.¹²¹⁷ İsâ b. Ebân’dan ise bu nitelikteki iki delilin birbirlerine muâriz sayılacağı nakledilmiştir. Çünkü ona göre müsbit delilin râvîsinin doğruluğu konusunda öne sürülen adâlet, zabt, akıl ve İslâm gibi şartlar, nâfî delilin râvîsinde de bulunmaktadır. Bu takdirde delillerin muâriz sayılması için herhangi bir engel yoktur. Dolayısıyla ona göre delillerden birinin tercihi için (müsbit ve nâfî olmalarından) farklı bir sebebin tespit edilmesi gerekmektedir.¹²¹⁸ Ancak mezhebin ilk imamlarının uygulamalarında farklılıklar bulunması, bu konuda bir tercihe gidilmesinin önüne geçmiştir.

¹²¹³ Fahru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 21; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 805-806; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354.

¹²¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 806; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354.

¹²¹⁵ Bkz. Fahru’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 21; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 806-807; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354.

¹²¹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 21; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354.

¹²¹⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354.

¹²¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 806; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 354. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 21; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471.

Evli bir câriyenin azât edilmesi durumunda ona nikâhı feshedebilmesi için muhayyerlik tanınması konusunda vârid olan deliller müsbî ve nâfî nitelikteki nasların teâruzuna örnek gösterilmiştir.¹²¹⁹ Buna göre Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) mükâteb câriyesi olan Berîre'yi (radıyallâhu anhâ) azât ettiğinde, onun kocasının hür olduğu da köle olduğu da rivâyet edilmiştir.¹²²⁰ Ancak vârid olan rivâyetler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onu (nikâh akdini fesih ile ilgili) muhayyer bıraktığı konusunda müttefiktirler.¹²²¹ Hanefîlere göre Berîre'nin (radıyallâhu anhâ) kocasının önceki vakitlerde köle olduğu kesin olarak bilindiğinden, Berîre azât edildiğinde kocasının köle olduğunu ifade eden nas nâfî sayılmıştır. Aynı konuda vârid olan ve azât esnasında kocasının hür olduğunu bildiren rivâyet ise müsbî olarak değerlendirilmiştir. Çünkü bu nas kocanın önceki haline nispetle yeni bir durumu, yani hürriyeti ispat etmektedir. Hanefî Mezhebi'nin imamlarının bu meselede müsbî olan nasla amel ettikleri nakledilmiştir.¹²²² Ancak imamların ihramlı bir kimsenin evlenmesi konusunda vârid olan muâriz naslar arasından nâfî nitelikte olanı tercih ettikleri rivâyet edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hz. Meymûne (radıyallâhu anhâ) ile ihramlıyken evlendikleri¹²²³ de ihramdan çıkınca evlendikleri de rivâyet edilmiş¹²²⁴ ve bunlardan nâfî nitelikte olan nas tercih edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) evlenmeden önce ihramlı olduğu kesin bir biçimde bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhuma) rivâyet ettiği, nikâhın ihramlıyken gerçekleştiğini ifade eden nas, (bu durumun bâkî kaldığını ortaya koyduğu için) nâfî sayılmıştır. Zeyd b. el-Esamm'ın (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği ve nikâhın ihramdan çıktıktan kıyıldığını bildiren nas ise (durumun öncesine göre değişiklik gösterdiğini ifade etmesi sebebiyle) müsbî sayılmıştır.¹²²⁵

Aliyyu'l-Kârî imamların bu rivâyetler arasından nâfî olanı tercih etmelerinin farklı bir sebebi olduğunu dile getirmiştir. Zira Zeyd b. el-Esam (radıyallâhu anh)

¹²¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 149.

¹²²⁰ Her iki rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk", 20.

¹²²¹ Bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk", 20.

¹²²² Serahsî, *Usûl*, II, 21-22; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 149; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 472; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

¹²²³ İlgili rivâyet için bkz. Müslim, "Nikâh", 46, 47.

¹²²⁴ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 39.

¹²²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 354.

hıfz ve itkân bakımından İbn Abbâs'a (radiyallâhu anhumâ) denk değildir. Dolayısıyla burada nâfî olan nassın tercih edilmesi, râvîsinin fakîh olmasından kaynaklanmaktadır. Aliyyu'l-Kârî Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında gerçekleşen ve "Haber-i Vâhidin Râvîsinde Aranan Şartlar" başlığı altında yer verilen münâzarayı¹²²⁶ örnek göstererek râvîsi fakîh olan rivâyetin senedi âlî olan bir rivâyete tercih edilmesinin mezhebin aslî bir kâidesi olduğunu öne sürmüştür.¹²²⁷ Kendisinin bu ifadelerinden, bahsi geçen örneğin imamların teâruzda nâfî delili tercih ettiklerini ispat etmek için kullanılmasının uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber imamların teâruzda nâfî nassı tercih ettiklerini gösteren farklı uygulamaları da bulunmaktadır. Örneğin bir kimsenin suyun temiz olduğunu, bir başkasının ise suyun necîs olduğunu ve bir kimsenin bir yiyeceğin helâl olduğunu, farklı birisinin ise aynı yiyeceğin harâm olduğunu haber verdikleri durumlar da müsbî ve nâfî nasların teâruzu kapsamı altında ele alınmıştır. Bu konuda suyun temizliğini ve yiyeceğin helâl olduğunu ifade eden haberler (ibâha-i asliyye kâidesi gereğince) nâfî, suyun necîsliğini ve yiyeceğin harâm olduğunu ortaya koyan haberler ise (su ve yiyeceğin hallerinin sonradan değiştiğini ifade etmelerinden dolayı) müsbî sayılmıştır. İmamların da bu konuda nâfî olan nas ile ameli tercih ettikleri nakledilmiştir.¹²²⁸ Aliyyu'l-Kârî bu meselede nâfî olan delilin istishâb (ibâha-i asliyye) ile kuvvet kazandığını ve bu sebeple tercih edildiğini vurgulamıştır. Ona göre istishâb kendi başına bir hüccet olmasa dahi bir delilin tercih edilmesine vesile olan, ona kuvvet kazandıran bir unsurdur.¹²²⁹ Bir râvî hakkındaki cerh ve ta'dîl ifadelerinin teâruzu meselesi de müsbî ve nâfî nasların muârazasına örnek gösterilmiştir.¹²³⁰ Cerh ve Ta'dîl başlığı altında detaylı bir biçimde ele alındığı üzere bu durumda –cerh müfesser olmadıkça- râvîyi ta'dîl eden ifadeler kabul edilir.¹²³¹ Râvîlerde adâlet asıl olduğu için ta'dîl ifadeleri nâfî niteliktedir. Dolayısıyla bu

¹²²⁶ İlgili hâdise için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 35-38.

¹²²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

¹²²⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 22; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 150; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 474; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

¹²²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

¹²³⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 23; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 150.

¹²³¹ Serahsî, *Usûl*, II, 23; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 150; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

mesele de imamların teâruzda nâfi nasları tercih ettiği durumlara örnek sayılmıştır.¹²³²

Bu bilgilerden Hanefî imamların müsbî ve nâfi nasların teâruzlarının giderilmesi için tek tip bir çözüm yolunu benimsemedikleri anlaşılmaktadır. Bâbertî bu konuda küllî bir kâide oluşturmanın gerekli olduğuna işaret etmiş ve eserinde buna dair bir yöntem ortaya koymuştur. Ona göre teâruzda tercih edilebilmesi için nâfi delilin niteliği önem arz etmektedir. Nâfi delilin keyfiyeti hususunda, ifade ettiği hükme kaynak teşkil eden bir nas bulunması, temelinde bir nas olmayıp hükmünü istishâbdan alması ve iki vechin de muhtemel olması şeklinde üç ihtimal bulunmaktadır. Eğer nâfi delile kaynaklık teşkil eden bir nas mevcutsa bu takdirde teâruz durumunda nâfi delil tercih edilir. Eğer nâfi delilin temelinde bir nas yoksa ve dolayısıyla hükmünü istishâbdan almışsa (istishâb aslî bir delil olmadığı için) bu takdirde teâruz durumunda müsbî delil tercih edilir. Eğer nâfi delilin bir nassa dayanması da istishâb ile elde edilmiş olması da ihtimal dâhilindeyse bu durumda tevakkuf edilir. Sonraki süreçte muhbîrin nâfi nitelikteki sözü istishâb ile elde ettiği anlaşılırsa haberi kabul edilmez. Ancak haberin temelinde yer alan nassa vâkıf olunursa bu takdirde, nâfi delil tercih edilir.¹²³³

Konunun bu kısmına kadar Hanefîlerin tamamına veya bir kısmına göre teâruzda tercih sebebi olmaya uygun görülen hususlar nakledilmiştir. Bununla beraber usûl eserlerinde fukahânın teâruzda tercih sebebi olmaya uygun görmedikleri bazı maddeleri de değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Örneğin Serahsî “ehl-i nazardan” bazı kimselerin teâruzda râvî sayısı daha çok olan rivâyetin tercih edileceğini iddiâ ettiklerini belirtmiştir.¹²³⁴ Onlara göre iki kişinin rivâyet ettiği bir haber ile bir râvînin rivâyet ettiği bir haber muâriz olursa iki râvînin haberi tercih edilir. Çünkü iki kişinin haberi, tek bir kişinin haberine kıyasla kalbi daha çok mutmain kılar. Serahsî, teâruzda râvîlerin sayısal çokluğu ile tercih düşüncesini Şeybânî’ye dayandırmış ve bu görüşün ona has olduğunu ifade etmiştir.¹²³⁵ Zira onun ehl-i ilmi Şâm, Hicâz ve Irâk ehli olarak üç kısma ayırdığını ve: “Bunlardan ikisi bir

¹²³² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 150.

¹²³³ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 475-476.

¹²³⁴ Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 24.

¹²³⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 24; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 156; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 481; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

meselede aynı görüşte birleşirse onların sözünü tutarım ve tek başına kalan fırkanın sözünü ise terk ederim.” dediğini söylemiştir.¹²³⁶ Ancak Serahsî’ye göre bu meselede Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un benimsedikleri görüş bundan farklı olup, onlara göre sayısal çokluk bir hüccetin daha kuvvetli olduğuna delil sayılmamaktadır.¹²³⁷ Özellikle Kur’ân-ı Hakîm’de yer alan: “...Onların çoğu bilmezler.”¹²³⁸, “Sen ne kadar hırs göstersen, yine insanların çoğu îmân ediciler değildir.”¹²³⁹ meâlindeki ve: “...Onları (insanların) birazından başkası bilemez...”¹²⁴⁰, “Îmân edip de güzel güzel amel (ve hareket)lerde bulunanlar müstesnâ. (Fakat) bunlar da ne kadar azdır.”¹²⁴¹ meâlindeki âyetler sayısal çokluğun bir hüccetin kuvvetine etkisi olmadığına ve kimi zaman hakîkatin sayıca az olan kimselerle birlikte olabileceğine delâlet etmektedir.¹²⁴² Ayrıca hem sahâbe neslinin hem de sonraki dönem ulemâsının haber-i vâhidlerle amel konusunda râvî sayısı çok olan rivâyetleri tercih etmedikleri de bilinmektedir. Dolayısıyla bunun aksine bir düşüncenin onların icmâsına ters düşeceği de ifade edilmiştir.¹²⁴³ Netice olarak râvî sayıları farklı da olsa haber-i vâhidler birbirlerine muâriz olabilir.¹²⁴⁴

Bu meselede Hanefî âlimlerin çoğunun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un kavlini benimsedikleri nakledilmiştir.¹²⁴⁵ Hanefilerden Ebû Abdillâh el-Cürcânî’nin¹²⁴⁶ (398/1007-1008) ve bir rivâyete göre Kerhî’nin ise Şeybânî’nin görüşüne tâbî oldukları belirtilmiştir.¹²⁴⁷ Aliyyu’l-Kârî de Serahsî’nin yukarıda yer verilen sözlerinin büyük bir kısmını nakletmiş ve sahîh olan kanaatin çoğunluğun görüşü olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca ona göre Hanefîlerin haber-i vâhid karşısında meşhûr ve mütevâtir nasları tercih etmeleri bu görüşe mâni değildir. Çünkü meşhûr

¹²³⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 24; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 156; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 481; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 356.

¹²³⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 24; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 481; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 355.

¹²³⁸ 6/el-En’âm, 37.

¹²³⁹ 12/Yûsuf, 103.

¹²⁴⁰ 18/el-Kehf, 22.

¹²⁴¹ 38/Sâd, 24.

¹²⁴² Serahsî, *Usûl*, II, 24; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 356.

¹²⁴³ Serahsî, *Usûl*, II, 24-25; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 156. Benzer ifadeler için bkz. Fahrû’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 208-209.

¹²⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 25.

¹²⁴⁵ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 155; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 480; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 356.

¹²⁴⁶ Ebû Abdillâh el-Cürcânî hakkında bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XVI, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002, IV, 683.

¹²⁴⁷ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 155; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 481.

ve mütevâtir haberlerin tercih edilmesinin sebebi râvîlerinin çokluğu değil, ifade ettikleri (yakîn veya ona yakın) bilgi değeridir.¹²⁴⁸ Bu sebeple bir rivâyetin râvîlerinin sayısı onu şöhret veya tevâtür düzeyine ulaştırmadıkça onun kuvvetine etki etmez. Diğer yandan asr-ı saâdetde sahâbenin kendi aralarında haber-i vâhidleri delil göstererek münâzara ettikleri bilindiği halde râvîleri çok olan rivâyeti tercih etmekle iştigal etmemeleri de bunu göstermektedir. Zira Aliyyu'l-Kârî'ye göre râvîlerin sayısal çokluğu sahîh bir tercih sebebi olsaydı bu takdirde Ashâb-ı Kirâm ve selef âlimleri, tıpkı zabtı daha kuvvetli olan râvîlerin rivâyetlerini tercih etmek için mesai harcadıkları gibi râvîleri çok olan rivâyetleri tercih etmeye de gayret gösterirlerdi. Ancak onlardan bu şekilde bir uygulamanın nakledilmemiş olması da râvîlerin sayısal çokluğunun bir tercih sebebi olmadığını ortaya koymaktadır.¹²⁴⁹

Bazı Hanefîlerin usûl eserlerinde teâruz başlığı altında ele aldıkları son konu, metin bakımından biri diğerine göre ziyâde lafızlar içeren iki haber-i vâhidin teâruzudur.¹²⁵⁰ Serahsî'ye göre bu durumda öncelikle iki haberin râvîsinin aynı olup olmadığına bakılır. Eğer haberlerin râvîsi aynıysa bu durumda ziyâdeli olan haber-i vâhid tercih edilir. Bu durumun iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre haberin aslının bir olduğu bilindiğinden, iki rivâyetin de aynı anda vârid olduğu ve metni eksik olan rivâyetin râvîlerinin ilgili kısmı hazfettikleri varsayılır. İki rivâyetin farklı zamanlarda vârid olmaları ise ihtimaldir. İhtimal ise (yakîne muâriz olamaz ve muteber sayılması için) ispata muhtaçtır. İkinci olarak eğer haberlerden birindeki ziyâde göz ardı edilecek olursa hükmün beyânına katkı sağlayacak bir unsur âtil kalacaktır. Rasûlullâh'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) sözünü faydasız bırakacak bir veche hamletmek ise câiz değildir.¹²⁵¹ İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anh) rivâyet edilen: “Alıcı ve satıcı ihtilâf eder, (alışverişe konu olan) mal da kâim bulunursa ikisi de yemîn eder ve (mal ile bedeli birbirlerine) geri verirler.”¹²⁵² meâlindeki hadîsin tarîklerinden birinde “mal da kâim bulunursa” şeklindeki lafız

¹²⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 356.

¹²⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 355.

¹²⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 25; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 356.

¹²⁵¹ Serahsî, *Usûl*, II, 25.

¹²⁵² Rivâyetin aynı anlamı ifade eden bir tarîki için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 174; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 436. Zeylaî bazı muhaddislerin zayıf saydığı bu rivâyetin farklı tarîklerle nakledildiğini ve hasen seviyesine ulaştığını belirtmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 107.

bulunmamaktadır.¹²⁵³ Hanefîlerin bu rivâyetlerden müsbî (ziyâdeli) olanla amel ettikleri ve yemînin sadece malın kâim olduğu durumlarda edileceği belirtilmiştir. Diğer rivâyette ziyâde olan kısmın bulunmaması ise râvîlerinin zabtlarındaki kusur ile ilişkilendirilmiştir.¹²⁵⁴

Eğer iki rivâyetin (ilk) râvîleri farklıysa bu takdirde onların Hz. Peygamber (aleyhisselâm) tarafından farklı zamanlarda söylendiği anlaşılır. Bu durumda imkân nispetince her iki delil ile de amel edilir.¹²⁵⁵ Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet edilen ve (müşteri tarafından) kabz edilmeyen yiyeceğin satışının yasaklandığını ifade eden haber¹²⁵⁶ ile mutlak anlamda kabz edilmeyen şeylerin satışının menhî olduğunu bildiren hadîs¹²⁵⁷ bu kısımda ele alınmıştır.¹²⁵⁸ Hanefîler bu rivâyetlerden mutlak olanı mukayyede hamletmemiş, yani kabz gerçekleşmeden önce satılması yasak olan malları yiyeceklerle sınırlamamışlardır. Dolayısıyla onlara göre –yiyeceklerde olduğu gibi- diğer ticârî malların da kabz edilmeden önce satılması yasak olarak değerlendirilmiştir.¹²⁵⁹

2.8.1.4. Teâruzda İzlenecek Yöntem

Hanefî Mezhebi'nin müteahhir dönemine mensup olan bazı âlimler teâruzun çözümlenmesi için uygulanacak yöntemleri belirli bir sıralamaya tabi tutmuşlardır. İbnü'l-Hümâm'a göre teâruz durumunda sonradan vârid olan delil bilirse bu takdirde öncelikle neshe hükmedilir. Eğer tarih bilinmezse (ve delillerden birini tercih etmek için geçerli bir sebep bulunursa) muâriz delillerden bir tanesi tercih edilir. Eğer tercih de mümkün değilse bu durumda deliller cemedilir. Muâriz deliller cemedilemezse kuvvet bakımından bir alt sıradaki naslara başvurulur. Bundan da bir sonuç elde edilemezse takrîru'l-usûl uygulanır.¹²⁶⁰ Dolayısıyla ona göre teâruzda uygulanacak yöntemlerin sıralaması: Nesh, Tercih, Cem', Tesâkut ve Takrîru'l-

¹²⁵³ Bahsi geçen rivâyet için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 437.

¹²⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 356.

¹²⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 25-26; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 357.

¹²⁵⁶ Bu bâbda yer alan rivâyetler için bkz. Müslim, "Buyû", 29-36.

¹²⁵⁷ Aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 154; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 511-512; *es-Sünenü's-Sağîr*, II, 258. (Beyhakî *Sünenü'l-Kübrâ*'da naklettiği rivâyetin muttasıl ve hasen olduğunu ifade etmiştir.)

¹²⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 26; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 357.

¹²⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 357.

¹²⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 362-363.

Usûl¹²⁶¹ şeklindedir. İbnü'l-Hümâm ile birlikte İbn Emîri'l-Hâc, Emîr Pâdişâh (987/1579) ve Bahru'l-Ulûm el-Leknevî'nin (1225/1810) bu görüşü savundukları tespit edilmiştir.¹²⁶² Ayrıca bu görüşün günümüzde de yaygın bir biçimde kabul edildiği ve muâsır âlimler tarafından benimsendiği nakledilmiştir.¹²⁶³

Hanefîler arasında sıralama açısından ikinci bir yöntem daha söz konusudur. Sadruşşerîa (747/1346), Taftazânî (792/1390), Molla Fenârî, Molla Hüsrev (885/1480) ve Zeynuddîn İbn Nüceym (970/1563) tarafından savunulduğu belirlenen ikinci görüşe göre bu sıralama: Nesh, Cem', Tesâkut ve Takrîru'l-Usûl şeklindedir.¹²⁶⁴ Abdulazîz el-Buhârî'nin *et-Tahkîk* isimli eserinde ortaya koyduğu düşüncenin de buna benzer olduğu söylenebilir.¹²⁶⁵ Bununla birlikte müellif *Keşfu'l-Esrâr* isimli eserinde, iki nas arasında teâruz varsa ve ikisinin cem' edilmesi mümkün değilse ilk olarak ikisinden hangisinin daha önce vârid olduğunun (ve neshin) tespiti için tarih bilgisinin talep edilmesi gerektiğini söylemiştir. Eğer bu bilgi elde edilemezse iki delilden daha evlâ olanı tercih edilir. Ancak delillerden birinin tercih edilmesini gerekli kılan bir husus yoksa bu durumda tesâkut gerçekleşir ve sırasıyla kuvvet bakımından daha aşağıda bulunan naslara başvurulur. Bundan da bir netice elde edilemezse takrîru'l-usûl uygulanır.¹²⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî'nin verdiği bu bilgilerden teâruzda uygulanacak yöntemlerin sıralamasının: Cem', Nesh, Tercih, Tesâkut ve Takrîru'l-Usûl şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu da konudaki üçüncü düşünceyi temsil etmektedir.

Yakın dönemin önemli isimlerinden Keşmîrî (1933) Şâfiîlerin iki hadîsin teâruzu durumunda sırasıyla: Tatbîk (Cem'), Tercih, Nesh ve Tesâkut yöntemlerini uyguladıklarını dile getirmiş ve Hanefîlerin görüşü konusunda ise bir genellemeye

¹²⁶¹ Takrîru'l-usûl, teâruzda nesh, tercih ve cem yöntemlerinden bir sonuç alınamaması veya bunların uygulanamaması durumunda, muâriz iki nassa bağlı bulunan hükümlerin asılları üzere bâkî bırakılması ve bu asıllarla amel edilmesini ifade etmektedir. Bilgi için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 122; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

¹²⁶² İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, III, 4; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, III, 137; Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahamût*, II, 236.

¹²⁶³ Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 567-568.

¹²⁶⁴ Taftazânî, *et-Tavdîh*, 531; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II, 448; Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*, Fazilet Neşriyat ve Ticaret Anonim Şirketi, İstanbul, t.y., 492-494; Zeynuddîn İbn Nüceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, 309.

¹²⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *et-Tahkîk fî Usûli'l-Fıkh (Min Evveli Bâbi's-Sünne ilâ Âhiri'l-Kitâb)*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Kısmu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Şu'betu Usûli'l-Fıkh, Doktora Tezi, hazırlayan ve eserin ilgili kısmını tahkîk eden: Fadlullâh el-Emîn Fadlullâh, Medine, h. 1406-1407, 171.

¹²⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 121.

giderek onların: Nesh, Tercih, Tatbîk (Cem') ve tesâkut yöntemlerini takip ettiklerini belirtmiştir.¹²⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı eserinde yer alan bilgilerden, ehl-i hadîsin iki hadîsin teâruzunda –zorlamaksızın mümkün olması halinde- öncelikle rivâyetlerin cem' edileceği,¹²⁶⁸ cem' mümkün olmazsa ve rivâyetlerin vürûd tarihleri bilinirse neshe hükmedileceği,¹²⁶⁹ tarih tespit edilemezse geçerli vecihlerden bir tanesi ile rivâyetlerden birinin tercih edileceği,¹²⁷⁰ tercih de mümkün olmazsa tevakkuf edileceği anlaşılmaktadır.¹²⁷¹ Dolayısıyla ona göre de ehl-i hadîsin takip ettiği sıralama cem', nesh, tercih ve tevakkuf şeklindedir.

Aliyyu'l-Kârî bu hususta kendi tercih ettiği görüşü açık bir biçimde bildirmemiştir. Bununla beraber çeşitli eserlerinde onun konu hakkındaki düşüncesini anlamaya imkân tanıyan bazı ifade ve uygulamaları bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî teâruzda neshin ihtimalle tespit edilemeyeceğini belirtmiştir.¹²⁷² Ayrıca ona göre neshe hükmedilebilmesi için rivâyetlerin vürûd zamanlarının (tarihlerinin) bilinmesi gerekmektedir.¹²⁷³ Öte yandan ona göre rivâyetleri cem' etme imkânı varsa da neshe hükmedilemez.¹²⁷⁴ Çünkü neshin şartı rivâyetlerin cem' edilmesinin mümkün olmamasıdır.¹²⁷⁵ Hatta ona göre rivâyetleri cem' imkânı söz konusu olduğunda aralarındaki (sûrî) zıtlık ve teâruz ortadan kalkmaktadır.¹²⁷⁶ Her ne kadar Aliyyu'l-Kârî'nin bu ifadelerinden teâruzda delillerin cem' edilmesinin neshe mukaddem olduğu düşüncesi akla gelse de müellif nâsih delilin bilinmesinden sonra nâsih ve mensûh delillerin cem' edilerek ikisiyle de amel edilmesinin bir faydasının bulunmadığını da ifade etmiştir.¹²⁷⁷ Onun bu sözlerinden ise neshin cem'e takdîm edildiği anlaşılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî'nin görüşlerindeki bu farklılık ilk bakışta bir tenâkuz gibi görünse de Hanefîlerin teâruz konusundaki tavırlarını değerlendiren Keşmîrî'nin sözlerinden hareketle bu duruma şöyle bir açıklık

¹²⁶⁷ Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, I-V, 1. Baskı, thk. Mahmûd Şâkir, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004/1425, I, 52.

¹²⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 362.

¹²⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 375-376.

¹²⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

¹²⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 386.

¹²⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 368.

¹²⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 29; 455, III, 467, VIII, 37, 516.

¹²⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349; *Mirkât*, V, 593, VIII, 163.

¹²⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 593.

¹²⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349; *Mirkât*, IV, 305.

¹²⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

getirmek mümkündür: Ona göre Hanefîler neshi, tespit edilme biçimine göre iki farklı konumda ele almışlardır. Eğer nesh nasla tespit edilmişse her hâlükârda diğer maddelere mukaddemdir. Ancak eğer nesh ictihâdî olarak tespit edilmişse teâruzun çözümünde ilk sırada yer almamaktadır.¹²⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî'nin de bu duruma işaret eden bir uygulamasından bahsedilebilir. Zira teâruzda bir delilin diğerini neshettiğini iddia eden bir âlimin görüşünü doğrulayabilmek için tarihin kesin bir biçimde bilinmesi gerektiğine değinen Aliyyu'l-Kârî, bununla birlikte aynı konuda ictihâdî neshin gündeme getirilebileceğini ifade etmiştir.¹²⁷⁹ Bu da onun teâruzda nasla bilinen neshi, ictihâdî neshten farklı değerlendirdiğini göstermektedir.

Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzda cem'in tercihe göre konumuna dair de çeşitli beyanları bulunmaktadır. Bunlardan birinde tevfiğin tercihe mukaddem olduğunu dile getirmiş,¹²⁸⁰ bir başkasında ise her hâlükârda te'vîlin tercihten daha evlâ olduğunu söylemiştir.¹²⁸¹ Ayrıca sıhhat derecesi farklı olan delilleri cem' etmenin de onlardan birini iptal etmekten daha evlâ olduğunu belirtmiştir.¹²⁸² Bu ifadelerden ise ona göre cem'in tercihten önce geldiği anlaşılmaktadır. Konunun baş kısmında cem' ve tercihten sonra sırasıyla tesâkut ve takrîru'l-usûl yöntemlerinin geldiği belirtilmişti. Dolayısıyla Aliyyu'l-Kârî'ye göre teâruzda uygulanacak yöntemlerin: 1-Nasla Bilinen Nesh, 2-Cem' ve Te'vîl, 3-Tercih veya İctihâdî Nesh, 4-Tesâkut ve 5-Takrîru'l-Usûl şeklinde sıralandığı söylenebilir. Bu düşüncüyü doğrulamak ve Aliyyu'l-Kârî'nin teâruz ile ilgili görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tahlil etmek amacıyla bu konudaki uygulamalarına üçüncü bölümde yer verilecektir.

Sıralamada görüldüğü üzere ictihâdî nesh üçüncü maddeye konulmuştur. Zira Hanefî fakîhlerinden bazılarının ictihâdî neshin tesâkuttan önce geldiği şeklinde yorumlanabilecek bazı sözleri bulunmaktadır. Örneğin Cessâs, Îsâ b. Ebân'dan şu sözleri nakletmiştir: “Eğer birbirine zıt olan iki haber rivâyet edilir ve insanların (sahâbenin) bunlardan biri ile amel ettikleri tespit edilirse amel edilen nassın diğerini neshettiğine hükmedilir. Eğer insanların amel konusunda ihtilâf ettikleri görülürse bu

¹²⁷⁸ Keşmîrî, *el-Arfû 'ş-Şezî*, I, 52.

¹²⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 192.

¹²⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Şemâil*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2017/1438, I, 201.

¹²⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 444.

¹²⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 502.

durumda ictihâd devreye girer ve iki nastan asıllara daha uygun olanı kullanılır. Eğer iki nassı cem' etmek (muvâfakat) mümkün olmazsa ve onların vürûd tarihleri bilinirse sonra vârid olanın öncekini nesh ettiği anlaşılır.”¹²⁸³ Buradan Îsâ b. Ebân'ın teâruzda ictihâdî neshi, cem'den hemen sonraki aşamaya konumlandığı anlaşılmaktadır. İki âyetin teâruzu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Cessâs da bir âyetten onun neshini gerektirmeyecek bir şekilde yararlanmak mümkünse bu durumda onun neshedildiğine hükmetmenin câiz olmadığını belirtmiştir.¹²⁸⁴ Bu düşüncenin ihtilâfu'l-hadîs alanındaki bir tezâhürünü Tahâvî'nin ifadeleri arasında bulmak mümkündür. İki rivâyetin teâruzu konusunda çeşitli görüşler beyan eden Tahâvî: “Rasûlullâh'tan (sallallâhu aleyhi ve sellem) birbirleriyle ittifâk etmeleri de birbirlerine zıt olarak yorumlanmaları da muhtemel olan iki hadîs rivâyet edildiğinde yapmamız gereken şeylerden en evlâ olanı, onları ittifâk ettikleri bir veche hamletmektir.” şeklindeki sözleriyle aynı duruma işaret etmiştir.¹²⁸⁵ Bu üç ifadeden de cem'in ictihâdî neshe mukaddem olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ek olarak Cessâs, ele aldığı bir meselede Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet edilen iki hadîsten de istifade etmek mümkün olduğu halde onları muârız kabul etmenin (Hanefilere göre)¹²⁸⁶ câiz olmadığını, fakat muhâliflerin onları muârız olarak değerlendirip birini sâkıt saydıklarını belirtmiştir.¹²⁸⁷ Bu ifadeler ise tesâkutun teâruzun çözümlenmesinde en son başvurulacak yöntemlerden biri olduğunu göstermektedir. Netice olarak Hanefilere göre ictihâdî nesh ve tesâkuttan her ikisinin de cem'den sonra yer aldığı; Îsâ b. Ebân'ın sözlerinden hareketle ictihâdî neshin cem'den hemen sonra geldiği ve Cessâs'ın en sonda yer verilen ifadelerinden de tesâkuta son sıralarda başvurulacağı anlaşılmaktadır.¹²⁸⁸

¹²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 291.

¹²⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 107.

¹²⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 83.

¹²⁸⁶ Cessâs'ın sözlerinde “Hanefî Mezhebi” ifadesi açıkça yer almamaktadır. Bununla birlikte “فغير نجعلهما جائز أن نجعلهما” ifadesinin nefsi mütekellim formunda kullanılması bu görüşün Hanefilere ait olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bahsi geçen sözler için bkz. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 160.

¹²⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 160.

¹²⁸⁸ Zikredilen bilgiler için ayrıca bkz. Türkmanî, *Dirâsât*, 574-575.

2.8.2. Nesh

Konunun ilk kısmından da anlaşılabilceği üzere nesh, Hanefilere göre teâruzun sonuçlandırılmasında başvurulacak yöntemlerden bir tanesidir. Nesh, geniş kapsamlı bir konu olmakla birlikte çalışma içerisinde teâruzun giderilmesinde başvurulacak yöntemlerden birisi olması yönüyle ele alınacaktır.

2.8.2.1. Neshin Tanım ve Mâhiyeti

Nesh kelimesi sözlükte bir şeyi değiştirmek, bir şeyi iptal ederek yerine başkasını geçirmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî neshin kullar ve Şâri' tarafından iki farklı ciheti olduğunu belirtmiştir.¹²⁹⁰ Bu yüzden neshin ıstılâhta iki tanımı bulunmaktadır. Kullar cihetinden nesh, sonradan vârid olan şer'î bir delilin önceden konulmuş şer'î bir hükmün hilâfına delâleti olarak tanımlanmıştır.¹²⁹¹ Şâri' açısından nesh ise Allâh Teâlâ katında malum olan mutlak bir hükmün müddetinin sona erdiğini beyandır.¹²⁹² Dolayısıyla neshin lügat anlamında bulunan "tebdîl" mefhûmu, sadece kullar açısından geçerlidir.¹²⁹³ Şâri' açısından ise sadece ilk hükmün uygulanacağı müddetin sona erdiğine dair bir beyan olup bunda bir değişiklik anlamı bulunmamaktadır. Zira Allâh Teâlâ'nın indinde zaten ilgili hükmün nâsîh olan delil ile sona ereceği malumdur.¹²⁹⁴ Bu açıdan bakıldığında nâsîh delil, Allâh Teâlâ'nın ilmine nispetle hükmü ortadan kaldırmaz, yalnızca müddeti beyan eder. Allâh'ın ilminin hilâfına bir işin gerçekleşmesi veya ilminde bir değişiklik muhâl olduğu için nesh Şâri' cihetinden beyan olarak değerlendirilmiştir.¹²⁹⁵

¹²⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 61. Hanefî fakîhlerin neshin lügat anlamıyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 228; *el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû' fî Takvîmi Edilleti's-Sher'*, I-IV, 1. Baskı, thk. Mahmûd Tefkîk Abdullâh, nşr. Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâtî'l-İslâmiyye, Umman, 1999/1420, III, 102; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 218; Serahsî, *Usûl*, II, 53; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 232; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 118-119.

¹²⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367. Benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 121.

¹²⁹¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 234; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 851-853; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 121; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

¹²⁹² Debûsî, *el-Esrâr*, III, 105; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 218; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 853; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 121; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

¹²⁹³ Serahsî, *Usûl*, II, 54; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 121; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

¹²⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 54; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 235; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

¹²⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

Hanefîlere göre şer'î hükümlerde nesh câiz ve sahîhtir.¹²⁹⁶ Neshin mahalli, emir ve nehy gibi şer'î inşâî hükümlerdir.¹²⁹⁷ İhbârî nitelikteki naslarda ise nesh gerçekleşmez.¹²⁹⁸ Ayrıca Allâh Teâlâ'nın varlığı, birliği, zâtı ve sıfatlarının kadîm olması gibi temel itikâdî hükümlerin, naslarda açık bir biçimde ebedî olduğu vurgulanan hükümlerin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâli esnasında uygulanan şer'î ahkâmın nesh edilmesi, onun son peygamber olması hasebiyle mümkün görülmemiştir.¹²⁹⁹

2.8.2.2. Neshin Şartları

Hanefîlere göre neshin cevâzı için belirli şartlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki neshe konu olan hükmün mükellefe ulaşmasından sonra mükellefin o hükmü kabul edebilecek kadar vakte sahip olmasıdır.¹³⁰⁰ Mükellefin fiili uygulayabileceği miktarda vakte sahip olması ise neshin câiz olması için şart değildir.¹³⁰¹ Çünkü Hanefîlere göre nesh aslî olarak kalp ile amelin müddetini beyan etmektedir. Neshin bedenî amelle bağlantısı ise tâlîdir.¹³⁰² Dolayısıyla mükellefin kalbî ameli, yani fiilin hak olduğunu tasdik edebilecek kadar vakte sahip olması neshin cevâzı için yeterli görülmüştür.¹³⁰³ Kaynaklarda bu tartışmanın gündeme getirilmesinin muhtemel sebebi İsrâ Gecesi'nde gerçekleşen hâdiseleri ihtivâ eden rivâyettir.¹³⁰⁴ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bahsedilen vakitte yaşadığı olayları kapsamlı bir biçimde ortaya koyan bu rivâyetin içerisinde ona bir gün ve gecede elli vakit namazın farz kılındığı ifade edilmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber (aleyhisselâm),

¹²⁹⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 228; *el-Esrâr*, III, 102; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 219; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 235; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 854; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 124; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 380; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

¹²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 60; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

¹²⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 59-60; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 866; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 139; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368. Benzer değerlendirmeler ve konu hakkında bir örnek için bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994/1415, XII, 518.

¹²⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 60; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 138-139; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

¹³⁰⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 220; Serahsî, *Usûl*, II, 63; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 868; Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 156; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 243; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 382-383; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

¹³⁰¹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 220; Serahsî, *Usûl*, II, 63; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 253; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 868; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

¹³⁰² Bâbertî, *et-Tahrîr*, V, 157; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

¹³⁰³ Serahsî, *Usûl*, II, 63.

¹³⁰⁴ Rivâyet için bkz. Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 42; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât ve's-Sünne fihâ", 194.

ümmetin bir gün ve gecede bu miktarda namaz kılamayacağını belirten Hz. Mûsâ'nın (aleyhisselâm), emrin hafifletilmesi konusunda Allâh Teâlâ'ya iltica etmesi yönündeki tavsiyesini dikkate almıştır. Bunun üzerine Rabb Teâlâ tarafından bir gün ve gecede mükelleflere farz kılınan namaz sayısı kırka indirilmiştir. Bunun peşinden Hz. Peygamber (aleyhisselâm) yeniden Hz. Mûsâ (aleyhisselâm) ile görüşmüş ve o da yine öncekine benzer bir tavsiyede bulunmuştur. Bu olay aynı rivâyetin içerisinde beş kez tekrarlanmış ve kullara farz kılınan namaz sayısı sırasıyla elliden kırka, kırktan otuza, otuzdan yirmiye, yirmiden ona ve son olarak ondan beşe indirilmiştir.¹³⁰⁵ Bu rivâyette fiilin kullar tarafından gerçekleştirilme imkânı bulamadan önce neshedilmiş olmasından çeşitli sonuçlar çıkarılmıştır. Buna göre mezkûr hadîs-i şerîften belli bir hükme bağlı olan bir fiilin uygulanma imkânı olmadan önce neshedilebileceği anlaşılmıştır. Ayrıca neshin cevâzı için mükelleflerin ilgili hükmün hak olduğunu itikat edebilecekleri kadar (akdu'l-kalb) vakte sahip olmaları şart koşulmuştur.¹³⁰⁶ Hadîste bir hükmün hem uygulanmasına hem de hak olduğuna inanılmasına imkan bulunmasından önce neshedildiği iddiası ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bizâtihi ümmetin aslı ve mükelleflerden biri olması öne sürülerek reddedilmiştir.¹³⁰⁷ Bu sebeple neshin cevâzı için fiilin gerçekleştirilebilmesi değil, hükmün hak olduğunun itikat edilebilmesi şart koşulmuştur.

Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu rivâyet *Sahîhayn*'da yer almasına ek olarak, ümmet tarafından yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Dolayısıyla hadîs meşhûr olup mütevâtire yakın bir kuvvettedir.¹³⁰⁸ Ayrıca birçok Hanefî fakîhin rivâyetin konu ile ilgili kısmını delil olarak kullandığı da görülmüştür.¹³⁰⁹ Abdulazîz el-Buhârî, Bâbertî ve Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin çoğuna göre neshin sıhhati için mükelleflerin fiili

¹³⁰⁵ Bkz. Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 42.

¹³⁰⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 220-221; Serahsî, *Usûl*, II, 63-64; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 255-256; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 870; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 158; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 244; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 369.

¹³⁰⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 256; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 158; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 370.

¹³⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 369. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 256; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 870; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 158; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 244.

¹³⁰⁹ Örnek olarak bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 64; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 255; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 869-870; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 158; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 244; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 369.

tatbik edebilecekleri kadar vaktin geçmesinin şart olmadığını, yalnızca kulların fiilin hak olduğunu itikat edebilecekleri kadar zamana sahip olmalarının gerektiğini belirtmişlerdir. Onlara göre Hanefîlerden Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Debûsî, Hassâf (261/875) ile Şâfiî ve Hanbelî fukahâsının bir kısmı ve Mu'tezile'nin çoğu ise neshin sıhhati için fiilin kullar tarafından uygulanabileceği kadar zaman geçmesinin şart olduğunu savunmuşlardır.¹³¹⁰ Ayrıca Kerhî'den de fiilden önce neshin gerçekleşmeyeceği şeklinde bir görüş nakledilmiştir.¹³¹¹

Aliyyu'l-Kârî neshin bazıları ittifâkî ve bazıları da ihtilâflı olan birtakım şartlarının bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre ittifâklı olan şartlar:

- 1- Nâsîh ve mensûhun şer'î hükümler olması,
- 2- Nâsihin mensûhtan ayrı ve müteahhir bir delil olması,
- 3- Mükelleflerin neshten önce ilgili hükmün hak olduğunu itikat edebilecekleri kadar vaktin geçmesidir. İhtilâflı olan şartlar ise:
 - a- Nâsîh ve mensûhun aynı cinsten olması,
 - b- Mensûh için bir (uygulama veya miktar olarak) bedel tayin edilmesi,
 - c- Nâsihin (ihtivâ ettiği fiilin gerçekleştirilme zorluğu bakımından) mensûhtan daha hafif veya ona denk ağırlıkta olması ve
 - d- Neshten önce fiilin mükellefler tarafından uygulanabileceği kadar vakit geçmesi şeklindedir.¹³¹²

Hânefler nâsihin niteliği konusunda da bazı görüşler ortaya koymuşlardır. Kaynaklarda kıyâsın edille-i şer'iyeden herhangi birini neshetmeye elverişli olmadığı zikredilmiştir.¹³¹³ Aliyyu'l-Kârî'ye göre bunun sebebi sahâbenin Kitâb ve Sünnet karşısında reyî terk etme hususundaki icmâsıdır. Ayrıca ona göre Hz. Ali'nin (radıyallâhu anh): "Eğer Dîn rey ile olsaydı, mestin alt kısmını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha evlâ olurdu. Ancak ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem

¹³¹⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 253; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 156-157; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 370.

¹³¹¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 370.

¹³¹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 370. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 253; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 155-156.

¹³¹³ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 66; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 260; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 872; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 168; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 244; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 370.

mestin altını değil üstünü mesh ettiğini gördüm.”¹³¹⁴ şeklindeki sözleri de buna işaret etmektedir.¹³¹⁵ Aynı şekilde cumhûra göre icmâm da Kitâb ve Sünnet’i neshedemeyeceği bildirilmiştir.¹³¹⁶ Aliyyu’l-Kârî icmâm mâhiyeti itibarıyla reylerin bir araya gelmesinden oluştuğunu belirtmiş ve reyle bir hükmün sona erdiğini tespit etmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir.¹³¹⁷ Hanefîlerden Îsâ b. Ebân’ın ve bazı Mu’tezilîlerin ise icmâ ile neshi mümkün gördükleri nakledilmiştir.¹³¹⁸

Hanefîlere göre Kitâb ve Sünnet’ten her birinin diğerini nesh etmesi mümkündür. Dolayısıyla nesh konusunda: Kitâb’ın Kitâb’ı, Kitâb’ın Sünnet’i, Sünnet’in Kitâb’ı ve Sünnet’in Sünnet’i neshi incelenmiştir.¹³¹⁹ Aliyyu’l-Kârî Kitâb’ın Kitâb ile Sünnet’in de Sünnet ile neshedilebileceği konusunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilâf olmadığını belirtmiştir. Bununla beraber Kitâb ve Sünnet’in birbirleri ile neshi konusu tartışmalıdır.¹³²⁰ Aliyyu’l-Kârî Hanefîlere, fakîhlerin cumhûruna, Eş’arî kelâmcılarına, Mu’tezile mensuplarına ve bazı Şâfiî âlimlere göre Kitâb ve Sünnet’e ait hükümlerin birbirleri ile neshedilebileceğini dile getirmiştir.¹³²¹ İmam Şâfiî’ye ve ehl-i hadîsin çoğuna göre ise Kitâb’ın Sünnet ile neshedilmesinin câiz olmadığı nakledilmiştir.¹³²² Ayrıca İmam Şâfiî’den Sünnet’in Kitâb ile neshi konusunda iki görüş nakledilmiştir. Bunlardan kendisine nispeti daha kuvvetli olan düşünceye göre Sünnet’in Kitâb ile neshi de câiz değildir.¹³²³

¹³¹⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 61.

¹³¹⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 370.

¹³¹⁶ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 66; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 262; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 873; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 182; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 244; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 371.

¹³¹⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 371.

¹³¹⁸ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 262; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 873; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 171-172; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 245; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 371. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 66.

¹³¹⁹ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 67; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 876; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 174-175; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 245; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 371.

¹³²⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 373.

¹³²¹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 374. Bu görüşü dile getiren bazı Hanefî fakîhleri için bkz: Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 67; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 263-264; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 876; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 175; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 245.

¹³²² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 264; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 876; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 175; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 374.

¹³²³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 264; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 176-177; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 876-877; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 374.

Kitâb'ın Sünnet ile neshine cevâz vermeyenlerin, bu düşüncelerine “Biz neshettiğimiz veya unutturduğumuz (geri bıraktığımız) bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz.”¹³²⁴ ve “De ki: ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olmayacak şeydir. Ben vahyolunagelenden başkasına tâbi olmam. Eğer Rabb’ime isyân edersem şüphesiz büyük günün azâbından korkarım.’”¹³²⁵ meâlindeki âyet-i kerîmeleri delil getirdikleri nakledilmiştir.¹³²⁶ Onlara göre ilk âyet-i kerîmeden bir âyetin ancak farklı bir âyet ile neshedilebileceği, ikincisinden ise Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) kendiliğinden (Sünnet ile) Kur’ân’ı neshedemeyeceği anlaşılmıştır.¹³²⁷ Aliyyu’l-Kârî’ye göre bu görüşlerden ilkinde âyetin neshedilen bir âyetin yerine ondan daha faydalısını veya en az onun kadar faydalı olan bir nassın getirileceği şeklinde anlaşılması gerektiğini, bu nassın ise Kitâb’a veya Hitâb’a (Sünnet’e) ait olmasının önünde herhangi bir maninin bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir. İkinci iddiayı ise Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sadece reyî ve şahsî kararı ile dînî ahkâmdan herhangi birini neshetmediğini, neshin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Allâh Teâlâ’dan aldığı vahy-i hafî ile gerçekleştiğini belirterek yanıtlamıştır. Ayrıca Aliyyu’l-Kârî muhatapların kendi iddialarını desteklemek için arz hadîsini¹³²⁸ öne sürmelerini de isabetli bulmamıştır.¹³²⁹ Zira ona göre rivâyette yer alan ve: “Allâh’ın Kitâb’ına muhâlif olan rivâyetin reddedilmesini” emreden ifadede murat, teâruzda delillerin (nüzü’l veya vürûd) tarihlerinin bilinmediği durumlardaki muhâlefete mahsustur. Kaldı ki, bahsi geçen rivâyet ona göre neredeyse sahîh değildir. Zira Allâh Teâlâ ümmete Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ittibâyı emretmiş ve gerekli kılmıştır. Bu bakımdan aslında bizâtihi arz hadîsi Kur’ân’a muhâlif olup sahîh değildir. Aliyyu’l-Kârî ilgili rivâyet sahîh olarak değerlendirilse dahi rivâyette arz edilmesi emredilen sözlerin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) kendisinden işitilenler değil, sonraki

¹³²⁴ 2/el-Bakara, 106.

¹³²⁵ 10/Yûnus, 15.

¹³²⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 264-265; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 877-878; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 177-178; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 373.

¹³²⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 264-265; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 877-878; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 177-178; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 373.

¹³²⁸ İlgili hadîsin meâline ve rivâyet hakkında çeşitli bilgilere bu çalışmanın “Bâtınî-Manevî İnkıtâ” başlığı altında yer verilmişti. Rivâyetin bir tarîki için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 24-25.

¹³²⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 265; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 878-879; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 178; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 245.

dönemlerde haber-i vâhid olarak nakledilen rivâyetler olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) doğrudan işitilen sözler (kuvvet bakımından) mütevâtir derecesindedir.¹³³⁰ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden rivâyetin haber-i vâhidleri konu edindiği ve arz hadîsinin Sünnet'in kuvveti ile ya da Kur'ân karşısındaki konumuyla ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Sünnet'in Kur'ân ile neshedilmesinin mümkün olmadığını savunanlar ise: “(O Peygamberler) apaçık burhânlarla (mucizelerle) ve kitaplarla (gönderildiler. Habibim) Biz sana Kur'ân'ı indirdik. Tâ ki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve onlar da iyice fikirlerini kullansınlar.”¹³³¹ meâlindeki âyet-i kerîmeyi delil almışlardır. Onlara göre Allâh Teâlâ Rasûlü'nün (aleyhisselâm) sözünü, indirilen vahyi beyân edici bir niteliğe hasretmiştir. Eğer Sünnet'in Kur'ân ile neshi söz konusu edilirse bu takdirde Sünnet beyân edici niteliğini kaybedecek ve yok hükmünde olacaktır.¹³³² Sünnet yok sayılamayacağı için de onun Kitâb ile neshi câiz görülmemiştir. Aliyyu'l-Kârî âyetin meâlinde yer alan “açıkça anlatma (tebyîn)” ifadesini teblîğ şeklinde tefsîr etmiştir.¹³³³ Tebyînden murat teblîğ olduğu için Sünnet'in Kur'ân ile neshinin, Sünnet'in beyân özelliğine mâni olacağı şeklindeki iddialar isabetsiz olup âyet-i kerîmenin konu ile ilişkilendirilmesi doğru değildir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle nesh, hükmün müddetinin sona erdiğinin beyan edilmesinden ibarettir. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) Kitâb ile sâbit kılınan bir hükmün bâkî kalacağı müddeti vahy-i metlûv ile beyân edebileceği gibi onun aynı hâdiseyi vahy-i gayr-i metlûv ile beyân etmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.¹³³⁴ Bu durum ise Sünnet'in yok sayılmadığını, aksine şer'î bir delil olarak ne kadar kuvvetli görüldüğünü göstermektedir.

Buraya kadar zikredilen bilgilerden Hanefîlerin cumhûru tarafından nâsih ve mensûhun aynı cinsten olması ile neshten önce fiilin mükellefler tarafından uygulanabileceği kadar vakit geçmesi şeklindeki şartların kabul görmediği söylenebilir. Aynı şekilde nâsihin (ihtivâ ettiği fiilin) mensûhtan daha kolay veya ona

¹³³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 373. Benzer değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 76.

¹³³¹ 16/en-Nahl, 44.

¹³³² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 374.

¹³³³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 374. Benzer ifadeler için bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 245.

¹³³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 374. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 880; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 195; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 245-246.

denk olması da kabul edilmemiştir. Nitekim Aliyyu'l-Kârî İslâm'ın ilk dönemlerinde mükelleflere yalnızca Aşûre Günü orucunun farz olduğu ve kulların oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer kılındıkları, daha sonra ise bütün mükelleflere oruç tutmanın farz kılındığı bilgisinden hareketle nâsihin getirdiği hükmün uygulama bakımından mensûhtan daha zor olabileceğini ifade etmiştir.¹³³⁵ Ayrıca Hanefilere göre Kitâb ve Sünnet'in hem kendi içerisinde yer alan naslarla hem de birbirleriyle neshi câiz görüldüğü de söylenebilir.

Kitâb'ın Kitâb'ı neshine “Ehl-i Kitâp'tan birçoğu Hak kendilerince besbelli olduktan sonra ruhlarındaki hasetten ötürü sizi îmânınızdan küfre döndürmek hevesine düştü. Allâh'ın emri gelinceye kadar şimdilik onları bırakın, serzeniş de etmeyin. Şüphesiz ki Allâh her şeye hakkıyla kâdirdir.”¹³³⁶ meâlindeki âyetin, “Kendileriyle mukâtele edilenlere (yani düşmanların hücumuna uğrayan mü'minlere), uğradıkları o zulümden dolayı (bilmukâbele harbe) izin verildi. Şüphesiz ki Allâh onlara yardım etmeye kemâliyle kâdirdir.”¹³³⁷ meâlindeki âyet tarafından neshedilmesi örnek gösterilmiştir.¹³³⁸ Sünnet'in Sünnet'ten bir delil ile neshine örnek olarak ise nâsih ve mensûhu tek bir lafızda ifade eden: “Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık onları ziyaret edebilirsiniz.”¹³³⁹ meâlindeki hadîs-i şerîfe yer verilmiştir.¹³⁴⁰ Sünnet'in Kitâb'dan bir delil ile neshi, kıblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye tahvil edilmesi ile gerçekleşmiştir. Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) –bütün Peygamberlerin kıblesi olması sebebiyle veya Hz. İbrâhîm'in (aleyhisselâm) milletine mensup olmasından dolayı- ibadetlerinde Kâbe'ye yöneldiğini, hicretten sonra ise Medîne'de on altı ay kadar Beytü'l-Makdis'e yöneldiğini belirtmiştir. Bu hüküm daha sonra: “Biz yüzünü çok kere göge

¹³³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 374.

¹³³⁶ 2/el-Bakara, 109.

¹³³⁷ 22/el-Hacc, 39.

¹³³⁸ Kaynaklarda ilk âyet “Mes'ele Âyeti”, ikincisi ise “Muhâsame ve Kıtâl Âyeti” ya da “Mukâtele ve Mukâbele Âyeti” şeklinde isimlendirilmiştir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 77; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 276; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 882; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 182; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 246; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 372.

¹³³⁹ Müslim, “Cenâiz”, 106; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 81. Eserinde bu hadîse yer veren Abdulazîz el-Buhârî, rivâyette ziyaret edilmesi yasaklananların müşriklerin kabirleri olduğunu, Mü'minlerin kabirlerinin ziyaret edilmesinin hiçbir zaman yasaklanmadığını dile getirmiştir. Bu hususta ayrıntılı bilgi ve farklı görüşler için bkz. *Keşfu'l-Esrâr*, III, 277.

¹³⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 77; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 276; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 882; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 201; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 246; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 372-373.

doğru evirip çevirdiğini muhakkak görüyoruz. Şimdi seni her halde hoşnut olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. (Namazda) yüzünü artık Mescid-i Harâm tarafına çevir. (Ey Mü'minler) siz de nerede bulunursanız (namazda) yüzlerinizi o yana döndürün...¹³⁴¹ meâlindeki âyet ile neshedilmiş ve Mescid-i Harâm Müslümanların kıblesi olarak tayin edilmiştir.¹³⁴² Kitâb'ın Sünnet ile neshine ise Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) rivâyet ettiği “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem vefât ettiğinde, ona kadınlarla evlenmek helâl kılınmıştı.”¹³⁴³ meâlindeki hadîsin “Bundan sonra kadınlar(ı alman) ve bunları herhangi bir zevce ile değiştirmen, güzellikleri hoşuna gitse de sana helâl olmaz. Sağ elinin mâlik olduğu (câriyeler) müstesnâ... Allâh her şeye hakkıyla nigâhbandır.”¹³⁴⁴ meâlindeki âyeti neshetmesi örnek gösterilmiştir.¹³⁴⁵ Serahsî bu âyet-i kerîmenin sahâbenin ittifâkıyla mensûh olduğunu belirtmiş ve nâsihin Kitâb'da bulunmamasından hareketle sahâbenin Kitâb'ın içerisinde yer almayan naslarla neshedilmesini câiz gördükleri sonucuna varmıştır.¹³⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin bu ifadeleri nakletmesinden kendisinin de aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴⁷

2.8.2.3. Neshin Kısımları

Hanefiler neshi, mensûh cihetinden dört kısımda incelemişlerdir. Bunlardan ilki hem hükmün hem de tilâvetin neshidir.¹³⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî tilâvetin neshi ile kastedilen hususun, tilâvete bağlı olarak ortaya çıkan hükümlerin neshedilmesi olduğunu belirtmiştir.¹³⁴⁹ Hüküm ve tilâvetin neshine Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) bu durumu açık bir biçimde ifade ettiği: “Allâh azze ve celle'nin Kur'ân olarak indirdikleri arasında ‘عشر رضعات يحرم’ (şeklindeki âyet de) bulunmaktaydı. Daha

¹³⁴¹ 2/el-Bakara, 144.

¹³⁴² Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 883; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 246; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 154; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 371.

¹³⁴³ Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 34; Nesâî, “Nikâh”, 2.

¹³⁴⁴ 33/el-Ahzâb, 52.

¹³⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 75; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 883; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 246; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 154; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 371.

¹³⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 75.

¹³⁴⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 371-372.

¹³⁴⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 226; Serahsî, *Usûl*, II, 78; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 280; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 884; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 209; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 247; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 374.

¹³⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 375.

sonra (bu âyet) ‘خمس معلومات يحرم من’ (âyeti) ile neshedildi.”¹³⁵⁰ meâlindeki hadîs-i şerîf örnek gösterilmiştir.¹³⁵¹ Bunun yanı sıra Hz. İbrâhîm (aleyhisselâm) ile diğer Peygamberlere verilen sahîfelerin neshi de konunun örnekleri arasında zikredilmiştir.¹³⁵² Neshin bu türü yalnızca Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hayatı ile sınırlandırılmıştır. Onun âhirete irtihâlinden sonra ise “Kur’ân’ı Biz indirdik, Biz. Onun koruyucuları da şüphesiz ki, Biziz.”¹³⁵³ meâlindeki âyet-i kerîme mûcibince hükmün ve tilâvetin neshi mümkün sayılmamıştır.¹³⁵⁴

İkinci kısımda hüküm bâkî kaldığı halde hükmün bağlı bulunduğu tilâvetin neshi bulunmaktadır. Bu maddeye: Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği “الشيخ”¹³⁵⁵ lafzı, İbn Mes’ûd’a (radiyallâhu anh) nispet edilen meşhûr kırâatte yer alan “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” ifadesi ile İbn Abbâs’ın (radiyallâhu anhumâ) kırâatinde mevcut olan “فاقطعوا أيمانهم” şeklindeki lafızlar örnek gösterilmiştir.¹³⁵⁶ Abdulazîz el-Buhârî zikri geçen sahâbîlerin bu lafızları uydurarak rivâyet etmelerinin mümkün olmadığını belirtmiş ve dolayısıyla mezkûr ifadelerin önceden tilâvet edildiğini dile getirmiştir. Ancak daha sonra Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hâl-i hayatında söz konusu lafızların tilâveti neshedilmiş ve bunlara ait hükümler uygulanmaya devam etmiştir.¹³⁵⁷

Üçüncü kısımda hükmün neshedilip tilâvetin bâkî kalması bulunmaktadır. Buna örnek olarak daha önce zikri geçen “Mes’ele Âyeti”¹³⁵⁸ ile “Kadınlarınızdan fuhşu irtikâp edenlere karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şehâdet ederlerse –

¹³⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 10.

¹³⁵¹ Serahsî, *Usûl*, II, 79; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 281; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 154; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 375.

¹³⁵² Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 226; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 210; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 375.

¹³⁵³ 15/el-Hicr, 9.

¹³⁵⁴ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 226; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 885; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 375.

¹³⁵⁵ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, “Hudûd”, 9.

¹³⁵⁶ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 226; Serahsî, *Usûl*, II, 81; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 283; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 887; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 215-216; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 247; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 155; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 375.

¹³⁵⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 283. Benzer değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 81; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 375.

¹³⁵⁸ Bkz. 2/el-Bakara, 109. Âyet-i kerîmenin meâli: “Ehl-i Kitâp’tan birçoğu Hak kendilerince besbelli olduktan sonra ruhlarındaki hasetten ötürü sizi îmânınızdan küfre döndürmek hevesine düştü. Allâh’ın emri gelinceye kadar şimdilik onları bırakın, serzeniş de etmeyin. Şüphesiz ki Allâh her şeye hakkıyla kâdirdir.” şeklindedir.

onları ölüm alıp götürünceye yahut Allâh onlara bir yol açıncaya kadar- kendilerini evlerde alıkoyun (insanlarla ihtilâttan menedin).¹³⁵⁹ meâlindeki âyet-i kerîmenin (alıkoymak ile ilgili) son kısmı verilmiştir.¹³⁶⁰ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî fukahânın çoğuna göre ikinci ve üçünü kısımda yer alan maddelerin sahîh ve geçerli olduğunu belirtmiştir.¹³⁶¹

Dördüncü kısımda hükmün aslının bâkî kalması ile beraber hükmün vasfının neshedilmesi bulunmaktadır. Hükmün vasfının neshi genellikle “ziyâde ale'n-nas” olarak örneklendirilmiştir.¹³⁶² Serahsî, nassa ziyâdenin ma'nen nesh olduğunu ve Hanefîlere göre neshin kapsamı altında ele alındığını belirtmiştir.¹³⁶³ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî de ziyâdenin Kitâb ve Sünnet'in ifade ettiği hükümle amel etmeye mâni olduğunu dile getirmiştir.¹³⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî nassa ziyâdenin nesh sayılmasını, itlâk ile takyîd kavramları arasındaki farkları ortaya koyarak açıklamıştır. Ona göre itlâk, kelâmda kastedilen bütün mânâları ihtivâ etmektedir. Dolayısıyla mükellef mutlak olarak fiili uygulamakla teklîfi yerine getirmiş olur ki, itlâkın hükmü budur. Takyîd ise mutlak hükme bir kaydın eklenmesi (ispâtı) ile gerçekleşir. Mükellef, mukayyed bir fiili ancak o kaydı yerine getirmekle gerçekleştirebilir. Bunlardan anlaşıldığı üzere takyîd, bir hükümdeki itlâkın ortadan kalkmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum ise ancak mutlak hükmün müddetinin sona ermesinden sonra gerçekleşebilir. Bu yüzden de ziyâde Hanefîlere göre nesh sayılmıştır.¹³⁶⁵

Hanefî âlimler İmam Şâfiî'ye ve ona tâbi olan kimselere göre nassa ziyâdenin beyân ve tahsîsten ibaret olduğunu, dolayısıyla nesh sayılmadığını ifade etmişlerdir.¹³⁶⁶ Bu ihtilâfın lafzî bir nizâdan öteye geçtiğini belirtmekte fayda vardır.

¹³⁵⁹ 4/en-Nisâ, 15.

¹³⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 375.

¹³⁶¹ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 226. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 80.

¹³⁶² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 226; Serahsî, *Usûl*, II, 82; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 284; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 888; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 219-220; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 247; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 155; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁶³ Serahsî, *Usûl*, II, 82. Benzer ifadeler için bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, III, 106; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 226, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 143; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 723-725.

¹³⁶⁴ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 143.

¹³⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁶⁶ Debûsî, *el-Esrâr*, III, 106; *Takvîmu'l-Edille*, 231; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 226; Serahsî, *Usûl*, II, 82; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 725-726; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III,

Meselâ Ubâde b. Sâmî't'in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği, zinâ haddi konusunda vârid olan ve bekârın bekârla zina etmesi durumunda her birine yüz sopa vurulacağını ve sürgün cezası verileceğini ihtivâ eden rivâyet,¹³⁶⁷ ihtilâf konusu olan bu hususa örnek gösterilmiştir.¹³⁶⁸ Serahsî, bekâr kimselere uygulanması gereken zina haddinin “Zina eden kadınla zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun...”¹³⁶⁹ meâlindeki âyetten yüz celde olarak anlaşıldığını ifade etmiş ve buna sürgün cezasının eklenmesinin, yüz celdeyi had olmaktan çıkaracağına işaret etmiştir. Zira ona göre bu durumda yüz celde vurulması haddin bir parçası haline gelmektedir. Haddin bir cüzü ise had sayılamaz.¹³⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî de Serahsî'nin bahsettiği ziyâdenin Hanefîlere göre nesh sayıldığını belirtmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'e haber-i vâhid ile ziyâde yapılmasının câiz olmadığını dile getirmiştir.¹³⁷¹ Ancak İmam Şâfiî'nin zikri geçen hususu tahsîs olarak değerlendirdiği ve bu sebeple sürgün cezasını da zina haddinin kapsamına dâhil ettiği nakledilmiştir.¹³⁷² Bâbertî, Hanefîlere göre neden buradaki ziyâdenin tahsîs sayılmadığını etraflı bir biçimde ele almıştır. Ona göre tahsîs, lafzın ihtivâ ettiği bazı unsurların murat edilmediği anlamına gelen bir tasarruftur. Mutlağın ise mukayyede herhangi bir şekilde delâleti söz konusu değildir.¹³⁷³ Örneğin mutlak olan “celde” lafzının, sürgün etme anlamına delâleti bulunmamaktadır. Dolayısıyla lafzın (celdenin) aslî olarak ihtivâ etmediği bir unsurun (sürgün cezasının), ona ilave edilmesi tahsîs sayılamaz.¹³⁷⁴

Nassa ziyâdenin nesh sayıldığını ve haber-i vâhidler ile Kitâb ve mütevâtir/meşhûr sünnete ziyâde yapılamayacağını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, mezhebin bu konudaki bazı uygulamalarına ışık tutmuştur. Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin namazda Fâtiha Sûresi'nin okunmasını ve ta'dîl-i erkânı vâcip saydıklarına değindikten sonra

286; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 888; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 220; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 247; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁶⁷ Müslim, “Hudûd”, 25.

¹³⁶⁸ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 143-144; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 728; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 890; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 219-220; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 248; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁶⁹ 24/en-Nûr, 2.

¹³⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 83. Benzer ifadeler için bkz. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 143-144; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 221.

¹³⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁷² Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 890; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 248; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 376.

¹³⁷³ Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 221.

¹³⁷⁴ Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 221-222.

muhatapların bu hususta: “Haber-i vâhidle nassa ziyâdeyi câiz saymadığınız halde bunları nasıl namaza ilave ettiniz?” şeklindeki sorularını cevaplamıştır. Ona göre ziyâde sayılan hükmün –farz şeklinde değil- vâcip olarak ilave edilmesi, aslın icra edilmesine engel olmamaktadır. Ancak bu unsurların namaza farz olarak eklenmesi ve bunlar olmaksızın namazın sahîh olmayacağını söylemesi, Kitâb’ın hükmü ile amel edilmesine mâni sayılabilirdi.¹³⁷⁵ Aliyyu’l-Kârî’nin bu ifadelerinden nassa ziyâdenin nesh sayılması için ziyâde edilen hükmün, aslın koyduğu hükümle eşit kuvvette olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu hususta vârid olan bir hadîs-i şerîfîn¹³⁷⁶ hükmü gereğince namazda Fâtiha Sûresi’nin okunmasının vâcip sayılarak namaza ilave edilmesi, aslında Kur’ân’ın hükmüne ziyâde değildir. Zira hükmü âyetle sâbit olduğu için namazda kırâat farz, Fâtiha Sûresi’ni okumak ise vâcip sayılmıştır. Kâsânî’nin ifadesiyle Hanefiler (ziyâde edilen) hükmü rivâyetin kuvvetine göre tespit ederek namazda Fâtiha Sûresi’ni okumanın vâcip olduğunu ortaya koymuşlardır. Böylece her iki nasla da imkân nispetinde amel edilmiş ve zannî olan rivâyetle tespit edilen hüküm, yine onun kuvvetine göre belirlenmiştir. Diğer yandan hükmün farz olmadığına ortaya konulmasıyla da hem âyetin (itlâkının) neshinin, hem de hadîsin reddedilmesinin önüne geçilmiştir.¹³⁷⁷ Hanefîlerin rükû ve secde de ta’dîl-i erkân (tuma’nîne) ile ilgili görüşlerini değerlendiren Aynî, âyetin¹³⁷⁸ haber-i vâhidle neshinin yalnızca ta’dîl-i erkânın farz sayılması durumunda gündeme gelebileceğini belirtmiştir. Fakat ona göre Hanefiler uygulamayı vâcip veya sünnet olarak değerlendirdikleri için âyetin neshi söz konusu değildir. Aynı sebeple ta’dîl-i erkânâ riâyet etmeyen bir kimsenin namazının nâkıs olduğu, fakat bâtıl olmadığı ifade edilmiştir. Bu durum da ta’dîl-i erkânın farz sayılmadığını göstermektedir.¹³⁷⁹

Hanefîlerin nassa ziyâde ile ilgili görüşlerinde önemli bilgiler bulunmaktadır. Nassa ziyâdenin sûreti yönüyle beyân ancak mânâsı cihetiyle nesh olduğunu ifade

¹³⁷⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 376.

¹³⁷⁶ İlgili rivâyet için bkz. Tirmizî, “Salât”, 69.

¹³⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, I, 160. Benzer değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 15-16.

¹³⁷⁸ İlgili âyet el-Hacc Sûresi’nin “Ey îmân edenler, rükû edin, sücûd edin...” meâlindeki 77. âyetidir.

¹³⁷⁹ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-VII, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1999/1420, IV, 52.

eden Hanefiler,¹³⁸⁰ prensip olarak Kur’ân’ın veya meşhûr ve mütevâtir tarîklerle nakledilen Sünnet’in haber-i vâhidle neshedilemeyeceğini benimsemişlerdir. Bu sebeple de bir haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli olan âyetlere ve hadislerle muâriz olamayacağı ifade edilmiştir. Buradaki teâruz, delillerin ifade ettikleri hükümlerin birbirlerine zıt olması şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira aynı konuda vârid olan nasların birbirlerinden farklı hükümler ihtivâ etmesi de –konu içerisinde örneklendiği üzere- teâruz sebebi sayılmıştır. Her ne kadar “Bir haber-i vâhid kendisinden daha kuvvetli olan Kitâb’a ve meşhûr/mütevâtir Sünnet’e muâriz olamaz” şeklindeki ifadeden, teâruz durumunda haber-i vâhidin yok sayılacağı gibi bir düşünce akla gelse de eğer cem’ imkânı varsa her iki nasla da kuvvetleri nispetince amel edilmiştir. Böylece şer’î delillerle amel konusunda ihtiyatlı davranan ve orta yolu bulmuş olan Hanefiler, haber-i vâhidle tespit edilen hükümleri vâcip veya sünnet olarak değerlendirerek nassa ziyâdenin, dolayısıyla neshin önüne geçmişlerdir. Ayrıca Kâsânî’nin Kitâb’a muâriz olan bir haber-i vâhidi reddetmekten kaçınmak ve hadîsle kuvvetinin gerektirdiği şekilde amel edebilmek için namazlarda Fâtîha Sûresi’nin okunmasının vâcip sayıldığına dair ifadeleri de dikkat çekicidir.¹³⁸¹ Zira o, bahsi geçen sözleriyle hem Hanefilerin kuvvetli delillere öncelik verdiklerine işaret etmiş hem de haber-i vâhidlerin devre dışı kalmasının önüne geçerek Sünnet’e verdikleri değeri gözler önüne sermiştir. Diğer yandan Abdulazîz el-Buhârî’nin Kitâb’a muâriz olan bir haber-i vâhidle neshe sebebiyet vermeyecek bir vecihle amel edileceği şeklindeki sözleri de konunun son kısmında yer verilen düşünceleri doğrular niteliktedir.¹³⁸²

2.9. Hz. Peygamber’in (Aleyhisselâm) Fiilleri, İctihâdı ve Vahiy

2.9.1. Hz. Peygamber’in (Aleyhisselâm) Fiilleri

Hanefilere göre Sünnet’e ilhâk edilen delillerden bir diğeri Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiilleridir.¹³⁸³ Aliyyu’l-Kârî burada Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm)

¹³⁸⁰ Bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 234; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 888.

¹³⁸¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 160.

¹³⁸² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 15.

¹³⁸³ Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 234; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu’l-Efkâr*, 156; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 377. Bu başlık altında ele alınan konular, bazı tasarruflarla tezden üretilmiş bir makale olarak

îrâdî ve kastî olarak gerçekleştirdiği, uyulmaya ve uygulanmaya elverişli olan fiillerinin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ancak bunların dışında kalan ve uyku, bayılma gibi hallerde ortaya çıkan veya tabîî olarak gerçekleşen, şer'î teklîfin taalluk etmediği fiiller konunun kapsamı dışında sayılmıştır.¹³⁸⁴

Debûsî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini vâcip, müstehab, mübâh ve zelle şeklinde dört kısma ayırmıştır.¹³⁸⁵ Fahu'l-İslâm el-Pezdevî ile Serahsî ise bunlara farzı ilave etmiş ve zelleyi çıkarmışlardır.¹³⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî taksîmlerdeki bu farklılığın vâcibin ıstılâhî tanımının¹³⁸⁷ Hz. Peygamber (aleyhisselâm) hakkında söz konusu olmamasından kaynaklandığını belirtmiştir.¹³⁸⁸ Buradan hareketle taksîminde vâcibe yer vermeyen âlimlerin fiilleri Hz. Peygamber (aleyhisselâm) cihetinden, yer verenlerin ise kulların uygulaması tarafından ele aldıkları söylenebilir.¹³⁸⁹

Serahsî sözlükte ayak kayması anlamına geldiğini belirttiği zellenin hem iktidâyâ uygun olmaması hem de kastî olarak gerçekleşmemesi sebebiyle bu kısımlara dâhil olmadığını dile getirmiştir. Zira ona göre zelle her ne kadar failine ait olsa da onun kastetmediği bir surette meydana gelmiştir.¹³⁹⁰ Serahsî'ye göre bu durum yolda kendi kastı ile yürüyen bir kimsenin, iradesi dışında çamura basarak ayağının kaymasına benzemektedir. Çünkü yürüme fiili her ne kadar faile ait olsa da

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanmıştır (Muhammed Furkan Taha Demirbaş – Mehmet Özşenel, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2022, sy. 39, 195-226). Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) tasarrufları konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

¹³⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 377. Benzer ifadeler için bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, III, 132.

¹³⁸⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 247; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 297; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 235.

¹³⁸⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 227; Serahsî, *Usûl*, II, 86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 297; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 235; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 377-378.

¹³⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî'ye göre vâcip, zannî bir delille sâbit olan, bağlayıcılık bakımından farz kadar kuvvetli olmayan bir hükümdür. Bkz. *Tavdîhu'l-Mebânî*, 283. Muhtemelen müellifin burada vâcibin ıstılâhî tanımına işaret etmesi, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) açısından herhangi bir şer'î delilin zannî olmaması sebebiyledir. Bu minvalde bir değerlendirme için bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 249.

¹³⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁸⁹ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 249. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 302; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 297. Benzer ifadeler için bkz. Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 227-228; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 891; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 236.

ayağının onun iradesi dâhilinde kaydığı söylenemez.¹³⁹¹ Masiyet ise bundan farklı olarak failin kendi isteği ile şer'an yasaklanmış bir fiili gerçekleştirmesidir.¹³⁹² Aliyyu'l-Kârî de buna benzer sözlerle Peygamberlerden sâdır olan zellelerin –avamın anladığının aksine- masiyet olmadığını ve onların isteklerinin dışında ortaya çıktığını ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî ayrıca cumhûra göre bütün Peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan korunmuş olduklarını ve onlardan sâdır olan zellelerin hakkı terk edip bâtılı yapmaları anlamına gelmediğini, zellenin efdal yerine fâdılı, yani daha faziletli bir fiil yerine daha az faziletli olanı yapmaları şeklinde anlaşılması gerektiğini de nakletmiştir.¹³⁹³

İlgili taksîmlerde yer alan hükümlerden mübâh, âkil bir kimsenin şer'an yapmak veya terk etmek konusunda muhayyer bırakıldığı, nefes almak, yemek, içmek, oturmak, kalkmak ve uyumak gibi fiilleri ifade etmektedir.¹³⁹⁴ Müstehab, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yapmayı tercih ettiğine delâlet eden bir delille sâbit olan, ancak terk edenin kınanması gerekmeyen fiillere denilmektedir.¹³⁹⁵ Vâcip, yapılmasının gerekli olduğuna tekitli bir biçimde delâlet eden bir delille sâbit olan, kuvvet bakımından farza yakın olan fiildir.¹³⁹⁶ Farz ise yapılmasının gerekliliği – delâleti veya sübûtu açısından- herhangi bir şüphe taşımayan bir delille sâbit olan fiildir.¹³⁹⁷

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) genel olarak fiillerine uymanın hükmü konusunda ihtilâf edildiği nakledilmiştir.¹³⁹⁸ Abdulazîz el-Buhârî bu durumda ilk olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin hükmünün bilinip bilinmediğini tespit etmenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Eğer fiilin hükmü biliniyorsa cumhûra göre ümmet hakkında da fiil aynı sıfatla sâbit sayılmıştır.¹³⁹⁹

¹³⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 86.

¹³⁹² Serahsî, *Usûl*, II, 86; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 236; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 377.

¹³⁹³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 377. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 297; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 235-237.

¹³⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁸ Debûsî, *el-Esrâr*, III, 132-133; *Takvîmu'l-Edille*, 247; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 228; Serahsî, *Usûl*, II, 86; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 297-298; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 894-895; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 239; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 249; Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-Efkâr*, 156; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹³⁹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 298. Ayrıca bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 511.

Kâkî ve Aliyyu'l-Kârî de fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsus olduğunun bilinmesinin bu duruma bir istisna teşkil ettiğini zikretmişlerdir.¹⁴⁰⁰ Buradan hareketle cumhûra göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) (farz, vâcip, müstehab gibi) hükmü bilinen bir fiilin kendisine mahsus olduğu tespit edilmedikçe ümmet hakkında da aynı vasıfla sâbit olduğu anlaşılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsûs olan (dörtten fazla eşle nikâhlanma ve kendisine vâcip kılınan teheccüd ve duhâ namazları gibi) fiillere, sehven gerçekleştiği bilinen fiillerin de eklendiğini belirtmiş; hatta ümmetin bunlardan bazılarını uygulamasının icmâ ile câiz olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁰¹

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hükmü bilinmeyen fiilleri de muâmelâta veya ibâdâta dâhil olması bakımından ikiye ayrılmıştır. Abdulazîz el-Buhârî'nin Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî'ye dayandırdığı bir bilgiye göre eğer fiil muâmelata dair ise ümmetin ona uymasının hükmünün ibâha olduğu konusunda icmâ edilmiştir.¹⁴⁰² Anlaşıldığı üzere bu konuda ihtilâfın odak noktasını teşkil eden husus, ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) vasfı bilinmeyen ve ibâdet niteliğinde olan fiillerine uymasının hükmüdür. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili vüçûb, nedb veya ibâha gibi vecihlerden hangisi üzerine gerçekleştirdiği tespit edilinceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre tâbi olunacak fiilin vasfı bilinmediği için mütâbâat da mümkün değildir. İbn Melek bu görüşe tevakkufun şekten kaynaklandığını, halbuki fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mübâh olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmadığını söyleyerek itiraz etmiştir. Bu bakımdan ona göre fiile tâbi olunmasına engel teşkil edecek bir delil olmadıkça ümmetin de o fiili uygulaması mübâh sayılmalıdır.¹⁴⁰³ Aliyyu'l-Kârî ise İbn Melek'in itirazını yerinde bulmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre âlimlerin tevakkuf ettikleri husus fiilin itikâdî yönü itibarıyla olup fiile mütâbaat konusunda değildir.¹⁴⁰⁴ Abdulazîz el-Buhârî ve Bâbertî, Eş'arî ulemânın çoğu ile birlikte Şâfîîlerden

¹⁴⁰⁰ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 894; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹⁴⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

¹⁴⁰² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 298. Bu hususta ayrıca bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 240-241; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

¹⁴⁰³ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 249. Benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 244.

¹⁴⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 378.

aralarında Ebû Bekir b. ed-Dekkâk (392/1001-1002) ve Gazzâlî (505/1111) gibi âlimlerin bulunduğu bir cemâatin bu görüşü savunduklarını belirtmişlerdir.¹⁴⁰⁵

Bu konudaki ikinci görüş ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin vâcib veya mendûb olduğuna dair bir delil bulunmadıkça mütâbaatin hükmünün ibâha olduğu şeklindedir. Bu düşünceyi savunan âlimlere göre aslolan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin kendisine mahsûs olmasıdır. Bu yüzden fiilde ümmetin de müşterek olduğuna delâlet eden bir delil bulunmadıkça mütâbaata ibâha hükmü verilir.¹⁴⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî bu kavli Hanefîlerden Kerhî ile bazı Şâfî ve Eş'arî âlimlere nispet etmiştir.¹⁴⁰⁷ Cessâs'ın bu meseledeki düşüncesinin Kerhî'nin fikrine yakın olduğunu ifade eden Serahsî, onun görüşünde bazı farklılıkların bulunduğu dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre Cessâs, fiilin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) has olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça ittibânın ümmete "sâbit" olduğunu dile getirmiştir.¹⁴⁰⁸ Bâbertî, Cessâs'ın bu ifadesinden ona göre ümmetin ittibâsının hükmünün mübâh olduğu sonucuna varmış ve Fahrû'l-İslâm el-Pezdevî'nin de bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.¹⁴⁰⁹

"Ey îmân edenler, Allâh'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin."¹⁴¹⁰, "(Habîbim) de ki: 'Eğer Allâh'ı seviyorsanız bana uyun ki Allâh da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın. Çünkü Allâh çok yarlıgayıcı, çok esirgeyicidir.'"¹⁴¹¹, ve "...O halde Allâh'a ve O'nun ümmî Nebî olan Rasûlü'ne -ki kendisi de o Allâh'a ve O'nun sözlerine îmân etmekte olandır- îmân edin, O'na tâbi olun. Tâ ki doğru yolu bulmuş olasınız."¹⁴¹² meâlindeki âyet-i celîleleri delil alan bazı âlimlere göre ise ümmeti ittibâdan menedecek bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine tâbi olmak vâciptir.¹⁴¹³ Aliyyu'l-Kârî cumhûra göre "Andolsun ki Rasûlullâh'ta sizin için Allâh'ı ve âhiret gününü umanlar

¹⁴⁰⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 298; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 241.

¹⁴⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 87; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 298; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

¹⁴⁰⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379. Ayrıca bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 515.

¹⁴⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 87.

¹⁴⁰⁹ Bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 243.

¹⁴¹⁰ 4/en-Nisâ, 59.

¹⁴¹¹ 3/Âl-i İmrân, 31.

¹⁴¹² 7/el-A'râf, 158.

¹⁴¹³ Serahsî, *Usûl*, II, 87; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 301; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 896; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 245; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379. Serahsî, istidlâlinde pek çok hadîs-i şerîften de yararlanmıştır. İlgili kısım ve konu hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. *Usûl*, II, 87-89.

ve Allâh'ı çok zikredenler için güzel bir (imtisâl) numune(si) vardır.”¹⁴¹⁴ meâlindeki âyet-i kerîmenin –filin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) has olduğunu ifade eden bir delil olmadıkça- ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uymasının cevâzını ortaya koyduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla cumhûra göre hükmü bilinmeyen konularda ümmetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine ittibâsının hükmü ibâhadır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Şârî' olması hasebiyle ise onun fiillerinde aslolan (tahsîs değil) teşrî' dir.¹⁴¹⁵

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri konusu ana hatlarıyla bu şekilde izah edilmiş ve fiiller hükmünün bilinip bilinmemesine göre iki cihetten incelenmiştir. Aliyyu'l-Kârî'nin farklı eserlerinde konunun her iki yönünü de aydınlatmak örnekler bulunmaktadır. Hanefî usûlünde teorik olarak ele alınan bu konunun geniş çapta pratiğe yansıyan hali, üçüncü bölümde müellifin verdiği bilgilerle örneklenecek ve böylece Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmetin uygulamasına tesiri daha net bir biçimde anlaşılacaktır. Konuya Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri başlığından sonra ele alınan, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı ve vahiy başlıkları ile devam edilecektir.

2.9.2. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) İctihâdı

Usûl eserlerinde ulemânın Peygamberlerin kendilerine vahyedilmeyen taabbudî hususlarda ictihâd etmelerinin câiz olup olmadığı konusunda ihtilâf ettikleri nakledilmiştir.¹⁴¹⁶ Debûsî bu meselede dört görüşün bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilkinde göre (taabbudî konularda) Hz. Peygamber (aleyhisselâm) herhangi bir şekilde ictihâd etmemiş, sadece vahye göre hareket etmiştir. Bazı âlimler ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdının da vahyin kapsamına dâhil olduğunu savunmuşlardır. Üçüncü görüşe göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem vahiyle hem de ictihâdı ile hüküm tayin etmiştir. Debûsî'nin orta yol olduğunu savunduğu

¹⁴¹⁴ 33/el-Ahzâb, 21.

¹⁴¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379. Benzer ifadeler ve konu hakkında farklı deliller için bkz. Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 511.

¹⁴¹⁶ Debûsî, *el-Esrâr*, III, 135; *Takvîmu'l-Edille*, 249; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 230; Serahsî, *Usûl*, II, 91; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 900; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 254; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 250; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

son düşünceye göre ise Hz. Peygamber (aleyhisselâm) bir hüküm için öncelikle vahiy beklemiş, ancak o konuda vahiy gelmeyince ictihâdına başvurmuştur.¹⁴¹⁷ Serahsî de zikredilen son görüşün mezhebin çoğunluğu tarafından kabul gördüğünü ifade etmiş ve bunu doğru bulmuştur.¹⁴¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî'ye göre bu durum genellikle şu şekilde cereyan etmiştir: Hakkında vahiy bulunmayan bir hâdisenin hükmü konusunda Hz. Peygamber (aleyhisselâm) öncelikle kendisine vahiy gelmesini beklerdi. Eğer bekledikten sonra kendisine vahiy indirilmezse bu durum onun ictihâd etmesine izin verildiğine delil sayılırdı. Netice olarak Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ictihâdıyla meseleye hüküm tayin ederdi.¹⁴¹⁹ Aliyyu'l-Kârî de "...İşte ey akıl ve basîret sahipleri, ibret alın."¹⁴²⁰ meâlindeki âyet-i celîlenin de bu düşünceyi teyit ettiğini belirtmiş ve bütün Peygamberlerin basîret bakımından insanların en yüceleri, zekâ olarak onların en parlakları ve istinbât konusunda en iyileri olduklarına dikkat çekmiştir. Bu sebeple onların umûm olan bu hitâba mazhar olmaya sâir insanlardan daha evlâ ve uygun olduklarını da ifade etmiştir.¹⁴²¹ Bir müctehidin haddizâtında doğru hükme ulaşma veya hata etme ihtimallerinin bulunduğunu belirten Serahsî, Hz. Peygamber'in -kadrini Allâh'tan başkasının bilemeyeceği- kemâl sıfatları ile vasıflandığını vurgulayarak ahkâmda ictihâd konusunda bir başkasının ona denk tutulmasının söz konusu olamayacağını dile getirmiştir.¹⁴²² Kaynaklardan elde edilen bilgilerden özellikle müteahhir dönem ulemâ arasında bu konuda bir görüş farklılığının bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî konu hakkındaki sözlerinin son kısmında Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdının ilhâma benzer bir surette gerçekleştiğini söylemiştir. İlhamın ise herhangi bir nazar veya istidlâl olmaksızın (bilginin) kalbe atılması (doğması) ile hâsıl olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ilhamın Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) kesin bir biçimde Allâh Teâlâ'dan geldiğini, kendisi hakkında dahi kat'î bir hüccet olduğunu ve başkasının ona muhâlefet etmesinin câiz sayılmadığını ifade etmiştir. Buna binâen Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ilhamı kendisi

¹⁴¹⁷ Debûsî, *el-Esrâr*, III, 135; *Takvîmu'l-Edille*, 249.

¹⁴¹⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 91. Ayrıca bkz. Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 230; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 901.

¹⁴¹⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 91.

¹⁴²⁰ 59/el-Haşr, 2.

¹⁴²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379. Benzer ifadeler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 902.

¹⁴²² Serahsî, *Usûl*, II, 91.

hakkında hüküm koyucu (müsbit) olduğu gibi başkasını da bağlayıcı (mülzim) niteliktedir. Ümmetin ictihâdı veya ilhâmında ise bu özellikler bulunmamaktadır. Zira onların ictihâdlarında hata etmeleri de isabet etmeleri de muhtemeldir. Bu sebeple bir kimsenin ictihâdıyla başkasının ictihâdına muhâlefet etmesi câizdir.¹⁴²³

2.9.3. Vahiy ve Kısımları

Hanefiler vahiy ve vahyin kısımları konusunu Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri ve ictihâdıyla bağlantılı olarak değerlendirmişlerdir. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî: "Eğer bazı insanların cehâleti ve bâtıl sözleri olmasaydı, bu taksîme hiç değinmememiz daha doğru olurdu. Zira Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem kadrini yalnızca Allâh Teâlâ'nın bildiği kemâl sıfatlarıyla muttasıftır." şeklindeki ifadeleriyle konunun usûl eserlerinde ele alınma nedenine açıklık getirmiştir.¹⁴²⁴ Bâbertî'ye göre Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî bu sözleriyle iki tâifeyi hedef almıştır. Bunlardan ilki ve onun cehâletle ithâm ettiği kimseler, Allâh Teâlâ'nın Rasûlüne (aleyhisselâm) keyfiyeti belirsiz olan hayal türü görüntüler gösterdiğini, Hz. Peygamber'in de (aleyhisselâm) bunları Arap lisâıyla edâ ettiğini iddia eden Bâtınîlerdir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdıyla hüküm vermesinin câiz olmadığını savunan kimselerdir.¹⁴²⁵ Bu iki tâifenin iddiaları Sünnet'in veya vahyin Hz. Peygamber (aleyhisselâm) açısından da incelenmesi ve doğru bir surette taksîm edilmesini gerekli kılmıştır.

Hanefiler vahyi zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda incelemişlerdir.¹⁴²⁶ Zâhirî vahiy de nüzûl keyfiyetine göre üç kısımda ele alınmıştır. Bunlardan ilki: "De ki: 'Onu (Kur'ân'ı) -îmân edenlere tam bir sebât vermek, Müslümanlara bir hidâyet ve bir müjde olmak için- Rabb'inden hakk olarak Rûhu'l-Kuds indirmiştir.'¹⁴²⁷ ve "O (Kur'ân) muhakkak ve muhakkak âlemlerin Rabb'inden (cânibinden) indirilmedir. O'nu Rûhu'l-Emîn, inzâr edicilerden olası diye, senin kalbine mânâsı açık Arapça

¹⁴²³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 382.

¹⁴²⁴ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 228.

¹⁴²⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 251.

¹⁴²⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 228; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 303; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 899; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 251; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 250; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 380.

¹⁴²⁷ 16/en-Nahl, 102.

bir dil ile indirmiştir.”¹⁴²⁸ meâlindeki âyet-i kerîmelerde işaret edildiği üzere vahiy meleğinin lisânıyla ulaştırdığı, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) işitmesiyle gerçekleşen vahiydir.¹⁴²⁹ İkincisi vahiy meleğinin kelâmla beyân etmediği, işaretiyle sâbit olan vahiydir.¹⁴³⁰ Aliyyu’l-Kârî bu kısma “Rûhu’l-Kuds kalbime hiçbir canlının rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini üfürdü (ilkâ etti). O halde Allâh’a karşı takvâli olun ve (rızkınızı) talep ederken mutedil (ve rıfk-ı mülâyemetle) davranın.”¹⁴³¹ meâlindeki hadîs-i şerîfin delil olduğunu söylemiştir.¹⁴³² Zâhirî vahyin üçüncü sureti ise şüphesiz bir biçimde Rabb Teâlâ tarafından Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) kalbine ilham edilmesi şeklinde gerçekleşir.¹⁴³³ Aliyyu’l-Kârî bu kısma “Hakîkat, Biz sana Kitâb’ı –Allâh’ın *sana gösterdiği vech ile* insanlar arasında hükmetmen için- hakk olarak indirdik. Hâinlere bir müdâfaacı olma.”¹⁴³⁴ meâlindeki âyet-i celîleyi delil göstermiştir.¹⁴³⁵

Vahyin ikinci kısmı bâtinî vahiy olarak isimlendirilmiştir. Bâtinî vahyin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) belirli hükümler üzerinde teemmül ederek ictihâd etmesiyle gerçekleştiği ifade edilmiştir.¹⁴³⁶ Aliyyu’l-Kârî bu kısmın vahiy olarak isimlendirilmesinin neticesi itibarıyla olduğunu zikretmiştir.¹⁴³⁷ Zira Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) ictihâdıyla ulaştığı hükmü takrîr etmesi, o

¹⁴²⁸ 26/eş-Şuarâ’, 192-195.

¹⁴²⁹ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 228; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 303-304; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 899; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 251; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 250; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³⁰ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 228; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 304; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 899; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 252; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 250; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Cafer el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, I-II, 2. Baskı, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1407/1986, II, 185. Hadîsin mütâbi ve şâhidleri için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedu’l-Bezzâr*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa’d ve Sabrî Abdilhâlık eş-Şâfiî, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medîne, 2009, VII, 314; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, VIII, 166; Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, IV, 361; Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, X, 26. Hâkim en-Nisâbüri tahrîc ettiği hadîsin sahîh olduğunu, ancak Buhârî ve Müslim’in hadîsi tahrîc etmediklerini bildirmiştir. Zehebî de hadîsin sahîh olduğunu ifade etmiştir.

¹⁴³² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³³ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 228-230; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 304; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 900; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 252; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 250; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³⁴ 4/en-Nisâ’, 105.

¹⁴³⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³⁶ Fahu’l-İslâm Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 230; Serahsî, *Usûl*, II, 90-91; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 305; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, III, 900; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 254; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr*, 250; Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, 345; Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

¹⁴³⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 380.

hükümün hak olduğuna delâlet etmektedir. Bu bakımdan bâtinî vahiyle zâhirî vahiy arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁴³⁸

Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şer'î ahkâm konularında ictihâd ederek hüküm vermesinin câiz olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. "Kendi (re'yü) hevâsından söylemez o. O, kendisine (Allâh'tan) ilkâ edilegelen bir vahiyden başkası değildir."¹⁴³⁹ meâlindeki âyet-i celîleleri delil alan bazı âlimlerin ictihâdın vahiy olmadığını belirttikleri nakledilmiştir.¹⁴⁴⁰ Ancak Aliyyu'l-Kârî ilgili âyetin Kur'ân-ı Hakîm hakkında nâzil olduğunu ifade etmiş ve bu sebeple: "O, bu Kur'ân'da kendi hevâsını söylemez." şeklinde anlaşılması gerektiğini zikretmiştir. Ayrıca o, Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) umûm olarak vahiy dışında da söz söyleyebileceği düşüncesinin, Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı ile tespit ettiği hükümlerin vahiy dışında olmasını da gerekli kılmadığını söylemiştir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı da vahy-i bâtin olup neticesi itibarıyla vahyin bir parçasıdır. Çünkü onun bir yanlışı, hatayı veya dalâleti takrîr etmesi asla mümkün değildir.¹⁴⁴¹

Aliyyu'l-Kârî, Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine vahiy gönderilmeyen hükümler konusunda öncelikle vahyi beklemekle memur olduğunu, bekleme müddeti sona erdikten sonra ise ictihâdıyla amel ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁴² Bahsi geçen müddetin miktarı konusunda da farklı düşünceler serdedilmiştir. Bazı âlimlerin bu sürenin üç gün olduğunu, bazılarının ise maksadın tahsiline engel oluncaya kadar devam ettiğini söyledikleri nakledilmiştir.¹⁴⁴³ Aliyyu'l-Kârî kendi görüşünün de zikredilenlerden ikincisi olduğuna işaret etmiştir.¹⁴⁴⁴ Bu durumda ona göre vahyi bekleme müddeti her hâdiseye nispetle farklılık göstermektedir. Ayrıca

¹⁴³⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 900; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 255; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 380.

¹⁴³⁹ 53/en-Necm, 3-4.

¹⁴⁴⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 306; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 901; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 255; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 250; Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, 345; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381.

¹⁴⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381. Benzer ifadeler için bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 251.

¹⁴⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381. Benzer ifadeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 91; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305.

¹⁴⁴³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305; Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 272; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 251; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381.

¹⁴⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381.

Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) ahkâm konusunda ictihâd etmesiyle, savaşlardaki uygulamaları gibi diğer konularda ictihâd etmesinin arasında bir fark olmadığı zikredilmiştir.¹⁴⁴⁵ Bununla beraber Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) ahkâma dair hâdiselerdeki ictihâdında hata etmekten korunmuş olduğu özellikle vurgulanmıştır. Çünkü onun ictihâdı bir başkasının gibi değildir. Diğer yandan Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı kat'î olup, ona muhâlefet edilmesi de câiz sayılmamıştır.¹⁴⁴⁶

3. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde elde edilen bilgilerden Hanefîlerin hadîs usûlü konularını kendilerine mahsus bir şekilde ve belirli bir sistem dâhilinde inceledikleri anlaşılmaktadır. Sünnetin mâhiyeti ve kapsamı başta olmak üzere ıstılâhların tanımlanması ve yorumlanmasında Hanefî hadîs usûlü telakkîsinin klasik hadîs usûlü anlayışına nispetle önemli farklılıklar arz ettiği belirlenmiştir. Sünnet tarifini nebevî söz, fiil ve takrîrlerin yanı sıra sahâbenin, özellikle Hulefâ-i Râşidîn'in (radiyallâhu anhum) söz ve fiillerini de kuşatacak şekilde geniş bir çerçeveye yayan Hanefîler, haber taksîmlerinde de kendilerine ait bakış açılarını muhâfaza etmişlerdir.

Bu çerçevede meşhûr hadîsi müstakil bir kısım olarak ele alan Hanefî âlimler, selefîn kabul ve ameli sebebiyle bu türe ayrı bir kıymet atfetmiş ve meşhûr rivâyetleri işlev bakımından mütevâtirle denk tutmuşlardır. Ayrıca haber-i vâhidlerin râvîlerini ma'rûf ve mechûl olarak taksîm eden Hanefîler, bu hususta fıkıh bilgisinin önemine dikkat çekmişlerdir. Onlar münker ve mürsel rivâyetleri de klasik hadîs usûlü düşüncesine nispetle farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Çarpıcı bir biçimde bu farklılığın temelinde Hanefîlerin selef telakkîsi bulunmaktadır. Buna göre münker rivâyetler selefîn toplu bir biçimde terki sebebiyle hüccet olarak değerlendirilmemişken, aksine ilk üç neslin mürsel rivâyetleri ise selefîn hayırlı ve doğru sözlü olduğunu bildiren hadîs sebebiyle hüccet sayılmıştır.

İnkıtâ'ı zâhir ve bâtın olarak iki kısımda inceleyen Hanefîler, ilk kısımda mürsel ve müdelles rivâyetleri ele almışlardır. ehl-i hadîsin yaklaşımının aksine irsâl ve tedlîsin bir cerh sebebi olmadığını savunan Hanefî fukahâ, ilk üç neslin mürselleri

¹⁴⁴⁵ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 251; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381.

¹⁴⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 381.

ile birlikte râvîsi adâlet vasfına sahip olan mürsel rivâyetlerin tamamını hüccet olarak değerlendirmişlerdir. Rivâyetler üzerindeki araştırmalarını sadece isnâdla sınırlı tutmayan Hanefîler, haber-i vâhidleri âyetler ve meşhûr sünnetlerle birlikte bunlardan tahrîc edilmiş asıllarla uyumu ve selefin uygulamasındaki yeri cihetinden de incelemişlerdir. Bunlara muhâlefet eden rivâyetleri munkatı' olarak değerlendiren Hanefîler sûret-mânâ temelli yaklaşımlarında mânâ yönüne ağırlık verdiklerini ortaya koymuşlardır.

Sahâbî kavillerini nebevî sünnete aidiyet ihtimali taşıması dolayısıyla sünnetin kısımlarına ilhâk eden Hanefî ulemâ, çeşitli ihtilâflarla birlikte birçok konuda sahâbî kavillerini de hücciyete elverişli saymışlardır. Teâruz ve nesh konularında da kendilerine ait bir yöntem çerçevesinde hareket eden Hanefîler, teâruzdan kurtulma yolları adı altında tadrîcî bir sistem oluşturmuşlardır.

Aliyyu'l-Kârî'nin zikredilen bahislerde genellikle mütekaddim fukahâyâ bağlı kaldığı tespit edilmiştir. Mezhep içi ihtilâflı meselelerde kendi tercihlerini vurgulamaktan kaçınmayan müellif, farklı mezheplere mensup olan âlimlerle birlikte bazı müteahhir Hanefîleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Müellifin bu bölümde zikredilen usûl konularına ne derece bağlı kaldığının belirlenmesi ve bunları pratiğe ne şekilde yansıttığının anlaşılması için çalışmaya “Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî Hadîs Usûlündeki Yeri” başlıklı bölümle devam edilecektir. Bu bölümde elde edilen bilgiler, müellifin diğer bölümlerdeki uygulamalarından anlaşılan hususlarla mezcedilerek çalışmanın sonuç kısmında ayrıntılı bir biçimde değerlendirilecektir.

2. BÖLÜM

ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HANEFÎ HADÎS USÛLÜNDEKİ YERİ

1. ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİ'NİN HADÎS ANLAYIŞINA DÂİR GÖRÜŞ VE UYGULAMALARI

Çalışmanın ilk bölümünde Hanefîlerin hadîs anlayışlarına esas teşkil eden bazı kavram ve meseleler hakkında tespitler yapılmış ve Aliyyu'l-Kârî'nin ilgili konulardaki tercihleri vurgulanmıştı. Bu bölümde ise müellifin zikredilen görüşleri kendi eserlerinden alınan uygulamalarla örneklenecek ve Hanefî fıkıh usûlü kitaplarında yer almayan ancak Hanefîlerin hadîs anlayışlarına ışık tutacak mâhiyette olan çeşitli meselelere değinilecektir. İlgili meselelerin tamamının temelinde ise Aliyyu'l-Kârî'nin sünnet anlayışı bulunmaktadır.

Bu kısımda Aliyyu'l-Kârî'nin sünnet ve kısımları ile ilgili görüşlerine yer verildikten sonra onun Hanefîlerin hadîs ve sünnet anlayışına bakışını ortaya koyan değerlendirmeleri ele alınacaktır. Son olarak müellifin birinci bölümde teorik bir çerçevede ele alınan konular hakkındaki uygulamalarına yer verilecek ve böylece Aliyyu'l-Kârî'nin eserlerinden alınan örneklerle Hanefî hadîs usûlünün pratiğe yansıma biçiminin aydınlatılması için gayret gösterilecektir.

1.1. Aliyyu'l-Kârî'nin Sünnetle İlgili Bazı Görüşleri

1.1.1. Sünnet'in Mâhiyeti ve Kısımları

Aliyyu'l-Kârî edille-i şer'îyyenin kısımlarından biri olan sünnetin Hanefî fakîhler tarafından genellikle “Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet edilen söz, fiil ve takrîrler” şeklinde tarif edildiğini belirtmiş ancak bu tarifi efrâdını câmi ağyârını mâni nitelikte olmadığını dile getirmiştir. Nitekim zikredilen tarife göre Kur'ân Allâh Teâlâ'dan, Rasûlü (aleyhisselâm) vasıtasıyla mervî olduğundan tarifi kapsama dâhil olmaktadır. Müellife göre bu durumdan sakınmak için sünnet, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) (doğrudan) Rabb Teâlâ'dan naklettiklerinin dışında

kalan ve kendisinden rivâyet edilen söz, fiil ve takrîrler şeklinde tanımlanmalıdır.¹ Aliyyu'l-Kârî'nin tanımında sahâbenin sünnetine doğrudan yer vermediği görülmektedir. Bununla birlikte müellif “Size benim sünnetim ve benden sonra Râşid Halîfelerin sünneti gerek(lidir). Ona azı dişlerinize (sımsıkı) sarılın.”² meâlindeki rivâyetin şerhinde Râşid Halîfelerin uygulamalarının da nebevî sünnete izafe edildiğini ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu durumun sebebini onların sünnetle amel etmeleri veya uygulamalarını sünnetten istinbât etmeleri ve kaynak olarak sünneti tercih etmeleri şeklinde açıklamıştır.³ Ayrıca müellife göre sünnet kelimesi Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetine ıtlâk olunabileceği gibi sahâbe hakkında da kullanılabilir. Zira Ashâb-ı Kirâm Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) en yakınındaki insanlar olduklarından, onların yolları da dînî bakımdan muteber olup ittibâya elverişlidir.⁴ Buradan hareketle müellife göre sahâbenin, özellikle Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamalarının da zımnî olarak nebevî sünnetin içerisinde yer aldığı ve onların fiillerinin sünnete muhâlif olmaması sebebiyle tarifte müstakil bir biçimde zikredilmediği öne sürülebilir. Diğer taraftan bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere sahâbenin uygulamaları da nebevî sünnete ait olma ihtimali taşımalarından dolayı Hanefiler tarafından sünnete ilhak edilmiş ve kimi zaman merfû' sünnetle eşdeğer görülmüştür.⁵ Netice olarak Aliyyu'l-Kârî'ye göre sünnetin temelde nebevî sünneti ifade ettiği, bununla birlikte sahâbenin ve özellikle de Râşid Halîfelerin uygulamalarının da dolaylı olarak Peygamber sünnetine âidiyet ihtimali taşıdığı ve bu sebeple nebevî sünnet kapsamında değerlendirildiği söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî'nin sünnet tarifinde temel olarak nebevî söz, fiil ve takrîrlerin bulunduğu görülmektedir. Nebevî söz ve fiillerin sünnetin çoğunluğunu oluşturduğu ve pek çok örneğinin bulunduğu bilinmektedir. Takrîr sünnete yönelik nakiller ise diğer kısımlara nispetle azınlığı teşkil etmektedir. Muhtemelen müellif bu sebeple eserlerinde yeri geldikçe takrîr sünnetle sabit olan hükümlere işaret etmiştir.⁶ Örneğin gusûl abdesti aldığı takdirde (soğuktan dolayı) bedenine zarar geleceğine

¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 304.

² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 373. Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünne*, 6.

³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 373, 399. Ayrıca bkz. *Cem'u'l-Vesâil*, II, 778.

⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 285, 303.

⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 258; Serahsî, *Usûl*, II, 108; *el-Mebsût*, XVI, 83; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 323; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VI, 288; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384.

⁶ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 171.

kanaat getiren bir kimsenin teyemmüm ederek namaz kılmasına cevâz veren âlimlerin,⁷ Amr b. el-Âs'ın (radiyallâhu anh) rivâyetini delil olarak kullandıkları ifade edilmiştir. Bu rivâyete göre Amr b. el-Âs Zâtusselâsil Seriyyesi'nde⁸ soğuk bir gecede ihtilâm olmuş ve gusûl abdesti alması durumunda bedeninin zarar göreceğine kanaat etmiştir. Bu sebeple teyemmüm etmiş ve orduda bulunanlara sabah namazını kıldırmıştır. Askerler seriyye dönüşünde durumu Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) haber vermişlerdir. O, Amr b. el-Âs'a (radiyallâhu anh): "Ey Amr, ashâbına cünüpkən mi namaz kıldırдың?" diye sormuştur. Amr b. el-Âs da soruya "...Kendinizi öldürmeyin. Şüphe yok ki Allâh sizi çok esirgeyicidir."⁹ âyetini işitmiştim diyerek cevap vermiştir. Cevabı işiten Hz. Peygamber (aleyhisselâm) gülümseyerek konu hakkında herhangi bir şey söylememiştir.¹⁰ Ayrıca müellif, Übey b. Ka'b'ın (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: "Bir elbise ile namaz kılmak sünnettir. Biz Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in huzurunda böyle yapardık, o ise bizi ayıplamazdı." meâlindeki rivâyetin şerhinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onları fiillerinden nehyetmemesinin nebevî takrîr sayıldığına değinmiş ve fiilin cevâzının sünnetle tespit edildiğini ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili inkâr etmemesi, onun mendûb olduğunu değil câiz olduğunu göstermektedir.¹¹

Zikredilen bilgilerden şer'î ahkâmın nebevî takrîr ile tespit edilebileceği anlaşılmaktadır. Ancak Aliyyu'l-Kârî hükmün takrîr ile tespitinin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hâdiseye muttali olması şartına bağlı olduğunu ifade etmiştir. Zira o: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem zamanında erkekler hanımlarıyla birlikte (aynı kaptan) abdest alırlardı." meâlindeki rivâyetin şerhinde yer verdiği: "Yani bu fiil asr-ı saâdetde meşhurdu. Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem de bu durumu inkâr etmemişti. Dolayısıyla bu rivâyet –eğer Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ashâb-ı

⁷ Aliyyu'l-Kârî bazı âlimlerin bu fiile cevâz verdiklerini belirtmiş, ancak sahîh olan görüşe göre bu durumda teyemmümün câiz olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye –Kitâbu't-Tahâre-*, 166.

⁸ Seriyye hakkında bilgi için bkz. Elşad Mahmudov, "Zâtusselâsil Seriyyesi", *DİA*, XLIV, 153-154.

⁹ 4/en-Nisâ, 29.

¹⁰ İlgili rivâyetin Aliyyu'l-Kârî'nin naklettiği tarîki müracaat edilen kaynaklarda bulunamamıştır. Rivâyetin aynı anlamı ifade eden bir tarîki için bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâre", 121. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye –Kitâbu't-Tahâre-*, 166.

¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 443.

Kirâm'ın fiiline muttali olduğu tespit edilirse- takrîf hadîs kabîlindendir.” şeklindeki sözleriyle ilgili hususu açık bir biçimde dile getirmiştir.¹²

Takrîf sünnet ile ilgili bu şart kimi zaman mezhepler arasındaki istidlâllerde delillerin tercihi de tesir etmiştir. Meselâ teyemmümde kolların dış taraflarının omuzlara, iç taraflarının koltuk altlarına kadar mesh edileceğini savunan bazı âlimler bu hususta Ammâr b. Yâsir'in (radiyallâhu anh) naklettiği iki rivâyeti delil getirmişlerdir. Bunlardan ilki: “Ben teyemmüm âyeti¹³ nâzil olduğunda Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikteydim. Ellerimizi yüzümüz(ü mesh etmek) için bir defa toprağa vurduk. Sonra (ellerimizi) kollarımızın iç ve dış taraflarını omuzlara kadar mesh etmek için bir defa daha (toprağa) vurduk.”¹⁴ şeklindedir. İkincisi ise: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte seferde olduğumuz bir vakitte teyemmüm ettik. Zira Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) bir kolyesi kaybolmuş, insanlar kolyeyi sabah olana kadar aramış ve yanlarında su kalmamıştı. Bunun üzerine temiz toprakla teyemmüm etme hususunda bir ruhsat nâzil oldu. Müslümanlar kalkıp ellerini toprağa vurdular, elleriyle yüzlerini ve kollarını –dış tarafı omuzlara kadar, iç tarafı koltuk altlarına kadar olacak şekilde- mesh ettiler.”¹⁵ şeklindedir. Aliyyu'l-Kârî ise onların istidlâline birkaç farklı vecihle cevap vermiştir. Bu doğrultuda ilk olarak teyemmümün abdestten bedel bir uygulama olduğunu, dolayısıyla abdestte belirlenen sınırların teyemmümde de geçerli olduğunu söylemiştir. Ayrıca kavli hadîslerde azaların yıkanacak ve mesh edilecek kısımlarının belirlendiğini de ifade etmiştir. Dolayısıyla kollarını omuzlarına kadar mesh eden kimselerin fiillerinin âyetin ıtlâkına hamledileceğini öne sürmüştür. Ancak hadîste Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onların fiiline muttali olduğu ve yaptıklarını takrîf

¹² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 179.

¹³ Teyemmüm âyeti el-Mâide Sûresi'nin “...Eğer hasta olmuşsanız yahut bir sefer üzerindeyseniz veya içinizden biri ayakyolundan gelmişse yahut da kadınlara dokunmuşsanız/münâsebette bulundursanız ve bu halde su da bulamamışsanız o vakit tertemiz bir toprakla teyemmüm edin, binaenaleyh (niyetle) ondan yüzlerinize ve ellerinize sürün...” meâlindeki 6. âyeti veya en-Nisâ Sûresi'nin “...Eğer hasta olur veya bir sefer üzerinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse yahut da kadınlara dokunup/münâsebette bulunup da bir su bulamazsanız o vakit temiz bir toprakla teyemmüm edin; yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allâh çok affedici, çok yarlıgayıcıdır.” meâlindeki 43. âyeti olmalıdır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 144.

¹⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 119; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 143.

¹⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 119; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 143.

ettiği zikredilmediği için rivâyetlerin takrîrî sünnet olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmiştir.¹⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin sünnetle ilgili farklı tanımları da bulunmaktadır. Örneğin muhaddislerin ıstılâhına göre sünnetin “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem söz, fiil ve takrîrleri ile birlikte uyurken ve uyanırken, bütün hareket ve sükûnlarındaki sıfatları” mânâsında ele alındığını ve hadîs kelimesiyle eş anlamlı olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Bu minvalde müellifin farklı bir eserindeki sünnet tarifi de: “Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem’in sözlerini, fiillerini, takrîrlerini ve hallerini ifade eden delillerdir” şeklinde olup yaklaşık aynı anlamı ifade etmektedir.¹⁸ Öte yandan müellifin bazen “Şemâil” kelimesini ilk tarifi sonunda sıfatlar, ikincinin sonunda haller sözleriyle ifade ettiği hususlar hakkında, kavil ve fiillere ilave ederek kullandığı görülmektedir.¹⁹ Ayrıca onun ifadelerinden tasavvuf ve ahlâk ilimlerinde de sünnetin muhaddislerin kullandığı anlamda ele alındığı, ancak farklı lafızlarla ifade edildiği anlaşılmaktadır. Örnek olarak musannif sünnetin kısımları olarak değerlendirilen Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) söz, fiil ve hallerinin, şer’at, tarîkat ve hakikat tabirleriyle karşılandığını belirtmiştir.²⁰ Bu tabirlerden şer’atin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sözleri, tarîkatin onun fiilleri, hakîkatin ise halleri hakkında kullanıldığı anlaşılmaktadır.²¹

Aliyyu'l-Kârî'nin daha ziyade fıkıh ilminde kullanılan amelî sünnet hakkındaki tarifi ise “şer’an mükelleften yapması talep edilen, ancak farz veya vâcib olmayan, işleyenin sevâba terk edenin ise kınama ve itâba müstehak olduğu bir fiil” şeklindedir.²² Aliyyu'l-Kârî bu tarifile edille-i şer’iyyenin kısımlarından biri olan sünnetin, fıkıh ilmindeki sünnetten daha geniş kapsamlı olduğuna da vurgu yapmıştır. Zira edille-i şer’iyyeden olan sünnet ile tespit edilen hükmün farz, vâcib,

¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye –Kitâbu't-Tahâre-*, 171.

¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 153.

¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 54.

¹⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 443. Şemâil kelimesi sözlükte huy, tabîat, seciye, ahlak gibi anlamlara gelmekte olup, muhtemelen hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren başta hadîs olmak üzere siyer, tarih ve tasavvufa dair eserlerde bir insan olarak Rasûl-i Ekrem’in (aleyhisselâm) dış görünüşünü, özel hayatını ve ahlâkını ifade eden bir terim halinde kullanılmıştır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, “Şemâil”, *DİA*, XXXVIII, 497-500.

²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 335.

²¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 432.

²² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 285; *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye –Kitâbu't-Tahâre-*, 29; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 26.

sünnet veya mendûb olması mümkündür.²³ Müellif zikredilenlere ek olarak sünnetin fakihler tarafından bazen, “sünnet ile sâbit olan fiil” anlamında kullanıldığına da dikkat çekmiştir. Örneğin İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’den nakledilen “Vitir (namazı) sünnettir.” şeklindeki ifadedden vitir namazının sünnet ile sâbit olduğu, Muhammed eş-Şeybânî’nin bayram ve Cuma namazlarının aynı güne gelmesi konusunda dile getirdiği: “aynı günde toplanan, biri farz diğeri ise sünnet olan iki bayram” şeklindeki tabirden mükelleflere farz kılınan Cuma namazı ve sünnetle sâbit olan, amelî bakımdan mükelleflere vâcib kılınan bayram namazı anlaşılmalıdır.²⁴

Aliyyu’l-Kârî bu tanıma ek olarak sünnet-i hüda ve sünnet-i zevâid şeklinde sünnetin iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Bunlardan sünnet-i hüda dînin ikmâlî için meşrû kılınan, terk edenin isâet (kerâhet) işlemiş sayıldığı, kınama ve itâba müstehak olduğu fiillerdir. Aliyyu’l-Kârî’ye göre bu ceza terkin sürekli olmaması durumunda söz konusudur. Aksi halde sünnet-i hüda sayılan (cemâat, ezan ve ikâmet gibi) fiilleri ısrarlı bir biçimde terk eden kimsenin dalâlette olduğunu belirtmiştir. Hatta Şeybânî’den bir belde ahâlîsinin ezan okumayı ve kâmet getirmeyi ısrarla terk etmeleri halinde ilk olarak onlara ezan ve ikâmetin emredileceği, eğer kabul etmezlerse onlara karşı silahla savaşılabacağı nakledilmiştir. Aliyyu’l-Kârî’ye göre bunun sebebi dînin alâmetlerinden sayılan, İslâm’ın şîârı addedilen bir fiilin terk edilmesinin dîni hafife almakla eşdeğer görülmesidir.²⁵

Sünnet-i zevâid ise yapılması hoş görülen, terk edilmesinde ise bir kerâhet bulunmayan fiillerdir. Zira Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bu kısma dâhil olan fiillerini ibadet kastı olmaksızın tabîi olarak gerçekleştirdiği bildirilmiştir.²⁶ Aliyyu’l-Kârî, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bu kısma dâhil olan fiillerine uyulmasının daha evlâ olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) giyimi, kuşamı, oturması, kalkması, namazda rükû ve secdelerin –müekked sünnet olan üç tesbîh miktarının üzerine çıkacak şekilde- uzatılması gibi konularda ittibâ etmek, mükellefin Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) yaklaşmasına vesile olur.²⁷ Aliyyu’l-Kârî Ashâb-ı Kirâm’ın Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) müşahade

²³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 373, II, 94.

²⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 286; *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 404.

²⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 286; *Mirkât*, II, 311, 350.

²⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 286-287.

²⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 287.

ettikleri söz, fiil ve hallere ittibâ ettikleri için semâdaki yıldızlara²⁸ benzetildiğine vurgu yapmış ve muhabbetin ittibâ miktarı kadar; ittibânın da muhabbet kadar olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan ona göre Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) ittibâ etmek, onu sevmek ve onun ahlakı ile ahlaklanmak irfanı ifade etmektedir.²⁹ Aliyyu’l-Kârî’nin sözleri arasında “Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) halleri” tabirini kullanması ittibânın zevâid sünnetleri de kapsayıcı nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra müellifin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) gündelik hayatında gerçekleştirdiği fiillere ittibâ etmenin önemi konusunda ele aldığı iki çarpıcı örnek bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Ubeydullâh b. Hâlid el-Muhâribî’nin³⁰ (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Bir gün ben Medîne’de yürürken, ansızın arkamdan bir insan bana: ‘İzârını kaldır (topla), zira böylesi daha temiz ve (kıyafetin için) daha dayanıklı olur.’ dedi. Dönüp baktığımda onun Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem olduğunu gördüm. Ona: ‘Yâ Rasûlallâh! Üzerimdeki yalnızca siyah-beyaz çizgili bir elbisedir.’ dedim. O ise bana: ‘Bende senin için hiç mi (güzel) örnek yoktur?’ buyurdu. Bunun üzerine onun izârına baktım, baldırlarının yarısına geliyordu.” meâlindeki hadîsin şerhinde Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) cevabıyla giyim-kuşam gibi gündelik yaşamı ilgilendiren ve zevâid sünnet olarak değerlendirilmesi mümkün olan mevzularda dahi ümmetin kendisini örnek almasını talep ettiğini dile getirmiştir.³¹

Aliyyu’l-Kârî’nin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) günlük hayata yönelik uygulamalarına ittibânın önemini ifade ettiği ikinci örnek ise uzun bir hadîs-i şerîfin içinde yer alan ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bir sahâbîye: “Bıyığını kısalt ve (Havz-ı Kevser’de veya âhirette) benimle karşılaşıncaya dek buna devam et.”³² şeklinde emir buyurduğu rivâyetin şerhinde bulunmaktadır. Aliyyu’l-Kârî bu hadîste bıyık kısaltmanın müekked sünnetlerden olduğuna işaret edildiğini, düzenli bir

²⁸ Burada “Ashâbım (semâdaki) yıldızlar gibidir. Onlardan hangi birine uyarsanız (uyun), hidâyet bulursunuz.” rivâyetine telmih vardır. Hadîs için bkz. Beyhakî, *el-İ’tikâd*, 318. Daha önce de temas edildiği üzere Nücûm Hadîsi Aliyyu’l-Kârî’ye göre hasen li gayrih mertebesindedir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 384.

²⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 399.

³⁰ Sahâbî hakkında bilgi için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 252.

³¹ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 253. Rivâyet için ayrıca bkz. Tirmizî, *eş-Şemâil*, 108-109; Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 235. (Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî’ye göre rivâyet zayıftır. Bununla birlikte Aliyyu’l-Kârî rivâyetin aynı anlamı ifade eden hadîslerle kuvvet kazandığına işaret etmiştir.)

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIX, 134. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîhtir.)

biçimde bu fiile devam etmenin cennette Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) yakın bir mertebeye ulaştırıcı nitelikte olduğunun ifade edildiğini dile getirmiştir. Aynı şekilde hangi sünnet olduğu fark etmeksizin herhangi bir sünneti terk edenin birçok hayırdan mahrum kaldığını, birçok sünneti devamlı bir surette terk etmenin ise zındıklığa yol açabileceğini nakletmiştir.³³ Bu örnek mutlak bir biçimde günlük hayat ile ilgili sünnetlerin tamamının zevâid sünnetlere dâhil edilmesinin isabetli olmadığını ortaya koyduğu gibi Aliyyu’l-Kârî’nin zevâid sünnetler konusundaki teorik görüşünü pratiğe de yansıttığını göstermektedir.

Genel olarak Aliyyu’l-Kârî’nin sünnetin tanımı ve mâhiyeti hakkındaki görüşleri bu şekildedir. Müellifin Hanefî usûlcülere sünnetin tarifi hakkında konunun baş kısmında yer alan itirazı dışında herhangi bir muhâlefeti tespit edilememiştir. Onun sünnet anlayışını ortaya koyan ikinci konu ise sünnetin hücciyeti ve sünnete ittibâ meseleleridir.

1.1.2. Sünnetin Hücciyeti ve Sünnete İttibâ

Aliyyu’l-Kârî sünnetin hücciyetini: “...Peygamber size ne veriyse onu alın, size ne yasak ettiyse ondan da sakının. Allâh’tan korkun. Çünkü Allâh’ın azâbı çetindir.”³⁴, “De ki, Allâh’a itâat edin, Peygamber’e itâat edin...”³⁵, “Hepiniz toptan Allâh’ın ipine sımsıkı sarılın...”³⁶ ve “O, kendi (re’yü) hevâsından (söz) söylemez. O, kendisine (Allâh’tan) ilkâ edilegelen bir vahiyden başkası değildir.”³⁷ meâlindeki âyet-i celîleler vesilesiyle Kur’ân’dan aldığını belirtmiştir.³⁸ Ayrıca zikredilen âyet-i kerîmelerden bazılarının Kur’ân’a uymanın sünnete uymayı gerekli kıldığını, Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem hadîsini terk edenin aslında Kur’ân’dan yüz çevirdiğini ifade ettiğini söylemiştir.³⁹ Diğer taraftan ona göre Kur’ân’a ittibâ, Hz.

³³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 302.

³⁴ 59/el-Haşr, 7.

³⁵ 24/en-Nûr, 54.

³⁶ 3/Âl-i İmrân, 103.

³⁷ 53/en-Necm, 3-4.

³⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 26-27; *Mirkât*, I, 335, 365.

³⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 335; 365; V, 471.

Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetini bilip anlamaya bağlıdır ve ikisinin birbirinden ayrılması söz konusu değildir.⁴⁰

Müellif özellikle "Erîke Hadîsi" olarak bilinen rivâyetin⁴¹ şerhinde sünnetin de dinde helâl ve haram kılma yetkisinin bulunduğu dikkat çekmiştir.⁴² Ayrıca hadîsin baş kısmında yer alan: "Dikkat edin, bana Kur'ân ve onunla beraber, onun benzeri verilmiştir." şeklindeki kısmın iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ona göre mezkûr ifadenin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) vahy-i zâhir (metlûv) olarak verilen Kur'ân kadar gayr-i metlûv bâtinî vahyin de verildiği şeklinde tevîl edilmesi mümkündür. Diğer yandan aynı ifadeden Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) vahyedilen Kur'ân ile birlikte onu te'vil etme izni verildiği de çıkarılabilir. Söz konusu izinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Kur'ân'ı beyân, ta'mîm, tahsîs edebileceği ve Kitâb'a ziyâde yapabileceği, bununla birlikte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bahsi geçen uygulamalarının kabulü ve bunlara uygun bir biçimde amel edilmesinin zâhirî vahiyle aynı hükümde olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Her iki tevîle göre de Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emir ve yasaklarına boyun eğmenin vâcib olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴

Aliyyu'l-Kârî Erîke Hadîsi'nde zikredilen hükümlere ek olarak, "Kim bir namazı unutursa onu hatırladığında kılsın..."⁴⁵ meâlindeki rivâyetten vakti içinde edâ edilemeyen namazların kaza edilmesi gerektiğinin anlaşıldığını, vitir namazı ve bayram namazlarının da sünnetle sâbit olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Öte yandan "(Dokunulması) haram olan o aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri, nerede

⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 394.

⁴¹ Rivâyet şu şekildedir: "Dikkat edin, bana Kur'ân ve onunla beraber, onun benzeri verilmiştir. Dikkat edin, bir adam karnı tok olarak koltuğuna yaslanır ve: 'Siz bu Kur'ân'a tutunun. Onda helâl bulduğunuz şeyleri helâl sayın, haram bulduğunuz şeyleri haram sayın.' der. Ancak Rasûlullâh'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) haram kıldığı şeyler, Allâh'ın haram kıldığı şeyler gibidir. Dikkat edin, size ehlî eşeğin eti ve sivri dişi olan yırtıcı hayvanlar, sahibi ondan ihtiyaçsız olmadıkça eminlik ahdini alan kâfirlerin lukatası helâl değildir. Kim bir kavme misafir olarak uğrarsa, (kavmin) onu misafir olarak kabul etmeleri vâcibtir. Eğer onlar onu misafir olarak kabul etmezlerse onlardan ihtiyacı kadar (azık) alabilir." Bkz. Ebû Dâvûd, "Sünne", 6.

⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366-368. Erîke Hadîsi hakkında önemli değerlendirmeler için bkz. Adil Yavuz, *eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2002, 275-276.

⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366.

⁴⁴ Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 176.

⁴⁵ Müslim, "Salât", 309, 314; Ebû Dâvûd, "Salât", 11, Tirmizî, "Salât", 17.

⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 100; 286; *Mirkât*, II, 176.

bulursanız öldürün, onları (esir olarak) yakalayın, onları hapsedin, onların bütün geçit yerlerini tutun...”⁴⁷ meâlindeki âyetin, “Yaşlı erkek ve kadınları öldürmeyin.”⁴⁸ hadîsiyle, miras âyetinin⁴⁹ ise “Biz (Peygamberler topluluğu) miras bırakmayız. Geride bıraktığımız her şey sadakadır”,⁵⁰ “Müslüman kâfire, kâfir de Müslümana mirasçı olamaz.”⁵¹ ve “Kâtil mirastan pay alamaz.”⁵² meâlindeki hadislerle tahsis edildiğini belirtmiş ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) dinde tahsis yetkisinin bulunduğu işaret etmiştir.⁵³

Aliyyu’l-Kârî “Sizden biriniz koltuğuna yaslandığı halde Allâh’ın Kur’ân(da bildirdiklerinin) dışında bir şeyi haram kılmadığını mı zanneder? Dikkat edin, muhakkak Allâh’a andolsun ki ben emrettim, vaaz ettim ve (bazı şeyleri) nehyettim. Bunlar (miktar bakımından) Kur’ân(da bildirenler) kadardır yahut daha fazladır...”⁵⁴ meâlindeki rivâyetin şerhinde sünnetin tek başına hüküm koyabileceğine değinmiş ve seleften naklettiği bilgilerle sünnetin Kur’ân’ı tefsîr edici ve açıklayıcı nitelikte olduğunu, ikisinin aslî olarak birbirlerine muhâlefet etmesinin söz konusu olmadığını ortaya koymuştur.⁵⁵ Bunlara ek olarak “...(Habîbim) Biz sana da Kur’ân-ı indirdik. Tâ ki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve tâ ki onlar da iyice fikirlerini kullansınlar.”⁵⁶ meâlindeki âyet-i celîleden hareketle hadîslerin Kur’ân’da icmâlî olarak bildirilen hükümleri beyân ettiğini dile getirmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu hususu: “Zira namaz (Kur’ân’da) mücmel olarak bildirilmiştir. Namazların vakitlerini, sayılarını, rûkûnlarını, şartlarını, vâciplerini, sünnetlerini, mekrûhlarını ve namazı bozan şeyleri ancak ve ancak sünnet beyân etmiştir. Zekât da böyledir. Nitekim zekâtın miktarının, tafsîlatının, nisâbının ve verilebileceği yerlerin hadîs olmadan bilinmesi mümkün değildir. Oruç, hacc, şer’î bütün işler, dînî ahkâm ve

⁴⁷ 9/et-Tevbe, 5.

⁴⁸ Rivâyet bu lafızla temel hadîs kaynaklarında bulunamamıştır. Aynı anlamı ifade eden bazı rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 88; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, IV, 268.

⁴⁹ Bkz. 4/en-Nisâ, 11.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Harâc ve’l-Fey’ ve’l-Îmâra”, 19.

⁵¹ İbn Mâce, “Ferâiz”, 5.

⁵² İbn Mâce, “Ferâiz”, 8; İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-Meânî ve’l-Esânîd*, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vizâratu Umûmî’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’l-İslâmiyye, Rabat, 1967/1387, XXIII, 443.

⁵³ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 162.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Harâc”, 33.

⁵⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 370.

⁵⁶ 16/en-Nahl, 44.

kazâların bilinmesi, helâl ve harâmın birbirinden ayrılması ve uhrevî hallerin tafsîlâtı da bu şekilde(sünnetle beyân edilmiş)dir.” anlamındaki sözleriyle örneklendirmiş ve sünnetin dindeki ehemmiyetini vurgulamıştır.⁵⁷

Aliyyu'l-Kârî, “Öyle değil, Rabb’ine andolsun ki onlar aralarında kimi oraya kimi buraya çektikleri (kavga ettikleri) şeylerde seni hakem yapıp sonra da verdiği hükümden yürekleri hiçbir sıkıntı duymadan tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça îmân etmiş olmazlar.”⁵⁸ ve “Andolsun ki Rasûlullâh’ta sizin için Allâh’ı ve âhiret gününü umanlar ve Allâh’ı çok zikredenler için güzel bir (imtisal) numunesi vardır.”⁵⁹ meâlindeki âyetler çerçevesinde bütün Müslümanların nebevî sünneti ikâme ve ihyâ etmekle mükellef kıldıklarını, Hz. Peygamber’i (aleyhisselâm) örnek almak konusunda icmâ edildiğini belirtmiştir.⁶⁰ Hatta müellif îmânın kemâline ancak Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) sünneti, edepleri, ahlâkı ve davranışları (muâşeretî) hususlarında hakkıyla tâbi olmakla erişilebileceğini dile getirmiştir.⁶¹ Ayrıca sünneti sevip onunla amel eden kimsenin Hz. Peygamber’i (aleyhisselâm) kâmilan sevmiş sayıldığını, naslardan sünnetlere uyarak her konuda sünnet ve hadîsle amel eden kimsenin cennete gireceğinin anlaşıldığını ve –tuvalet âdâbı gibi- akla gelebilecek en basit konularda dahi sünnetle amel etmenin bid’at işlemekten hayırlı olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Aliyyu'l-Kârî’nin zikredilen sözlerinin tamamı sünnetin dindeki yerini, önemini, gerekliliğini ve zâhirî anlamda sünnete ittibânın değerini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra müellifin sünnetin ve sünnete ittibânın manevî değeri hakkında da bazı sözleri bulunmaktadır. Örneğin o, *Cem’u'l-Vesâil* adlı eserinde Allâh Teâlâ’nın hikmetinin ve letâfetinin en güzel nevilerini, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) söz, fiil ve hallerinin tamamına yerleştirdiğini, marifet ve zerâfetin her türünün sünnette bulunduğunu belirtmiş ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sünnetine uyarak onun kadrini bilen kimseleri müjdelemiştir.⁶³ Aliyyu'l-Kârî diğer

⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 53.

⁵⁸ 4/en-Nisâ, 65.

⁵⁹ 33/el-Ahzâb, 21.

⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 286; *Mirkât*, I, 342-343; *Şerhu’ş-Şifâ*, I-II, 2. Baskı, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, II, 16-17.

⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 144.

⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 384; 386; 393.

⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Cem’u'l-Vesâil*, I, 342. Benzer ifadeler için bkz. *Şerhu’ş-Şifâ*, II, 23.

bir eserinde: “...Çünkü kalbi fitneye sokan bütün sebeplerden ve zamanı bozan bütün arkadaşlardan kaçındıktan sonra hakîkî saadetlerin elde edilmesi sünnete ittibâyâ bağlanmıştır. Bu ise kişinin (sünnetle sâbit olan) emirlere ihlâsla boyun eğmesi, sünnetin nehyettiği şeylerden de korktuğunu hissederek kaçınması hatta hareket ve sükûnlarının tamamında, uykusunda ve uyanık olduğu zamanlarda dahi kaynak ve asıl olarak Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem sünnetinin ardınca gitmesidir. Kişi, nefesine ancak bu şekilde şerîat dizginini vurmuş olur. Ve onun sünnete uymasının (vifâk), marifetinin ve zikrinin nurlarıyla nurlanan, ahlâkının anahtarlarıyla cilâlanan kalbinde hakîkatin hakîkatleri tecellî eder. Azalarında gerçekleşen bütün hareketlerinde o âdil kimsenin kanununu icrâ ederek düzelir (ta’dîl olur) ve netice olarak bedeninde marifet ve hakîkatleri kabul etmeye elverişli olan, sünnetin fazîletli eserlerinden tertip edilmiş âdil bir suret ortaya çıkar.” şeklindeki sözleriyle aynı konuyu daha derin bir biçimde ifade etmiştir.⁶⁴ Ayrıca Aliyyu’l-Kârî’nin –tıpkı Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) söz, fiil ve hallerini, şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramlarıyla izah etmesinde olduğu gibi- burada da “âdil” ve “ta’dîl” kelimelerini işârî bir anlamda kullanması dikkat çekicidir. Bunlar müellifin zihin dünyasında sünnet ve hadîs ilimleriyle tasavvufî ilimlerin birbirleriyle uyum içerisinde olduğuna işaret etmesi ve aslında sünnete uygun olmayan bir tasavvuf ve ahlâk anlayışının mümkün olmadığını göstermesi bakımından da son derece önemlidir. Diğer yandan bu sözleri müellifin sünnete ittibâyı sadece sünnetle amel veya terkten ibaret saymadığına, ittibânın manevî boyutunu da itibara aldığına delil gösterilebilir.

Aliyyu’l-Kârî’nin sözlerinin zâhirinden sünnetin tamamının uygulanması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak mükelleflerin her bir ferdinin sünnetin tamamıyla amel etmesinin son derece güç olduğu düşünülebilir. Müellif Hz. Osmân (radiyallâhu anh) gibi kadri yüce olan bir sahâbînin dahi bazı meselelerde sünneti birebir uygulamaktan âciz kalabildiğine değinmiş ve Müslümanların sünnet olan fiilleri öğrendikleri şekilde uygulamalarının yeterli olduğunu söylemiştir. Bununla beraber fakîhlerin ve mutasavvıfların dahi sünnetlerin tamamıyla amel etmesinin son derece zor bir iş olduğunu ifade etmiş ve avamdan bunun beklenemeyeceğini ifade

⁶⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 374.

etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla Aliyyu'l-Kârî'nin konu içerisinde nakledilen sözlerinin mükelleflerin uygulayabildikleri her konuda sünneti aramaya, öğrenmeye ve onunla amel etmeye bir teşvik niteliğinde olduğu, muhabbet ve kemâlin, ittibânın kuvvetine bağlandığına işaret ettiği söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mütâbaatın onun fiilinde olabildiği gibi terkinde de gerekli olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaza başlarken “şu namazı kılıyorum (kılmaya niyet ettim)” şeklinde bir söz söylediğinin hadîs hâfızlarından ne sahîh ne de zayıf bir tarîk ile sâbit olduğunu, ne de sahâbe veya tâbiînin nesline mensup olan birinden rivâyet edildiğini nakletmiş ve Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) fiilinde ittibâ edilebileceği gibi terkinde de mütâbaatın söz konusu olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁶

Müellif belirli bir amacı sağlamak için tayin edilmiş olan bir sünnetin, o amaç ortadan kalktığında sünnet olma vasfını kaybetmediğine de değinmiştir. Örneğin uykudan yeni uyanmış olan bir kimsenin elini su dolu kaba daldırmaması gerektiğini ifade eden rivâyetin şerhinde Tûribiştî'nin⁶⁷ (661/1263) hükmün çıplak eliyle ve taşla istincâ yapan kişiler hakkında daha kuvvetli olduğuna, bu durumda olmayan kimselere genişlik tanındığına dair sözlerini nakletmiştir. Bununla beraber Aliyyu'l-Kârî taşla istincâ yapmayan kimselerin de uyandıktan sonra ellerini yıkamalarının müstehab olduğunu, sünnet belirli bir amaç için tayin edilmiş olsa bile, o amacın ortadan kalkmasının sünnetin zevâlini gerekli kılmadığını bildirmiştir.⁶⁸ Müellifin buna benzer bir uygulamasını göze sürme çekmenin sünnet olduğunu ifade eden rivâyetlerin şerhinde de bulmak mümkündür. Aliyyu'l-Kârî konu içerisinde bazı Şâfiî âlimlerin sürme çekmenin göze fayda sağlamasından hareketle dünyevî bir menfaati tahsil ettiğini ve bu sebeple sünnet sayılamayacağına dair sözlerini ele almıştır. Öncelikle bir fiilin dünyevî fayda sağlamasının sünnet olmasına engel

⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 13.

⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 94-95, III, 208.

⁶⁷ İbnü's-Sübkî ve Suyûtî müellifin nisbesinin doğru okunuşunun “te” harfinin dammesi, “râ” ve “be” harflerinin kesrasıyla olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, 2. Baskı, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr li'-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, h. 1413, VIII, 349; Suyûtî, *Lubbu'l-Lubâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., 55. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV, 471.

⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 95.

olmadığını dile getirmiş ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilî muvâzabesinin ve kavli teşvikinin iddia edilenin aksini gösterdiğini ifade etmiştir. Ayrıca bedene fayda sağlamasıyla birlikte sahur yapmanın da sünnet olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁹ Bunlara ek olarak Şârî' tarafından emredilen ve dünyevî açıdan yarar sağlayan fiillerin aynı zamanda uhrevî cihetten faydalı olduğunu; uhrevî maslahatlarda da dünyevî faydalarının bulunduğunu belirtmiştir.⁷⁰ Müellifin konuya dair ifadelerinden maksat veya maslahatların fiillerin sünnet olma vasfına etki etmediği, dolayısıyla uygulamaya da tesir etmeyeceği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî sünnetin nasla sâbit olmasının yanı sıra istinbât ile de bilinebileceğini ifade etmiştir.⁷¹ Ayrıca bu hususta sahâbeden tevârüs eden uygulamaların önemine dikkat çekmiştir.⁷² Buna benzer bir şekilde fukahânın rivâyet ettiği ve amelî tevârüsle nakledilen bir uygulamayı "sünnet-i ma'rûfe" olarak nitelendirmiş ve selef döneminde yaygın olan uygulamaların sünneti tespitte önemli bir tercih unsuru olduğunu belirtmiştir.⁷³ Müellif bunlara ek olarak sahâbenin rey ile tespit etmeleri mümkün olmayan konulardaki nakillerinin merfû' hadîs hükmünde sayıldığını da zikretmiştir.⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî bu konuda bilhassa Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine de mütâbaatın gerekli olduğunu söylemiştir. Müellif mütâbaat için ilgili fiilin merfû sünnete veya diğer Râşid Halîfelerin sünnetlerine muhâlif olmaması gerektiğini dile getirmiştir. Bu hususta Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) saçlarını kazımayı adet edindiğini ve Hulefâ-i Râşidîn'e mütâbaat edilmesi gerektiğini nakleden Tîbî'nin (743/1343) görüşüne, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) fiilinin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve diğer Râşid Halîfelerin uygulamalarından farklı olduğunu ve bu sebeple yapılmasının sünnet değil, ruhsat olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî'nin bu değerlendirmesi Hulefâ-i Râşidîn'den bir tanesinin genel uygulamadan farklı olan bir fiilinin, farklı bir veche hamledilerek itibara alındığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 147.

⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 147, 253.

⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 377.

⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 469.

⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 276. Müellif diğer bir eserinde devamlı bir sûrette amel edilerek nakledilmiş hadîsleri de "sünnet-i kâime" olarak isimlendirmiştir. Bkz. *Şerhu'ş-Şifâ*, II, 22.

⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 214. Farklı örnekler için bkz. *Mirkât*, IV, 531, V, 576, VI, 448.

⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 136.

Sünnetin hücciyeti ve sünnete ittibânın ehemmiyeti konusundaki sözleri yanında Aliyyu'l-Kârî'nin sünnetin terkiyle ilgili çeşitli değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Örneğin Allâh'ın ve duaları müstecâb olan Peygamberlerin lanet ettiği altı kimseden bir tanesinin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetini terk eden kimse olduğunu ifade eden hadîsin şerhinde, sünnetten büsbütün yüz çeviren veya sünnetin bir kısmını hafife alan yahut da önemsemeyen bir kimsenin kâfir ve mel'ûn olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Ancak sünneti tembelliği, dikkatsizliği veya üşengeçliği sebebiyle terk eden bir kimsenin ise âsî olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî Erike Hadîsi'nde temsil edilen şahsın edepsiz, dinine önem vermeyen, kıt anlayışlı, sapkın, zorba, kibirli, tembel, aptal ve ahmak bir kimse olduğunu, bu kişinin iddiasının aksine hadîslerden ve sünnetten yüz çevirmesiyle aslında Kur'ân'dan da yüz çevirmiş olduğunu ve Hâricî zihniyeti taşıdığını dile getirmiştir.⁷⁸ Ayrıca –zâhirde insanlar tarafından şerefli, güzel ve müzeyyen bir kimse olarak görülse dahi- sünnete muhâlefet edenin hakîkatte necîs olduğunu, köpekten daha aşağı bir mertebede bulunduğunu nakletmiştir.⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî'nin bu naklinin sünnetin tamamını veya bir kısmını inkâr, istihfâf veya istihzâ vechiyle kabul etmeyen bir kimse hakkında olduğu söylenebilir. Zira müellif *Mirkât*'ın başka bir yerinde tembellik ederek sünneti terk eden kimsenin kınama ve itâba müstehak olduğunu zikretmiştir.⁸⁰

Aliyyu'l-Kârî eserlerinin pek çok yerinde sünnetin terkini bid'at işlemekle ilişkilendirmiştir.⁸¹ Müellif bir hadîs usûlü tabiri olarak bid'ati, kişinin kendisini küfre veya fıska sokacak bir itikada sahip olması şeklinde tanımlamıştır.⁸² Aliyyu'l-Kârî'nin fıkıh ilmi açısından bid'at tarifi ise “din adına Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) zamanında yapılmayan bir fiili ortaya çıkarmak” şeklindedir.⁸³ Müellif bu açıdan Şâri'in yapmadığı fiilleri yapmayı âdet edinen kimseyi “mübtedi”,

⁷⁶ Rivâyet için bkz. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, I, 91. (Zehebî hadîsin sahîh olduğunu ifade etmiştir.)

⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 288.

⁷⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 365-367; *Şerhu's-Şifâ*, II, 20.

⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 151.

⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 393.

⁸¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 392-394, 461, 477; *Şerhu's-Şifâ*, II, 21-23, 100, 524.

⁸² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 521-522. Hanefîlerin rivâyet açısından bid'at ehline bakışı “Sâhibu'l-Hevâ Olan Kimselerin Rivâyetleri” konusunda ele alınmıştır.

⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 337; II, 394.

yani bid'atçı olarak isimlendirmiştir.⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî bunlara ilave olarak Kitâb'a, Sünnet'e ve icmâ-i ümmete muhâlif olan veya Müslümanların imamlarının hoş görmediği ve seleften menkûl olmayan uygulamaları da bid'at şeklinde değerlendirmiştir.⁸⁵ Bid'atlerin seyyie ve hasene şeklinde ikiye ayrıldığını ifade eden Aliyyu'l-Kârî dînî bir fiil olarak ortaya çıkarılmış, Kitâb'a, Sünnet'e ve icmâyâ muhâlif olan fiillerin bid'at-i seyyie; naslara muhâlif olmayan ve Müslüman âlimler, bilhassa ilk nesil ulemâsı tarafından kabul görmüş olan fiillerin bid'at-i hasene olarak isimlendirildiğine işaret etmiştir.⁸⁶ Müellif bid'at-i hasene ile sünneti mukâyese eden bazı âlimlere sünnetin terki ve inkârının ciddi sonuçları olduğunu, bid'ati hasenenin terkinin ise böyle bir sonuç doğurmadığını söyleyerek cevap vermiştir.⁸⁷ Ayrıca sünnet olan bir fiili az da olsa işlemenin, hayırlı bir bid'at (bulmak veya işlemek) için ictihâd etmekten daha hayırlı olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî –zayıf senedlerle de olsa- hadîs olarak rivâyet edilen fiillere bid'at denilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.⁸⁹

Aliyyu'l-Kârî'nin bu konuda zikredilen söz ve görüşleri onun nazarında sünnetin hüccet değerine ve tatbîk edilmesinin ehemmiyetine ışık tutması bakımından önemlidir. Müellifin ifadelerinden öncelikle ona göre Sünnet'in hücciyetini Kur'ân'dan aldığını, Kitâb ve Sünnet'in birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını ve Sünnet'i şer'î bir kaynak olarak kabul etmemenin îmânla çeliştiğini anlamak mümkündür. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ittibânın dînin ikmâlî için gerekli olduğu ve sünnetin merfû hadîsler yanında hükmen merfû' rivâyetler, istinbât ve tevârüsle de tespit edilebileceği anlaşılmaktadır. Bunlara ek olarak müellifin nazarında maksat ve maslahatların sünnetin hükmüne ve uygulanmasına tesir etmeyeceği ve sahâbenin, özellikle Hulefâ-i Râşidîn'in görüş ve uygulamalarının sünnetin içerisinde önemli bir yer tuttuğu da söylenebilir. Bu meselelerden sonra Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîler tarafından sünnete ilhâk edilen, Hz.

⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 95.

⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 21; *Mirkât*, I, 378, 393; III, 208.

⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 23, 134; *Mirkât*, I, 393; III, 334, 342.

⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 393.

⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 26, 28.

⁸⁹ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 223; *Şerhu's-Şifâ*, II, 134, 135.

Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri, ictihâdı ve vahiy konularındaki görüş ve uygulamaları üzerinde durulacaktır.

1.1.3. Hz. Peygamber'in Fiilleri, İctihâdı ve Vahiy

Birinci bölümde Hz. Peygamber'in fiilleri tabiri ile onun îrâdî ve kastî olarak gerçekleştirdiği, uyulmaya ve uygulanmaya elverişli olan fiillerinin kastedildiği, bunların dışında kalan uyku ve bayılma gibi hallerde ortaya çıkan veya tabîî olarak gerçekleşen, şer'î teklîfin taalluk etmediği fiillerinin konunun kapsamı dışında sayıldığı zikredilmiştir.⁹⁰ Bu kısımda ise daha geniş bir çerçevede Aliyyu'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulamalarının hükme tesiri konusundaki uygulamaları ele alınacaktır.

1.1.3.1. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) Fiilleri

Aliyyu'l-Kârî fikhî istidlâllerinde pek çok kez Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinden de istifade etmiştir.⁹¹ Örneğin hacca gitmek için maddî imkân bulan bir kimseye haccın fevrî (derhal) mi yoksa ömrî (zamana bağlı) olarak mı farz olduğu konusundaki ihtilâfın çözümü için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulamasını şâhit olarak zikretmiştir. Müellif meselenin baş kısmında mezhep içi ihtilâflara değindikten sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hicrî onuncu senede hacc ibadetini gerçekleştirdiğini, oysa Mekke'yi sekizinci senede fethettiğini ve haccın dokuzuncu senede farz kılındığını belirtmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) haccı onuncu seneye tehir ettiğine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, bunun Mekke'de o esnada müşriklerin bulunması ve Kâbe'yi üryân olarak tavaf etmeleri gibi bir özre mebnî gerçekleşmiş olabileceğini dile getirmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu uygulamasını, ümmetine fiilin câiz olduğunu izhâr etmek için yapmasının da ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî

⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 377.

⁹¹ Bu başlık altında ele alınan konular, bazı tasarruflarla tezden üretilmiş bir makale olarak İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanmıştır (Muhammed Furkan Taha Demirbaş – Mehmet Özşenel, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2022, sy. 39, 195-226).

meselenin son kısmında, muteber mezheplerin tamamındaki en sahîh kavle göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin delil olduğunu söylemiştir.⁹²

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin Kur'an'ı beyân niteliğinde olduğunu da ifade etmiştir. Örneğin "Ey îmân edenler rükû edin, secde edin..."⁹³ meâlindeki âyette namazın rükûnlarının toplu bir biçimde farz kılındığını, bunların tertibinin ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili ile bilindiğini söylemiş, fiilin Kitâb'ı beyân edebileceğinin "... (Habîbim) Biz sana da Kur'an-ı indirdik. Tâ ki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlataşın ve tâ ki onlar da iyice fikirlerini kullansınlar."⁹⁴ meâlindeki âyetten anlaşıldığını söylemiştir.⁹⁵ Müellif ayrıca Allâh Teâlâ'nın Kitâb'ında mücmel olarak bildirdiği hükümleri Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleriyle tafsîlî bir biçimde beyân ettiğini zikretmiş ve namaz konusunda "Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın."⁹⁶ meâlindeki rivâyetin bu duruma örnek teşkil ettiğini belirtmiştir.⁹⁷

Aliyyu'l-Kârî Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bevletti. Hz. Ömer (radıyallâhu anh) onun peşinden bir kap su götürdü. Peygamber aleyhisselâm ona: 'Bu nedir ey Ömer?' diye sordu. O da: 'Abdest suyudur.' diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Peygamber aleyhisselâm: 'Bana her bevlettiğimde abdest almam emredilmedi. Eğer öyle yapacak olsaydım, bu (fiil) ümmetime sünnet olurdu."⁹⁸ meâlindeki rivâyetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği ve söylediği her şeyin Allâh'ın emri ile olduğuna, farz olmasa dahi onun sünnetine de uyulmasının gerektiğine, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ümmetine kolaylık sağlamak için bazen evlâ olan fiili yapmadığına delil olduğunu bildirmiştir.⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî'nin sözlerinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uyulmasının gerekli olduğu fakat kullara taalluk eden hükmün değişebileceği anlaşılmaktadır.

⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 142.

⁹³ 22/el-Hacc, 77.

⁹⁴ 16/en-Nahl, 44.

⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 208.

⁹⁶ Buhârî, "Ezân", 18; Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1975/1395, I, 206.

⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 214-215.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 21.

⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 75.

Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerinin emir gibi mûcip bir delil olup olmadığı meselesi fıkıh usûlünün tartışmalı konularından bir tanesidir. Eserinde bahsi geçen ihtilâfın temeline ışık tutan Aliyyu'l-Kârî, vücûbun fiille değil emirle sâbit olduğunu ifade etmiştir. Ancak müellif bazı Şâfiî âlimlere göre Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine mahsus olmayan, sehven veya tabîi olarak gerçekleştirmedığı fiillerinin ümmet için de vâcip sayıldığını dile getirmiştir. O, bahsi geçen âlimlerin bu hususta “Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.”¹⁰⁰ meâlindeki rivâyet ile Ebû Saîd el-Hudrî'nin (radıyallâhu anh) Hendek Savaşı'nda (çarşımanın şiddetli bir biçimde devam etmesinden dolayı) dört namazın vaktinde kılınmasının mümkün olmadığını, daha sonraki bir vakitte Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) o namazları tertip üzere kıldığını bildirdiği hadîsi¹⁰¹ delil gösterdiklerini söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî ise vücûbun fiilden değil, ilk rivâyetin lafzında yer alan, emir sîgasındaki “صلوا” ifadesinden anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca fiilin tek başına vücûb ifade etmesi durumunda emre ihtiyaç kalmayacağını da sözlerine ilave etmiştir. Aliyyu'l-Kârî sahâbe neslinin ittibâyı vâcip saydıkları için Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine ittibâ ettikleri yönündeki bir değerlendirmeyi de o takdirde sahâbenin ittibâ ederek uyguladığı bütün fiillerin vâcip olacağını, bunun ise icmâ ile bâtıl olduğunu öne sürerek reddetmiştir.¹⁰² Müellifin konunun baş kısmından itibaren nakledilen sözlerinden Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerine uyulmasının gerekli olduğu, onun uygulamasının fiilin ümmet hakkındaki hükmü belirlemede etkili olduğu, –emir ifadesi olmaksızın– sadece fiilin vücûb ifade etmediği ve bu doğrultuda kavlî ile fiilin birbirinden ayrı değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî Şâfiî âlimlerin fiilî delili kavli delilden daha kuvvetli saydıklarına işaret etmiş,¹⁰³ Hanefîlere göre ise kavli delilin fiilî delile mukaddem olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴ Zira Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) kavlinin (emrinin) teşrîi nitelikte olduğunu ve kendisine has olma (husûsiyet) ihtimalinin bulunmadığını

¹⁰⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 206.

¹⁰¹ Rivâyet için bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 88, 99, III, 100.

¹⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 79-81.

¹⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 439.

¹⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 354.

ifade etmiştir.¹⁰⁵ Bu ihtilâfın amelî hükümlere yansıyan boyutları bulunmaktadır. Örneğin: “İmam ‘سمع الله لمن حمده’ dediğinde siz de ‘ربنا لك الحمد’ deyiniz.”¹⁰⁶ meâlindeki rivâyetin şerhinde Nevevî’nin (676/1277): “Bu rivâyet imamın arkasında namaz kılan cemâatin sadece ‘ربنا لك الحمد’ lafzını söyleyeceğine, ‘سمع الله لمن حمده’ demeyeceğine delil sayılabilir. Ancak ‘Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.’¹⁰⁷ hadîsini delil alan mezhebimize göre imam, cemâat veya münferit olarak namaz kılan kimselerden her biri bu lafızların hepsini söyler.” şeklindeki sözlerine değinen Aliyyu’l-Kârî, kavlî delilin fiilî delilden kuvvetli olduğunu ifade etmiş ve Hanefîlerin bu konuda benimsedikleri esas ortaya koymuştur.¹⁰⁸ Mezheplerin mesele hakkındaki görüşlerinin farklı olması, teâruz durumunda birbirine muâriz kavlî ve fiilî delillerden hangisinin tercih edileceği hususuna da etki etmiştir. Aliyyu’l-Kârî’nin bu husustaki uygulamaları bölümün ilerleyen kısımlarında teâruz başlığı altında ele alınacaktır.

Zikredilen bilgilerden hareketle Hanefî ve Şâfiî âlimlerin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin kulların uygulamasına etkisini farklı biçimlerde ele aldıkları söylenebilir. Bununla beraber iki mezhebin görüşleri arasındaki ortak nokta, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmeti belirli bir ölçüde bağlayıcı olmasıdır. Aliyyu’l-Kârî, Hanefîlerin aslî prensiplerine göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hâricî bir karîneden bağımsız olan fiillerinin “nedb” hükmüne hamledildiğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Müellifin sözlerinde kullandığı “hâricî karîne” tabirine dikkat edilmesinde fayda vardır. Zira bu ifade belirli karînelerin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmete taalluk eden hükmü değiştirebileceğine işaret etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu karîneler emir, nehiy, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiili hiç terk etmeyip devamlı uygulaması (terksiz muvâzabesi), fiili yapmayı uyarması (inkâr), fiili bazen terk edip genellikle uygulaması, fiili bir kez veya nâdirenen yapması gibi maddelerden oluşmaktadır. Zira zikredilen hususlardan her birinin ümmetin fiiline verilen hükme etki ettiği görülmüştür. Buna göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin farklı karînelerle ümmete farz, vâcib, sünnet-

¹⁰⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 513.

¹⁰⁶ Müslim, “Salât”, 63.

¹⁰⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 206.

¹⁰⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 513.

¹⁰⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, IV, 438.

i müekke, müstehab veya câiz olması mümkündür. Konunun ayrıntılı biçimde incelenebilmesi için Aliyyu'l-Kârî'nin çeşitli uygulamaları nakledilecektir.

1.1.3.1.1. Farziyet İfade Edenler

H. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiilinin Kur'ân'ı beyân niteliği taşıdığı ve o fiili sürekli bir biçimde yaptığı tespit edilirse Aliyyu'l-Kârî o fiilin ümmete farz olduğunu ifade etmiştir. Namazda ka'de-i ahîranın farz olması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Zira H. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem kavli hem de fiili, el-En'âm Sûresi'nin 72. âyetinde bulunan "Namaz kılın" emrinin beyânı niteliğindedir. Ayrıca H. Peygamber'in (aleyhisselâm) bütün namazlarında ka'de-i ahîrayı yaptığı bilinmektedir. Aliyyu'l-Kârî H. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin Kur'ân ile mücmel biçimde farz kılınan bir fiili beyân etmesi sebebiyle zarûrî olarak farz sayıldığını belirtmiştir. Ona göre böyle bir durumda muvâzabe, fiilin ümmete de farz olduğunu göstermektedir.¹¹⁰ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden namazın Kur'ân'daki emir ile farz kılındığı, H. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin onu beyân ettiği ve bu sebeple ka'de-i ahîranın farziyetinin tespit edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu uygulama Hanefîlerin haber-i vâhidle farz hükmünün verilemeyeceğine dair prensiplerine ters düşmemektedir.¹¹¹ Zira müellif bu hususta hükmün âyetten alındığını, uygulamanın keyfiyetinin ise beyânla belirlendiğini ifade etmiştir. Bunlara ek olarak H. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabe ile uyguladığı bir fiilin, kat'î olan emir ile birleştiğinde ümmete farz sayıldığı anlaşılmaktadır.¹¹²

Abdestte ayakların topuklarla birlikte yıkanmasının farz olması da bu konuya örnek teşkil eder. Aliyyu'l-Kârî, H. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin "Ey îmân edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi (yıkayın) ve başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın..."¹¹³ meâlindeki âyet-i kerîmeyi beyân ettiğini belirtmiştir. Müellif âyetin -ayakların yıkanması veya mesh edilmesi hususunda- Şîîler tarafından farklı biçimde

¹¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 210.

¹¹¹ Haber-i vâhid ile bir fiilin farz olduğunun tespit edilemeyeceği şeklindeki değerlendirmeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 130-131; Aynî, *el-Binâye*, I, 228, II, 343; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 326, V, 421; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 495, 500, 576; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 346; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, I, 207.

¹¹² Bu konuda farklı bir örnek için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 243.

¹¹³ 5/el-Mâide, 6.

yorumlandığına dikkat çekmiş ancak Hz. Peygamber'in uygulamasının onların anlayışlarının aksini gösterdiğini söylemiştir. Zira Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) her abdestinde ayaklarını yıkadığını ve bunu ifade eden nakillerin tevâtür derecesine ulaştığını, fakat onun çıplak ayağına mesh ettiğinin hiçbir surette nakledilmediğini söylemiştir.¹¹⁴ Diğer yandan müellife göre bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin yanı sıra sahâbeden nakledilen uygulamanın da aynı olması ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdest alırken acele ederek ayaklarını tam olarak yıkamayan bazı sahâbileri uyarması¹¹⁵ (inkârı) fiilin farz olduğuna delil sayılmıştır.¹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı surette uyguladığı bir fiil ile beyân edilen âyetten çıkarılan hükmün farz olduğu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili tastamam tatbîk etmeyenleri uyarmasının da bunu gösterdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sübûtu kat'î olan emir ile Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve sahâbenin muvâzabesinin birleşmesinin fiilin farz olduğuna delil sayıldığı söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî abdestte dirseklerin yıkanmasının farz olduğunun da Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uygulaması ile tespit edildiğini belirtmiştir.¹¹⁷ Ayrıca bir önceki örnekte olduğu gibi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) farklı bir uygulamanın nakledilmemiş olmasını muvâzabenin delili saymış ve böylece hükmün ümmete de farz olduğunu ortaya koymuştur.¹¹⁸

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin vücûbun miktarını tespit edebileceğine de değinmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) başın meshi konusunda rivâyet edilen hadîslerin, onun başının en az dörtte birini (nâsiye miktarı) mesh ettiğine delâlet ettiğini belirtmiştir.¹¹⁹ Aliyyu'l-Kârî: "Eğer başın dörtte birinden daha azının mesh edilebilmesi söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem cevâzı beyan etmek için ömründe bir kez dahi olsa o miktarı mesh ederdi." şeklindeki sözleriyle abdestte başın dörtte birinin

¹¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 24-25.

¹¹⁵ Rivâyet ve şerhi için bkz. İbn Mâce, "Tahâre", 55; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 101-102.

¹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 25; *Mirkât*, II, 102.

¹¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 23; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 246.

¹¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 246.

¹¹⁹ Rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 377.

meshinin farz sayılma nedenine açıklık getirmiştir.¹²⁰ Müellif bu konudaki hükmün haber-i vâhidle belirlendiğini söylemiş, haber-i vâhidin ise haddizatında zannî olduğuna dikkat çekerek hükmün farziyetinin itikâdî değil, amelî olduğunu dile getirmiştir.¹²¹

Aliyyu'l-Kârî konunun içerisinde zikredilen bilgilerin hülâsasî niteliğindeki sözleriyle muvâzabenin kavî ve fiilî olabileceğini, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı fiillerinin Kur'ân'da icmâlen emredilen hükümlerin beyânî niteliğinde olduğunu, (emri ifade eden delilin sübût ve delâlet yönünden bilgi değerine göre) muvâzabenin kimi zaman hükmün farziyetine kimi zaman ise vücûbuna delil sayıldığını belirtmiştir.¹²² Müellifin sözlerinden muvâzabe ile birlikte emrin kat'î olması durumunda hükmün farz, emrin zannî olması durumunda ise hükmün vâcib olacağı anlaşılmaktadır. Bu bilginin ilk şikkına namazda ka'de-i ahîranın, abdestte ayakları topuklarla birlikte yıkamanın farz sayılması örnek gösterilebilir.

1.1.3.1.2. Vücûb İfade Edenler

Aliyyu'l-Kârî sübûtu zannî naslarla emredilen ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabe ile uyguladığı fiillerin ümmete vâcib sayıldığını bildirmiştir. Farklı bir deyişle müellif haber-i vâhidlerle emredilen ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı surette uyguladığı fiilleri bu kısımda ele almıştır. Örneğin namazın başlangıcının tekbîr olduğunu ifade eden rivâyet¹²³ ile Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazlarının başlangıcında sürekli “الله أكبر” lafzını söylemesi, iftitâh tekbîrinde “الله أكبر” lafzını kullanmanın vâcib olduğuna delil sayılmıştır.¹²⁴ Ayrıca Aliyyu'l-Kârî, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) kendisine yöneltilen: “Vitir namazı hak (farz) mıdır?” sorusuna: “Eğer farz namaz ile aynı hükümde olup olmadığını soruyorsan, hayır... Ancak (vitir namazı) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem sünnetidir, hiç kimsenin onu terk etmemesi gerekir.” şeklinde cevap verdiğini bildiren bir rivâyetin şerhinde, vitir namazının kat'î bir delille emredilmemesi sebebiyle farz olmadığını, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) işaret

¹²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 23-24; *Mirkât*, II, 202.

¹²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 24.

¹²² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 214-215.

¹²³ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 30; İbn Mâce, “Tahâre”, 3.

¹²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 460; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 221.

ettiği üzere sünnetle sâbit olduğunu, bununla beraber Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem emri hem de fiilî muvâzabesi sebebiyle kimsenin onu terk etmemesi gerektiğini ve bu sebeple vitir namazının farz-ı amelî (vâcip) sayıldığını belirtmiştir.¹²⁵ Bunların dışında farz namazların ilk iki rekâtında Fâtiha Sûresi'ni okumanın,¹²⁶ kaza namazlarının tertip üzere kılınmasının¹²⁷ ve bayram namazlarının edâsının vâcip sayılması da aynı bağlamda değerlendirilmiştir.¹²⁸

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilî muvâzabesi ile birlikte fiili uygulamayanları uyarması da vücûbun delili sayılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazında ta'dîl-i erkâna riayet etmeyen bir sahâbîyi: "Dön (yeniden) namaz kıl, zira sen namaz kılmadın."¹²⁹ meâlindeki sözleriyle uyarması ve her namazını ta'dîl-i erkânla kılması yani muvâzabesi, namazlarda ta'dîl-i erkânın vâcip olduğuna delil gösterilmiştir.¹³⁰ Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Medîne'de ikâmet ettiği on sene boyunca kurban kesmesi (muvâzabesi) ve imkânı olduğu halde kurban kesmemiş olanların mescide gelmemelerini emretmesi¹³¹ (inkârı) kurban kesmenin vâcip olduğuna delil sayılmıştır.¹³² Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) muvâzabesinin özellikle sahâbe ve tâbiîn neslinin muvâzabesi ile birleşmesi durumunda vücûba delil sayıldığını nakletmiştir.¹³³ Örneğin Ebû Hanîfe'ye bir senedle İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anh) ulaşan bir rivâyette: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem seferdeyken namazlarını iki rekât kıldı. Ebû Bekr ve Ömer radiyallâhu anhumâ da akşam namazı dışında iki rekâtтан fazla kılmazlardı." buyrulmuştur. Aliyyu'l-Kârî Ebû Hanîfe'nin rivâyette yer alan "كان" lafzından hareketle Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve bahsi geçen sahâbîlerin devamlı bir surette namazlarını bu şekilde kıldıklarını tespit ettiğini, bu yüzden ona göre seferde namazları kasretmenin ruhsat sayılmadığını, kasrın vâcip olduğunu dile

¹²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 238-239; *Mirkât*, IV, 467; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 285.

¹²⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 249; *Mirkât*, II, 460, 506.

¹²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 345-346.

¹²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 404-405. Bu hususta farklı bir örnek için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 244.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, "Salât", 147.

¹³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 57-58, 62-63.

¹³¹ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Edâhî", 2.

¹³² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 504.

¹³³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 319.

getirmiştir.¹³⁴ Ayrıca Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve Hulefâ-i Râşidîn'in vitir namazının sonunda kunût yaptıklarına dair rivâyetin¹³⁵ muvâzabeye delâlet ettiğini, muvâzabenin de vücûba delil sayıldığını belirtmiş, bu sebeple vitir namazının son rekâtında kunût yapmanın vâcib olduğunu zikretmiştir.¹³⁶

1.1.3.1.3. Sünnet veya Müstehablığa Delâlet Edenler

Aliyyu'l-Kârî, *Menâru'l-Envâr*'ın şârihlerinden Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî'den (942/1535'ten sonra) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili hiç terk etmeden işleminin fiilin vücûbuna, mutlak muvâzabesinin ise sünnet olduğuna delâlet ettiğini nakletmiştir.¹³⁷ Örneğin müellif Hz. Peygamber'in bayram namazını hiç terk etmemesini onun vücûbuna delil olduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) çoğunlukla kıldığı, nadiren terk ettiği öğle namazının farzından sonraki iki rekât namazın sünnet-i müekkede olduğunu belirtmiştir.¹³⁹ Müellifin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mutlak muvâzabesinin sünnet olduğunu ifade ettiği örnekler de bulunmaktadır. Meselâ Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in her kaza-i hâcetinden sonra su kullandığına dair rivâyeti¹⁴⁰ suyla istincânın sünnet olduğuna delil saymış,¹⁴¹ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestini tarif eden bütün rivâyetlerde sağ el, kol ve ayaklarını önce yıkadığının bildirildiğine dikkat çekerek bunun muvâzabeyi ifade ettiğini belirtmiş ve bu sebeple fiilin sünnet olduğunu zikretmiştir.¹⁴² Müellif bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hacc veya umre ayrımı gözetmeksizin ihrâma girmeden önce gusûl abdesti aldığını,¹⁴³ bunun

¹³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 42.

¹³⁵ Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, II, 357. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet zayıftır.)

¹³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 307. Bu hususta farklı bir örnek için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fi Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 390a.

¹³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 63.

¹³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 404-405.

¹³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 265.

¹⁴⁰ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Tahâre", 28.

¹⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 150.

¹⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 38.

¹⁴³ Rivâyet için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 49. (Beyhakî rivâyetin sıhhat durumu ile alakalı bir değerlendirmede bulunmamış ancak ilgili başlıkta aynı anlamı ifade eden birçok rivâyete yer vermiştir.)

muvâzabeye delâlet ettiğini, muvâzabenin de fiilin sünnet olduğunu gösterdiğini söylemiştir.¹⁴⁴

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmesi ile birlikte muvâzabesinin de fiilin sünnet olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdest aldıktan sonra elinde kalan ıslaklık ile başını mesh ettiğine dair rivâyetten¹⁴⁵ onun bazen abdestte tertibi terk ettiğinin anlaşıldığını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, terk ile birlikte muvâzabenin fiilin sünnetine delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁴⁶ Müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk etmesine nispetle daha fazla yapması anlamındaki muvâzabesinin ise o fiilin müstehab olduğuna delil sayıldığını bildirmiş ve abdestte istinsârın müstehab olduğunu ortaya koymuştur.¹⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden bu hususta fiilin ve terkin miktarının sünnetin müekkele veya gayrı müekkele olduğunun belirlenmesine tesir ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁸ Öte yandan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili belirli bir zaman diliminde uygulaması da o fiilin müstehab olduğunu göstermektedir. Örneğin İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) kırk gün veya ay boyunca gözlediğini, onun sabah namazının sünnetinde el-İhlâs ve el-Kâfirûn Sûrelerini okuduğunu işittiğini söylediği rivâyeti ele alan Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o zaman dilimindeki muvâzabesinin sabah namazının sünnetinde bahsi geçen sûrelerin okunmasının müstehab sayılmasını gerektirdiğini öne sürmüştür.¹⁴⁹

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sürekli yapmadığı fiillerin de müstehab olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin Muğîre b. Şu'be'nin (radıyallâhu anh) Tebûk Gazvesi'nde gerçekleşen bir hâdiseyi naklettiği rivâyette Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yün bir cübbe giydiğini ifade etmesi sebebiyle, yün cübbe giymenin müstehab olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰ Müellif bu ilke doğrultusunda gözlere sürmenin

¹⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 62-63.

¹⁴⁵ Rivâyet için bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XLIV, 567. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet zayıftır.)

¹⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 63-64.

¹⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 55-56; *Şerhu's-Şifâ*, II, 110.

¹⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 110.

¹⁴⁹ Rivâyet için bkz. Tirmizî, "Salât", 196; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 190-191.

¹⁵⁰ Rivâyet için bkz. Müslim, "Salât", 105; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 201.

tek sayıda çekilmesi ile benzeri uygulamaların tek sayıda yapılmasını¹⁵¹ ve her namaz için ayrı abdest alınmasını da müstehab olarak değerlendirmiştir.¹⁵² Bunun yanı sıra Aliyyu'l-Kârî istihbâbın bazen nebevî takrîr ile anlaşılabilceğini de bildirmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazında ta'dîl-i erkâna riayet etmeyen bir sahâbîyi: "Dön (yeniden) namaz kıl, zira sen namaz kılmış olmadın." meâlindeki sözleriyle uyardığı rivâyette ilgili sahâbînin namazını bitirdikten sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek selâm verdiği zikredilmiştir.¹⁵³ Aliyyu'l-Kârî bu hususu meclis bölündükçe selâm vermenin müstehab olduğuna delil göstermiş ve dolaylı olarak fiilin hükmüne takrîrin etkisine işaret etmiştir.¹⁵⁴

1.1.3.1.4. Efdaliyete Delâlet Edenler

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerini daha faziletli olan uygulamaya delil getirmek için de kullanmıştır. Müellifin bu istidlâlinin temelinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) faziletli olan fiili daha fazla işleyeceği prensibinin bulunduğu söylenebilir. Örneğin müellif seferde mestler üzerine mesh etmenin mi yoksa ayakları yıkamanın mı daha faziletli olduğuna dair bir ihtilâfı, seferde şartlarına uygun bir surette giyildiği takdirde meshin daha evlâ olduğunu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilinin de bunu gösterdiğini öne sürerek çözümlenmiştir.¹⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî namazda oturuş keyfiyetlerinden hangisinin daha faziletli olduğuna dair bir ihtilâfta, İbn Hacer el-Askalânî'nin namaz kılan bir kimsenin sağ dizini kaldırıp sol ayağının üzerine oturmasının edebe daha uygun olması sebebiyle daha faziletli olduğu şeklindeki değerlendirmesini yerinde bulmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre namazdaki oturuşların en faziletlisi kişinin sağ ayağını dikip sol ayağının üzerine oturmasından ibaret olan "iftirâş" oturuşudur. Aliyyu'l-Kârî bununla beraber eğer suret bakımından ondan daha güzel, daha faziletli, edebe daha uygun veya daha kâmil bir oturuş olsaydı Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) devamlı bir biçimde onu yapacağını, ancak bu hususta sadece özür

¹⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 63.

¹⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 120.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, "Salât", 147.

¹⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 459.

¹⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 204.

sebebiyle bağdaş kurarak oturduğuna dair rivâyetlerin sâbit olduğunu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âdet edindiği oturuştan başka bir sureti tercih etmenin ise son derece büyük bir saygısızlık olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bir şey yaptı ve o konuda (insanlara) ruhsat verdi. Ancak bazıları o fiili işlemekten geri durdular. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem onların bu tavırlarına muttali oldu. Bir hutbe îrâd ederek Allâh Teâlâ'ya hamd ettikten sonra: ‘Bazılarına ne oluyor da benim işlediğim bir şeyi yapmaktan geri kalıyorlar? Allâh’a andolsun ki ben onların Allâh’ı en iyi bilen ve O’ndan en çok korkanıyım.’ buyurdu.”¹⁵⁷ meâlindeki hadîsin şerhinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı fiillerinin cevâzı beyân niteliğinde olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî'nin bu duruma örnek olarak yer verdiği birkaç farklı uygulama türünden bahsetmek mümkündür. Müellif ümmetin bir fiili işlemesinin câiz olabilmesi için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o fiili hayatında –bir kez dahi olsa- yaptığının bilinmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilin câiz olduğunu göstermek için onu işlemesinin ise vâcib olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî bu prensip doğrultusunda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nâdiren yaptığı fiillerin uygulanmasının câiz olduğunu, yaptığı tespit edilemeyen fiillerin ise câiz olmadığını ifade etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) genellikle oturarak su içtiğini, bu sebeple suyu oturarak içmenin daha faziletli ve evlâ olduğunu söylemiş, onun ayaktayken su içtiğine dair bir rivâyeti ise cevâza hamletmiştir.¹⁶⁰ Benzer bir şekilde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) akşam namazını genellikle vaktin başında kıldığını söylemiş, bununla beraber sahîh hadîslerde onun akşam namazını tehir ettiğinin de zikredildiğini, nâdir olarak gerçekleşen bu uygulamanın ise cevâzı beyân niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶¹ Aliyyu'l-Kârî zikredilen uygulamaların aksine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hiçbir zaman başının dörtte birinden daha azını mesh etmediğini, başın dörtte birinden meshinin câiz olması halinde Hz.

¹⁵⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 463-464.

¹⁵⁷ Buhârî, “Edeb”, 72.

¹⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 344-345.

¹⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 380-381.

¹⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 380-381.

¹⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 264, 290-291. Bu konuda farklı bir örnek için bkz. *Mirkât*, III, 68.

Peygamber'in (aleyhisselâm) ömründe bir kere dahi olsa yaparak göstereceğini öne sürmüş ve bu sebeple fiilin câiz olmadığını söylemiştir.¹⁶²

1.1.3.1.5. Cevâz İfade Edenler

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiilin câiz olduğunu gösteren uygulamaları konusunda (söz ve fiiller yanında) takrîrlerden de yararlanmıştır. Müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzurunda gerçekleşen bir fiili inkâr etmemesini fiilin câiz olduğuna delil saymıştır. Örneğin Übey b. Ka'b'ın (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Bir elbise ile namaz kılmak sünnettir. Biz Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem huzurunda böyle yapardık, o bizi ayıplamazdı.”¹⁶³ meâlindeki rivâyetin şerhinde Hz. Peygamber'in onların fiillerini inkâr etmemesini yaptıklarının câiz olduğuna delil göstermiştir.¹⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî konuya dair farklı bir örnekte ise Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği bir hadîsten yararlanmıştır. Rivâyete göre: “Nefes nefese kalmış bir adam mescide geldi, safa girdi ve: ‘الله أكبر الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه’ dedi.” şeklinde başlayan bir rivâyeti delil olarak kullanmıştır. Buna göre Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem namazı bitirdikten sonra üç defa o sözleri kimin söylediğini sormuştur. Nihayet o sahâbî ortaya çıkarak nefes nefese kaldığı için o sözleri söylediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “O sözleri yükseltmek için birbirleriyle yarışan on iki melek gördüm.” buyurmuştur.¹⁶⁵ Müellif bu hadîsin şerhinde farklı rivâyetlerden cemâatle namaza vakarlı bir biçimde yürüyerek gitmenin efdal olduğunun anlaşıldığını, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bahsi geçen sahâbînin halini bildiği farz edildiği takdirde, onun halini inkâr etmemesinin yaptığı fiilin câiz olduğu anlamına geleceğini zikretmiştir.¹⁶⁶

Aliyyu'l-Kârî bir usûl kâidesi olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir şeyi yasakladıktan sonra onu yapmasının fiilin cevâzına delil olduğunu, nehyin de

¹⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 103, 202.

¹⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXV, 198. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahîhtir.)

¹⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 443.

¹⁶⁵ Müslim, “Mesâcid”, 149.

¹⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 496-497.

tahrîmi değil tenzîhi ifade ettiğini söylemiştir.¹⁶⁷ Müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hacâmattan ücret alınmasını yasakladığı hadîsteki¹⁶⁸ nehyin, farklı bir rivâyette Hz. Peygamber'in hacâmat yaptırdıktan sonra hacâmat yapana ücret verdiğinin ve bu ücretin haram olması durumunda onu vermeyeceğinin bildirilmesi sebebiyle tenzîhî olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹ Tirmizî'nin tahrîc ettiği bir hadîste Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir kimsenin Müslüman kardeşiyle mücadele etmesini ve ona şaka (mizah) yapmasını yasakladığını¹⁷⁰ ifade eden Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) küçük kardeşiyle kuşu Nuğayr'ın vefat etmesi üzerine onun gönlünü alacak ve onu teselli edecek bir surette şakalaştığını da söylemiştir.¹⁷¹ Şârih buradan hareketle ilk rivâyetteki nehyin tenzîhî olduğunu söylemiş¹⁷² ve yasağı bir kimsenin Müslüman kardeşine eziyet verecek şakalar yapması anlamına hamletmiştir.¹⁷³ Ayrıca Ashâb-ı Kirâm'ın Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzurunda şakalaştıklarına, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onlara müdahale etmediğine dikkat çekmiş ve bu tavrın nebevî bir takrîr olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî konuya dair bir noktaya daha değinerek Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "Muhakkak ki ben (şakalaşırken dahi) haktan başkasını söylemem."¹⁷⁵ meâlindeki hadîsinden fiilin ona mahsus olduğunun anlaşılmasının gerektiğini, ancak takrîr sebebiyle ifrât derecesinde olmayan, muhataba eziyet vermeyen, şer'an yasaklanmış farklı hasletler içermeyen mizâhın mübâh olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁶

1.1.3.1.6. Nebevî Fiilleri Kerâhetle Nitelendirmenin Hükümü

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği fiillere kerâhet hükmü verilip verilemeyeceği meselesine de temas etmiştir. Örneğin müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir kedinin su içebilmesi için bir kabı eğdiğini

¹⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 433.

¹⁶⁸ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Ticârât", 10.

¹⁶⁹ Rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, V, 300. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahihtir.) Rivâyetin şerhi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 548.

¹⁷⁰ Rivâyet için bkz. Tirmizî, "Birr", 58; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 114.

¹⁷¹ İlgili rivâyet için bkz. Tirmizî, "Birr", 57; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 106.

¹⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 433.

¹⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 114.

¹⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 433-434.

¹⁷⁵ Tirmizî, "Birr", 57.

¹⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 433-434; *Mirkât*, IX, 107.

bildiren¹⁷⁷ ve Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile kendisinin kedinin su içmiş olduğu bir kaptan abdest aldıklarını ifade eden rivâyetler¹⁷⁸ sebebiyle kedinin içtiği sudan abdest almanın mekrûh olmadığını nakletmiştir.¹⁷⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nâdiren de olsa ayakta su içtiğinin bilinmesi ve onun mekrûh işlemekten münezzeh olması sebebiyle bu fiile mekrûh denilemeyeceğini öne sürmüştür.¹⁸⁰ Şârih diğer bir örnekte abdest alan bir kimsenin bir bez veya mendil ile kurulanmamasının müstehab olduğunu öne süren bazı âlimlerin sözlerini nakletmiş, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ömründe –bir kere dahi olsa- yaptığı bilinen bir fiile mekrûh denilemeyeceğini bildirmiştir.¹⁸¹ Tirmizî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestten sonra kurulanması ile ilgili rivâyetlerin sahîh olmadığını ancak bazı sahâbî ve tâbiîlerin bu fiile ruhsat verdiklerini ifade etmiştir.¹⁸² Seyyid Cemâluddîn eş-Şîrâzî'nin¹⁸³ (926/1520) ise onların böyle bir uygulamayı kendilerinin ortaya çıkardıklarını söylediği nakledilmiştir.¹⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî de Seyyid Cemâluddîn'in böyle bir düşüncüyü kendisinin ortaya çıkardığını söylemiş ve Hz. Osmân, Enes b. Mâlik, Hasen b. Ali (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin kendi kendilerine böyle bir fiil ihdâs etmelerinin mümkün olmadığını, aksine onların uygulamasının hadîsin bir aslının bulunduğu delâlet ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca şârih böyle bir konuda zayıf da olsa bir hadîsle amel etmenin, kuvvetli de olsa rey ile amel etmekten evlâ olduğunu da sözlerine eklemiştir.¹⁸⁵

¹⁷⁷ Ahmed b. Ali b. el-Müsannâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1984/1404, VIII, 361. (Hüseyin Selîm Esed rivâyetin zayıf olduğunu belirtmiştir.)

¹⁷⁸ İbn Mâce, "Tahâret", 32.

¹⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 283.

¹⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 380-381.

¹⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 118.

¹⁸² Tirmizî, "Tahâret", 40.

¹⁸³ Tam ismi Cemâluddîn Mirzâ Atâullâh b. el-Emîr Fadlillâh eş-Şîrâzî ed-Deşteki olan sünî muhaddisin kendisine ve amcasına ait *Mişkâtü'l-Mesâbîh* nüshalarının bulunduğu ifade edilmiştir. Bkz. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, I-II, Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1996, Neşredenin Girişi, 11 (Dipnot 2). Aliyyu'l-Kârî'nin Seyyid Cemâluddîn'in görüş ve değerlendirmelerine *Mirkâtü'l-Mefâtih* adlı eserinde iki yüze yakın yerde başvurduğu tespit edilmiştir.

¹⁸⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 118.

¹⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 118-119.

1.1.3.1.7. Nebevî Fiilleri Çirkin Görmek Hakkında

Aliyyu'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilleri ile bağlantılı olarak ele aldığı son konu onun bir fiilin veya sünnetinin çirkin görülmesi veya ayıplanması ile ilgilidir. Şârih, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yemek yedikten sonra üç parmağını (baş, orta ve şehâdet parmaklarını) yaladığını bildiren rivâyetin¹⁸⁶ şerhinde bahsi geçen mevzuya da temas etmiştir. Müellif öncelikle Hattâbî'nin: "Akıllı bozuk bazı kimseler bu fiili ayıplayarak parmakları yalamanın çirkin bir fiil olduğunu söylediler. Sanki onlar parmaklarına veya tabaklara bulaşan yemeğin, yediklerinin bir cüzü olduğunun farkında değildirler. Nitekim eğer yedikleri şey çirkin değilse ellerine bulaşan da çirkin değildir. Öte yandan bu fiil sadece parmakların baş kısımlarını dudakların iç tarafıyla emmekten ibarettir. Hiçbir akıl sahibi de bunda bir sorun olduğunu düşünmez."¹⁸⁷ şeklindeki sözlerine değinmiş ve yemekten sonra parmakları yalamanın pek çok hadîs kitabında yer alan rivâyetler sebebiyle sünnet olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber bir fiilin veya halin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ait olduğunu bildiği halde onu ayıplayan veya çirkin gören bir kimsenin küfre gireceğini nakletmiştir.¹⁸⁸ Müellifin bu tavrını başka bir örnekte de sergilediği söylenebilir. Tuvalet âdâbı da dâhil olmak üzere hayatın her alanında Sünnet-i Seniyye ile amel etmenin bid'at işlemekten hayırlı olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bir âlimin tuvalet âdâbını "سنة فطرة" lafzıyla tanımlamasının talihsiz bir söylemden ve ayağının kaymasından ibaret olduğunu belirtmiş, bu tarz sözlerin kulağa hiç hoş gelmediğini ve son derece çirkin bulduğunu vurgulamıştır. Hatta bu hususun önemini: "Eğer bu adam ilmi, güzel hali ve düzgün yordamıyla meşhûr olmasaydı, söyledikleri sebebiyle kendisine çok ağır bir hüküm verilirdi. Nitekim ashâbımız Nebî sallallâhu aleyhi ve selleme mensup bir sünneti çirkin görenin küfre girdiğini açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Sünnet ona ait olduğu halde onu çirkinlikle vasfetmek kişiyi böyle bir vartaya düşürür. Ayrıca bu sözlerini onun sünneti değil, sünnetin taalluk ettiği işi çirkinlikle vasıfladığına hamlederek tevil etmek de mümkün değildir. Eğer bu tevil kabul edilecek olsa bile, sözlerin sahibinden yalnızca küfrü defeder; şenaati, çirkinliği ve edepsizliği onunla bâkî

¹⁸⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 49.

¹⁸⁷ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, IV, 260.

¹⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 281-282.

kalır.” şeklindeki sözleriyle altını çizen İbn Hacer el-Askâlânî’nin görüşlerini de takrîr etmiştir.¹⁸⁹

Aliyyu’l-Kârî’nin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) uygulamalarının ümmetin fiillerine tesiri konusundaki görüş ve uygulamalarından bazı hususlar anlaşılmıştır. Buna göre ilk olarak müellifin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerini şer’î bir delil olarak gördüğü, istidlâllerinde onun fiillerine sıkça başvurduğu ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin Kur’ân’ı beyan niteliğinde olduğunu düşündüğü belirlenmiştir. Ayrıca müellif çeşitli naslar sebebiyle ümmetin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerine uyması gerektiğini ifade etmiş ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hâricî bir karineden bağımsız olan fiillerinin ümmet için mendûb sayıldığını dile getirmiştir.

Aliyyu’l-Kârî bazı karineler ile birlikte Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiillerinin ümmete taalluk eden hükmünün değişkenlik gösterebileceğine değinmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiilleri Kur’ân’ı beyan, emir, nehiy, terksiz muvâzabe, mutlak muvâzabe, terk ile birlikte çoğunlukla uygulama şeklinde muvâzabe, terk, yapmayı uyarma ve yapmayı uyarmama şeklinde sıralanabilir. Diğer zikredilen karinelerin bazılarının bir araya gelmesinin mümkün olduğu ve bu durumun fiillerin hücciyet kuvvetini etkilediği de tespit edilmiştir.

Müellifin bahsi geçen karinelerin etkisi konusundaki uygulamalarından hareketle bazı prensipler çıkarılabilir. Buna göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiili sübûtu kat’î olan nasla emredilen bir hükmü beyan niteliğindeyse fiil ümmete farz olur. Bu hususta Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ve fiili yapmayanları uyarması gibi unsurlar da fiilin farziyetini gösteren farklı karineler olarak değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) fiili sübûtu zannî olan nasla emredilen bir hükmü beyan niteliğindeyse fiil ümmete vâcib olur. Bir önceki maddede olduğu gibi bu durumda Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ve fiili yapmayanları uyarması gibi karineler fiilin vâcib olduğuna delil sayılmıştır. Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) emrettiği bir hükmü muvâzabe ile uygulaması da fiilin

¹⁸⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 393.

ümmete vâcip olduğunun göstergesidir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emrettiği bir hükmü yapmayanları uyarması da fiilin vücbiyetini göstermektedir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve Hulefâ-i Râşidîn'in muvâzabesi de hükmün uygulanmasının vâcip olduğuna delil sayılmıştır.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi fiilin vücbuna, nâdiren terk etmekle birlikte çoğunlukla uygulaması ise fiilin sünnet-i müekkede olduğuna delil gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) terksiz muvâzabesi ile birlikte fiili yapmayanları uyarmaması fiilin sünnet olduğuna delil sayılmıştır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmekle birlikte çoğunlukla uygulaması anlamındaki muvâzabe fiilin sünnet olduğuna delâlet etmektedir.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili bazen terk etmesi, bazen de uygulaması fiilin müstehab olduğuna delâlet etmektedir. İstihbâb Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) doğrudan uygulaması ile bilinebileceği gibi takrîri ile de tespit edilebilir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk ettiğinden daha çok uygulaması fiili yapmanın daha faziletli olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nadir olan fiili, uygulamanın câiz olduğuna delil sayılmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir fiili terk etmesi de terkin cevâzına delil gösterilmiştir. Bunlara ek olarak bir fiilin cevâzının nebevî takrîr ile de anlaşılabilirliği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yasakladığı bir fiili işlemesi, yasağın tenzihî nitelikte olduğuna, fiilin de câiz olduğuna delil sayılmıştır. Müellifin uygulamalarından son olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) işlediği bir fiilin mekrûh olamayacağı, onun fiillerinden birini ayıplamanın ise bir küfür sebebi olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.3.2. Hz. Peygamber'in İctihâdı

Birinci bölümde usûl âlimlerinin Peygamberlerin kendilerine vahyedilmeyen taabbudî hususlarda ictihâd etmelerinin câiz olup olmadığı konusunda ihtilâf ettikleri nakledilmiş,¹⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî'nin bu hususta serdedilen görüşlerden Hz.

¹⁹⁰ Debûsî, *el-Esrâr*, III, 135; *Takvîmu'l-Edille*, 249; Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 230; Serahsî, *Usûl*, II, 91; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 900;

Peygamber'in (aleyhisselâm) bir hüküm için öncelikle vahyi beklediği, o konuda vahiy gelmeyince sonradan ictihâdına başvurduğu şeklindeki düşüncüyü tercih ettiği belirlenmiştir.¹⁹¹ Müellifin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdıyla hüküm tayin ettiğini belirten sözleri ve uygulamaları bulunmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî'ye göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) dinde şâri'dir.¹⁹² Müellif: "O, kendi (re'yü) hevâsından söylemez. O, kendisine (Allâh'tan) ilkâ edilegelen bir vahiyden başkası değildir."¹⁹³ meâlindeki âyet-i celîleleri delil göstererek Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) da ictihâd ettiğini, onun ictihâdının da vahiy derecesinde olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre bu durumun sebebi Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şer'î işlerde hata yapmaması, yapacak olsa dahi hatasının kendisine bildirilmesidir.¹⁹⁴

Aliyyu'l-Kârî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı konusundaki görüşlerini yansıtan en temel örnek ezanın teşrîi konusundadır. Müellife göre uygulamanın ilk halini bildiren nas, İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği: "Müslümanlar Medîne'ye geldiklerinde namaz vakitlerinde toplanabiliyorlardı. (O vakitlerde) Hiç kimse onlara nida etmiyordu. Bir gün kendi aralarında bu meseleyi konuştular. Onlardan bir kısmı Hristiyanların (nida için kullandıkları) çanları gibi bir şey edinilmesini, diğer bir kısmı ise Yahûdîlerin üfledikleri şofar gibi bir boynuz kullanmayı teklif ettiler. Hz. Ömer (radiyallâhu anh) ise: 'İnsanları namaza davet edecek bir adam gönderseniz ya.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem: 'Ey Bilâl, kalk insanları namaza çağır.' buyurdu." meâlindeki hadîs-i şerîftir.¹⁹⁵ Müellif Saîd b. el-Müseyyeb'in mürsel olarak naklettiği bir rivâyete göre Hz. Bilâl'in (radiyallâhu anh) ezanın teşrîinden önce insanları "الصلاة جامعة" lafzıyla namaza çağırdığını belirtmiştir.¹⁹⁶ O, ezanın daha sonra Abdullâh b. Zeyd'in

Bâbertî, *et-Takrîr*, V, 254; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 250; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

¹⁹¹ İlgili düşünce için bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, III, 135; *Takvîmu'l-Edille*, 249; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

¹⁹² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 91.

¹⁹³ 53/en-Necm, 3-4.

¹⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 365.

¹⁹⁵ Rivâyet için bkz. Müslim, "Salât", 1. Rivâyetin şerhi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 319-320.

¹⁹⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ', Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, I, 189. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 320.

(radıyallâhu anh) gördüğü rüya üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emri ile okunmaya başladığını da ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu uygulamasının sadece rüyayla amelden ibaret olmadığını ifade etmiş, hükmün temelinde vahiy veya ictihâdın bulunduğunu öne sürmüştür. Müellif cumhura göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı ile hüküm koymasının câiz olduğuna vurgu yapmış ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Peygamberlerden başkasının rüyasından şer'î bir hükmün ortaya çıkamayacağını, bu bağlamda ezanın ya vahiyle ya da Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı ile tayin edildiğini ifade eden sözlerini onaylamıştır.¹⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî zikredilen hususlarla beraber ezanın teşrihinin dolaylı bir biçimde vahiy kaynaklı olabileceğine de işaret etmiştir. Ona göre Hz. Ömer'in (radıyallâhu anh) ezanı rüyasında gördüğünü, gördüğü rüyayı anlatmak üzere Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna giderken Hz. Bilâl'in (radıyallâhu anh) ezan okuduğunu işittiğini, durumunu arz ettiğinde ise Hz. Peygamber'in ona: "Vahiy senden önce davrandı." meâlinde bir cevap verdiğini ifade eden rivâyet bu görüşe bir delildir.¹⁹⁸

Aliyyu'l-Kârî ezanın –diğer şer'î hükümlerden farklı olarak- bazı sahâbîlerin rüyasıyla düzenlenmesinin hikmetine de işaret etmiştir. Buna göre müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ezanda yer alan lafızları Miraç Gecesi'nde işittiğini,¹⁹⁹ daha sonra Medîne'de insanlara namaz vaktini bildirecek bir uygulama için öncelikle vahiy beklediğini, bazı sahâbîlerin gördükleri rüyaların da Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Miraç Gecesi'nde işittiği lafızların aynı olduklarını belirtmiştir.²⁰⁰ Hz. Peygamber'in onların gördükleri rüyanın Allâh Teâlâ'nın izniyle hak olduğunu söylemesini de bu sebebe bağlamıştır. Aliyyu'l-Kârî Miraç Gecesi'nde Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ezan lafızlarının zikredildiği bir hâdisenin gösterilmesinden muradın, daha sonra yeryüzünde okunacak ezana delâlet ettiğini

¹⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 320.

¹⁹⁸ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, h. 1408, 81. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyetin isnâdındaki râvîler sikadır.)

¹⁹⁹ İlgili hususu ifade eden bir rivâyet için bkz. Bezzâr, *Müsned*, II, 146-147; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1979, I, 178-179. (Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî'ye göre rivâyet zayıftır.)

²⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 320.

ifade etmiştir.²⁰¹ Müellifin bu istidlâlinde ezanın teşrîfini doğrudan vahye bağlamadığı, dolaylı olarak vahiyle ilişkilendirdiği söylenebilir. Bu kapsamda onun konu hakkındaki sözlerinin baş kısmında meseleyi hem Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdı hem de vahiyle ilişkilendirmesi son derece tutarlıdır. Ayrıca müellifin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdının cumhura göre hüccet olduğuna değinmesi ve sözlerin son kısmında Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) öncelikle vahyi beklediğine vurgu yapması, onun temelde Hanefîlerin çoğunluğunun görüşünü savunduğunu ve uygulamaya yansıttığını göstermektedir.

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) başkasının ictihâdıyla şer'î bir hüküm tayin etmesinin mümkün olmadığını belirtmiş, bu hususu Mâlik b. Enes'in belâğ tarîkiyle naklettiği, Ömer b. el-Hattâb (radiyallâhu anh) uyurken, sabah ezanını okumak için gelen bir müezzinin ona gelerek “الصلاة خير من النوم” dediğini, Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) bu lafzı ezanda da okumasını ona emrettiğini ifade eden rivâyet ile örneklendirmiştir.²⁰² Bahsi geçen rivâyetin şerhinde bazı âlimlerin Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) asr-ı saâdette böyle bir uygulamanın gerçekleştirildiğinden haberdar olmadığına, rivâyette yer alan lafzı kendi ictihâdıyla ezana eklettiğine dair değerlendirmelerine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, bu düşüncelerin doğru olmadığını söylemiştir. Şârih bu hususta Tîbî'nin Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) uygulamayı kendi kararıyla başlatmasının söz konusu olmadığını ifade eden sözlerini naklettikten sonra fiilin esasen sünnetle sâbit olduğunu dile getirmiştir.²⁰³ Müellifin düşüncesinin temelinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) dinde hata yapmaktan korunmuş olduğu, ondan başkasının hata yapmasının ihtimal dâhilinde olduğu şeklinde bir prensibin bulunduğu söylenebilir.²⁰⁴

Müellifin görüş ve düşünceleri ümmetin ictihâd edemeyeceği şeklinde değil, şer'an hükmü belirlenmemiş bir fiile sadece rey ile hüküm konulamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira birinci bölümde de zikredildiği üzere ehil olan kimselerin ictihâd

²⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 320.

²⁰² Rivâyet için bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, nşr. Müessesetu Zâhid b. Sultân Âl Nehyân, Abu Dabi, 2004, II, 98-99; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 286; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 323. (İmam Mâlik bu rivâyeti belâğ tarîkiyle nakletmiştir.)

²⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 323.

²⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 284.

edebileceği konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır.²⁰⁵ Ayrıca Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ictihâdının ilhâma benzer bir surette gerçekleştiğini vurgulamış, ümmetin ictihâdı veya ilhâmında ise bu özelliklerin bulunmadığını dile getirmiştir. Zira ümmetin ictihâdında isabet veya hata etmesi muhtemeldir.²⁰⁶ Diğer yandan müellif Hz. Peygamber (aleyhisselâm) hakkında yakînî bilgi ifade eden bazı unsurların ondan başkası hakkında bu keyfiyette olmadığına da değinmiştir. Örnek olarak bazı evliyânın bir âyetin mazmununda bulunan küllî mânâlardan bir kısmını mükâsefe, ilhâm veya sâdık rüya gibi yöntemlerle elde edebileceklerine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, bunların zannî olduklarını, yakînî ilimler şeklinde isimlendirilemeyeceklerini belirtmiştir.²⁰⁷

1.1.3.3. Vahiy ve Kısımları

Birinci bölümde Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlerin görüşleri doğrultusunda vahyi zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda değerlendirdiği zikredilmişti. Bu başlık altında ise müellifin daha önce teorik olarak ele alınan vahiy konusunda pratiğe yansıyan uygulamaları incelenecektir.

Aliyyu'l-Kârî hakîkî ilmi, Mü'minin kalbinde "Muhammedî sözler, Ahmedî fiiller ve Mahmûdî hallerden" oluşan nübüvvet kandili vasıtasıyla doğan, Allâh'a, fiillerine, sıfatlarına ve hükümlerine ulaştıran bir nur olarak tanımlamıştır. Eğer ilim bir beşer vasıtasıyla öğrenilmişse kesbî; vahiy, ilhâm veya firâset gibi bir yöntemle elde edilmişse ledünnîdir. Müellif bu ifadesiyle vahyin ledünnî ilimlerin bir kısmı olduğuna işaret etmiş ve vahyi Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kalbine ulaşan ilâhî kelâm şeklinde tarif etmiştir. Ona göre vahyin hem sureti hem de manası ile nâzil olan kısmı yalnızca Cebrâîl (aleyhisselâm) vasıtasıyla gerçekleşir ve Kelâm-ı İlâhî şeklinde isimlendirilir. Şâri'e sadece manası nâzil olan, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendi kelimasıyla ifade ettiği kısım ise hadîs-i nebevîdir. Vahyin bu kısmı müşâhade gibi bir yöntemle vasıtasız olarak vuku bulduğu gibi bir meleğin bildirmesiyle de gerçekleşmiştir. Aliyyu'l-Kârî vahiyde hakîkî mütakellimin Hakk

²⁰⁵ Örnek olarak bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 91-93; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 902; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 379.

²⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 382.

²⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 129.

Teâlâ olduğunu, O'nun ilk olarak Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) Cebrâîl (aleyhisselâm) vasıtasıyla, ikinci olarak Ashâb-ı Kirâm'a Hz. Peygamber (aleyhisselâm) aracılığıyla, üçüncü olarak ise tâbiîne sahâbe vasıtasıyla hitap ettiğini ve hitabın kullara bu şekilde ulaştığını belirtmiştir. Müellif ledünnî ilimler kapsamında değerlendirdiği ilhâmın Allâh'ın kullarının kalplerine ilka ettiği gaybî ve hakîkî bir ilim olduğunu, firâsetin ise kulun suretlerin eserlerini dikkatle incelemesi vesilesiyle elde ettiği gaybî bilgilerden ibaret olduğunu bildirmiştir. Ona göre ilhâmın vasıtasız, firâsetin ise vâsitalı olması bu iki unsuru birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca ilhâmın vahye tâbi olduğunu ifade etmiş, vahyin ise ilhâma tâbi olmasının söz konusu olmadığını söylemiştir.²⁰⁸

Aliyyu'l-Kârî vahyin celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiş, bunlardan vahy-i celînin Kur'ân'ı, vahy-i hafînin ise Kur'ân dışındaki nebevî ve kudsî rivâyetleri ifade ettiğini zikretmiştir. Bunun yanında müellif Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine vahyolunan manayı belirli lafızlarla tabir ettiği ve Allâh'a nispet ettiği rivâyetlerin kudsî hadîs, bunun dışında kalanların ise nebevî hadîs olduğunu söylemiştir. Diğer yandan Kur'ân'ın lafzının teabbudî nitelikte olduğunu, kudsî hadîsin ise bu şekilde olmadığını dile getirerek ikisinin arasındaki farka da işaret etmiştir.²⁰⁹ Müellif, edille-i şer'îye taksiminde de vahyin bu kısımlarına yer vermiştir. Ona göre şer'î deliller ya vahiydir ya da değildir. Vahiy metlûv ise Kitâb, aksi halde Sünnet'tir. Vahyin dışındaki şer'î delil eğer bir asırdaki imamların her birinin görüş birliği mevcutsa icmâdır, bunun dışında ise kıyâstır.²¹⁰ Aliyyu'l-Kârî "Dikkat edin, bana Kur'ân ve onunla beraber, onun benzeri verilmiştir..."²¹¹ meâlindeki rivâyetin ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine Kur'ân dışında bildirilenlerin en az Kur'ân'da beyân edilenler kadar veya onlardan daha fazla olduğunu bildirdiği hadîsin²¹² vahyin her iki kısmına da delâlet ettiğini belirtmiştir.²¹³ Müellif bu naslar çerçevesinde Hz. Peygamber'e hafî olarak bildirilen vahyin de

²⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 405.

²⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 42.

²¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 40

²¹¹ Ebû Dâvûd, "Sünne", 6.

²¹² Ebû Dâvûd, "Harâc", 33.

²¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366-370.

şer'an muteber bir hüccet olduğuna işaret etmiş, amel ve kabulün gerekliliği konusunda hafî vahyin zâhirî vahiy ile aynı olduklarını söylemiştir.²¹⁴

Aliyyu'l-Kârî vahy-i gayr-i metlunun belli yöntemlerle tespit edilebileceğini belirtmiştir. Bunlardan ilkinde göre hükmün vahiy kaynaklı olduğu rivâyetin zâhirinde bulunan bir ifadede anlaşılr. Örneğin Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) rivâyet ettiğı: “Muhakkak ki Allâh azze ve celle bana ilim tahsîlini kendisine yol (maksat, meslek) edinen kimseye cennet yollarını kolaylaştıracağını vahyetti...”²¹⁵ meâlindeki hadîsin sonunda yer alan lafız müellife göre vahyin hafî ve gayr-i metlun olduğuna delildir. Ayrıca ona göre vahyin Cebrâil (aleyhisselâm) vasıtasıyla gelmesi ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) aynı manayı nakletmiş olması mümkündür. Diğer yandan Aliyyu'l-Kârî bu nüansın kudsî hadîslerle Kur'ân'da mevcut olan lafızları birbirinden ayırdığını ifade etmiştir.²¹⁶

Aliyyu'l-Kârî gayr-i metlun vahyin rivâyette zikredilen ve dolaylı olarak vahye delâlet eden lafızlarla da tespit edilebileceğine işaret etmiştir. Örneğin Enes b. Mâlik'in (radıyallâhu anh) rivâyet ettiğı: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem abdest alırken bir avuç su alır, onu çene kemiğinin altına sürerek sakallarını hilaller ve: ‘Rabbim bana bunu emretti.’ derdi.”²¹⁷ meâlindeki hadîs-i şerîfin sonundaki emir ifadesinden hükmün hafî vahy ile sâbit olduğu sonucuna varmıştır.²¹⁸ Benzer bir durumu İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiğı: “İnsanlar Allâh'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in (aleyhisselâm) O'nun Rasûlü olduğuna şehâdet edinceye, namazı ikâme edip zekâtı verinceye dek onlarla savaşmakla emrolundum...”²¹⁹ meâlindeki rivâyette de görmek mümkündür. Müellif hadîste yer alan emir ifadesinin de vahy-i hafî kaynaklı olabileceğine işaret etmiştir.²²⁰

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âyeti beyânıyla da hafî vahyin tespit edilebileceğine değinmiştir. Başka bir örnekte ise hacda sa'y yapmanın

²¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366.

²¹⁵ Rivâyet için bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, 1. Baskı, thk. Abdulaliyy Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003, VII, 500. (Muhakkik, Elbânî'ye göre hadîsin sahîh olduğunu ifade etmiştir.)

²¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 468.

²¹⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 54.

²¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 109.

²¹⁹ Buhârî, “İmân”, 15.

²²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 149.

vâcip olduğunu belirten müellif, sa'yda önce Safâ Tepesi'ne sonra Merve Tepesi'ne gitmekten ibaret olan tertibin de vâcip olduğunu dile getirmiştir. O, “Şüphe yok ki Safâ ile Merve Allâh'ın şeâirindendir...”²²¹ meâlindeki âyet-i kerîmede Safâ'nın takdîm edilmesinin bir maslahattan hâlî olmadığını söyleyerek takdîmin tazim veya ehemmiyet ifade edebileceğine dikkat çekmiştir. Ancak ona göre takdîm vücûbu değil, evleviyeti gerektirmektedir. Müellif sa'y ibadetinde tertibin vâcip olmasının ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “Siz de Allâh'ın başladığı ile başlayın.”²²² meâlindeki sözünden anlaşıldığını söylemiştir. Ona göre hakîkatte tertibin vücûbu Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) gayr-i metlûv vahiy ile zahir olmuş, ümmete ise rivâyette yer alan “ابدؤا” emriyle bildirilmiştir.²²³

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendi halini beyân ettiği bir ifadeyi de hafî vahiy kaynaklı olarak değerlendirmiştir. Müellif “Bana gelince, ben yaslanarak yemem.”²²⁴ meâlindeki rivâyetin şerhinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilden imtinasının vahy-i celî ile değil hafî vahy ile sâbit olduğunu belirtmiştir.²²⁵ Aliyyu'l-Kârî son olarak gaybî haberlerin de Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) vahiyle bildirilmiş olabileceğine dikkat çekmiştir. Örneğin Ebû Zerr'in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği uzun bir hadîsin baş kısmında yer alan: “Muhakkak ki ben cennete ilk girecek adamı ve cehennemden en son çıkacak adamı biliyorum...”²²⁶ meâlindeki ifadede bahsi geçen bilginin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) vahiy veya ilhâm gibi bir vasıtayla verilmiş olabileceğini belirtmiştir.²²⁷

Müellifin bu konuda yer alan üç başlık altında incelenen ifadelerinde, görüşlerinin Hanefî esaslarıyla uyum içerisinde olmasının yanında, fıkıh usûlü eserlerinde teorik bir zeminde, icmâlî olarak ele alınan konuları geniş bir sahada tafsilatlı bir şekilde örneklendirdiği görülmektedir. Böylece Aliyyu'l-Kârî usûlün furû'a nasıl yansıdığını birçok meselede uygulamalarıyla göstermiş, ayrıca ilk

²²¹ 2/el-Bakara, 158.

²²² Dârekutnî, *Sünen*, III, 288. (Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmelerinden rivâyetin sahîh olduğu anlaşılmaktadır.)

²²³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 224.

²²⁴ Tirmizî, “Et'ime”, 27.

²²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 272-273.

²²⁶ Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 10.

²²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 416.

bakışta usûlden anlaşılması mümkün olmayabilecek bazı hususları da vuzuha kavuşturmuştur. Müellifin sünnet anlayışının yanında onun Hanefî hadîs anlayışındaki konumunun ortaya çıkarılmasına yardımcı olacak farklı konular da bulunmaktadır. Bunların temelinde Aliyyu'l-Kârî'nin mezhebin hadîs ve sünnet anlayışı hakkındaki görüş ve uygulamaları yer almaktadır.

1.2. Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlerin Sünnet ve Hadîs Anlayışı ile İlgili Değerlendirme ve Uygulamaları

Aliyyu'l-Kârî pek çok eserinde Hanefîlerin hadîs anlayışını yansıtan değerlendirmelerde bulunmuş ve uygulamalarında mezhebin prensiplerini açıklamaya ve tatbik etmeye gayret göstermiştir. Ayrıca müellif Hanefîlerin sünnet algısını ve sünnete bağlılıklarını yansıtan çeşitli prensipler ortaya koymuştur. Bu prensipler hem Aliyyu'l-Kârî'nin nazarında Hanefîliği tavsif etmesi hem de ilkesel düzeyde onun ve mezhebinin sünnete bakış açılarını ve bağlılıklarını temsil etmesi nedeniyle son derece kıymetlidir. Bu doğrultuda konuya müellifin bahsi geçen değerlendirmeleriyle başlanacaktır.

Aliyyu'l-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserinin baş kısmında ilmin ve fikhın faziletine ilişkin bazı bilgileri verdikten sonra Hanefî âlimlerin diğer mezhep ulemâsına nazaran Sünnet'e en çok itibâ eden kimseler olduklarını söylemektedir. Müellifin bu iddiasına delil getirdiği ilk husus Hanefîlerin mürsel rivâyetleri makbul saymalarıdır. Sahâbe mürsellerinin icmâ ile makbul olduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin bunların dışında kalan mürselleri de müsned rivâyetlerle eş tuttuklarına değinmiş ve bu tutumlarını selefe tâbi olmalarının bir neticesi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca ilk nesillerin hadîsleri müsned, mürsel ve mevsûl olarak rivâyet etmelerinden ve irsâl yapan kimseleri ayıplamamalarından hareketle mürsel ve müsned rivâyetlerin hücciyet bakımından birbirlerine eşit olduklarını sözlerine eklemiştir.²²⁸

Müellif hicrî ikinci asrın başına kadar mürsel rivâyetlerin inkâr edilmediğini, müteahhir âlimlerin hadîsleri sahîh, hasen, zayıf, mürsel, munkatı' ve mu'dal gibi kısımlara ayırdıklarını ve mürsel ile birlikte munkatı' ve mu'dal rivâyetleri zayıf

²²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 13-15.

saydıklarını nakletmiştir. Ancak Aliyyu'l-Kârî'ye göre selefin böyle bir tavrı söz konusu olmamıştır. Nitekim onlar bahsi geçen kısımları reddetmemişler, mürseli munkatî' ve mu'dal anlamında da kullanarak mürsel rivâyetlerle, sahîh ve hasen hadîsler arasında fark görmemişlerdir. Bu husustaki değerlendirmesini: “Muhâliflerimiz bizim mürsel rivâyetleri delil getirdiğimizi gördükleri zaman, kullandığımız rivâyetlerin **kendi ıstılâhlarına göre** zayıf olduğunu söylerler. Ayrıca bizi sahîh ve hasen rivâyetlere muâriz olan ve zayıf **olduğunu iddia ettikleri** hadîslerle amel etmekle itham ederler.” şeklindeki sözleriyle sürdürmüş ve ihtilâfın temelinde yer alan ıstılâhî yaklaşım farklılıklarına işaret etmiştir.²²⁹ Buradan hareketle müellife göre hadîs usûlü ilminde kâideleştirilmiş olan sıhhat ile ilgili değerlendirmelerin Hanefî hadîs anlayışını bütünüyle kapsayıcı nitelikte olmadığı sonucuna varılabilir. Bunun yanında Aliyyu'l-Kârî'nin sözlerinden Hanefîlerin istidlâl ve değerlendirmelerini hadîs usûlü ilminin kâideleriyle incelemenin hatalı sonuçlar doğuracağı da anlaşılmaktadır. Zikredilen hususlar Hanefîlerin hadîs usûlünde kendi prensiplerini tesis ettiklerini göstermekte ve onların hadîs düşüncesinin belirlenmesi için bu prensiplerin anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî, Tahâvî, Cessâs ve Kudûrî gibi mütekaddim Hanefî ulemânın, eserlerinde sistemli bir biçimde sünnete mensup delilleri zikrettiklerini, hadîslerin sıhhat durumuyla ilgili bilgiler verdiklerini belirtmiş, sonraki dönem âlimlerinin ise onlara itimat ederek bu uygulamaların üzerine fazla düşmediklerini ifade etmiştir. Müellif bu durumun onların Sünnet ve Şerât'ı terk ettikleri şeklinde yorumlandığını dile getirmiştir. Halbuki ona göre hiç kimsenin Hanefîlere bu çirkin yakıştırmayı nispet etmesi câiz değildir. Aliyyu'l-Kârî, eserinde *Hidâye* sahibinin hadîsleri tahrîc edenleri bildirmeden mücmel bir biçimde zikretmesinin, eserde yer alan bazı rivâyetlerin ta'n edilmesiyle neticelendiğini söylemiş ve bu sebeplerin meselenin delili olan hadîsleri beyan etmeyi ve bunları tahrîc eden âlimleri belirtmeyi kendisine zorunlu kıldığını dile getirmiştir.²³⁰ Müellifin bu ifadeleri ona göre Hanefîlerin haksız yere ithâm edildiklerini ortaya koymasının yanı sıra onun mezhebin ilk âlimlerinin tavırlarının korunmasına attığı önemi de gözler önüne sermektedir.

²²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 15.

²³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 15-16. *Hidâye*'de mevcut bulunan hadîsleri inceleyen bir çalışma için bkz. Yusuf Acar, *Kuraşî'nin el-Înâye'si ve Hidâye Hadisleri*, Erman Ofset, Konya, 2011.

Zira ona göre selefin istidlâlleri ve uygulamalarında muhâlifler açısından bir kusur bulunmadığı, sonraki nesillerin ise çalışmalarında bu hususta ihtisarı tercih etmelerinin eleştirileri beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlerin Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduklarını ispat etme sadedinde öne sürdüğü bir diğer husus mevkûf ve zayıf rivâyetlerin kıyâsa takdim edilmesidir. Hanefîlerin Sünnet'e muhâlefet ederek rey ve kıyâsa itibar ettiklerini söyleyenlerin son derece büyük bir hataya düştüklerini ifade eden müellif, Hanefîlere göre sahâbenin mevkûf rivâyetlerinin ve zayıf hadîslerin kıyâsa mukaddem sayıldığıнын altını çizmiştir. Bu konularda Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmayanların fâsit fikirli olduklarını ve kıyâslarında hata ettiklerini dile getirmiştir.²³¹ Bir risâlesinde Ebû Hanîfe'nin ehl-i reyden olduğuna dair iddiaları gündeme getiren Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin zayıf hadîsleri kıyâsa takdîm ettiklerini, mevkûf hadîslere itibar ettiklerini ve bunlardan biri karşısında reyi terk ettiklerini söyleyerek bahsi geçen iddiaları reddetmiştir. Ayrıca Hanefîlerin mürsel hadîslerle ve (ilk nesildeki) mechûl râvîlerin rivâyetleri ile amel ettiklerine dikkat çekerek kendisine göre mezhebin sünnete bağlılığını gösteren bir diğer unsura vurgu yapmıştır.²³²

Müellifin Hanefîlerin sünnet anlayışında dört konuyu öne çıkardığı tespit edilmiştir. Bunlardan mürsel hadîs, zayıf hadîs ve sahâbî kavli konuları müstakil başlıklar altında incelenecek ve müellifin sened tenkîdi ile alakalı uygulamaları Hanefîliği merkeze alan bir yaklaşımla ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Zikredilen bahislerin yanı sıra müellif, sözlerinde ısrarlı bir biçimde Hanefîlerin haksız ithamlarla karşı karşıya kaldıklarını vurgulamıştır. Bu ithamlar Hanefîlerin yoğun bir surette reye başvurdıkları düşüncesine odaklanmaktadır. İddiaların ifrat düzeyi ise Hanefîlerin reyi nassa öncelediklerini ima etmektedir. Bu çerçevede Aliyyu'l-Kârî'nin mezkûr iddialara yaklaşımı hem onun Hanefî usûlündeki yerini göstermesi hem de Hanefî düşüncesinde naklin kıymetini ortaya koyması bakımından önemle ele alınması gereken konular arasındadır.

²³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14.

²³² Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 382b.

1.2.1. Rey Kavramı Hakkındaki Görüşleri

Aklı Allâh Teâlâ'nın lûtfettiği rehberlerin en önemlilerinden biri olarak gören Aliyyu'l-Kârî²³³ rey kavramını²³⁴ muhaddislerce “Muâz Hadîsi” şeklinde bilinen, fukahâ nezdinde ise fıkhnın temellerinden sayılan ve “İctihâd Hadîsi” adıyla şöhret bulan rivâyet çerçevesinde ele almaktadır.²³⁵ Müellif bu hadîste zikredilen “reyle ictihâd etme” tabirinin, hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünün tespit edilerek kıyâs yöntemiyle aralarında benzerlik bulunan ve hakkında nas olmayan meseleye tatbik edilmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Reyin bu anlamıyla şer'an muteber olduğuna işaret eden Aliyyu'l-Kârî, reyin Kitâb veya Sünnet'ten bir asla dayanmaksızın kişinin aklına geldiği şekilde hüküm vermesi anlamına gelmediğini, Kitâb ve Sünnet'ten kıyâs yoluyla hüküm çıkarılması anlamında olduğunu naklederek kavramın sınırlarını tayin etmiştir.²³⁶ Ayrıca müellif Hz. Ali'den (radiyallâhu anh) rivâyet edilen: “Eğer din rey ile olsaydı, mestin alt kısmını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha evlâ olurdu. Ancak ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem mestlerinin üstünü mesh ettiğini gördüm.”²³⁷ meâlindeki hadîsin şerhinde kâmil aklın şerîata tâbi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre akıl ilâhî hikmetleri idrak etmekten âcizdir ve bu sebeple aklın kulluğun muktezasını yerine getirerek boyun eğmesi gerekmektedir. Diğer yandan kâfirlerin, felsefecilerin ve bid'atçıların nakli terk edip akıllarına uymaları sebebiyle dalâlete düştüklerini söyleyen Aliyyu'l-Kârî, reyi nakle tercih etmenin doğurduğu problemleri ortaya koymuştur.²³⁸

²³³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 107.

²³⁴ Rey kelimesinin lugavî ve ıstılâhî anlamları ile ilk iki asırdaki kullanımı konusunda detaylı değerlendirmeler ve örnekler için bkz. Özşenel, *Hadis-Rey*, 65-95.

²³⁵ Rivâyete göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) Muâz b. Cebel'i (radiyallâhu anh) onu Yemen'e vali ve kâdi olarak göndereceği zaman ona: “Bir hüküm vermen gerektiğinde nasıl hüküm vereceksin?” diye sormuştur. Muâz b. Cebel (radiyallâhu anh): “Allâh'ın Kitâb'ı ile hükmederim.” diye cevap vermiştir. Bu cevabının akabinde Hz. Peygamber ona: “Eğer Allâh'ın Kitâb'ında bulamazsan (nasıl hüküm vereceksin?)” diye sormuştur. Muâz b. Cebel (radiyallâhu anh): “O halde Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem Sünnet'i ile hükmederim.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ona: “Peki Rasûlullâh'ın Sünnet'inde bulamazsan (nasıl hüküm vereceksin?)” diye sormuştur. Muâz b. Cebel (radiyallâhu anh): “O halde kendi reyimle ictihâd ederim, (bundan) geri kalmam.” demiştir. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) onun verdiği cevaplardan hoşnut olarak hamd etmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11.

²³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 283.

²³⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 61.

²³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 209.

Müellifin ifadeleri reyin belirli sınırlar dâhilinde itibara alındığını, bu sınırların aşılması durumunda rey kullanımının büyük sorunlara yol açabileceğini göstermektedir. Aklın nakille tenâkuz edemeyeceğini söyleyen Aliyyu'l-Kârî, sem'î bir delilin gayr-i makul olmasını aklın kısırlılığıyla izah etmiştir. Ona göre böyle bir durumda akıl nassı idrak etmekten âciz kalmıştır. Aklın âcizliğinin delili nefyetmesinin mümkün olmadığına dikkat çeken müellif, böylece aklın nasla çatışmasının muhal olduğunu belirtmiştir.²³⁹ Şu halde ona göre reyin nakil karşısında değil, dînin müsaade ettiği sınırlı bir alanda nakille birlikte onun anlaşılması ve uygulanması için kullanılabileceği söylenebilir.

“Kur’ân’ı kendi reyî ile açıklamaya kalkan kimse Cehennem’deki yerine hazırlansın.”²⁴⁰ meâlindeki rivâyetin şerhinde reyin sınırlarına değinen Aliyyu'l-Kârî, hadîs-i şerîfte imamların ve lûgat âlimlerinin şer’î kâidelere uygun olan sözlerini araştırmadan aklına göre hüküm veren kimselerin kastedildiğini söylemiştir.²⁴¹ Müellif âyetleri aklî değerlendirmelere konu olup olmamaları cihetinden üç kısma ayırmış ve sebeb-i nüzûl, nâsih-mensûh, kıssalar ve ahkâm gibi konularda akla hiçbir surette alan olmadığını, bunların sadece nakille bilinebileceğini belirtmiştir. O, bununla birlikte –aklen muhâl olmasına rağmen- müteşâbih âyetleri zâhirlerine hamleden Mücessime Fırkası’nın hata ettiğine dikkat çekerek müteşâbihât konusunun anlaşılmasında aklın da payı olduğunu dile getirmiştir. Bunların dışında kalan konuların anlaşılmasında ise bazı ilâhî ve şer’î ilimlere ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir. Sözlerini Beyhakî’nin konuya dair değerlendirmeleriyle sürdüren müellif, hadîsteki rey ifadesinden muradın bir delilden neşet etmeyen hüküm olduğunu; nakle, imamların verdiği hükümlere, dil bilgisine, usûl-i fıkıh ve usûl-i dînden oluşan usûl kâidelerine bağlı olan tefsîrin bunun dışında kaldığını nakletmiştir. Bunlara ek olarak nakle bağlı olan değerlendirmelerin “tefsîr”, istinbât ile elde edilen hükümlerin ise “te’vîl” olarak isimlendirildiğini bildirmiştir.²⁴² Ayrıca o, tefsîr tabirinin nasta irade edilen manayı kesin bir şekilde belirleme te’vîlin ise kesinlik iddia etmeksizin nasta murad edilen manayı kuvvetli zan ile beyan etme

²³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 107.

²⁴⁰ Rivâyet için bkz. Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 1.

²⁴¹ Rey kullanımını zemmeden farklı rivâyetler ve bunlar hakkında değerlendirmeler için bkz. Özşenel, *Hadis-Rey*, 70-78.

²⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 445.

anlamlarına geldiğini belirtmiş ve reyle tefsîrin bu yüzden haram kılındığını söylemiştir.²⁴³

Müellifin rey konusunda çizdiği bu çerçevenin sadece âyetlerle sınırlı kaldığı düşünülmemelidir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "Bir adam asla ehlini mescidlere gitmekten menetmesin." buyurduğuna dair İbn Ömer'den (radiyallâhu anhumâ) nakledilen rivâyetin konuya açık bir delil olduğunu vurgulamıştır. Buna göre İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyeti işiten bir oğlu ona: "Biz onları göndermiyoruz." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine İbn Ömer (radiyallâhu anhumâ): "Ben sana Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemden hadîs naklediyorum, sen ise bana bunu mu diyorsun?" demiş ve vefat edene kadar onunla bir daha konuşmamıştır.²⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî bu rivâyetin şerhinde reyin nasla çelişmesinin asla söz konusu olmadığını belirtmiştir.²⁴⁵ Müellif ayrıca Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kabağı sevdiğini rivâyet ettiği sırada mecliste bulunan bir adamın: "Ben kabağı sevmiyorum." dediğini, bunun üzerine Ebû Yûsuf'un kılıcını çekerek: "Eğer îmânını tecdîd etmezsen seni öldürürüm." dediğini nakletmiştir.²⁴⁶ Böylelikle selefin ve mezhep imamlarının konu hakkında sergiledikleri tavırlara işaret etmiş ve aynı zamanda reyin nas karşısındaki konumunu ortaya koymuştur. Aliyyu'l-Kârî kendi görüşünü bu sözleriyle izhar etmiş, te'vîlin niteliği ile keyfiyeti konusunda bazı ölçüler beyan etmiş ve böylece düşüncesini uygulamalarıyla da göstermiştir. Örneğin o, te'vîlin:

-Eğer mevcutsa- nasla yapılmasının,²⁴⁷

-Nassa muvâfık olmasının,²⁴⁸

-Aynı bâbdaki diğer rivâyetlere uygun olmasının,²⁴⁹

-Selefin uygulamasına uygun olmasının,²⁵⁰

²⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 185.

²⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, VIII, 527. Rivâyetin farklı tarîkleri için bkz. Müslim, "Salât", 135, 138, 139, 140.

²⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 149-150.

²⁴⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 149.

²⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 329.

²⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 373.

²⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 161.

²⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 102.

-Fukahânın cumhurunun görüşüne ve icmâyâ muhâlif olmamasının gerektiğini belirtmiş²⁵¹ ve rivâyetlerin salt akıl yürütmeye te'vîl edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.²⁵² Konuyu uzatmamak adına müellifin verdiği bu ölçüler, çalışmanın ilerleyen kısımlarında istidlâl yöntemi başlığı altında ele alınacaktır.

Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesiyle rey kullanımında sınırı aşan ve nakli terk edip akıllarına uymaları sebebiyle dalâlete düşen bazı kimseler bulunmaktadır.²⁵³ Meselenin uç boyutlarının anlaşılması için onun ilgili hususta verdiği bilgileri de gündeme getirmekte yarar vardır. Ona göre reyle tefsîr yapmaya kalkışanlara Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (200/816), Ebû Ali el-Cübbâi (303/916), Kâdı Abdulcebbâr (415/1025), Ebu'l-Hasen er-Rummâni (384/994) ve Zemahşerî (538/1144) örnek verilebilir.²⁵⁴ Burada dikkat çekici olan husus, bahsi geçen isimlerin tamamının Mu'tezilî olmasıdır.²⁵⁵ Musannif her ne kadar bu şahıslara Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mensubu olarak bilinen İbn Atıyye el-Endelüsî'yi²⁵⁶ (541/1147) ilave etmiş olsa da onu ekleme sebebinin de eserinde Mu'tezilî fikirleri, kaynaklarını beyan etmeksizin nakletmesidir. Aliyyu'l-Kârî'nin verdiği bilgilere göre İbn Arafe el-Vergammî (803/1401), İbn Atıyye'nin tefsîrinin *Keşşâf* tan daha zararlı olduğu kanaatindedir. Zira insanlar Zemahşerî'nin Mu'tezilî olduğunu bildikleri için eserinden kaçınabilirler. Ancak İbn Atıyye Ehl-i Sünnet'e mensup olduğu izlenimi uyandırdığı için onun eserinde bu gibi düşüncelerden sakınmak mümkün olmaz.²⁵⁷ *Şerhu's-Şifâ* adlı eserinde bid'atçıları Mu'tezilî, Hâricî ve Râfızîler şeklinde tanımlayan²⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, pek çok yerde bunlar arasından Mu'tezilî kimselerin bid'at ehli olduğunun özellikle altını çizmiştir.²⁵⁹ Müellifin Mu'tezile ve mensuplarını sadece itikâdî hususlarda Hanefîlerden farklı bir konumda ele aldığı

²⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 102.

²⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 570.

²⁵³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 209.

²⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 445-446.

²⁵⁵ Müellifin bunu ifade eden bir değerlendirmesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 446.

²⁵⁶ Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulhamit Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, XIX, 338-340.

²⁵⁷ Müellifin bu sözleri hocası olan İbn Hacer el-Heytemî'den nakletmiş olması muhtemeldir. Zira o kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta aynı ifadeleri kullanmıştır. Bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, ty., 242.

²⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I, 680.

²⁵⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I, 381, 416, 455; II, 529.

düşünülmemelidir. Zira o, usûlü'd-dîne²⁶⁰ dair meselelere ek olarak hem furû-ı fıkıhta²⁶¹ hem de usûlünde Mu'tezile'yi Hanefilerden ayırmıştır.²⁶² Müellifin bu tavrının önemli bir göstergesi de aynı kanaati paylaştıkları bir meselede dahi Mu'tezile'yi Hanefilerden ayrı bir biçimde zikretmesidir.²⁶³

Aliyyu'l-Kârî'nin mezkûr tutum ve uygulamaları ona göre Mu'tezilî düşüncelerin Hanefilerin görüşleri içerisinde değerlendirilemeyeceğine bir delil sayılabilir. Ayrıca musannıfın Mu'tezile'nin reyi nassa tercih ettiklerini söyleyerek Hanefilerin –onların aksine- reyi şer'an muteber olan bir şekilde kullandıklarına işaret ettiği öne sürülebilir. Bu hususun anlaşılması için onun Hanefilere yöneltilen iddiaları ne şekilde değerlendirdiğini ele almak gerekmektedir.

1.2.2. Hanefilere Yöneltilen Eleştirilere Bakışı

Aliyyu'l-Kârî Hanefî fakîhlerin hadîs ilminin imamları tarafından nakil bulunmayan konularda veya hadîslerdeki müşkilleri çözüme kavuşturmak amacıyla reylerine başvurdukları için ehl-i rey olarak isimlendirildiklerini belirtmiştir. Ona göre Hanefilerin reyi isabetlidir ve onların mertebeleri dînî ilimlerdeki en yüce makamlardır.²⁶⁴ Müellif eserlerinde Hanefilerin rey kullanımı üzerinden eleştirildiği noktaları farklı yaklaşımlarla değerlendirmiştir. Bu çerçevede bazen iddiaları te'vîl etmiş, bazen kısa bir şekilde Hanefilerin eleştirildikleri hususların aksini ortaya koymaya çalışmış, bazen de ilgili meselelerin delillerini zikrederek iddiaları tafsîlî bir biçimde yanıtlamıştır. Bu tutumlardan ilkinde örnek olarak müellifin farz namazların vakitlerinin beyân edildiği uzun bir hadîsin²⁶⁵ şerhinde Tîbî'nin: “Şâfiî'nin kadîm kavline, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye (238/853) ve ashâbu'r-re'ye göre akşam namazının vakti şafağın kaybolmasına kadar sürer...” anlamındaki sözlerinde yer alan ehl-i rey tabirini keskin, parlak ve isabetli gibi mânâlara gelen²⁶⁶ “الثاقب” kelimesiyle te'vîl etmiştir.²⁶⁷

²⁶⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 112.

²⁶¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 68.

²⁶² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 100.

²⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 112.

²⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 110, 475.

²⁶⁵ Rivâyet için bkz. Müslim, “Mesâcid”, 173.

²⁶⁶ Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II, 98-99.

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemın kıyafetinden meniye çitileyerek çıkarırdım.” meâlindeki hadîsin şerhinde Muhyissünne el-Begavî'nin (516/1122): “Şâfiî'nin mezhebine göre meni tâhirdir. Ashâbu'r-re'ye göre ise meni necistir; eğer yaşsa yıkanır, kuruyrsa çitilenir.” şeklindeki ifadelerini ve devamında Şâfiîlerin amel ettikleri nassın istidlâl vechesini ve kuvvetini vurguladığı kısımları nakletmiştir. Şârih, Hanefilerin bu konudaki delilinin yine Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemın kıyafetindeki meni kuru ise çitilerdim; yaş ise siler veya²⁶⁸ yıkardım.”²⁶⁹ meâlindeki hadîs olduğunu bildirmiş ve rivâyetin Dârekutnî'nin naklettiği tarîkinde şek ifadesi olmadığını söylemiştir.²⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kıyafetlerinin temizliği hususunda gösterdiği özen ve titizliğe ek olarak Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) bu fiili defalarca kez yaptığına dikkat çekerek fiilin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bilgisi dâhilinde gerçekleştiğini dile getirmiştir. Müellif farklı bir rivâyetten²⁷¹ hareketle meninin temiz olması durumunda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) suyu boş yere sarf etmesine mani olacağını söylemiştir.²⁷² Aliyyu'l-Kârî bu sözleriyle Hanefilerin delil aldıkları nassı ve istidlâl yönünü ortaya koymuş, aynı zamanda Begavî'nin iddiasını gündeme getirmeden cevaplamıştır.

Aliyyu'l-Kârî'nin konuya dair çarpıcı mülâhazalarından biri de İbn Ömer (radiyallâhu anhumâ) ile oğlu arasında geçen, kadınların mescidlere gitmesi ile ilgili rivâyetin yorumunda geçmektedir.²⁷³ Müellif bu rivâyetin şerhinde Tîbî'nin: “Kendilerine sünnî diyip Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemın bir sünnetini işittikleri halde reylerini sünnete tercih edenlerin hallerine şaşırıyorum. Onlarla

²⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 264.

²⁶⁸ Hadîsin metninde geçen tereddüt ifadesinin, senedde yer alan râvîlerden Ebû Bekr el-Humeydî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Bkz. Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *Mustahracu Ebi Avâne*, I-V, I. Baskı, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, I, 174.

²⁶⁹ Ebû Avâne, *Mustahrac*, I, 174.

²⁷⁰ Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 226.

²⁷¹ Müellif istidlâlinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ammâr b. Yâsir'e (radiyallâhu anhumâ) hitaben: “Ey Ammâr, kıyafet beş şeyden dolayı yıkanır: Dışkı, idrar, kusmuk, kan ve meni...” buyurduğu hadîs-i şerîften istifade etmiştir. Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 230-231. (Dârekutnî'ye göre rivâyet zayıftır.)

²⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 184.

²⁷³ Rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, VIII, 527. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahihtir.)

bid'atçiler arasında ne fark var ki?" şeklindeki ifadelerine şöyle cevap vermiştir: "Derim ki, Tîbî'nin sözlerinden Hanefî âlimlere karşı bir tariz kokusu gelmektedir. Ayrıca onun Hanefîlere reyî hadîse takdîm ettikleri için "ashâbu re'y" denildiğini zannettiği anlaşılmaktadır. Halbuki bu tabirin Hanefîlere keskin görüşleri ve aklî maharetleri sebebiyle söylendiğini bilmez. Şâfiî de bu yüzden: 'İnsanların tamamı fıkhıta Ebû Hanîfe'nin iyâlidir.' demiştir. İbn Hazm (456/1064) da Hanefîlerin tamamının, imamlarına göre zayıf hadîsin rey ve kıyâstan evlâ olduğu düşüncesinde birleştiklerini söylemiştir. İbn Hacer el-Heytemî de *el-Menâkıbu'l-Hisân*²⁷⁴ adlı eserinde: 'Bazı âlimlerin Ebû Hanîfe ve tabilerinin ehl-i rey olduğuna dair sözlerindeki maksatları onları tenkîs etmek veya onların reylerini Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in sünnetine ya da ashâbının sözlerine takdim ettiklerini iddia etmek değildir. Zira onlar bu fiilden beridirler. Nitekim Ebû Hanîfe'nin (şer'i bir hükmün) delilini önce Kur'ân'da aradığı, eğer bulamazsa Sünnet'e başvurduğu, Sünnet'te de bulamazsa sahâbî kavillerine müracaat ettiği, sahâbe nesli ihtilâf etmişse onların sözleri arasından Kitâb'a ve Sünnet'e en yakın olanı tercih ettiği, meseleyle ilgili bir sahâbî kavline ulaşamazsa tâbiî kavillerini almayıp tıpkı onların ictihâd ettiği gibi ictihâdda bulunduğu pek çok tarikle nakledilmiştir.' demiştir. Abdullâh b. el-Mübârek (181/797) de Ebû Hanîfe'nin: 'Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'den bir hadîs geldiği zaman başım gözüm üzerinedir. Sahâbeden (bize) ulaşan rivâyetlerden birini seçeriz, tâbiînden bir (söz veya fetvâ) gelmesi durumunda ise onlarla yarışırız.' ve 'İnsanların benim reyime göre hüküm verdiğimi söylemelerine hayret ediyorum. Halbuki ben yalnızca esere göre fetvâ veririm.' ve 'Hiç kimsenin Allâh'ın Kitâb'ı, Rasûlû'nün Sünnet'i veya sahâbenin icmâ ettiği hükümler mevcutken kendi reyî ile hüküm verme hakkı yoktur. Sahâbenin ihtilâf ettiği konularda onların sözleri arasından Kitâb'a ve Sünnet'e en yakın olanını tercih ederiz. Bunların dışında ise reyimiz ile ictihâd ederiz.' dediğini nakletmiştir."²⁷⁵

Müellif bu ifadeleriyle hem ehl-i rey tabirinin olumlu anlamlarına işaret etmiş hem de ifrat düzeyindeki iddiaların geçerli olmadığını belirtmiştir. Ayrıca meramını

²⁷⁴ İbn Hacer el-Heytemî'nin eserinin tam adı *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, XIX, 533.

²⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 150.

İmam Şâfî, İbn Hazm ve İbn Hacer el-Heytemî gibi farklı mezheplere mensup âlim ve müctehidlerin sözleriyle ifade etmesi dikkat çekicidir. Sözlerini Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşlerle tamamlayan Aliyyu'l-Kârî, mezhebin kuruluş döneminden itibaren bahsi geçen eleştirilerin mevcut olduğuna işaret etmiş, Ebû Hanîfe'nin istinbât yöntemindeki temel prensiplerini dile getirmiş ve onun kurduğu sistemde ictihâdın ne zaman devreye girdiğini bildirmiştir. Şârih böylelikle rey iddialarının temeline ve geçerliliğine de ışık tutmuş ve tafsîlî deliller ortaya koyarak öne sürülen eleştirileri reddetmiştir.

Aliyyu'l-Kârî Hanefilere yöneltilen çeşitli ithamları cevaplarken sadece mezhebin görüşlerini müdafaa etmekle kalmamış, bazen karşıt deliller de sunmuştur. Örneğin Medîne'nin sınırları dâhilinde kan dökülmesinin, silah taşınmasının ve – hasat edilebilecekler dışındaki- bitkilerin sökülmesinin harâm kılındığını bildiren rivâyetin²⁷⁶ şerhinde, fikhî mezhepler arasında konuya dair bazı fer'î meselelerin hükmü hususunda ihtilâf edildiğine değinmiştir. O, bu bağlamda Enes b. Mâlik'in (radıyallâhu anh) kardeşi Ebû Umeyr'in (radıyallâhu anh) Nuğayr isimli bir kuşunun bulunduğunu ifade eden rivâyetin²⁷⁷ tartışma konusu edildiğine dikkat çekmiştir. Müellif, Tahâvî'den hâdisenin Medîne'de gerçekleştiğini, bundan Medîne'de avlanmakla Mekke'de avlanmanın aynı hükmü taşımadığının anlaşıldığını, aksi halde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ebû Umeyr'in (radıyallâhu anh) kuşu alıkoymasına ve onunla oynamasına izin vermeyeceğini nakletmiştir. O, Tûribiştî'nin mesele hakkındaki çeşitli itirazlara yönelik cevaplarına yer verdikten sonra Nevevî'nin Hanefileri ta'n ederek bu konudaki dayanak ve delillerinin zayıf olduğunu iddia ettiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bahsi geçen meselede ilk olarak Hanefilerin nasla, Şâfîîlerin ise kıyâsla istidlâl ettiklerini zikretmiş ve nassın şüphesiz bir biçimde kıyâsa mukaddem olduğunun altını çizmiştir. Ayrıca o, Şâfîîlerin meseleyi esirlerin köleleştirilmesi konusuna kıyâs ettiklerini söylemiş ve bu kıyâsın tutarlı olmadığını belirtmiştir. Müellif daha sonra Hanefilerin bu husustaki görüşlerinin İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Hz. Âişe'den (radıyallâhu anhum) rivâyet edildiğini söylemiş ve onların dayanak olarak yeterli olduğunu, onları taklit etmenin ise bütün insanların ittifâkıyla kıyâsa başvurmaktan evlâ olduğunu ifade etmiştir. Verdiği bu bilgilerden hareketle

²⁷⁶ Rivâyet için bkz. Müslim, "Hacc", 475.

²⁷⁷ Rivâyet için bkz. Tirmizî, "Birr", 58.

Hanefîlerin aksine görüş bildirenlerin delillerinin daha zayıf olduğunu savunan müellif, sözlerinin devamında Hanefîler açısından delil teşkil eden altı rivâyete ve bazı âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Şârih, ifadelerinin son kısmında ise istemediği halde dört mezhebin imamları arasından tâbiîn nesline mensup yegâne müctehid olan, bütün fakîhlerin fıkıh ilminde kendisinin iyâli sayıldığı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ilminden câhil kalan bazı kimselere cevap vermek amacıyla sözü uzattığını bildirmiş ve böyle bir kimse hakkında –ona hadîsin ulaşp ulaşmadığını bilmeden- reyî ile sünnete muhâlefet ettiğinin söylenmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.²⁷⁸ Bunların yanında müellifin mezhebin görüş ve uygulamalarını müdafaasının temeline Ebû Hanîfe savunusunu, onun prensip ve kaidelerini yerleştirdiği de söylenebilir.²⁷⁹

Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlere yöneltilen iddialar kapsamında ele aldığı bir diğer husus ise Ebû Hanîfe'ye hadîslerin hatırı sayılır bir miktarının ulaşmadığı veya ulaşamayacağı varsayımdır. Müellif bir insanın su kuyusuna düşüp ölmesi durumunda kuyunun nasıl temizleneceği hususunda Hanefîlerin delilinin “Zencî Hadîsi” olarak bilinen rivâyet olduğunu söylemiştir. Rivâyet şöyledir: “Bir Habeşî zemzem kuyusuna düşüp vefat etti. Abdullâh b. ez-Zübeyr'in emriyle kuyudan su çekildi. Ancak kuyudaki su bitmiyordu. Bu sebeple bir süre beklendi ve Hacer-i Esved tarafında bulunan bir kaynağın kuyuyu beslediği anlaşıldı. Bunun üzerine Abdullâh b. ez-Zübeyr: ‘Bu kadar yeterlidir.’ dedi.”²⁸⁰ Aynı anlamdaki bir hadîsin mürsel bir tarikle İbn Abbâs'dan (radiyallâhu anhumâ) da nakledildiğini bildiren müellif, İbn Uyeyne'nin (198/814) rivâyet hakkındaki: “Ben yetmiş senedir Mekke'deyim, bununla beraber ne küçük ne de büyük bir kimsenin Zencî Hadîsi'ni bildiğine rastlamadım.” şeklindeki sözlerine yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî ayrıca İmam Şâfiî'nin: “Bu rivâyet İbn Abbâs'tan maruf bir tarikle nakledilmemiştir. Nitekim onun hem Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'in: ‘Suyu hiçbir şey necîs

²⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 623-626.

²⁷⁹ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin hadîs ilmindeki yerini konu edinen bazı müstakil çalışmalar için bkz. Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî, *Mekânetu'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-Hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kahire, 2017; Tânevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu'l-Muhaddisûn (İ'lâu's-Sünen'in Zeylinde)*, 3. Baskı, İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1414/1993, XXI. Ayrıca bkz. Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, çev. Enbiya Yıldırım, Takdim Yayınevi, Ankara, 2021.

²⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 150. (Muhammed Avvâme'nin notuna göre İbn Ebî Şeybe ve Tahâvî'nin naklettiği tariklerin isnâdları sahihtir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 129.)

etmez.”²⁸¹ buyurduğunu rivâyet edip hem de onu terk etmesi mümkün değildir. Eğer o böyle bir şey yapmışsa su yüzeyinde beliren bir necâset sebebiyle veya kuyuyu temizlemek (tanzîf) için yapmıştır.” anlamındaki sözlerini de nakletmiştir. Müellif bu sözlerin akabinde bahsi geçen âlimlerin rivâyeti bilmemelerinin Allâh’ın Dîni’nde bir delil teşkil etmediğini söylemiş ve tıpkı İmam Şâfiî’nin başka bir delil sebebiyle iki kullenden²⁸² az olan suyun necîs olabileceğine hükmettiği gibi İbn Abbâs’ın (radıyallâhu anhumâ) da farklı bir hadîsi işitmiş olabileceğini dile getirmiştir. Ayrıca rivâyetin lafzından suyun farklı bir necâset sebebiyle çekildiğinin anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtmiş ve böyle bir şey imkân dâhilinde olsa bile İmam Şâfiî’ye göre o durumda da kuyudan su çekilmesinin gerekli olmadığını söylemiştir.

Diğer yandan hâdisenin gerçekleşme zamanıyla bahsi geçen iki âlimin yaşadığı tarihler arasında yaklaşık yüz elli sene olduğunu bildirmiş ve vâkıayı görüp nakleden kimselerin verdikleri haberin, başkalarının hâdiseyi bilmemesinden daha evlâ olduğunu söylemiştir. Bu noktada Nevevî’nin: “Mekke ehli bilmediği halde bu haber nasıl olur da Kûfe ahâlîsine ulaşır?” şeklindeki itirazına da değinmiş ve Nevevî’nin ifadesinin, İmam Şâfiî’nin Ahmed b. Hanbel’e hitâben söylediği: “Siz sahîh rivâyetleri bizden daha iyi bilirsiniz. Eğer bir haber sahîh ise bana bildirin ki, Kûfeli veya Basralı yahut da Şâmlı olsun fark etmeksizin onu işiten kimselere gideyim.” anlamındaki sözlerine muâriz olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan sahâbenin Irâk başta olmak üzere birçok farklı beldeye dağıldığına işaret eden Aliyyu’l-Kârî, Ebu’l-Hasen el-İclî’den (261/875) sadece Kûfe’ye bin beş yüz kadar sahâbînin yerleştiği bilgisini nakletmiştir.²⁸³ Buradan hareketle müellife göre ilk dönemde Hanefîlerin yoğun olarak yaşadığı Kûfe ve Irâk bölgesine hadîslerin ulaşmadığı veya az bir miktarın ulaştığı düşüncesinin geçerli olmadığı söylenebilir.

Nitekim müellif farklı bir eserinde Hanefîlere göre kelerin yenilmesinin cevâzını bildiren rivâyetlere yer verdikten sonra Nevevî’nin *İhyâ*’dan naklettiği:

²⁸¹ Nesâî, “Miyâh”, I.

²⁸² Kulle bir hacim ölçü birimidir. Kavramın tam olarak ifade ettiği karşılık hususunda ihtilâf edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Kulle”, *DİA*, XXVI, 357-358.

²⁸³ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 79-80; *Mirkât*, II, 164. İclî’nin ifadeleri için bkz. Ebu’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma’rifetu’s-Sikât min Ricâli Ehli’l-İlm ve’l-Hadis ve mine’d-Duafâ’ ve Zikru Mezâhibihim ve Ahbârihim*, I-II, thk. Abdulâlim Abdulazîm el-Bestevî, Mektebetu’d-Dâr, Medîne, 1985, II, 448.

“Öyle zannediyorum ki, Ebû Hanîfe’ye bu rivâyetler ulaşmamıştır. Zira ona bu rivâyetler ulaşmış olsaydı bunlara göre hüküm verirdi.” şeklindeki sözlere cevap verirken bu durumu açık bir biçimde dile getirmiştir. Müellif mezkûr ifadedeki zannın “bazı zanlar”²⁸⁴ kabîlinden olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu konuda hüsni zannın gereği ise Ebû Hanîfe’ye sahîh olsun zayıf olsun bütün hadîs-i şerîflerin ulaştığını, ancak onun keler yemenin harâm olduğuna delâlet eden rivâyetlerle amel etmeyi tercih etmediğini veya hürmeti kerâhate hamlettiğini, böylelikle hem rivâyet hem de dirâyetle amel ettiğini söylemektir.²⁸⁵

Diğer taraftan Aliyyu’l-Kârî’ye göre Ebû Hanîfe’nin herhangi bir hadîse reyî ile muhâlefet etmesi söz konusu değildir. Eğer bir muhâlefet görünüyorsa böyle bir durumda onun nezdinde mutlaka muhâlefeti gerekli kılan bir rivâyet bulunmaktadır.²⁸⁶ Dahası Ebû Hanîfe’nin işittiği bir hadîs sebebiyle kendi kavlini terk ettiği vakidir. Mesela Ebû Hanîfe’nin ilk kavline göre en uzun hayz müddeti on beş gündür. Ancak müellif, onun konu hakkında vârid olan rivâyetler sebebiyle bu görüşünden rücu ederek ilgili müddetin on gün olduğuna hükmettiğini dile getirmiştir.²⁸⁷ “Eğer kendi reyime göre hüküm verseydim, idrardan dolayı guslün gerekli olduğunu söyledim.” diyen Ebû Hanîfe’nin nakle muhâlefet ederek aklına uymasının mümkün olmadığını ifade eden müellif,²⁸⁸ onu rey ile itham edenleri bazen sert sözlerle eleştirmiştir. Meselâ şârihin naklettiği bilgilere göre İbn Hacer el-Askalânî, İbn Mes’ûd’un (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) cin topluluğuyla buluştuğu gün nebiz ile abdest aldığını bildiren rivâyetin²⁸⁹ nebiz ile abdest alınmasının cevâzına delil olamayacağını ifade etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî’nin seferî olan bir kimsenin su bulamaması durumunda şırayla abdest almasını câiz saydıklarını ve bu görüşlerinin: “...Ve bu halde su da bulamamışsanız o vakit tertemiz bir toprakla teyemmüm edin...”²⁹⁰ meâlindeki âyet-i kerîmede açıkça bildirilen hükümlere muhâlif olmasını

²⁸⁴ Aliyyu’l-Kârî muhtemelen burada el-Hucûrât Sûresi’nin: “Ey îmân edenler, zannın birçoğundan kaçının. Çünkü bazı zan (vardır ki) günahıdır.” meâlindeki 12. âyetine telmihte bulunmuştur.

²⁸⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 91.

²⁸⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 166.

²⁸⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 116-117.

²⁸⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 209.

²⁸⁹ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, “Tahâret”, 37.

²⁹⁰ 5/el-Mâide, 6.

önemsemediklerini öne sürmüştür. Aliyyu'l-Kârî ise İbn Hacer el-Askalânî'nin bu iddialarının imamların sözlerinin aslına ve tafsiline az muttali olmasından kaynaklandığını söylemiş, onun kısır aklı ve zayıf anlayışıyla âyeti imamlardan daha iyi anladığını iddia ettiğini belirtmiştir. Ayrıca onun iki yüce âlimi âyette açık bir şekilde bildirilen hükümleri önemsememekle ithâm etmesini ise yakîn sahiplerine karşı cüretkâr ifadeler olarak nitelemiş ve esas böyle sözlerin dîni az önemsemek anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁹¹ Aliyyu'l-Kârî eserinin farklı bir bölümünde Begavî'nin namaz kılmayan kimseye uygulanacak hadlere dair bir değerlendirmesine yer vermiştir. Bu değerlendirme şu şekildedir: “Hammâd b. Zeyd (112/730), Mekhûl (179/795), Mâlik ve Şâfiî namaz kılmayanın mürted gibi olduğunu, ancak dinden çıkmadığını söylemişlerdir. Rey sahibi ise namaz kılmayan bir kimsenin (had uygulanarak) öldürülmeyeceğini, namaz kılncaya kadar hapsedileceğini bildirmiştir...” Müellif bu meselede Ebû Hanîfe'nin savunduğu kavlin dışında kalan görüşlerin zayıf olduğuna işaret ettikten sonra: “Ebû Hanîfe'nin reyi ne güzeldir.” diyerek “sâhibu'r-re'y” tabirine tarizde bulunmuştur.²⁹²

Aliyyu'l-Kârî'nin Ebû Hanîfe hakkında benimsediği tutumu Ebû Yûsuf ve Şeybânî özelinde de muhafaza ettiği söylenebilir. Kuyularla alakalı meselelerin tamamen selefe ittibâyı yansıttığından bahis açan müellif, kıyâsa göre kuyunun duvarlarının ve dibindeki toprağın kuyudan su çekilmesiyle temizlenemeyeceğine işaret etmiştir. Bu noktada Şeybânî'nin: “Kuyuların alt taraftan beslenmeleri ve suyun üst taraflarından alınmasından dolayı kuyu suyunun akan su ile aynı hükümde olduğu hususunda Ebû Yûsuf ile hemfikirdik. Ancak daha sonra selefe muhâlefet etmeyip kuyunun içinden bir kısım suyun çekilmesini emretsek bizim aleyhimize olmaz diye düşündük.”²⁹³ şeklindeki sözlerini nakletmiş ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ve ashâbının ardınca giden insanı, yolu bilen ve güvenilir bir kişinin elini tutan a'mâ bir kimseye benzetmiştir.²⁹⁴

Aliyyu'l-Kârî'nin bu başlık altında ele alınan görüşlerinden ve verdiği bilgilerden bazı hususlar anlaşılabilir. Bu doğrultuda ilk olarak ona göre Hanefilerin

²⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 169.

²⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 253-254.

²⁹³ Şeybânî'nin bahsi geçen ifadelerinin daha uzun hali için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 75.

²⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 82.

Sünnet'e diğer mezheplere nazaran daha fazla bağlılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Müellif Hanefilerin mürsel hadîs, sahâbî kavli ve ilk nesle mensup olan mechûl râvîler konusundaki uygulamalarıyla, haber-i vâhidleri ve zayıf hadîsleri kıyâsa takdîm etmelerini bu hususa delil göstermiştir. Diğer taraftan Hanefilerin reyî nakle takdim ettikleri düşüncesine de şiddetle karşı çıkmıştır. O, reyînin belirli sınırlar dâhilinde şer'an muteber olduğuna değinmiş ve reyî nassa önceleyenlerin Mu'tezile mensupları olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada Mu'tezile'yi Hanefilerin bünyesinde bulunan bir fırka saymadığını kendi uygulamalarıyla gösteren Aliyyu'l-Kârî'nin onların uygulamalarının Hanefilere mâl edilmesini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Müellif Hanefilerin reye başvurmaları sebebiyle yöneltilen eleştirileri de geçersiz saymıştır. Onun bahsi geçen iddiaların geçersizliğini ortaya koymak için başvurduğu birkaç farklı yöntem tespit edilmiştir. Buna göre müellif bazen bu tür meselelerde Hanefilerin amel ettiği nassı bildirmiş, bazen mezhep imamlarının konu hakkındaki prensiplerini yansıtan görüşlerine atıfta bulunmuş, bazense dikkat çekici bir biçimde farklı mezheplere mensup âlimlerin sözleriyle iddiaların aksini kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca mezhebin ilk imamlarının tavırları doğrultusunda ve onların söz ve uygulamalarından hareketle Hanefilerin reyî kullanımında sınırı aşmadıklarını savunmuş, dolayısıyla mezhebe yöneltilen iddiaların kabul edilebilir olmadığını belirtmiştir. Hanefilerin sünnet ve hadîs konusundaki temel zihniyetlerini ortaya koyan bu bilgilerden sonra müellifin usûlün fer'î meselelerindeki uygulamaları ele alınacaktır. Konu ana hatlarıyla Hanefî fıkıh usûlü eserlerindeki sıralama ile takip edilecek ve müellifin altını çizdiği kavram ve meseleler müstakil başlıklar altında ele alınacaktır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle müellifin mütevâtir hadîs konusundaki uygulamalarına yer verilecektir.

1.2.3. Mütevâtir Hadîs

Birinci bölümde Hanefilere göre mütevâtir hadîsin “aslî olmayan bir haber uydurmak üzere birleşmeleri veya ittifak etmeleri mümkün olmayan sayısal çokluktaki topluluğun naklettiği rivâyet” şeklinde tanımlandığına, bazı şartları taşıması gereken mütevâtir hadîsin zarûrî ve yakînî bilgi ifade ettiğine değinilmişti. Özellikle müteahhir fukahâ arasında mütevâtir hadîsin tanımı, şartları ve ifade ettiği değeri hususunda herhangi bir görüş farklılığının olmadığı, bu doğrultuda Aliyyu'l-

Kârî'nin de genel itibarla uygulamalarında Hanefîlerin tanım ve şartlarına bağlı kaldığı söylenebilir.²⁹⁵ Bununla birlikte müellifin fıkıh usûlü kitaplarında detaylı bir biçimde işlenmeyen ve Hanefîlerin hadîs anlayışlarına ışık tutacak mâhiyette olan çeşitli uygulamaları bulunmaktadır.

Kur'ân'ın tamamının, beş vakit namazın, Peygamberlerin isim ve mucizelerinin tevâtürle nakledildiğini belirten Aliyyu'l-Kârî,²⁹⁶ mütevâtir rivâyetlerle ilgili çeşitli meseleleri de gündeme getirmiştir. Bunların başında mütevâtir rivâyetlerin mevcudiyeti konusu gelmektedir. Müellif, İbnu's-Salâh'ın (548/1153) tevâtürün oluşması için zikredilen şartları taşıyan bir rivâyet bulmanın son derece zor olduğunu söylediğine değinmiş ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bu düşüncüyü kabul etmediğini zikretmiştir.²⁹⁷ İbn Hacer el-Askalânî ise tevâtürün kapsamını genişleterek ilim ehlinin elinde bulunan ve musanniflerine nispeti kesin olan eserlerdeki hadîslerin, yalan olamayacak kadar çok tarikle nakledilmesi ve tevâtürle ilgili diğer şartları taşıması durumunda mütevâtir sayılmasını önermiştir. Aliyyu'l-Kârî ise bu durumda ilgili rivâyetlerin yalnızca manevî yönden mütevâtir sayılabileceğini, lafzî tevâtürün ise ancak eserin müellifine, örneğin Buhârî'ye kadarki kısımda söz konusu olabileceğini ve netice itibarıyla hadîsin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) lafzen mütevâtir bir biçimde nakledilmiş sayılamayacağını öne sürmüştür.²⁹⁸ Ayrıca mütevâtir hadîslerin sayıca az olduğunu veya hiç bulunmadığını savunan âlimlerin, bu ifadeleriyle lafzen mütevâtir olan rivâyetleri; mütevâtirin çokluğundan bahsedenlerin ise manevî tevâtürü kastettiklerini belirtmiştir. Müellif bu ihtilâfın lafzî bir nizadan ibaret olduğunu da sözlerine eklemiş ve böylece hücciyet değeri bakımından lafzî mütevâtirle manevî mütevâtir arasında bir fark olmadığına işaret etmiştir.²⁹⁹

Aliyyu'l-Kârî, İbnu's-Salâh'a göre “من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار”³⁰⁰ lafzının Hz. Peygamber'den tevâtürle rivâyet edildiğini söylemiştir. Müellif, hadîsin

²⁹⁵ Müellifin mütevâtir hadîsin tanımını, şartları ve bilgi değerini ele alış şekline örnek teşkil eden bazı ifadeleri için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I, 208, 625; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 170-173, 180, 185; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 304-305.

²⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 305-306; *Şerhu's-Şifâ*, I, 540.

²⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 186-187.

²⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 188.

²⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 191.

³⁰⁰ Müslim, “Mukaddime”, 3, 4.

aralarında Aşere-i Mübeşşere'nin de bulunduğu yüzden fazla sahâbî tarafından rivâyet edildiğini, tevâtürle ilgili diğer şartları da sağlamasıyla birlikte seneddeki râvî sayısının her nesilde artış gösterdiğini ifade etmiştir.³⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, bazı âlimlere göre rivâyetin sahâbî râvî sayısının altmış iki veya yetmiş olduğunu söylemiş, ancak her hâlükârda hiçbir rivâyetin tevâtürde bu mertebeye ulaşmadığını, hiçbirinin senedinde cennetle müjdelenen on sahâbînin toplu bir şekilde bulunmadığını dile getirmiştir.³⁰²

Yukarıda yer verilen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere müellif, mânâsı cihetinden mütevâtir olan rivâyetleri tevâtürün kapsamı altında ele almıştır. Ona göre manevî tevâtürün aynı konuda vârid olan ve belirli bir sayıya ulaşan rivâyetlerin ortak bir hususu bildirmeleriyle oluştuğu anlaşılmaktadır.³⁰³ Böylece hadîslerin tamamının ifade ettiği husus, yani kadr-i müşterek bilgi değeri bakımından zarûfî hale gelmektedir.³⁰⁴ Bu sebeple tevâtür derecesine ulaşan kadr-i müşteregin inkârı, şer'an inanılması zorunlu olan maddelerin inkâr edilmesiyle eş tutulmuştur.³⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî manevî tevâtür için râvîlerin her birinin vakianın veya rivâyetin tamamını rivâyet etmelerinin gerekli olmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre tevâtürün oluşumu için yeterli sayıda râvînin vâkianın ya da hadîsin cüzlerini nakletmesi de kâfidir.³⁰⁶

Müellifin bu görüşünü yansıtan kapsamlı bir uygulaması Cerîr b. Abdillâh'ın (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Bir vakit Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bir atın yelesindeki tüyleri parmağıyla burduğunu gördüm. O esnada: ‘Kıyâmete kadar atın alnına hayır bağlanmıştır. (Bu hayır da) Ecir ve ganîmettir.’ buyurdu.”³⁰⁷ meâlindeki hadîs-i şerîfin şerhinde bulunmaktadır. Müellif bu uygulamasında mezkûr hadîsle aynı hususu ifade eden ve aşağıda yer verilen rivâyetleri nakletmiştir:

1-İbn Ömer, Urve b. Ca'd, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdillâh, Sevvâde b. er-Rebî', Muğîre b. Şu'be, Nu'mân b. Beşîr ve Ebû

³⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 187.

³⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 408; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 207, 441.

³⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 142.

³⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 142, 553.

³⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 142.

³⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 346.

³⁰⁷ Müslim, “İmâra”, 97.

Kebşe (radiyallâhu anhum) tarafından rivâyet edilen; Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'nin tahrîc ettikleri: "Kıyâmete kadar atın alnına hayır bağlanmıştır."³⁰⁸

2-Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği ve Taberânî'nin tahrîc ettiği "Hayır kıyâmete kadar atın alnına bağlanmıştır. Allâh yolunda at infâk eden kimse, elini kapatmadan sürekli sadaka veren kimse gibidir."³⁰⁹

3-Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in Urve el-Bârikî'nin (radiyallâhu anh) rivâyetiyle;³¹⁰ Müslim, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in Cerîr b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) rivâyetiyle tahrîc ettikleri: "Atın alnına kıyâmete kadar hayır bağlanmıştır. (Bu hayır) Ecir ve ganîmettir."³¹¹

4-Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği ve Taberânî'nin tahrîc ettiği: "Atın alnına kıyâmete kadar hayır ve bereket bağlanmıştır, onu yetiştirenlere (Allâh tarafından) yardım edilir..."³¹²

5-Taberânî'nin tahrîc ettiği: "Atın alnına kıyâmete kadar hayır ve şeref (asalet) bağlanmıştır, onu yetiştirenlere (Allâh tarafından) yardım edilir..."³¹³ ve

6-Ahmed b. Hanbel'in, Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) rivâyeti ile tahrîc ettiği: "Atın alnına kıyâmete kadar hayır ve şeref (asalet) bağlanmıştır, onu yetiştirenlere (Allâh tarafından) yardım edilir. Onların başlarını okşayın, onların bereketli olması için dua edin..."³¹⁴ Aliyyu'l-Kârî netice olarak bunların tevâtür düzeyinde yahut da tevâtüre yakın meşhûr hadîs seviyesinde olduğunu belirtmiştir.³¹⁵ Örneklerde de görüldüğü üzere müellif, farklı sahâbîlerden muhtelif tarîklerle nakledilen ve ortak bir anlamı ifade eden rivâyetleri cemetmiştir. Ayrıca rivâyetlerin

³⁰⁸ Buhârî, "Cihâd", 43, 44; "Fardu'l-Humus", 7; "Menâkıb", 28; Müslim, "İmâra", 96; "Zekât", 6; Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 10; Nesâî, "Hayl", 1, 6; İbn Mâce, "Cihâd", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, IX, 117, 173, X, 51, 149, XIII, 8, XIV, 533, XVII, 444, XXIII, 104, XXXI, 533, XXXII, 98, 100, 104, 105, 106, 108, 109, 110; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII, 97, XX, 431, XXI, 146, XXII, 339; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 573.

³⁰⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 260.

³¹⁰ Buhârî, "Cihâd", 44; "Fardu'l-Humus", 7; Müslim, "İmâra", 98; Tirmizî, "Cihâd", 19; Nesâî, "Hayl", 6; Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaût, *Müsned*, XXXII, 104.

³¹¹ Müslim, "İmâra", 97; Nesâî, "Hayl", 6; Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaût, *Müsned*, XXXI, 533.

³¹² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IX, 13.

³¹³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVII, 188.

³¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIII, 104.

³¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 392.

arasındaki lafız farklılıklarını ve ziyâde-noksân, takdîm-tehîr gibi değişiklikleri de beyan etmiş, bunlarla birlikte hadîslerin tamamında bildirilen hususun tevâtür seviyesine ulaşmış olabileceğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî benzeri uygulamaları “Harp hiledir.”³¹⁶ meâlindeki rivâyet ile Kevser Havuzu’nun varlığını ifade eden hadîsler hakkında da gerçekleştirmiştir. Mezkûr rivâyetlerin de birçok sahâbîden muhtelif tarîklerle nakledildiğine değinen müellif, bu sebeple hadîslerin manevî mütevâtire örnek olabileceklerine işaret etmiştir.³¹⁷

Manevî tevâtür konusunda mestler üzerine mesh etmek ve recm haddi ile ilgili rivâyetlerden de bahis açan Aliyyu'l-Kârî, bu konularla ilgili rivâyetlerin tek tek ele alındıklarında âhâd haber niteliğinde olmalarının manevî tevâtürün oluşumuna engel olmadığını dile getirmiştir. Ebû Hanîfe’nin: “Mestler üzerine meshi meşrû görmeyen kimsenin küfre girmesinden korkarım. Zira bu konuda nakledilen eserler/rivâyetler tevâtür derecesindedir.”³¹⁸ dediğini nakleden müellif, bu ifadede yer alan tevâtürün manevî olduğunu söylemiştir. Ona göre lafzen âhâd olan rivâyetler, mânâları yönünden tevâtür seviyesine ulaşmıştır.³¹⁹ Müellif aynı şekilde Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) recm konusunda rivâyet edilen hadîslerin de mânâları cihetinden mütevâtir olduğunu belirtmiştir. O, recm haddi ile ilgili rivâyetlerin uygulamanın keyfiyeti ve tafsilatı hususunda farklı detaylar içerdiklerini, ancak recm haddinin aslı ve meşrûiyeti konusunda hiçbir şüphe olmadığını söylemiştir.³²⁰

Aliyyu'l-Kârî, manevî tevâtürün konu hakkında vârid olan rivâyetlerin tarîklerinin çokluğu dışında farklı yollarla da tespit edilebileceğine işaret etmiştir. Bunlardan bir tanesi ilgili hususu selefin toplu bir biçimde uygulaması, yani amel-i mütevârestir.³²¹ Müellif Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) otuz dirhem³²² kıymetinde

³¹⁶ Buhârî, “Cihâd”, 157; Müslim, “Cihâd”, 17, 18; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 99; Tirmizî, “Cihâd”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, II, 303.

³¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 447; *Şerhu’ş-Şifâ*, I, 450; *Şerhu Fıkhi’l-Ekber*, 164-165.

³¹⁸ Ebû Hanîfe’nin benzer anlamda bir ifadesi için bkz. Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe*, 144.

³¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-İnâye*, I, 104.

³²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 119.

³²¹ Hadîs ilminde amel-i mütevâresin hücciyeti konusunda bkz. Haydar Hasan Han, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı”, çev. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3. sayı, 419-424.

olan bir kalkanı çalan kimsenin elinin kesilmesini emrettiğine dair rivâyetin³²³ şerhinde, hırsızlık haddinde sağ elin kesilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Şârih bu hükmün hem Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hem de sahâbenin hırsızlık haddinde faillerin sağ ellerini kesmelerinden anlaşıldığını belirtmiştir. O, konuya dair nakillerin tevâtür derecesine ulaştığını bildirmiş ve mütevâtir rivâyetlerinin senedlerinin araştırılmasının gerekli olmadığını ifade etmiştir.³²⁴

Aliyyu'l-Kârî manevî tevâtürün merfû rivâyet ile birlikte sahâbenin yaygın uygulamasından da anlaşılabilirliğini söylemiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ikinci namazının farzından sonra namaz kılınmasını yasakladığını bildiren rivâyetin³²⁵ şerhinde, sahâbenin uygulamasının da bu minval üzere olduğunu dile getirmiş ve bu konudaki rivâyetlerin manevî tevâtür düzeyine ulaştığını belirtmiştir. Hatta Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) ikinci namazının farzından sonra namaz kılan birine namazını bitirene kadar vurduğunu bildiren şârih, fiilin sahâbenin huzurunda gerçekleştiğini ve onlardan hiçbirinin bu durumu inkâr etmediğini nakletmiştir. Böylece Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sonra sahâbenin mesele hakkında sükûtî olarak icmâ ettiğini bildirmiştir.³²⁶

Aliyyu'l-Kârî bir konuda vârid olan rivâyetlerin anlamca müttefik olmasını ve aralarında teâruz olmamasını da ilgili hususun manevî açıdan mütevâtir olmasına sebep saymıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestini tarif eden bütün hadîslerde onun ayaklarını yıkadığının zikredildiğini, bununla beraber hiçbir rivâyette onun çıplak ayağını mesh ettiğinin nakledilmediğini söylemiştir. Müellif bu durumu abdestte ayakların yıkanmasını bildiren rivâyetlerin tevâtür derecesine ulaştığına delil göstermiştir.³²⁷ Şârih farklı eserlerinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) şemâilini beyan eden bütün rivâyetlerin –aralarında bazı küçük lafız farklılıkları bulunsa da- onun mübârek teninin beyazlığı hususunda müttefik olduklarını ifade etmiştir. Müellif bu sebeple Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm)

³²² Abdullâh b. Amr b. el-Âs'ın (radiyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği bir hadîste bahsi geçen kalkanın değerinin on dirhem olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 575.

³²³ Rivâyet için bkz. Buhârî, "Hudûd", 14.

³²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 161.

³²⁵ Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 31.

³²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 124.

³²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 25.

mübârek teninin beyaz olduğunu bildiren rivâyetlerin mütevâtir olduğunu bildirmiş ve onun teninin siyah olduğunu söylemenin küfür olduğunu dile getirmiştir.³²⁸

Aliyyu'l-Kârî bazen rivâyetin metninde yer alan bir ifadenin manevî tevâtüre delâlet edebileceğini belirtmiştir. Örneğin o, Hz. Âişe'den (radıyallâhu anhâ) rivâyet edilen: “Biz Necâşî vefat ettikten sonra onun kabrinin üzerinde devamlı bir surette nur görüldüğünü konuşuyorduk.”³²⁹ meâlindeki mevkûf hadîsin anlamca tevâtüre işaret ettiğini söylemiştir. Buna göre müellif, rivâyetten vâkıanın kabri gören sahâbe tarafından rivâyet edildiğinin ve hâdisenin onlar arasında meşhur olduğunun anlaşıldığını, onların da aslı olmayan bir haber uydurmak üzere birleşmelerinin söz konusu olmadığını zikretmiş ve bu sebeplerle hadîsin mütevâtire yakın olduğunu bildirmiştir.³³⁰

Aliyyu'l-Kârî manevî tevâtür konusunda mezheplerin ve ulemânın farklı şartlar benimseyebileceklerini ifade etmiştir. Örneğin müellif, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetli olarak doğduğunu bildiren rivâyetlerin tevâtür seviyesine ulaştığını söylediğini, Zehebî'nin (748/1348) ise ona itiraz ederek ilgili husustaki rivâyetlerin sıhhatini belirleyemediğini dile getirdiğini nakletmiştir. Şârih bu ihtilâfı bazı âlimlere göre mütevâtir olan rivâyetlerin başkalarına göre tevâtür seviyesine ulaşmış sayılamayabileceğini öne sürerek tefsir etmiştir.³³¹ Müellifin verdiği bilgilerle onun bu başlık altında ele alınan bazı rivâyetler hakkında kullandığı temrîz ifadelerini de açıklığa kavuşturmak mümkündür. Özellikle onun bazı hadîslerin “tevâtür düzeyinde yahut da tevâtüre yakın meşhûr hadîs seviyesinde olduğuna” yönelik sözleri³³² dikkate alındığında, mütevâtir hadîslerle meşhûr olanları birbirlerinden ayırmanın kimi zaman zor olabileceği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda müellifin rivâyetin kabule daha elverişli olacak bir vasfını tercih ettiği ve hadîsin en az meşhur haber düzeyinde olduğunu ortaya koyduğu öne sürülebilir. Netice olarak bahse konu olan rivâyetin şöhretinin kesin olduğu, tevâtür derecesine ulaşmasının ise muhtemel olduğu söylenebilir.

³²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 65; *Şerhu's-Şifâ*, II, 431.

³²⁹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 28.

³³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 93.

³³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I, 173.

³³² Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 392.

Aliyyu'l-Kârî'nin mestler üzerine mesh hakkındaki rivâyetler hususunda bu konuya örnek teşkil eden diğer bir ifadesi mevcuttur. Müellif ilgili rivâyetlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e göre mütevâtir olduğunu belirtmiş,³³³ ayrıca bahsi geçen hadîslerin (lafzî) mütevâtire yakın olduğunu ve ma'nevî açıdan tevâtür derecesine ulaştığını ifade etmiştir. Ancak Hâricîlerin, Râfızîlerin ve bazı Şîîlerin bu konuda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e muhâlefet ettiklerini bildirmiştir.³³⁴ Bunlarla beraber müellif farklı bir eserinde ise mestler üzerine mesh konusunda vârid olan hadîslerin cumhûrun nezdinde mütevâtire yakın bir kuvvette olduğunu dile getirmiştir.³³⁵ Birinci bölümde meşhûr hadîs başlığı altında da ele alındığı üzere müellife göre bu rivâyetlerin kesin bir biçimde mütevâtir olarak değerlendirilememesinin sebebi ilk nesildeki ihtilâf şüphesidir. Mestler üzerine mesh etme konusunda farklı bilgiler nakleden sahâbîlerin, görüşlerinden rücû ettikleri bildirilmiş, ancak şüphe ortadan kaldırılamamıştır.³³⁶ Bu açıdan bakıldığında konuya dair rivâyetlerin meşhûr hadîs düzeyinde olduğu kesin, tevâtür seviyesine ulaşması ise muhtemeldir. Dolayısıyla müellifin aynı rivâyetler hakkında farklı iki tabir kullanması bir tenâkuz teşkil etmemektedir. Aliyyu'l-Kârî mesh ile ilgili rivâyetlerin dışında kabir azâbı, kabirde suâl, mîzân, sırât köprüsü ve ru'yetullâh konusundaki hadîslerin de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e göre ma'nen mütevâtir olduğunu, ancak Mu'tezile'nin onlara muhâlefet ettiğini söylemiştir.³³⁷

Aliyyu'l-Kârî bazen rivâyetlerin belirli âlimlere göre ma'nen mütevâtir olduğuna da işaret etmiştir. Örneğin o, "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir..."³³⁸ meâlindeki hadîsin ilk cümlesinin Ebû Ubeyd'e³³⁹ (224/838) göre mütevâtir olduğunu nakletmiştir.³⁴⁰ Müellife göre Ebû Ubeyd, bu görüşüne hadîsin yirmi bir

³³³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 270; II, 103; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 184.

³³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 67; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 216.

³³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 215.

³³⁶ Müellifin bu konuyu ele aldığı kısımlar için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 198-199.

³³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 385; *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 141, 171; *Mecmû'u Resâil*, II, 381.

³³⁸ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, I, 263. (Şuayb el-Arnaût aynı anlamı ifade eden rivâyetlerin kuvvetli tarîklerle nakledildiğini belirtmiştir.)

³³⁹ Müellif bu ifadesiyle muhtemelen Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ı kastetmiştir. Zira Ebû Ubeyd *Fedâilu'l-Kur'ân* adlı eserinde bahsi geçen rivâyetin mütevâtir olabileceğini dile getirmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Mervân el-Atıyye, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 1995, 339.

³⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 454.

sahâbîden rivâyet edilmesini gerekçe göstermiştir.³⁴¹ Ayrıca şârih: “Hacâmat yapan ve yaptırmanın orucu bozuktur.”³⁴² anlamındaki rivâyetin Suyûtî’ye göre ma’nen mütevâtir olduğunu bildirmiştir.³⁴³ Aliyyu’l-Kârî bazen de isim vermeden belirli rivayetlerin ma’nen mütevâtir sayıldığını ifade etmiştir. Meselâ: “Ben kimin mevlâsı isem, Alî de onun mevlâsıdır.”³⁴⁴ meâlindeki hadîsin otuz sahâbî tarafından rivâyet edilmesi sebebiyle bazı hadîs hafızlarına göre mütevâtir sayıldığını, “(Zina sonucu doğan) Çocuk yatağıdır (yani anneye nispet edilir). Zina edene ise mahrumiyet (ve/ya recm cezası) vardır.”³⁴⁵ anlamındaki rivâyetin bazı âlimlere göre mütevâtir olduğunu söylemiştir.³⁴⁶

Aliyyu’l-Kârî bunların dışındaki çeşitli hadîsleri de manevî tevâtüre örnek göstermiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla bunlar: “Ümmetimden bir tâife hiçbir an haktan ayrılmayacaklardır. Onlara muhâlefet edenler onlara zarar vermez. Allâh’ın emri (kıyâmet) onlara gelinceye kadar onlar bu vasıf (istikâmet) üzere devam edeceklerdir.”³⁴⁷ ve “İnsanlar Allâh’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in (aleyhisselâm) O’nun Rasûlü olduğuna şehâdet edinceye, namazı ikâme edip zekâtı verinceye dek onlarla savaşmakla emrolundum...”³⁴⁸ meâlindeki hadîsler, “لا اله الا الله” diyen bir kimsenin –zinâ da yapsa hırsızlık da etse- cennete gireceğini,³⁴⁹ “السلام” lafzıyla selâm vermenin sünnet, selâmı almanın vâcip olduğunu,³⁵⁰ sekir veren her şeyin harâm olduğunu,³⁵¹ haşrın, neşrin, sevâbın ve ikâbın mevcûdiyetini³⁵² ve âhirette şefâatin hak olduğunu³⁵³ ifade eden rivâyetlerdir.

³⁴¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, V, 91. Bu kısımda görüş sahibinin adı “Ebû Ubeyde” olarak yazılmışsa da bunun bir istinsâh hatası olması muhtemeldir.

³⁴² Ebû Dâvûd, “Savm”, 28.

³⁴³ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, II, 305.

³⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, II, 71. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîh li gayrih derecesindedir.)

³⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 34. Rivâyetin şerhi için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 420, 429, 441.

³⁴⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, XI, 248, VI, 233; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 55. Müellifin bu konudaki diğer bazı uygulamaları için bkz. *Mirkât*, I, 463, VII, 25, VIII, 470.

³⁴⁷ Buhârî, “İ’tisâm”, 10; Müslim, “İmâre”, 170; Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 463.

³⁴⁸ Buhârî, “İmân”, 15; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 165.

³⁴⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 25.

³⁵⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 470.

³⁵¹ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 103.

³⁵² Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu’s-Şifâ*, II, 522; *Şerhu Fıkhi’l-Ekber*, 162-163.

³⁵³ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 496, 501; *Şerhu Fıkhi’l-Ekber*, 159.

Müellifin tevâtür kapsamı altında değerlendirdiği konulardan bir diğeri ise mütevâtir kırâatlerdir. Şârih, Kur'ân'ın asr-ı saâdetten sonraki nesillere lafzî tevâtürle nakledildiğini ve kurrâ imamların üzerinde icmâ ettikleri kırâatlerin mütevâtir sayıldığını belirtmiştir.³⁵⁴ Özellikle bazı lügat âlimlerinin mütevâtir kırâatlerde yer alan ancak kendilerine tevârûs eden bilgilerle uyuşmayan ifadeleri hatalı saymaya meylettiklerine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, mütevâtir kırâatlerde değişiklik yahut da hata iddia edilmesinin veya kırâatin inkâr edilmesinin küfür olduğunu bildirmiş,³⁵⁵ eserlerinin pek çok yerinde tevâtürle nakledilen kırâatlerle istişhâd etmiştir.³⁵⁶

Ayrıca müellif sahâbenin sarîh icmâsının da kuvvet ve hüküm bakımından tevâtüre denk sayıldığını dile getirmiştir.³⁵⁷ O, sahâbenin sarîh icmâsının kat'î olduğunu, onların sükûtî icmâsının ise zannî bir delille aynı kuvvette olduğunu söylemiştir.³⁵⁸ Müellife göre sahâbenin sarâhaten icmâ ettiği hususlar şunlardır: Recm haddinin meşrûiyeti,³⁵⁹ ikinci namazının farzının edâ edilmesinden sonra nâfile namaz kılınmasının yasaklanması,³⁶⁰ namazlardaki rekât sayıları, hac ve orucun mevcûdiyeti, zinâ yapmanın, içki içmenin ve hırsızlık yapmanın harâm olması. Aliyyu'l-Kârî bunları inkâr eden kimsenin küfre gireceğini belirtmiştir.³⁶¹ Diğer taraftan, erkeklere ipek giymenin hâram olması, vitir ve bayram namazlarının meşrûiyeti gibi tevâtürle nakledilen hususların inkâr edilmesinin de küfür olduğunu ifade etmiştir.³⁶² Buradan hareketle Aliyyu'l-Kârî'ye göre lafzî tevâtürle nakledilen naslara ek olarak mânâsı yönünden mütevâtir olan rivâyetlerin, mütevâtir sünnetlerin, mütevâtir kırâatlerin ve sahâbenin sarâhaten icmâ ettiği hususların inkâr edilmesinin karşılığının küfür olduğu anlaşılmaktadır.³⁶³

³⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu 'ş-Şifâ*, I, 540; *Mirkât*, V, 100.

³⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 325, V, 100.

³⁵⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 297, 305, 473, II, 448, III, 227, V, 597, VI, 142, 366, IX, 234; *Cem 'u'l-Vesâil*, I, 307, 370, II, 516.

³⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 395.

³⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 443.

³⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 358.

³⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 174.

³⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 395; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 174.

³⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu 'ş-Şifâ*, II, 426.

³⁶³ Müellifin bu görüşünü ifade eden değerlendirmeleri ve örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 142; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 524; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 580; *Cem 'u'l-Vesâil*, I, 65; *Şerhu 'ş-Şifâ*, II, 28, 430, 431.

Aliyyu'l-Kârî'nin mütevâtir hadîs konusunda ele alınan görüş ve uygulamalarının, Hanefîlerin birinci bölümde yer verilen prensiplerine uygunluk arz ettiği tespit edilmiştir. Müellif mezkûr prensiplerin uygulamaya yansıma biçimlerini örnekleriyle izah etmiş, özellikle manevî tevâtür konusunda ayrıntılı bilgiler vermiştir. Onun manevî tevâtürün tespiti konusunda ihtiyatlı davrandığı da söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî mütevâtir rivâyetlere ilhak edilen diğer delillere işaret ederek konunun sınırlarını göstermiş, bunların hücciyetleri bakımından mütevâtir naslardan farklı olmadıklarına işaret etmiştir. Konuya müellifin meşhûr hadîs hakkındaki görüş ve uygulamalarıyla devam edilecektir.

1.2.4. Meşhûr Hadîs

Aliyyu'l-Kârî'nin meşhûr hadîsi: “ilk nesilde haber-i vâhid olan, sonraki iki nesilde yaygınlık kazanarak tevâtürle nakledilen rivâyet”³⁶⁴ olarak tanımladığı ve ona göre meşhûr hadîsin ikinci tarifinin de “ümmetin (ulemânın) yaygın bir biçimde kabul ettiği rivâyet” şeklinde olduğu zikredilmişti.³⁶⁵ Ayrıca müellifin meşhûr hadîsin Hanefîler ve muhaddisler tarafından farklı şekilde tanımlandığına dikkat çektiği de ifade edilmişti.³⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî hem bir muhaddis hem de bir Hanefî fakîhi olarak tanındığından, onun bazen iki ilim dalında müşterek bir biçimde kullanılan ıstılâhları izah ederek kullandığı tespit edilmiştir. Örneğin meşhûr olduğu bildirilen bir hadîs hakkında: “Bu hadîs muhaddislere göre meşhûrdur. Dolayısıyla burada kelimenin ıstılâhî anlamı değil, lugavî anlamı kastedilmiştir. Zira meşhûrun ıstılâhî anlamı, kat'î olan mütevâtir rivâyetlere yakın bir mertebede bulunan hadîsler hakkında kullanılır.”³⁶⁷ şeklindeki sözleriyle bir ıstılâh karmaşası yaşanmasının önüne geçmiştir.

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılabileceği üzere Aliyyu'l-Kârî bir hadîsin iki şekilde meşhûr olabileceğini bildirmiştir. Bunlardan ilki tedâfur (التضافر), yani rivâyetin tarîklerinin çokluğu; ikincisi ise telakkî bi'l-kabûl, yani hadîsin ilk üç

³⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 276.

³⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307.

³⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307.

³⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 404.

nesilde yaşamış ulemâ tarafından kabul görmesi ve uygulanmasıdır.³⁶⁸ Telakkî bi'l-kabûlün amelî icmâ anlamına gelebileceğine değinen müellif, bununla birlikte ulemâ tarafından yaygın bir şekilde uygulanan ve kabul gören bir rivâyetin kat'î hale gelmeyeceğinin de altını çizmiştir.³⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî bazı âlimlerin müstefiz hadîsi “ümmetin kabulle karşıladığı rivâyet” şeklinde tanımladıklarına işaret etmiş ve onlara göre müstefiz hadîslerin senedindeki râvî sayısının itibara alınmasının ve râvîlerin cerh veya ta'dîl durumlarının araştırılmasının gerekli olmadığını nakletmiştir.³⁷⁰ Bu bağlamda: “Bir adamın câriyesi onun çocuğunu doğurursa, onun (ölümünün) ardından hürdür.”³⁷¹ meâlindeki rivâyetin hem tarîklerinin çokluğu hem de ümmetin telakkî bi'l-kabûlü açısından meşhûr olduğunu ifade eden müellif, böyle bir rivâyetin senedinde zayıf bir râvînin bulunmasının ona zarar vermeyeceğini söylemiştir.³⁷²

Diğer yandan bir muhaddisin rivâyetin sahîh ve hasen olduğuna hükmetmesinin yalnızca o tarîkin senedi ve metni itibarıyla gerçekleştiğini, bu hükmün ise hadîsin farklı tarîklerle veya telakkî bi'l-kabûl ile desteklenerek meşhûr olmasına bir engel teşkil etmediğini dile getirmiştir.³⁷³ Bu bilgilerden hareketle müellife göre telakkî bi'l-kabûlün rivâyete kuvvet kazandırdığı, sıhhat konusunda şüpheye mahal bırakmadığı, ancak onu kat'î hale getirmediği söylenebilir. Aynı hususu rivâyetin tarîklerinin çokluğu konusunda da gündeme getirmek mümkündür. Buna göre hadîsin birçok tarîkle nakledilmesinin onu kuvvetlendirdiği, fakat ilk nesilde tevâtür seviyesine ulaşmadıkça ona kat'îlik kazandırmadığı öne sürülebilir.

Aliyyu'l-Kârî telakkî bi'l-kabûlün muâriz iki rivâyet arasında bir tercih sebebi olabileceğine de değinmiştir. Bu hususta âlimlerin cumhûrunun: “Emanete hıyânet edene, yağmacılık yapana ve kapkaççıya el kesme (cezası) yoktur.”³⁷⁴ meâlindeki hadîsi kabul ettiklerini ve onun mefhûmuyla yaygın şekilde amel ettiklerini bildiren müellif, bu hadîsin Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Bir kadın bazı

³⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 359.

³⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 123.

³⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 194.

³⁷¹ İbn Mâce, “İtk”, 2.

³⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 518.

³⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 359.

³⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 13.

malları emanet olarak alır, sonra (malı emaneten aldığını) reddederdi. Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem onun elinin kesilmesini emretti.”³⁷⁵ meâlindeki rivâyete muâriz sayıldığını söylemiştir. O, teâruzun çözümü için öncelikle rivâyetleri cem’ etme yöntemini tercih etmiş ve bu doğrultuda ikinci hadîste bahsedilen kadının “bir malı emanet olarak alıp daha sonra malı emaneten aldığını inkâr ederek geri vermekten kaçınmakla” tanındığını belirtmiştir. Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) de rivâyetinde kadını bu vasfıyla tanıtmıştır. Dolayısıyla hadîsin anlamı: “Emânet mal alıp sonra inkâr eden kadın (var ya, işte o) hırsızlık yaptı.” şeklindedir. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) de yaptığı hırsızlığa binâen kadının elinin kesilmesini emretmiştir.³⁷⁶ Böylece müellif ikinci rivâyeti tevîl ederek bahsi geçen hadîsleri cemetmiştir. Ancak o, cem’in yalnızca bu iki rivâyete mahsus olduğunu belirtmiş ve ilk rivâyetin ümmet tarafından kabul gördüğünü, onunla amel edildiğini vurgulamıştır.³⁷⁷ Dolayısıyla Aliyyu’l-Kârî, ilk rivâyetin ikincisinden daha kuvvetli olduğuna, teâruzda bir çözüm bulunamazsa onunla amel edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Aliyyu’l-Kârî telakkî bi’l-kabûl ile meşhûr olan rivâyetlere bazı örnekler vermiştir. Örneğin o, “Hadleri şüphelerle düşürünüz.”³⁷⁸ meâlindeki rivâyetin fukahâ ve ümmet tarafından kabulle karşılandığını, Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) ve sahâbeden menkul olan eserlerin de rivâyeti kesin bir biçimde teyit ettiğini belirtmiştir.³⁷⁹ Müellif ayrıca Râfî’ b. Hadîc’in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği, meyve veya hurma gövdesi³⁸⁰ çalan bir kimseye el kesme cezası verilmeyeceğini ifade eden rivâyetin³⁸¹ de ümmet tarafından kabulle telakkî edildiğini dile getirmiştir.³⁸² Aliyyu’l-Kârî telakkî bi’l-kabûlün etkisinin sadece rivâyetlerle sınırlı kalmadığına da değinmiş, İbn Mes’ûd’un (radiyallâhu anh) kırâatinin ümmetin

³⁷⁵ Müslim, “Hudûd”, 10.

³⁷⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 167.

³⁷⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 167.

³⁷⁸ Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Müsnedu Ebî Hanîfe bi Rivâyeti’l-Hârîsi*, 1. Baskı, thk. Ebû Muhammed el-Esyûtî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2008, 39; Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 186.

³⁷⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 145.

³⁸⁰ Müellif rivâyetin lafzında yer alan “الكثر” kelimesinin hurma ağaçlarının büyük dallarında ve gövdesinde bulunan öz kısmını ifade ettiğini ve ağacın bu kısımlarının yenilebilir nitelikte olduğunu belirtmiştir. bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 162. Günümüzde de hurma ağaçlarının bahsi geçen beyaz renkli kısımlarının “جمر النخل” ve “لب النخل” isimleriyle ticari amaçlarla satılmakta olduğu tespit edilmiştir.

³⁸¹ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, V, 1228; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 12; Tirmizî, *Hudûd*, 19.

³⁸² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 164.

kabulle telakkîsi sebebiyle meşhûr olduğunu bildirmiştir. Müellif meşhûr kırâatlerin de işlev bakımından meşhûr hadîslerle aynı hükme sahip olduğuna işaret ederek bu tür kırâatlerle Kur'ân'ın hükmüne ziyâde yapılmasının câiz olduğunu zikretmiştir.³⁸³ Bunların dışında müellifin vasfını belirtmeksizin meşhûr hadîse örnek gösterdiği bazı rivâyetler de bulunmaktadır. Örneğin o: “Sirke ne güzel katıktır.”³⁸⁴ meâlindeki rivâyet³⁸⁵ ile radâ'nın yani süt akrabalığının da neseb akrabalığı gibi mahremiyet tesis ettiğini³⁸⁶ ve bütün Müslümanlara ilmi talep etmenin farz olduğunu bildiren hadîslerin³⁸⁷ meşhûr olduklarını,³⁸⁸ cumâ ve bayram namazlarında kırâatin cehrî olması gerektiğini bildiren rivâyetlerin³⁸⁹ müstefîz bir biçimde nakledildiğini dile getirmiştir.³⁹⁰

Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerle muhaddislerin telakkî bi'l-kabûl anlayışlarının farklı olduğu kanaatindedir. Müellif bu hususta İbnu's-Salâh'ın; Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettikleri hadîsleri ümmetin kabulle telakkî ettiğini, bu sebeple söz konusu rivâyetlerin sıhhatlerinin kesin (kat'î) olduğunu ve yakînî-nazarî ilim ifade ettiklerini öne sürdüğünü nakletmiştir.³⁹¹ Ayrıca o, Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027) ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (478/1085) ümmetin bu hususta icmâ ettiğine, dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinde yer alan rivâyetlerin “ilim” ifade ettiğine dair sözlerini ele almıştır. Müellif mezkûr iddiaları ilk olarak Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetlerin sıhhatlerinin de zannî olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Ona göre onların eserlerinde yer alan rivâyetler de âhâd kabîlindendir, âhâd hadîsler ise zan ifade eder. İkinci olarak hadîs imamlarının telakkî bi'l-kabûlünün yalnızca sıhhat şartlarını taşıyan rivâyetler için söz konusu olduğuna değinen müellif, onların tashîhlerinin ise rivâyetlerin zâhiri (senedi)

³⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 275.

³⁸⁴ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 39.

³⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 299.

³⁸⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 6.

³⁸⁷ Bkz. İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 195; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, III, 195.

³⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 260, 537.

³⁸⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 93. (Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmelerinden rivâyetin ricâlinin sika olduğu anlaşılmaktadır.)

³⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 217. Müellifin meşhûr hadîslere örnek gösterdiği diğer rivâyetler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 198, V, 553.

³⁹¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 97; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 219.

itibarıyla geçerli olduğunu dile getirmiştir.³⁹² Aliyyu'l-Kârî'nin bu değerlendirmelerinden Hanefîlere göre telakkî bi'l-kabûlün amelî veya itikâdî bir niteliğinin olduğu, rivâyetin senediyle ilgili bir kabulü ifade etmediği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda telakkî bi'l-kabûlün rivâyetin türüne göre iki şekilde gerçekleştiği öne sürülebilir. Eğer rivâyet amelî bir hükmü bildiriyorsa telakkî bi'l-kabûl, ilk nesillerdeki âlimlerin hadîsin mefhumuyla amel etmesiyle anlaşılabilir. Rivâyetin itikâdî bir hususu ifade etmesi durumundaysa telakkî bi'l-kabûl, hadîsin onlar tarafından kabul görmesiyle tespit edilebilir.³⁹³ Diğer yandan müellifin bir hadîsin ancak ilk üç nesilde yaygınlık kazanmasıyla meşhûr olabileceğini ifade eden sözleri³⁹⁴ hatıra getirildiğinde, Hanefîlere göre telakkî bi'l-kabûlün yalnızca ilk üç neslin fukahâsı tarafından gerçekleştirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu noktada etbâu't-tâbiîn döneminin takriben hicrî 220. yılda sona erdiği dikkate alınır³⁹⁵ Buhârî ve Müslim'in eserleri hakkındaki telakkî bi'l-kabûlün ilk üç nesilden sonrasında oluştuğu, dolayısıyla Hanefî düşüncesindeki kavrama karşılık gelmediği söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî'nin meşhûr hadîsin işlevini ortaya koyan bazı uygulamaları bulunmaktadır. Bunlardan birinde müellif meşhûr hadîs karşılığında kıyâsın terk edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Örneğin: “Alıcı ve satıcı ihtilâf eder, (alışverişe konu olan) mal da kâim bulunursa ikisi de yemîn eder ve (mal ile bedeli birbirlerine) geri verirler.”³⁹⁶ meâlindeki rivâyetin meşhûr olduğuna temas eden müellif, hadîsin vürûd sebebine³⁹⁷ dikkat çekerek kıyâsa göre fazlalığı kabul etmeyen tarafın yemîn etmesi gerektiğini bildirmiştir. Zira iki taraf da birbirleriyle alışveriş yaptıklarını kabul etmiş, ancak satıcı fiyatın daha yüksek olduğunu savunmuş, alıcı ise bunu reddetmiştir. Aliyyu'l-Kârî bunlarla birlikte Hanefîlerin meşhûr nas sebebiyle kıyâsı terk ettiklerini ifade etmiştir.³⁹⁸ Müellif abdestin farzlarını bildiren âyet-i kerîmede

³⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 104.

³⁹³ Bu minvalde bir değerlendirme için bkz. Tânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, 61.

³⁹⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 307.

³⁹⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 157.

³⁹⁶ Rivâyetin aynı anlamı ifade eden farklı bir tarîki için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 174; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 436. Zeylaî bazı muhaddislerin zayıf saydığı bu rivâyetin farklı tarîklerle nakledildiğini ve hasen seviyesine ulaştığını belirtmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 107.

³⁹⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 435-436.

³⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 436.

yer alan: "...başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın..."³⁹⁹ meâlindeki ifadedden mesh edilebilecek azaların sadece başla sınırlı kaldığının anlaşılabilceğini, ancak mestler üzerine mesh etmenin mevcûdiyetini ortaya koyan ve en az meşhûr hadîs seviyesinde olan hadîsler⁴⁰⁰ sebebiyle nassa ziyâde yapıldığını dile getirmiştir.⁴⁰¹ Böylece meşhûr hadîslerle nassa ziyâde yapılabileceğini belirten müellif, konuya dair farklı bir örnekte, hacda tavafin farz olduğunu ifade eden: "... ve o Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler."⁴⁰² meâlindeki âyet-i kerîmenin hükmüne meşhûr hadîslerle ziyâde yapıldığını, tavafin Hacerü'l-Esved'den başlamasının ve belli bir sayıda yapılmasının bu kuvvetteki rivâyetler sebebiyle farz sayıldığını söylemiştir.⁴⁰³ Ayrıca o, ziyâde ale'n-nas konusunda meşhûr kırâatlerin de meşhûr rivâyetlerle aynı hükümde olduğunu ifade etmiş,⁴⁰⁴ ancak haber-i vâhidlerle nassa ziyâde yapılamayacağını belirtmiştir.⁴⁰⁵

Aliyyu'l-Kârî'ye göre meşhûr hadîslerle âyetlerin tahsîs ve takyîdi mümkündür. Müellif bu hususa evlenilmesi yasak olan kadınları beyân eden Muharramât Âyetleri'nin tahsîsini örnek göstermiştir.⁴⁰⁶ Müellif bu âyet-i kerîmelerin hala ve teyzeler ile ilgili kısmının, bir kadının halası veya teyzesi ile aynı nikâh altında bir araya gelemeyeceklerini bildiren meşhûr rivâyet⁴⁰⁷ ile tahsîs edildiğini belirtmiştir.⁴⁰⁸ Buna göre bir adamın eşinin halası ve teyzesi, onun evlenebileceği kimseler arasından çıkarılmıştır. Aliyyu'l-Kârî, şâhidler olmaksızın

³⁹⁹ 5/el-Mâide, 6.

⁴⁰⁰ Örnek olarak bkz. Müslim, "Tahâret", 72-80.

⁴⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 111.

⁴⁰² 22/el-Hacc, 29.

⁴⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 65.

⁴⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 41.

⁴⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 203.

⁴⁰⁶ İlgili âyet-i kerîmenin meâli şu şekildedir: "Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, birâder kızları, hemşire kızları, sizi emziren (süt) anneleriniz, süt hemşireleriniz, hanımlarınızın anneleri, kendileriyle (zifâfa) girdiğiniz hanımlardan olup himayelerinizde bulunan üvey kızlarınız(la evlenmeniz) size harâm kılındı. Eğer onlarla zifâfa girmemişseniz size bir beis yok. Kendi sulbünüzden (gelmiş) oğullarınızın hanımları (ile evlenmeniz) ve iki kız kardeşi birlikte almanız da (kezâ harâm kılındı). Ancak (câhiliyye devrinde) geçen geçmiştir. Çünkü Allâh hakikaten yarlıgayıcıdır, çok esirgeyicidir. (Harp esiri olarak) sağ ellerinizin mâlik olduğu kadınlar (câriyeler) müstesnâ olmak üzere diğer bütün kocalı kadınlar(la evlenmeniz de size harâm kılındı. Bu haramlıklar) üzerinize Allâh'ın farzı olarak (yazılmıştır). Onlardan mâadâsı ise -nâmuskâr ve zinâyâ sapmamış (insanlar) halinde (yaşamamız şartıyla) mallarınızla (mehir vermek veya satın almak suretiyle) ara(yıp nikâhla)manız için- size helâl kılındı..." Bkz. 4/en-Nisâ', 23-24.

⁴⁰⁷ Müslim, "Nikâh", 37, 38.

⁴⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, 122.

nikâhın kıyılamayacağını bildiren meşhûr rivâyetin⁴⁰⁹ de: “...Sizin için helâl olan (diğer) kadınları iki, üç, dört olmak üzere nikâhlayın...”⁴¹⁰ meâlindeki âyet-i kerîmeyi tahsîs ettiğini belirtmiş ve bu sebeple nikâh akdi için şahitlerin varlığının şart kılındığını ifade etmiştir.⁴¹¹ Ayrıca müellif: “Erkek hırsızla kadın hırsızın ellerini kesin...”⁴¹² meâlindeki âyet-i kerîmenin, meşhûr bir kırâatle takyîd edildiğini ifade etmiştir. Müellif İbn Mes’ûd’un (radiyallâhu anh) kırâatinde bulunan: “فأقطعوا أيماهما” şeklindeki lafızdan hırsızlık haddinde sağ elin kesilmesi gerektiğinin anlaşıldığını söylemiştir.⁴¹³

Meşhûr hadîslerin âyetleri beyân edebileceğine de değinen müellif, mü’minlere beş vakit namazın farz olduğunu ifade eden: “...Çünkü namaz mü’minler üzerine vakitleri belli bir farz olmuştur.”⁴¹⁴ meâlindeki âyet-i celîlenin namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş zamanlarını bildiren meşhûr hadîslerle beyân edildiğini dile getirmiştir. Aliyyu’l-Kârî böylece müstakil vakitlerle farz kılınan namazların sayısının üç değil, beş olduğunun anlaşıldığını ve her namaza ayrı hükümlerin tayin edildiğini söylemiştir.⁴¹⁵ Müellif buna benzer bir şekilde başın dörtte birinin mesh edilmesi ve teyemmümün keyfiyeti konularındaki ölçülerin de âyetleri beyân eden meşhûr rivâyetlerle tespit edildiğini zikretmiştir.⁴¹⁶ O, meşhûr hadîsin inkârı konusuna da temas etmiş ve Hanefîlerin cumhûruna göre meşhûr bir rivâyetin inkâr edilmesinin hükmünün küfür olduğunu, Îsâ b. Ebân’ın kavline göre ise dalâlet olduğunu bildirmiş, bu konuda Îsâ b. Ebân’ın görüşünün sahîh olduğunu dile getirmiştir.⁴¹⁷

Aliyyu’l-Kârî’nin bu başlık altında nakledilen görüş ve uygulamalarında Hanefî usûlüne aykırı nitelikte olan herhangi bir husus tespit edilememiştir. Müellifin uygulamalarıyla usûl eserlerinde teorik olarak ele alınan konulara detaylı bir bakış açısı kazandırdığını da ifade etmek mümkündür. Özellikle onun bir rivâyetin nasıl

⁴⁰⁹ Tirmizî, “Nikâh”, 16.

⁴¹⁰ 4/en-Nisâ’, 3

⁴¹¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 286.

⁴¹² 5/el-Mâide, 38.

⁴¹³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 161.

⁴¹⁴ 4/en-Nisâ’, 103.

⁴¹⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 178.

⁴¹⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 243-244.

⁴¹⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, II, 426; *Şerhu Fıkhi’l-Ekber*, 276.

meşhûr olabileceği konusunda verdiği malumat ve örnekler Hanefî hadîs usûlünün teoriden pratiğe yansıma biçimini gözler önüne sermektedir. Müellif Hanefîlere göre tedâfur ile birlikte şöhretin iki basamağından birini teşkil eden telakkî bi'l-kabûl anlayışının üzerinde önemle durmuş ve bu kavram hakkındaki ıstılah farklılıklarına dikkat çekmiştir. O, zikredilen bilgilere ek olarak meşhûr hadîsin işlevini ortaya koyan uygulamalarıyla da Hanefî usûlüne bağlı kaldığını göstermiştir.

1.2.5. Haber-i Vâhid

Aliyyu'l-Kârî meşhûr ve mütevâtir hadîs seviyesine ulaşmayan, onların şartlarını taşımayan bir rivâyetin haber-i vâhid olduğunu belirtmiştir. Farklı bir tabirle ona göre haber-i vâhid hem sureti hem de mânâsı itibarıyla Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispeti kesin olmayan, zannî bir delildir. Birinci bölümde ele alındığı üzere sûrî nispet rivâyetin senediyle, manevî nispet ise rivâyetin kabul görmesi ve mefhûmu ile amel edilmesi ile ilgilidir. Bu bakımdan haber-i vâhidin sûreti açısından kat'î olmaması, ilk iki nesilde onu şöhret düzeyine ulaştırmayacak kadar az sayıda râvî tarafından rivâyet edilmesi sebebiyledir. Haber-i vâhidin manevî ittisâlinin kâmil olmaması ise ilk üç nesilde telakkî bi'l-kabûl edilmemesinden ileri gelmektedir.⁴¹⁸

1.2.5.1. Bilgi Değeri

Müellif sem'î delillerin kuvvetleri bakımından dört kısma ayrıldığını ifade etmiştir. İlk kısımda hem sübûtu hem de delâleti kat'î olan muhkem ve müfesser naslar ile mütevâtir sünnetler; ikinci kısımda sübûtu kat'î, delâleti zannî olan müevvel âyetler, üçüncü kısımda sübûtu zannî, delâleti kat'î olan haber-i vâhidler, dördüncü kısımda hem sübût hem de delâlet yönünden zannî olan haber-i vâhidler bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî ilk kısımda bulunan delillerle kat'î olan farz ve harâm gibi hükümlerin, ikinci ve üçüncü sıradakilerle “farz-ı zannî” veya “farz-ı amelî” şeklinde de isimlendirilen vâcibin ve tahrîmî kerâhetin, son kısımda yer alan delillerle ise sünnet, istihbâb ve tenzihî kerâhetin tespit edilebileceğini dile getirmiş, böylece her bir delille kuvvetine göre amel edildiğini belirtmiştir.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308.

⁴¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 62.

Müellifin verdiği bu bilgilere göre bir haber-i vâhidle farziyetin tespit edilemeyeceği, ancak vücûb veya sünniyyetin belirlenebileceği söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî bu hususa işaret ederek Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) vitir namazı ile ilgili rivâyetinin⁴²⁰ şerhinde, vitir namazının kat'î bir delille emredilmemesi sebebiyle itikâdî bir farz olmadığını, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) işaret ettiği üzere sünnetle sâbit olduğunu ve onun bu sözünün zannî bir delille ancak vücûbun belirlenebileceğini ifade ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca rivâyetin son kısmında yer alan “hiç kimsenin onu terk etmemesi gerekir” şeklindeki ifadenin vitir namazının bir farz-ı amelî (vâcip) olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.⁴²¹

Müellif aynı hususa temas ettiği farklı bir örnekte de haber-i vâhidlerin sübûtları bakımından zannî olduklarını, bu sebeple âhâd haberlerle itikâdî farzların değil, amelî veya zannî farz olarak isimlendirilen vâciplerin belirlenebileceğini zikretmiştir. Aliyyu'l-Kârî, bu cihetten bakıldığında vâcibi: “zannî bir delil ile sâbit olması hasebiyle –kat'î bir biçimde- hak olduğuna inanılması gerekmeyen, ancak zanna tâbi olmanın vücûbunu ifade eden farklı deliller sebebiyle mûcibiyle amel edilmesi gereken bir hüküm” şeklinde tanımlamış ve bazen farz ile vâcip kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılabildiğini belirtmiştir.⁴²²

Aliyyu'l-Kârî vücûbu haber-i vâhidlerle tespit edilen fiillere bazı örnekler vermiştir. Bunlardan bir tanesi namazın başlangıcında tekbîr getirmektir. Müellif “Namazın anahtarı temizliktir. Başlangıcı (tahrîmi) tekbîr, sonu (tahlîli) ise selâmdır.”⁴²³ meâlindeki rivâyetin (sübûtunun) zannî olduğunu, Hanefîlere göre (delâleti kat'î olduğu için) vücûbu ifade ettiğini dile getirmiş ve buradan hareketle namazın başlangıcında tekbîr getirmenin vâcip olduğunu söylemiştir.⁴²⁴ O, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili ile birlikte: “Âdemoğlu bir secde âyetini okuyup secde ettiği zaman, şeytan onun yanından ağlayarak ayrılır ve şöyle der: ‘Yazıklar olsun! Âdemoğluna secde emredildi, o da secde etti ve bu yüzden cennete gidecektir.

⁴²⁰ Rivâyete göre Hz. Ali (radiyallâhu anh) kendisine yöneltilen: “Vitir namazı hak (farz) mıdır?” sorusuna: “Eğer farz namaz ile aynı hükümde olup olmadığını soruyorsan, hayır... Ancak (vitir namazı) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem sünnetidir, hiç kimsenin onu terk etmemesi gerekir.” şeklinde cevap vermiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 238-239.

⁴²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 238-239.

⁴²² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 24.

⁴²³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 30.

⁴²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 211.

Bana da secde emredildi, ben reddettim ve cehennemi hak ettim.”⁴²⁵ meâlindeki hadîsten tilâvet secdesinin vâcip olduğunun anlaşıldığını bildirmiştir. Müellif hadîsin hükme delâlet vechesini farklı bir yaklaşımla: “Hikmet sahibi (olan zât), hakîm olmayan birinin kelâmını nakleder ve sonra söylediklerini reddetmezse bu durum (hakîm olmayanın) sözlerinin doğru olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla hadîsten Âdemoğullarına secde etmenin emredildiği anlaşılır, emir de vücûbu ifade eder.” şeklindeki sözleriyle izah etmiştir.⁴²⁶

Bu bilgilerden anlaşılabileceği üzere şârih, vücûbun birden fazla delil ile tayin edilebileceğine işaret etmiştir. Onun bu hususa örnek teşkil eden farklı bir uygulaması daha mevcuttur. Kaza namazlarının tertibe riayet edilerek kılınmasının vâcip olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, meseleyi hem “Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz, siz de öyle (namaz) kılın.”⁴²⁷ meâlindeki rivâyet ile hem de Ebû Saîd el-Hudrî'nin (radıyallâhu anh) Hendek Savaşı'nda (çarpişmanın şiddetli bir biçimde devam etmesinden dolayı) dört namazın vaktinde kılınmasının mümkün olmadığını, daha sonraki bir vakitte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o namazları tertip üzere kıldığını bildirdiği hadîs⁴²⁸ ile delillendirmiştir. Ayrıca haber-i vâhidlerin vücûb ifade ettiğini dile getiren müellif, namazların kazasında tertibe riâyet etmeyen bir kimsenin haber-i vâhidin gereğini yerine getirmediği için günâhkâr olacağını bildirmiştir.⁴²⁹

Aliyyu'l-Kârî tıpkı haber-i vâhidde yer alan bir emir ifadesinin vücûba delâlet etmesi gibi onun mukâbili olan nehyin de tahrîmî kerâhet ifade ettiğini söylemiştir. Bu hususta delilin sübût yönünden vasfının hükmü belirleyici olduğuna dikkat çeken müellif, sübûtu kat'î bir delilde yer alan nehyin tahrîme, sübûtu zannî bir delilde bulunan nehyin tahrîmî kerâhate delâlet ettiğini söylemiştir. O, tahrîmin farz, tahrîmî kerâhetin vâcip, tenzîhî kerâhetin ise mendûb mertebesinde olduğunu dile getirmiştir. Diğer taraftan sübûtu zannî olan bir delilde bulunan nehyin tahrîmî kerâhete delâlet edebilmesi için zâhirî anlamından sarf edilmemesinin gerekli olduğunun da altını çizmiştir. Müellif bu konuyu Ukbe b. Âmir el-Cühenî'nin (radıyallâhu anh) rivâyet

⁴²⁵ Müslim, “Îmân”, 133.

⁴²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 360.

⁴²⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 206.

⁴²⁸ Rivâyet için bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 88, 99, III, 100.

⁴²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 346.

ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem üç vakitte namaz kılmamızı ve ölülerimizi kabre koymamızı (onların cenâze namazlarını kılmamızı) yasakladı: (Bunlar) güneşin doğuşundan yükselmesine kadar, güneşin tam tepede bulunduğu esnadan meyledinceye kadar ve güneşin batmaya başlamasından itibaren batmasına kadar olan vakitlerdir.”⁴³⁰ meâlindeki hadîs ile örneklendirmiş ve bahsi geçen vakitlerde nafîle namaz kılınmasının tahrîmen mekrûh olduğunu bildirmiştir.⁴³¹

Namazda setr-i avretin icmâ ile farz olduğunu ifade eden müellif, bu konuda vârid olan: “Allâh Teâlâ bâliğa olan kimsenin örtüsüz bir şekilde kıldığı namazı kabul etmez.”⁴³² meâlindeki hadîse ve: “Ey Âdemoğulları, her mescid huzurunda ziynetinizi alın (giyin).”⁴³³ meâlindeki âyet-i kerîmeye temas etmiştir.⁴³⁴ Aliyyu’l-Kârî, İbn Abbâs’ın (radiyallâhu anhumâ) mezkûr âyeti: “Kıyafetlerinizi giyin.” şeklinde tefsîr ettiğini nakletmiş⁴³⁵ ve bu çerçevede her namazda avretlerin örtülü olmasının gerektiğini bildirmiştir.⁴³⁶ Sözlerinin devamında âyetin delâleti yönünden zannî ve sübûtu yönünden kat’î olduğunu, hadîsin ise sübûtu bakımından zannî ve delâleti bakımından kat’î olduğunu belirtmiş, bazı âlimlerin bu konuda hükmün farziyetinin sübûtu yönünden kat’î olan âyetle delâleti bakımından kat’î olan hadîsin birleşiminden çıkarıldığını söylediklerini nakletmiştir.⁴³⁷

Müellifin bu sözlerinden hareketle: “Haber-i vâhidin daha kuvvetli delillerle kuvvet kazanarak kat’î hale gelmesi ve bir hükmün farziyetini ifade etmesi mümkün müdür?” sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabını onun farklı bir konudaki sözleri arasında bulmak mümkündür. Cihâdın farz-ı kifâye olduğunu ifade eden müellif, farziyet hükmünün dört âyet-i celîleden anlaşıldığını belirtmiştir:

1-“(Dokunulması) harâm olan o aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün...”⁴³⁸

⁴³⁰ Müslim, “Salâtu’l-Musâfirîn”, 293; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 56.

⁴³¹ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 170.

⁴³² Ebû Dâvûd, “Salât”, 85; İbn Mâce, “Tahâret”, 132. Rivâyetin şerhi için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 436.

⁴³³ 7/el-A’râf, 31.

⁴³⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 195.

⁴³⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 436.

⁴³⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 195; *Mirkât*, II, 436.

⁴³⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 195-196.

⁴³⁸ 9/et-Tevbe, 5.

2-“(Yeryüzünde) bir fitne kalmayıncaya ve dîn tamamıyla Allâh’ın oluncaya kadar onlarla muharebe edin...”⁴³⁹

3-“(Ey Mü’minler tabiat/mizaç olarak) sizin hoşunuza gitmediği halde uhdenize kıtâl (düşmanlarla savaş) yazıldı (farz kılındı).”⁴⁴⁰ ve

4-“...(Bununla beraber) müşrikler sizinle nasıl topyekûn harp ederlerse siz de onlarla topyekûn harp edin...”⁴⁴¹ Aliyyu’l-Kârî bazı âlimlerin: “İnsanlar Allâh’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in (aleyhisselâm) O’nun Rasûlü olduğuna şehâdet edinceye, namazı ikâme edip zekâtı verinceye dek onlarla savaşmakla emrolundum...”⁴⁴² ve “...Cihâd Allâh’ın beni (peygamber olarak) gönderdiği günden, ümmetimin son ferdlerinin Deccâl ile savaşmasına kadar sürecektir...”⁴⁴³ meâlindeki hadîslere ve ümmetin bu konuda icmâ ettiğine dikkat çekerek bir haber-i vâhidin Kitâb ve icmâ ile desteklenmesi durumunda farziyet ifade edebileceğini öne sürdüklerini söylemiştir. Müellif bu durumda haberin kuvvet kazandığı düşüncesine itiraz etmemekle birlikte, hükmün ilgili âyetler ve icmâdan alındığını, hadîsin ise yalnızca onlara muvâfık bir biçimde vârid olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴⁴ Bu sözlerinden ise ona göre bir haber-i vâhidin tek başına farziyet ifade edemeyeceği anlaşılmaktadır.

Müellif haber-i vâhiddeki zannîliğin onun ilk râvîsi dışındaki kimseler hakkında söz konusu olduğunu belirtmiştir. O, haberi bizzât Hz. Peygamber’den (aleyhisselâm) işiten bir kimse için rivâyetin kat’î olduğunu,⁴⁴⁵ hatta prensip olarak işittiği lafzın delâleti yönünden de kat’î olması durumunda Kur’ân’ı nesh edebileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁶ Aliyyu’l-Kârî bu çerçevede bir sahâbînin rivâyet ettiği bir hadîsi nesh edilmedikçe terk edemeyeceğini ve kat’î olan nassa muhâlif bir surette ictihâdda bulunamayacağını dile getirmiştir.⁴⁴⁷ Son olarak müellif, sahâbî

⁴³⁹ 8/el-Enfâl, 39.

⁴⁴⁰ 2/el-Bakara, 216.

⁴⁴¹ 9/et-Tevbe, 36.

⁴⁴² Buhârî, “İmân”, 15.

⁴⁴³ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 34.

⁴⁴⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 320.

⁴⁴⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 87; *Mirkât*, II, 179; *Mecmû’u Resâil*, I, 231.

⁴⁴⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 179.

⁴⁴⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 87.

râvînin rivâyetine aykırı fiilinin bu sebeple neshin delili sayıldığına işaret etmiştir.⁴⁴⁸ Onun bu husustaki uygulamaları manevî inkıtâ başlığı altında ele alınacaktır.

1.2.5.2. Delil Değeri

Aliyyu'l-Kârî, hüsni zannın bir gereği olarak Müslüman bir kimsenin verdiği haber konusunda aslolanın doğruluk olduğunu, bu sebeple haber-i vâhidin amelî hususlarda hüccet sayıldığını dile getirmiştir.⁴⁴⁹ Meselenin temelinde bulunan bu düşüncenin yanında müellif, haber-i vâhidin hücciyetinin âyet ve hadîslerle sâbit olduğuna ve sahâbenin bu hususta icmâ ettiğine değinmiştir.⁴⁵⁰ Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlerin Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduklarını, genel olarak Hanefîlerin haber-i vâhidleri kıyâsa ve reye takdîm etmeleriyle gerekçelendirdiği de bilinmektedir.⁴⁵¹ Bu bilgilerden hareketle müellife göre hem haber-i vâhidlerin delil değerini ifade etmesi hem de Hanefîlerin Sünnet'e atfettikleri önemi göstermesi bakımından haber-i vâhidlerin kıyâsa ve reye takdîmi konusu son derece önemlidir.

1.2.5.2.1. Haber-i Vâhidin Kıyâsa Takdîmi

Müellifin konuya işaret eden birçok uygulaması bulunmaktadır. Bunların başında “Kahkaha Rivâyeti”nin kıyâsa takdîmi gelmektedir.⁴⁵² Bâliğ bir kimsenin rükûlu ve secdeli namazlarda –kasten veya sehven- kahkaha ile gülmesinin abdesti ve namazı bozucu nitelikte olduğunu ifade eden müellif, kıyâsa göre namazın içinde abdesti bozan bir fiilin, namazın dışında da abdesti bozması gerektiğini,⁴⁵³ lakin “Kahkaha Rivâyeti”⁴⁵⁴ olarak bilinen hadîs sebebiyle kıyâsın terk edildiğini söylemiştir. Müellif ayrıca abdesti bozan yedi şeyden bir tanesinin: “namazda

⁴⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 179; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁴⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 439.

⁴⁵⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 309.

⁴⁵¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14.

⁴⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 44; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 50.

⁴⁵³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 49-50.

⁴⁵⁴ Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (radiyallâhu anh) naklettiği bu rivâyet şu şekildedir: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem insanların namaz kıldıracağı bir esnada, bir adam içeri girip mescidde bulunan bir çukura düştü. Adamın gözleri rahatsızdı. (Onun çukura düşmesi sebebiyle) Namaz kılanlardan birçoğu güldü. Bunun üzerine Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem gülen kimselerin abdestlerini ve namazlarını iade etmelerini emretti.” Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1994, I, 246. Rivâyetin müsned ve mürsel tarîkleri ve ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, I, 47-54.

kahkaha ile gülmek” olduğunu bildiren rivâyetin⁴⁵⁵ de Hanefiler için delil teşkil ettiğini belirtmiştir.⁴⁵⁶

Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden oruçluyken unutarak yiyip içen kimse hakkında verilen hükmün de bu konuyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Kıyâsa göre oruçlunun midesine ulaşan herhangi bir şeyin orucu bozması gerektiğine işaret eden müellif,⁴⁵⁷ Hanefilerin, Ramazân Ayı'nda unutarak bir şey yiyen veya içen kimseye kaza veya keffâretin gerekli olmadığını ifade eden rivâyet⁴⁵⁸ ile birlikte, bir adamın oruçlu olduğunu unutarak yiyip içtiğini söylemesi üzerine, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona: “Orucuna devam et. Zira Allâh sana yedirip içirmiştir.”⁴⁵⁹ buyurduğu hadîsi delil aldıklarını belirtmiş,⁴⁶⁰ bu rivâyetler sebebiyle Hanefilerin kıyâsı terk ettiklerini dile getirmiştir.⁴⁶¹

Aliyyu'l-Kârî ana rahmindeki cenînin düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken ve “ğurre”⁴⁶² olarak bilinen tazminatın da Hanefiler tarafından kıyâsa muhâlif bir biçimde meşru sayıldığını bildirmiştir. Müellife göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Benî Lihyân Kabîlesi'ne mensup olan hâmile bir hanımın karnındaki cenînin düşürülmesi üzerine tazminat ödenmesini emir buyurduğu rivâyet,⁴⁶³ Hanefilerin kıyâsı terk etmelerine sebep olmuştur. Aliyyu'l-Kârî, kıyâsa göre doğup yaşayacağı kesin olarak bilinmediğinden dolayı cenîn için bir tazminat ödenmesinin gerekli olmadığını söylemiş,⁴⁶⁴ ayrıca gurre hakkında belirlenen beş yüz dirhemlik ölçünün de selevin rivâyetleri ile bilindiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵ Müellifin eserlerinde

⁴⁵⁵ Rivâyet için bkz. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, 1. Baskı, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selâm, Mektebetu's-Sahâbe, Cidde, 1994, 402; Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Mahmûd b. Abdilfettâh, er-Ravda li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 2015, I, 363-364. (Meşhûr Hasen Mahmûd Selâm'a göre Kâsım b. Sellâm'ın naklettiği rivâyet zayıftır.)

⁴⁵⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 50.

⁴⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 432.

⁴⁵⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 239.

⁴⁵⁹ Dârekutnî, *Sünen*, III, 144. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahihtir.)

⁴⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 554.

⁴⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 432.

⁴⁶² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Koçak, “Gurre”, *DİA*, XIV, 211-212.

⁴⁶³ Buhârî, “Diyât”, 26.

⁴⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 40, 65.

⁴⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 66.

konu ile ilgili pek çok örnek bulunmakla birlikte zikredilen örneklerin, onun iddiasını ortaya koymada yeterli olduğu kanaatindeyiz.⁴⁶⁶

1.2.5.2.2. Ahkâma Dair Konularda Haber-i Vâhidin Hücçiyeti

Aliyyu'l-Kârî haber-i vâhidin ahkâm konularında delil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁷ Âhâd hadîsin bilgi değeri başlığı altında müellifin bu görüşüne delâlet eden birçok uygulamaya yer verilmiştir. Bununla beraber Hanefîlerin bazı haber-i vâhidlerle tamamen veya kısmen amel etmedikleri ve bu hususta eleştirildikleri bilinmektedir. Müellif bazı delillerle neden amel edilmediği konusunda da çeşitli bilgiler vermiştir. Örneğin bir köpeğin su içtiği kapta kalan suyun necîs olduğunu bildiren Aliyyu'l-Kârî, bu hükmün: “Sizden biri, bir köpeğin yaladığı kabı yedi sefer yıkamakla temizler.”⁴⁶⁸ meâlindeki hadîsten anlaşıldığını söylemiştir.⁴⁶⁹ Ancak o, râvînin hadîse hem ameli hem de kavliyle muhâlefet etmesinden dolayı kabın temizlenmesi konusunda farklı bir rivâyet ile amel edildiğini bildirmiştir.⁴⁷⁰ Müellif ilgili hadîsin râvîsinden böyle bir durumda kabın içinde bulunan suyun dökülerek üç defa yıkandıktan sonra temizleneceği bilgisini nakletmiş ve ilk rivâyetin temizlik keyfiyeti konusunda mensûh sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁷¹ Netice olarak rivâyet köpeğin artığının necîsliğine delâleti yönünden makbul addedilmiş ve bu hususta onunla amel edilmiştir.⁴⁷² Müellifin sözleri Hanefîlere göre bir yönden hücçiyetini kaybetmiş olan rivâyetin farklı bir cihetten amele konu olabileceğini göstermektedir. Bu durum tıpkı bazı Hanefîler tarafından âyete ve meşhûr rivâyete muhâlefetinden dolayı ma'nen munkatı' sayılan⁴⁷³ “Musarrât Hadîsi”nin alışverişte müşteriye tanınan ayıp muhayyerliğine delil gösterilmesine benzemektedir. Birinci bölümde ele alındığı üzere bahsi geçen rivâyet, müşterinin hayvanla birlikte “bir sâ' hurma”

⁴⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî'nin konuya örnek teşkil eden farklı uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366, II, 119, 506-507; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 362, 452.

⁴⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 439.

⁴⁶⁸ Müslim, “Tahâret”, 92.

⁴⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 85.

⁴⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 86-87.

⁴⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁴⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 85.

⁴⁷³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 465-467.

vermesi konusunda diğer naslara muâriz sayılmış, ancak daha genel bir çerçevede amele konu olmuştur.⁴⁷⁴

Farklı bir örnekte namazın başlangıcında tekbîr esnasında ellerin nereye kadar kaldırılacağı hususunda ihtilâf edildiğini belirten müellif, bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ellerini omuzlarının⁴⁷⁵ bazılarında ise kulak memelerinin hizasına kadar kaldırdığının zikredildiğini⁴⁷⁶ bildirmiştir. Bu noktada Şâfiîlerin ağırlıklı olarak ilk hadîsi, Hanefîlerin ise ikinci hadîsi delil aldıklarına işaret eden müellif, ibâdete dair konularda vârid olan muâriz rivâyetler arasından ulemâ arasında en çok kabul görenin tercih edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bununla beraber zikredilen hadîslerin tamamının sahîh olmasından hareketle esasen bir ihtilâfın söz konusu olmadığını, zira Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bahsi geçen fiillerden her birini yaptığının anlaşıldığını söylemiştir. Müellif, tekbîrde ellerin kaldırılması konusunda birçok rivâyetin vürûdunu ise “ümmete rahmet” olarak yorumlamış ve mezhep imamlarından her birinin kendi şartlarına göre kuvvetli olan rivâyet ile amel ettiklerini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili hadîslerin cemedilebileceğini, cem'in ise farz namazlarda mezhebin tercih ettiği hadîsle, nâfilelerde ise diğer rivâyetlerle amel edilerek gerçekleştirilebileceğini beyan etmiştir.⁴⁷⁷

Müellifin bu örnekteki sözlerinden ise Hanefîlere göre bir hadîsin senedinin sıhhati ile ma'mûlün bih olması arasında bir lüzûm ilişkisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Hanefîlere göre teâruz durumunda bir rivâyetin sadece senedi yönünden sahîh olmasının onunla amel edilmesini gerekli kılmadığı öne sürülebilir. Zira müellif, ibâdât gibi uygulamaya yansıyan ve pratikte tespiti mümkün olan konularda amel edilecek rivâyeti tespitte selefin tavrının belirleyici olduğunu söylemiştir. Hanefîlerin umûm-i belvâ ve telakkî bi'l-kabûl konularındaki prensipleri hatıra getirildiğinde bu düşüncenin tutarlı ve usûle uygun olduğu söylenebilir.

⁴⁷⁴ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V, 274; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 466-467.

⁴⁷⁵ Bkz. Buhârî, “Ezân”, 145; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 464-465.

⁴⁷⁶ Bkz. Müslim, “Salât”, 25; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 469.

⁴⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 465.

Konuyla ilişkilendirilmesi mümkün olan farklı bir örnekte Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem namaza tekbirle; kırâate de ‘الحمد لله رب العالمين’ (lafzı) ile başladılar.”⁴⁷⁸ meâlindeki hadîsi ele alan musannif, rivâyetten Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) besmeleyi gizli okuduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazda Fâtîha Sûresi'nin başındaki besmeleyi cehrî olarak okuduğunun yirmi kadar sahâbî tarafından rivâyet edildiğine dair sözlerine yer veren Aliyyu'l-Kârî, öncelikle ilgili rivâyetleri te'vîl yöntemini tercih etmiştir. Ona göre bahsedilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) besmeleyi bazı zamanlar ümmete talim için cehrî okuduğuna veya besmeleyi cehrî okumanın cevâzına yahut da Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) yakın olanların besmeleyi duyduklarına hamledilebilir.⁴⁷⁹ Farklı bir eserinde aynı konuya değinen müellif, bir önceki örnekte de bahsedildiği gibi selefin tavrına başvurmuştur. Bu noktada muhtelif deliller nakleden Aliyyu'l-Kârî ilk olarak Enes b. Mâlik'in: (radiyallâhu anh) “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem besmeleyi cehrî okumazdı. Ebû Bekr, Ömer ve Osmân (radiyallâhu anhum) da öyle...”⁴⁸⁰ meâlindeki hadîsine yer vermiştir. Müellif daha sonra Abdullâh b. Muğaffel'in (radiyallâhu anh) oğlunun: “Babam namazda besmeleyi sesli bir şekilde okuduğumu duydu ve bana: ‘Yavrucuğum seni bid'at işlemekten sakındırırım... Ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ile; Ebû Bekr, Ömer ve Osmân (radiyallâhu anhum) ile birlikte namaz kıldım. Ancak hiçbirinin besmeleyi sesli okuduğunu işitmedim. O yüzden sen de sesli okuma...’ dedi.”⁴⁸¹ şeklindeki rivâyetine dikkat çekmiştir.⁴⁸² Aliyyu'l-Kârî son olarak Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anhum) ile birlikte birçok sahâbînin, Mâlik b. Enes, İshâk b. Râhûye, Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî, Evzâî, eş-Şa'bî ve İbrâhîm en-Nehâî gibi tâbiîlerin ve ehl-i ilmin çoğunluğunun bu rivâyetlerle amel ettiklerini nakletmiştir.⁴⁸³ Müellif bu örnekte Hanefîlerin ilk rivâyet ile neden amel etmediklerini ortaya koymuş, diğer yandan da ikinci rivâyetin neden tercih

⁴⁷⁸ Müslim, “Salât”, 240.

⁴⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 462.

⁴⁸⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 250.

⁴⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXVII, 342. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet hasendir.)

⁴⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 229, 232.

⁴⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 232.

edildiğini ayrıntılarıyla izah etmiştir. Zikredilen üç örnekte de Hanefîlerin bir nassı muâraza sebebiyle terk ederek aynı bâbda yer alan ve tercihe elverişli olan farklı bir rivâyet ile amel ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla verilen misallerin tamamının Hanefîlerin kendi kaidelerine göre kuvvetli olan nasla amel etmeye çalıştıklarına delil sayılabilir. Diğer yandan şer’î hususlarda ve fıkıh ilminde mücerret akıl ve rey ile hüküm vermeyi bid’at ve dalâlet olarak niteleyen⁴⁸⁴ musannifin eserlerinde, Hanefîlerin aklı nakle tercih ettiklerini veya nassı terk ederek reylerine uyduklarını gösteren bir örnek tespit edilememiştir. Eğer bu eleştirilerin sınırı aştığı kabul edilir ve mesele teâruzda tercihe indirgenirse Hanefîlerin şer’î bir delili ancak kendilerine göre daha kuvvetli olan bir başka delil sebebiyle terk ettikleri, teâruza konu olmayan hususlarda her iki delille de amel etmeye çalıştıkları öne sürülebilir.

1.2.5.2.3. Haber-i Vâhidin Kur’ân Karşısındaki Konumu

Aliyyu’l-Kârî’nin haber-i vâhidin Kur’ân karşısındaki konumuna işaret eden çeşitli ifadeleri bulunmaktadır. Prensip olarak haber-i vâhidin kat’î bir delile muâriz olamayacağını zikreden müellif,⁴⁸⁵ haber-i vâhidle nassa ziyâde yapılamayacağını da belirtmiştir.⁴⁸⁶ Müellif bu durumu nassa ziyâdenin manevî nesh sayılmasıyla açıklamış ve nesh için delillerin kuvvet bakımından birbirlerine eşit olmasının şart sayılmasında atıfta bulunarak Kur’ân’ın haber-i vâhidle neshinin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁴⁸⁷ Konuyla ilgili bir örnekte Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) abdest alırken sarığına⁴⁸⁸ veya başında bulunan bir beze⁴⁸⁹ mesh ettiğini ifade eden rivâyetleri delil alan Evzâî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin, sarık üzerine mesh etmeye cevâz verdiklerini belirtmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu rivâyetlerin “... ve başlarınızı mesh edip...”⁴⁹⁰ meâlindeki âyete muâriz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre âyet-i celîle baştan başka herhangi bir yere mesh edilemeyeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla rivâyet ile amel etmek nassa ziyâdeyi gerekli kılmaktadır.

⁴⁸⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Fikhi’l-Ekber*, 18.

⁴⁸⁵ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, III, 146.

⁴⁸⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 203.

⁴⁸⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 205.

⁴⁸⁸ Bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 57.

⁴⁸⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXIX, 340-341; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 432. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahihtir.)

⁴⁹⁰ 5/el-Mâide, 6.

Ancak haber-i vâhidle nassa ziyâde câiz olmadığından, müellife göre bu hususta ilgili rivâyet ile amel edilmemiştir.⁴⁹¹

Müellif nassa ziyâdenin gerçekleşmesi için hadîste ve âyette ortaya konulan fiile aynı hükmün verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm), namazında ta'dîl-i erkâna riayet etmeyen bir sahâbîyi: "Dön (yeniden) namaz kıl, zira sen namaz kılmış olmadın."⁴⁹² meâlindeki sözleriyle uyardığı hadîsi ele alan Aliyyu'l-Kârî, namazda ta'dîl-i erkânın farz olarak değerlendirilmesinin: "Ey îmân edenler, rükû edin, secde edin..."⁴⁹³ meâlindeki âyete ziyâde yapılması anlamına geleceğini, bunun ise câiz olmadığını belirtmiştir. Fakat o, namazda ta'dîl-i erkânın vâcip sayılmasının nassa ziyâde olmayacağını ve haber-i vâhidle vücûbun belirlenebileceğini söylemiştir.⁴⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî farklı bir örnekte "... ve o Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler."⁴⁹⁵ meâlindeki âyet-i kerîmede zikredilen tavaf lafzının "hâs" olduğunu, Ka'be'nin etrafında dönmek anlamına geldiğini, dolayısıyla âyetin mücmel sayılamayacağını dile getirmiştir. Musannife göre Hanefîlerin mesele hakkındaki delillerinden biri: Ka'be'yi tavâf etmenin de (ahkâmı bakımından) namaz gibi olduğunu ancak Allâh'ın tavâf esnasında konuşmayı mübâh kıldığını bildiren rivâyettir.⁴⁹⁶ Ayrıca Hanefîler Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Mekke'de Hz. Ali'den (radiyallâhu anh) ilan (nida) etmesini istediği: "...Bu seneden sonra hiçbir müşrik hac yapamayacak ve hiç kimse Ka'be'yi çıplak bir şekilde tavaf edemeyecektir..."⁴⁹⁷ meâlindeki lafızları ihtiva eden hadîsi de delil almışlardır. Müellif bu hadîsler sebebiyle, Hanefîlerin tavâf için tahâret ve setr-i avreti vâcip saydıklarını ifade etmiştir.⁴⁹⁸ Böylece hem haber-i vâhidle nassa ziyâde yapılmasının önüne geçilmiş hem de bu konuda zikredilen bütün delillerle kuvvetleri nispetince amel edilmiştir.

Aliyyu'l-Kârî Hanefîlere göre âyetlerin umûmunun ve ıtlâkının kat'î hükmünde olduğunu, haber-i vâhid ile kıyâs gibi zannî delillerle tahsîs veya takyîd

⁴⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 111.

⁴⁹² Ebû Dâvûd, "Salât", 147.

⁴⁹³ 22/el-Hacc, 77.

⁴⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 56-57.

⁴⁹⁵ 22/el-Hacc, 29.

⁴⁹⁶ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, I, 630. (Hâkim en-Nîsâbûrî'ye göre rivâyet sahihtir.)

⁴⁹⁷ Tirmizî, "Tefsîr", 10; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 400.

⁴⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 64-65.

edilmesinin câiz sayılmadığını belirtmiştir.⁴⁹⁹ O, zikredilen prensibi tahsîsin muâraza kapsamında değerlendirilmesiyle ilişkilendirmiş ve zannî bir delilin kat'î nassa muâriz olamayacağını ifade etmiştir.⁵⁰⁰ Müellif bu konuya ridde, zina gibi bir fiili işlemesi sebebiyle hadde müstehak olan bir kimsenin hareme sığınması durumunda: “Orada apaçık alâmetler, İbrâhîm’in makâmı vardır. Kim oraya girerse (taarruzdan) emin olur...”⁵⁰¹ meâlindeki âyet-i kerîmenin umûmundan dolayı öldürülemeyeceğine dair hükmü örnek göstermiştir. Mezkûr âyetin haber-i vâhid veya kıyâs ile tahsîs edilemeyeceğini bildiren müellif, böyle bir kimsenin aç ve susuz bırakılarak haremde çıkmaya zorlanacağını, harem sınırlarından ayrıldıktan sonra yakalanarak şer’î cezasının icra edileceğini ifade etmiştir.⁵⁰² Farklı bir örnekte radâ’ yani süt akrabalığı meselesini ele alan musannif, Ümmü’l-Fadl’ın (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği ve bir bebeğin bir kadından bir veya iki sefer süt emmesinin aralarında mahremiyet tesis etmeyeceğini bildiren rivâyete⁵⁰³ değinmiştir. Müellif haber-i vâhid olan bu hadîsin, bir erkeğe mahrem olan kadınları beyân eden: “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, birâder kızları, hemşire kızları, sizi emziren (süt) analarınız, ...size haram kılındı...”⁵⁰⁴ meâlindeki âyet-i kerîmenin ıtlâkını takyîd edemeyeceğini söylemiştir.⁵⁰⁵ Aliyyu’l-Kârî şâz kırâatlerin de kuvvet bakımından haber-i vâhidlerle eşdeğer olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁶ Müellif bu doğrultuda şâz kırâatlerle nassa ziyâde yapılmasının⁵⁰⁷ veya mutlak olan bir âyetin takyîd edilmesinin câiz olmadığını dile getirmiştir.⁵⁰⁸ Ayrıca o, şâz kırâatlere ilişkin çeşitli bilgiler vermiş ve istidlâllerinde şâz kırâatlerden sıkça yararlanmışır.⁵⁰⁹

Aliyyu’l-Kârî bir âyetin kendisine kuvvet bakımından denk olan farklı bir âyet tarafından tahsîse uğramasının onu zannî hale getirdiğini zikretmiş, bu durumda tahsîs edilen âyetin, bir haber-i vâhid tarafından yeniden tahsîs edilebileceğini dile

⁴⁹⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 155; *Mirkât*, VI, 476.

⁵⁰⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 155.

⁵⁰¹ 3/Âl-i İmrân, 97.

⁵⁰² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 159.

⁵⁰³ Müslim, “Radâ”, 18.

⁵⁰⁴ 4/en-Nisâ’, 23.

⁵⁰⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 297.

⁵⁰⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 124.

⁵⁰⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 275.

⁵⁰⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 476.

⁵⁰⁹ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 378, II, 647; *Şerhu’ş-Şifâ*, I, 174, II, 64; *Mirkât*, I, 389, III, 371, V, 91, VIII, 162, IX, 229, 232, 489, XI, 265-266.

getirmiştir.⁵¹⁰ Müellif bu duruma: “(Dokunulması) haram olan o aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün ...”⁵¹¹ meâlindeki âyetin, “Eğer (kendilerine taarruz edilmesi emrolunan) müşriklerden biri senden emân dilerse ona emân ver...”⁵¹² meâlindeki “İsti’ mân âyeti” ile tahsîs edildikten sonra: “Yaşlı erkek ve kadınları öldürmeyin.”⁵¹³ hadîsiyle tekrar tahsîse uğramasını örnek göstermiştir. Aliyyu’l-Kârî bu örnekte kendilerine emân verilen kimselerin ikinci âyet ile ilk âyetin umûmundan tahsîs edildiğine işaret etmiş, böylece zannî hale gelen ilk âyetin mezkûr haber-i vâhid tarafından yeniden tahsîse uğradığını ifade etmiştir. İkinci tahsîs sonucunda ise âyetin kapsamından yaşlı erkek ve kadınlar çıkarılmıştır.⁵¹⁴ Müellifin verdiği bu bilgilerden hareketle haber-i vâhidin kat’î olan bir âyetin tahsîsini gerektirmesinin muâraza kapsamında ele alındığı, farklı bir âyet ile tahsîs edilen bir âyetin zannî hale geldiği ve tahsîse uğramayan bir âyetin haber-i vâhid ile tahsîs edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu örneklerin tamamının Hanefîlerin kuvvetli olan nasla amel etme çabalarını ortaya koyduğu söylenebilir.

Haber-i vâhidlerin mücmel olan âyetleri beyân edebileceğini söyleyen Aliyyu’l-Kârî, Kur’ân’da icmâlen emredilen namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibâdetlere ait hükümlerin sünnetle beyân edildiğini dile getirmiştir.⁵¹⁵ Örneğin Kur’ân’da yer alan: “...Namaz kılın...”⁵¹⁶ meâlindeki emri Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) hem kavli hem de fiili ile beyân ettiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) bütün namazlarında ka’de-i ahîrayı yaptığını bildiren müellif, İbn Mes’ûd’un (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) elini tutarak ona teşehhüdü öğrettiğini rivâyet ettiği hadîsin sonunda yer alan: “... bunu söylediğin zaman veya”⁵¹⁷ bunu yaptığın zaman namazını edâ etmişsindir. (Bundan sonra) Eğer kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur.”⁵¹⁸ meâlindeki ifadenin

⁵¹⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 155, 158.

⁵¹¹ 9/et-Tevbe, 5.

⁵¹² 9/et-Tevbe, 6.

⁵¹³ Rivâyet bu lafızla temel hadîs kaynaklarında bulunamamıştır. Aynı anlamdaki bazı rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 88; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, IV, 268.

⁵¹⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 162.

⁵¹⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 53.

⁵¹⁶ 6/el-En’âm, 72.

⁵¹⁷ Müellif rivâyetin metninde yer alan “و” lafzının şek ifadesi olmadığını zikretmiştir. Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 210.

⁵¹⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 181. Aliyyu’l-Kârî rivâyetin: “Bunu söylediğin zaman... namazını edâ etmişsindir.” şeklindeki ziyâde dışında müttefakun aleyh olduğunu belirtmiştir. Ayrıca müellif,

mez-kûr âyeti beyân ettiğini söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî buradan hareketle namazda son oturuşun farz, son oturuşta “Tahiyyât” okumanın ise vâcip olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir.⁵¹⁹ Haber-i vâhidin âyeti beyânı ile tespit edilen hükümlerin vâcip olduğuna da değinen musannif, bunlardan bazılarının farz kuvvetinde olduğunu, bazılarının ise amelde sünnetten üstün, farzdan aşağı bir kuvvette olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, vitir namazının ve ka'de-i ahîranın ilk kısma, namazların ilk iki rekâtında “Fâtiha Sûresi”nin okunmasının⁵²⁰ ikinci kısma dahil olduğunu dile getirmiş ve terk edildiğinde namazın bozulması sebebiyle ka'de-i ahîranın farz olarak isimlendirildiğine işaret etmiştir.⁵²¹ Müellif bunların yanı sıra namazların edâsında tertibe riâyet edilmesi, abdestte başın mesh edilmesi⁵²² ve ayakların topuklarla birlikte yıkanması,⁵²³ bayram namazının meşrûiyeti,⁵²⁴ tavâfta setr-i avret⁵²⁵ ve oruçta imsâk için hangi fecrin dikkate alınacağı⁵²⁶ konularındaki hükümlerin de haber-i vâhidlerin âyetleri beyân etmesiyle tespit edildiğini ifade etmiştir.

1.2.5.2.4. İtikâdî Konularda Haber-i Vâhidin Hücüyeti

Aliyyu'l-Kârî'nin haber-i vâhidlerin itikâdî konulardaki delil değerine yönelik çeşitli ifadeleri mevcuttur.⁵²⁷ O, fıkıh ilminde ve şer'î-amelî konularda salt akıl yürütmeye ve reye göre hüküm vermenin bid'at ve dalâlet olduğunu ifade etmiştir. Müellif buradan hareketle akâid ilmine (ilm-i tevhîd ve's-sıfâta) ilişkin hususlarda mücerret akıl ve rey ile hükmetmenin ise evleviyetle bid'at ve dalâlet sayılacağını söylemiştir.⁵²⁸ Ayrıca, akâid ilminde muteber olanın yakînî deliller

Nevevî'nin “hadîs hâfızlarının ittifâkıyla ziyâdenin müdrec olduğu” yönündeki değerlendirmesini nakletmiştir. Ancak sahâbeye ait bu tür ifadelerin merfû' hükmünde olduğuna dikkat çekerek bu örnekte idrâcın istidlâle zarar vermeyeceğini dile getirmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 210.

⁵¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 210.

⁵²⁰ Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 460-461.

⁵²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 182-183.

⁵²² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 346.

⁵²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 102; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 24-25.

⁵²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 404-405.

⁵²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 195-196.

⁵²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 349.

⁵²⁷ Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 2. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

⁵²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 18.

olduğunu zikretmiş ve sahîh olarak nakledilse dahi âhâd hadîslerin zannî olduğunu dile getirmiştir. O, haber-i vâhidlerin ancak manevî tevâtür derecesine ulaşacak kadar çok tarîkle nakledilirse kat'î hale gelebileceğini belirtmiştir.⁵²⁹ Müellifin bu sözlerini itikatta bağlayıcı olan ve inkârı küfrü gerektiren, kuvvetli delillere hamletmek mümkündür. Zira o, itikâdî hükümlerin hepsinin Kur'ân'da kat'î, Sünnet'te ise zannî delillerle sabit olduğunu bildirmiştir.⁵³⁰ Diğer yandan Kur'ân'ın tamamının tevhîdi ifade ettiğini, sünnetin ise Kur'ân'ı hem takrîr edici hem de beyân edici nitelikte olduğunu söyleyen musannif, Allâh Teâlâ'nın kullarını bir kimsenin görüşüne, zevkine veya anlayışına muhtaç bırakmadığını, bu yüzden Kitâb ve Sünnet dışında bir delil aramaya hacet olmadığını belirtmiştir.⁵³¹

Müellifin bu sözlerinin ona göre Sünnet kapsamında bulunan zannî nasların da itikatta belli ölçülerle delil niteliğinde olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin hasımların âhirette birbirleri üzerindeki haklarını hasene karşılığı alacaklarını, eğer zâlimin haseneleri hakları ifa etmeye yeterli gelmezse mazlûmun günâhlarının zâlime yükleneceğini, bu anlamda kısâsın hak ve câiz olduğunu ifade ettiği sözlerini ele alan Aliyyu'l-Kârî, ilgili konuyu ispat etmede birçok haber-i vâhiden istifade etmiştir. Bunlardan birisi: “Kim kardeşiyle bir husumet yaşamışsa dînâr ve dirhem in olmayacağı zaman gelmeden önce derhal onunla helalleşsin. (Nitekim o gün geldiğinde) Eğer onun salih bir ameli varsa ettiği zulüm miktarınca ondan alınır. Eğer hasenesi yoksa arkadaşının seyyiâtından alınıp kendisine yüklenir.”⁵³² meâlindeki hadîstir. Ayrıca müellif istidlâlinde “Müflis Hadîsi” olarak bilinen rivâyete de yer vermiştir.⁵³³ Aliyyu'l-Kârî değerlendirmesinin neticesinde

⁵²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, 173.

⁵³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, 14.

⁵³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, 23.

⁵³² Buhârî, “Mezâlim”, 10.

⁵³³ Bu hadîse göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) Ashâb-ı Kirâm'a (radiyallâhu anhum) “Müflis kimdir bilir misiniz?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Daha sonra bu soruyu: “Hakîkatte müflis kıyâmet günü namaz, oruç ve sadaka ile gelen, birine sövmüş, bir başkasına iftira atmış, birinin malını yemiş, başkasının kanını akıtmış, bir başkasını dövmüş olan kimsedir. Zira onun haseneleri (zulmettiği kimselerden önce) birine ve (sonra) bir başkasına verilir. Eğer haseneleri, üzerindeki hakkı ödeyemeden önce biterse (mazlûmların) hatalarından alınıp onun üzerine yüklenir, sonra da Cehennem'e atılır.” şeklindeki sözleriyle cevaplamıştır. Bkz. Müslim, “Birr”, 59.

zikredilen hususların aklen câiz, naklen vârid olduğunu ve ilgili hükümlere bu şekilde inanılmasının vâcib olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁴

Benzer bir örnekte Ebû Hanîfe'nin Mi'râc konusunda rivâyet edilen haberlerin hak olduğunu, onları reddedenin ise bid'at ve dalâlete giriftâr olduğunu belirttiği sözlerine değinen şârih, Mi'râc'ın Mekke'den Beytü'l-Makdis'e kadarki kısmının âyetle, Beytü'l-Makdis'ten semaya kadar olan kısmının ise hadîslerle sabit olduğunu dile getirmiştir. Bu bakımdan Mi'râc'ın ilk kısmını inkâr edenin kâfir olduğunu, ikinci kısmı inkâr eden bir kimsenin ise tekfir edilmeyeceğini söylemiştir. Müellif, Ebû Hanîfe'nin Mi'râc'ın inkârını bid'at ve dalâlet olarak değerlendirmesini ise Mi'râc konusundaki hadîslerin birçok tarîkle nakledilmesi ile izah etmiştir.⁵³⁵ Zikredilen iki örnek de hem Ebû Hanîfe'ye hem de Aliyyu'l-Kârî'ye göre sahîh haber-i vâhidlerin itikâdî hususlarda delil olabileceğini göstermektedir. Ayrıca şârih bir kişinin veya zümrenin inancına muhâlefet ettiği öne sürülerek itikâdî konularda vârid olan haber-i vâhidlerin ta'n edilmemesi gerektiğini, hadîsleri bu sebeple reddedenlerin pek çok hayırdan mahrum kaldıklarını ve selefin uygulamasına muhâlefet ettiklerini nakletmiştir. İlk nesillerin haber-i vâhidlerle amel ettiklerine dikkat çeken müellif, onlara uymayanların yaptıklarının utanç verici bir fiil işlediklerini bildirmiştir.⁵³⁶ Zikredilen bilgilere ek olarak müellifin itikâdî konularda âyetleri tefsîr edici nitelikte olan veya daha kuvvetli naslara muhâlif olmayan haber-i vâhidlerden yararlandığı tespit edilmiştir.⁵³⁷

1.2.5.2.5. Haber-i Vâhidin İnkârı ve Terki

Aliyyu'l-Kârî eserlerinde haber-i vâhidin terki ve inkârı konusuna da temas etmiştir. O, bir haber-i vâhidin zayıf, münker veya Kitâb'a muhâlif olduğunun öne sürülerek terk edilmesinin “müevvel inkâr” olarak isimlendirildiğini söylemiş ve haber-i vâhidi bu surette inkâr edenin fâsık sayılmadığını dile getirmiştir. Haber-i vâhidlerle amel edilmesini vâcib saymayan bir kimsenin ise dalâlette olduğunu ifade eden müellif, haber-i vâhidlerin reddedilmesinin bid'at olduğunu zikretmiştir. Öte

⁵³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 163.

⁵³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 189.

⁵³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 304.

⁵³⁷ Bu hususta çeşitli örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 83, 86, 87, 105, 106, 128, 189, 190-192.

yandan o, haber-i vâhidle ameli hak olarak gören, ancak amel etmeyen bir kimsenin de fâsık sayıldığını belirtmiştir.⁵³⁸ Müellif bazı Hanefîlerin hadîsi reddeden bir kimsenin kâfir sayıldığını söylediklerini nakletmiş ve müteahhir ulemâ tarafından bu hususun mütevâtir rivâyetlere mahsus olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî, haber-i vâhidleri hafife alarak (istihfâf) ve hakir görerek (istihkâr) inkâr edenlerin de tevâtürü inkâr edenlerle aynı hükmü paylaştığını zikretmiştir. Müellif bu hususta çalışmada daha önce yer verilen, Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sünneti konusundaki hassasiyetini temsil eden kıssayı gündeme getirmiştir.⁵³⁹ Aliyyu'l-Kârî, Ebû Yûsuf'un tavrından mecliste bulunan adamın sünneti hafife alarak inkâr ettiğinin anlaşıldığını belirtmiş ve bu doğrultuda haber-i vâhidleri hafife alarak veya tahkir ederek inkâr edenlerin dinden çıktığına işaret etmiştir.⁵⁴⁰

Aliyyu'l-Kârî, bu başlık altında yer verilen görüşleriyle daha kuvvetli bir nassa muâriz olmaması kaydıyla haber-i vâhidlerin hem amelî konularda hem de itikâdî meselelerde muteber bir hüccet olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle müellifin her iki alanda da nas karşısında reyin öncelenmesine şiddetle karşı çıktığı görülmüş ve zannî bir bilgi değeri olan haber-i vâhidlerin akla uymaması gibi fâsit bir gerekçeyle reddedilmesinin ağır sonuçları olduğunu ifade ettiği anlaşılmıştır. Pek çok konuda vurgulandığı gibi bu tavır Hanefîler özelinde Aliyyu'l-Kârî'nin Sünnet'e ait olan her nasla mümkün mertebe amel etme çabalarını gözler önüne sermektedir. Konunun giriş kısmında da belirtildiği üzere müellifin Hanefîlerin Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduğuna yönelik iddiasını ispat etmek için öne sürdüğü hususlardan bir tanesi onların zayıf hadîsi rey ve kıyâsa takdîm etmeleridir.⁵⁴¹ Bu bağlamda onun zayıf hadîs konusundaki görüş ve uygulamaları incelenecektir.

⁵³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 283-284.

⁵³⁹ Rivâyete göre Ebû Yûsuf'un yer aldığı bir mecliste Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kabağı sevdiği nakledilmiştir. Ancak orada bulunan bir adam: "Ben kabağı sevmiyorum." demiştir. Bunun üzerine Ebû Yûsuf oradakilerden bir kılıç getirmelerini istemiş fakat adamın tevbe etmesi üzerine onu öldürmekten vazgeçmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 276. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 149.

⁵⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 276.

⁵⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14; *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 382b.

1.2.5.3. Zayıf Hadîs

Aliyyu'l-Kârî zayıf hadîsi “râvîsindeki veya senedindeki bir kusur veya töhmet sebebiyle sahîh ve hasen hadîslerde bulunan vasıfları taşımayan rivâyet” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁴² O, ayrıca sahîh ve hasen hadîslerde olduğu gibi zayıf hadîslerin de çeşitli mertebelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Sahîh veya hasen olmayan bütün rivâyetlerin zayıf sayıldığına dikkat çeken müellif, râvîsinde bulunan bir kusur sebebiyle zayıf sayılan rivâyetleri, zayıflığı en şiddetli olandan hafife doğru:

-Hadîs uyduran bir kimsenin teferrüd ettiği,

-Müttehem bi'l-vad' olan râvînin rivâyet ettiği,

-Kezzâb olan râvînin rivâyet ettiği,

-Müttehem bi'l-kizb olan râvînin rivâyet ettiği,

-Fâsığın rivâyet ettiği,

-Fâhişu'l-ğalatın rivâyet ettiği,

-Fâhişu'l-muhâlefet olan râvînin rivâyet ettiği,

-Muhtelitin rivâyet ettiği,

-Mezhebinin dâiliğini yapan bid'at ehline mensup olan bir râvînin rivâyet ettiği ve

-Mechûlu'l-ayn veya mechûlu'l-hâl olan râvînin rivâyet ettiği hadîsler şeklinde sıralamıştır. Müellif senedindeki inkıtâ' sebebiyle muhaddisler tarafından zayıf sayılan hadîsleri ise:

-Sıhhat şartı gözetmeyen muhaddislerin ta'lîkleri,

-Mu'dal,

-Munkatı',

-Mürsel-i celî,

-Mürsel-i hafî ve

⁵⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 88-89; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 295.

-Müdelles rivâyetler şeklinde sıralamıştır.⁵⁴³ Ayrıca zayıf hadîslerin genellikle “روي”⁵⁴⁴ veya senedsiz bir şekilde “يروى” gibi temrîz ifadeleriyle birlikte kullanıldığına işaret eden müellif,⁵⁴⁵ terğîb, terhîb ve fedâil konularında zayıflığı şiddetli olmayan rivâyetlerin zayıflıklarının beyan edilmeden rivâyet edilmesinin câiz olduğunu bildirmiştir.⁵⁴⁶

Aliyyu'l-Kârî hadîslerin sıhhati veya zayıflığı ile ilgili değerlendirmelerin şahsî olduğuna ve zann-ı gâlip ile belirlendiğine dikkat çekerek bir âlimin zayıf olduğuna kanaat ettiği bir rivâyeti, farklı bir muhaddisin sahîh addedebileceğini dile getirmiştir. Müellif bu durumun tıpkı manevî tevâtürün husûlünde olduğu gibi rivâyetin tarîklerinin çokluğuyla gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Böylece zayıf bir rivâyetin hasen seviyesine ulaşabileceğinin altını çizen müellif, teorik olarak hadîsin kuvvet kazanabileceğini ve amelî konularda rivâyetin hasen olmasının hücciyet için yeterli olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁷ Diğer yandan zayıf hadîsin “bâtıl”⁵⁴⁸ anlamına gelmediğini de belirten Aliyyu'l-Kârî, zayıf hadîsin “Ehl-i hadîs nazarında muteber olan şartlarla sâbit olmayan rivâyet” anlamında ele alındığını bildirmiş ve onun haddizâtında farklı bir karîneyle takviye edilebileceğini öne sürmüştür.⁵⁴⁹ Konu ile alakalı bir örnekte namaz kılan bir kimsenin alnını koyabileceği genişlikte olan şeyler üzerine secde edebileceği meselesini değerlendiren şârih, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sarığının dolamına secde ettiğine dair üç farklı merfû rivâyet⁵⁵⁰ ile birlikte Hasan-ı Basrî'nin: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ashâbı ellerini

⁵⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 295-296.

⁵⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 48.

⁵⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 125.

⁵⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 453.

⁵⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 46.

⁵⁴⁸ Abdulfettâh Ebû Ğudde, muhaddislerin “bâtıl” tabirini “sahîh olmayan” veya “sâbit olmayan” rivâyetler hakkında kullandıklarını belirtmiş ve bu durumu ifade eden birçok örnek sunmuştur. Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, 6. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 2016, Neşreden Girişi, 35-38. Müellifin yukarıdaki ifadesinde bâtil terimini ikinci anlamda kullanmış olması muhtemeldir. Nitekim sahîh olmayan hadîsin hasen veya zayıf olma ihtimali de bulunduğundan, birinci anlam müellifin iddiasını karşılamamaktadır. Bu açıdan onun bâtil kavramını sâbit olmayan, mevzû rivâyet anlamında kullanma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Öte yandan Aliyyu'l-Kârî'nin sıklıkla sâbit ve bâtil kelimelerini birbirlerinin mukâbilinde zikrettiği de bilinmektedir. Bu hususta çeşitli örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu's-Şifâ*, I, 465, 633, II, 534; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 434; *Mirkât*, V, 170.

⁵⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 244.

⁵⁵⁰ Bkz. Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, I-IX, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 441, VI, 228; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII, 170; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII, 54.

kıyafetlerinin üzerine koyarak secde ederlerdi. Ayrıca onlardan biri sarığının üzerine de secde ederdi.”⁵⁵¹ şeklindeki mürsel rivâyetine yer vermiştir. Aliyyu’l-Kârî Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) ve ashâbının kıyafetleri üzerine de secde ettiklerini belirterek bu konuda Enes b. Mâlik’in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Biz Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte çok sıcak bir günde namaz kılıyorduk. Bizden biri alnını yere koymaya güç bulamadığı zaman elbisesini yere serip onun üzerine secde ederdi.”⁵⁵² meâlindeki hadîs ile birlikte onunla aynı anlamı ifade eden farklı rivâyetleri nakletmiştir.⁵⁵³ Konunun devamında bazı âlimlerin mezkûr rivâyetlerden bir kısmının zayıf olduğuna dair sözlerini gündeme getiren müellif, senedinde makâl olmayan rivâyetlerin istidlâl için yeterli olduğunu vurgulamış, ayrıca tamamının zayıf olduğu farz edilse bile, rivâyetlerin tarîklerinin çokluğu sebebiyle hasen derecesine ulaştıklarını belirtmiştir. Diğer yandan Hasan-ı Basrî’nin mürsel haberinin müsned rivâyetlerin sahîh olma ihtimaline kuvvet kazandırdığına dikkat çeken Aliyyu’l-Kârî, zayıf hadîsin bâtil rivâyet anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁵⁵⁴ Müellif başka bir eserinde de: “Hakikaten şeytan kırmızıyı sever. Sizi kırmızı renkli giyinmekten ve şöhrat belirtisi olan elbiselerden sakındırırım.”⁵⁵⁵ meâlindeki hadîsin zayıf olduğunu bildirmiş, ancak Cûzekânî’nin (543/1148) aşırıya kaçarak rivâyetin bâtil olduğunu söylediğini nakletmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu noktada Benî Esed’den bir kadının rivâyet ettiği: “Ben bir gün Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem’in zevcesi Zeyneb’in (radiyallâhu anhâ) yanındaydım. Birlikte ona ait olan bazı elbiseleri kızıl rengi veren toprak bir boya ile boyuyorduk. Ansızın Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem yanımıza geldi, fakat toprak boyayı görünce geri döndü. Zeyneb (radiyallâhu anhâ) bunu görünce, Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem’in yaptığı hoş görmediğini anladı. Bunun üzerine hemen elbisesini yıkamaya başladı ve üzerindeki kırmızılığı giderdi. Daha sonra Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem geri döndü ve halimizi gözledi. Elbisede herhangi bir kırmızılık görmeyince içeri girdi.”⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 153.

⁵⁵² Buhârî, “Amel fi’s-Salât”, 9; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 241.

⁵⁵³ Bkz. Buhârî, “Salât”, 23; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 241; Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaût, *Müsned*, IV, 164; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsned*, VII, 176.

⁵⁵⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 243-244.

⁵⁵⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 346; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, VII, 353; Beyhakî, *Şuabu’l-Îmân*, VIII, 340.

⁵⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 20.

meâlindeki hadîsi zikrederek ilk rivâyeti takviye etmiş ve onun bâtlı olamayacağına işaret etmiştir.⁵⁵⁷

Aliyyu'l-Kârî Hanefilere göre bayram namazının tahrîme tekbîri dışında, ilk rekâtta senâdan (Subhâneke Duâsı'ndan) sonra üç, ikinci rekâtta kırâatten sonra üç zâid tekbîrle kılınması gerektiğini belirtmiştir. Müellif, Hanefîlerin konu ile ilgili delillerinin Huzeyfe b. Yemân ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (radıyallâhu anhumâ) yöneltilen: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem Ramazan ve Kurban Bayramı namazlarında nasıl tekbîr getirirdi?" şeklindeki soruya verdikleri cevabı ihtiva eden bir rivâyet olduğunu söylemiştir. Bu rivâyete göre Ebû Mûsâ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cenâze namazındaki gibi dört tekbîr getirdiğini söylemiştir. Huzeyfe de: '(Ebû Mûsâ) Doğru söyledi.' demiştir. Akabinde Ebû Mûsâ: 'Ben Basra'da valiymken de bu şekilde namaz kıldırırdım.' demiştir.⁵⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî ayrıca tâbîî âlim Esved b. Yezîd'in (75/694) naklettiği iki rivâyeti delil olarak kullanmıştır. Bunlardan ilki: "İbn Mes'ûd (radıyallâhu anh) bayram namazlarında dokuz tekbîr getirirdi: Bunlardan dördü kırâatten önce olup bir sonraki tekbîr ile rûkûya giderdi. İkinci rekâtta kırâati bitirdikten sonra dört kez tekbîr alır, sonra rûkûya giderdi."⁵⁵⁹ şeklindedir. İkincisi ise: "Bir vakit İbn Mes'ûd, Huzeyfe b. Yemân ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (radıyallâhu anhum) ile birlikte oturuyordu. Saîd b. el-Âs onlara bayram namazlarındaki tekbîrleri sordu. Huzeyfe ona: '(Bu soruyu) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye sor.' dedi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî ise: '(Soruyu) Abdullâh'a sor, zira o bizden daha öndedir ve bizden daha bilgilidir.' dedi. Bunun üzerine Saîd b. el-Âs soruyu ona yöneltti. İbn Mes'ûd ona bayram namazı kılan bir kimsenin dört sefer tekbîr getirdikten sonra kırâate başlayacağını, daha sonra yeniden tekbîr alarak rûkûya gideceğini, sonra ikinci rekâta kırâatle başlayacağını ve kırâati tamamladıktan sonra dört tekbîr alacağını söyledi."⁵⁶⁰ şeklindedir.⁵⁶¹ Şârih birçok sahâbîden nakledilen bu eserin sahîh olduğunu ve sahâbenin hazır bulunduğu bir mecliste vuku bulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca sahâbenin bu husustaki naklinin merfû hükmünde olduğuna dikkat çeken müellif, İbn Mes'ûd'dan (radıyallâhu anh) nakledilen eserin muztarib

⁵⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 164-165.

⁵⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 250.

⁵⁵⁹ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 293.

⁵⁶⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 293.

⁵⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 410.

olmadığını, birçok sahâbînin söz ve fiiline muvâfık olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan farklı mezheplerin konuya dair görüşlerine de değinen Aliyyu'l-Kârî, Şâfiîlere göre bayram namazının ilk rekâtta tahrîme ve rûkû tekbîrleri dışında yedi, ikinci rekâtta kıyâm ve rûkû tekbîrleri dışında beş tekbîrle kılındığını zikretmiştir.⁵⁶² Müellif, Şâfiîlerin: “İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ) bayram namazını on üç tekbîr ile kıldırırdı. Bunlardan yedisi ilk rekâtta, altısı ise (rûkû tekbîri ile birlikte) ikinci rekâttaydı.”⁵⁶³ meâlindeki rivâyeti delil aldıklarını belirtmiş⁵⁶⁴ ve sahâbeden rivâyet edilen sahîh eserlerin, zayıf tarîklerle nakledilen merfû' rivâyetlerin aslının⁵⁶⁵ mevcudiyetini ispat ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca tarîklerin zayıflığının rivâyetin bâtil olmasını gerekli kılmadığını söyleyen Aliyyu'l-Kârî, bazı sahâbîlerin kıyâsa muhâlif nitelikte olan ve reyle tespiti mümkün olmayan uygulamalarının da hadîsin aslına kuvvet kazandırdığına işaret etmiştir.⁵⁶⁶ Zikredilen üç örnekte de müellif, zayıf hadîsin bâtil anlamına gelmediğini vurgulamış ve zayıf hadîsleri bazen merfû ve mevkûf rivâyetlerle, bazen de sahâbe uygulaması ile takviye etmiştir. Dolayısıyla örneklerin tamamı senedi yönünden zayıf sayılan rivâyetlerin terk edilmemesinin gerekli olduğunu ve rivâyet ile aynı bâbda yer alan hadîslerin ve selevin uygulamasının da araştırılması gerektiğini göstermektedir.

Aliyyu'l-Kârî garâbet ile zayıflığın da bazen karıştırılabildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda bir hadîsin garîb olmasının zayıf olması anlamına gelmediğinin altını çizen müellif, garîb bir rivâyetin sahîh veya hasen olabileceğini söylemiştir.⁵⁶⁷ O, konuyla ilgili bir örnekte Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin, Şâfiîlerin delil aldığı bir rivâyeti Tirmizî'nin garîb olarak değerlendirmesi hakkında sarf ettiği: “Tirmizî'nin hadîsin garîb olduğunu iddia etmesi, rivâyetin hücciyetine etki etmez. Çünkü neticesi itibarıyla o da zayıf hükmünde olup amellerin fazîletine dair meselelerde ittifakla onunla amel edilebilir.” şeklindeki sözlerini ele almıştır. Aliyyu'l-Kârî, garâbetin

⁵⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 411.

⁵⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 494.

⁵⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 413.

⁵⁶⁵ Abdulfettâh Ebû Ğudde müellifin “asıl” tabirini rivâyetin sübûtu anlamında kullandığını ifade etmiştir. Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *el-Masnû' fî Ma'rîfeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, 6. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 2016, Neşredenin Girişi, 25 (Dipnot 3). Aliyyu'l-Kârî'nin ifadelerinden onun “sâbit” kavramını mevzû olmayan, Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sahîh, hasen veya zayıf bir tarîk veya tarîklerle nispeti bulunan rivâyet mânâsında kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 408.

⁵⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 413.

⁵⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 393, VIII, 125.

rivâyetin sahîh veya hasen olmasına mâni olmadığını, Tirmizî'nin bazı hadîsleri hasen-garîb olarak değerlendirmesinin de buna işaret ettiğini dile getirmiş ve bütün garîb rivâyetlerin zayıf olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶⁸ Ayrıca zayıf rivâyetlerin tamamının muallal olmadığını da söylemiş⁵⁶⁹ ve eserlerinin birçok yerinde hadîslerdeki illetleri veya sıhhati zedeleyen kusurları beyan etmiştir.⁵⁷⁰

1.2.5.3.1. Zayıf Hadîsin Rey'e Takdîmi

Aliyyu'l-Kârî prensip olarak Ebû Hanîfe özelinde Hanefîlerin zayıf hadîsleri kuvvetli bile olsa reye takdîm ettiklerini bildirmiştir.⁵⁷¹ Müellifin bu hususu yansıtan birçok uygulaması bulunmaktadır. Örneğin kırâatsiz bir namazın sahîh olmayacağını, namazda en azından Fâtiha Sûresi'nin okunması gerektiğini ifade eden bir rivâyeti⁵⁷² nakleden Aliyyu'l-Kârî, Nevevî'nin bahsi geçen hadîsi zayıf olarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Şârih, rivâyetten namazda sadece Fâtiha Sûresi'nin okunmasının cevâz için yeterli olduğunun anlaşıldığını söylemiştir. Diğer taraftan –zayıf olduğu kabul edilse bile- rivâyetin namazda Fâtiha Sûresi'nin okunmasının gerekliliğine işaret eden farklı hadîsler⁵⁷³ tarafından ortaya konulan anlama kuvvet kazandırdığına dikkat çekmiştir. Müellif bunların tamamından kat'ı nazarla Hanefîlere göre zayıf hadîsin mücerret reye mukaddem olduğunu ifade ederek cevabını tamamlamıştır.⁵⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî bu örnekte senedi yönünden zayıf sayılan bir rivâyeti aynı bâbda yer alan hadîslerle takviye etmiştir. Daha sonra tafsîlî nitelikte sayılabilecek bir hükmün mezkûr rivâyetten alınmasının, rey ile tespit edilmesinden evlâ olduğuna işaret etmiştir.

Aliyyu'l-Kârî Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem abdest aldıktan sonra kurulanmak için kullandığı bir bezi vardı.”⁵⁷⁵ meâlindeki hadîsin şerhinde, Tirmizî'nin Hz. Peygamber'in

⁵⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 94.

⁵⁶⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 112.

⁵⁷⁰ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 70-71, 111-112, 552.

⁵⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 366.

⁵⁷² Ebû Dâvûd, “Salât”, 135.

⁵⁷³ Örnek olarak bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 248; İbn Balabân, *el-İhsân*, III, 54, V, 90, 91.

⁵⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 506-507.

⁵⁷⁵ Hâkim en-Nisâbûrî, *Müstedrek*, I, 256.

(aleyhisselâm) abdestten sonra kurulanması ile ilgili rivâyetlerin sahîh olmadığını ifade eden sözlerine yer vermiştir. Ancak müellif Hz. Osmân, Enes b. Mâlik, Hasen b. Ali (radiyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin rivâyet ile amel ettiklerine dikkat çekerek onların bu tür bir fiili ihdâs etmelerinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Şârih, onların uygulamasının hadîsin bir aslının bulunduğu delâlet ettiğini belirterek mezkûr rivâyeti takviye etmiş ve böyle bir konuda zayıf da olsa bir hadîsle amel edilmesinin, kuvvetli de olsa rey ile amel etmekten evlâ olduğunu sözlerine eklemiştir.⁵⁷⁶

Aliyyu'l-Kârî zayıf hadîsin reye takdîm edilmesi için bulunması gereken bazı şartlar olduğunu belirtmiştir. Örneğin zayıf hadîsin reye takdîm edilerek onunla amel edilmesi için aynı konuda kuvvetli bir rivâyetin bulunmaması gerektiğini belirten müellif, zayıf hadîsin fedâil konularında delil olabilmesi için de dînin asıllarından birine muâırz olmamasının gerekli olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁷ Öte yandan fedâilin kısımları olarak bilinen terğîb ve terhîb ile alakalı meselelerin de ahkâma dâhil olduğuna dikkat çeken musannif, genel olarak zayıf hadîslerin bu konularda delil sayıldığını ifade etmiştir. Ayrıca o, daha kuvvetli bir delil bulunmaması durumunda ahkâm da zayıf hadîsin reye mukaddem olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷⁸

Zayıf hadîslerin itikâdî meselelerdeki hücciyetine de değinen müellif, sair asıllara muâırz olduğu değerlendirilen bir rivâyetin itikâdî hususlarda delil olamayacağını belirtmiştir.⁵⁷⁹ Zikredilenlere ek olarak o, Şâfiî'nin fedâil konuları dışında zayıf hadîsle istidlâl edilemeyeceği şeklindeki görüşüyle ilim ehli arasında yalnız kaldığını öne sürmüştür.⁵⁸⁰ Bu bilgilerden hareketle zayıf hadîsle fedâil konularının dışında belirli şartlarla amel edilebileceği anlaşılmaktadır. Bunların başında ise aynı konuda daha kuvvetli bir delilin bulunmaması ve rivâyetin dînin asıllarına muhâlif olmaması gelmektedir. Eğer konu hakkında zayıf hadîsten başka bir delil yoksa zayıf hadîsin mûcibiyle amel etmek, reye başvurmadan evlâ sayılmıştır.

⁵⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 118-119.

⁵⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 362.

⁵⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 451-452.

⁵⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 179.

⁵⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 68.

1.2.5.3.2. Ahkâma Dair Konularda Zayıf Hadîsle Amel

Aliyyu'l-Kârî ahkâm ile alakalı istidlâllerde zayıf hadîslerin delil olarak kullanılması konusunda çeşitli beyanlarda bulunmuştur. Konunun başında da zikredildiği üzere müellif rivâyetlerin sıhhati, hüsnü veya zayıflığı hususundaki değerlendirmelerin senedlere bağlı kalınarak ortaya konulduğunu ve hâricî karînelerle hadîslerin kuvvet kazanabileceğini belirtmiştir. O, zayıf rivâyetlerin bu yollarla hasen mertebesine yükselebileceğini de dile getirmiştir.⁵⁸¹ Örneğin Hanefîlere göre bir yere yaslanarak veya uzanarak uyumanın abdesti bozucu nitelikte olması meselesini ele alan musannif, namazda kıyâm, rükû veya secde halinde uyumanın abdesti bozmayacağını ifade etmiştir.⁵⁸² Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili istidlâlinde şu rivâyetleri delil almıştır:

-“Oturarak veya ayaktayken yahut da secdede olduğu halde uyuyan kimsenin, iki yanından biri yere değmedikçe abdest alması gerekmez. Zira yere uzandığında onun mafsalları gevşer.”⁵⁸³ meâlindeki rivâyet.

-İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhumâ) rivâyet edilen ve onun Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) secdedeyken uyuduğunu ve daha sonra kalkarak (abdest almadan) namaza durduğunu görmesi üzerine ona: “Yâ Rasûlallâh, muhakkak ki sen uyumuştun.” dediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona: “Abdest ancak uzanarak uyuyana gerekir. Zira (bir kimse) uzanarak uyuduğunda onun mafsalları gevşer.”⁵⁸⁴ buyurduğu hadîs.

-“Oturarak veya ayaktayken uyuyan kimsenin, yan tarafını yere koymadıkça abdest alması gerekmez.”⁵⁸⁵ meâlindeki rivâyet ve

-Huzeyfe b. el-Yemân'ın (radiyallâhu anh) naklettiği: “Bir gün ben Medîne Mescidi'nde oturarak uyukluyordum. Ansızın bir adam beni arkamdan (tutarak) kucakladı. Bir de baktım ki (beni bağrına basan o adam) Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem idi. Ona: ‘Yâ Rasûlallâh, benim abdest almam gerekir mi?’ diye sordum. O da

⁵⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 222. *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*'te yer alan bu bilgiler aslı itibarıyla İbnü'l-Hümâm'a ait olup, müellif mezkûr ifadeleri takrîr etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kâdir*, I, 463.

⁵⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 47.

⁵⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 194.

⁵⁸⁴ Dârekutnî, *Sünen*, I, 292.

⁵⁸⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 229.

bana: ‘Hayır, yan tarafını yere koymadıkça...’ buyurdu.”⁵⁸⁶ meâlindeki rivâyet. Aliyyu’l-Kârî tek tek ele alındıklarında bu rivâyetlerden her birinin zayıf olduğunu söylemiştir. Ancak hadîslerin birlikte kuvvet kazandığına dikkat çekmiş ve böylece en az hasen derecesine ulaştıklarını dile getirmiştir. Müellif, bu konuda mezkûr rivâyetlere açıkça muhâlif olan herhangi bir delil de bulunmaması sebebiyle onlarla amel edilmesinin câiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁷

Aliyyu’l-Kârî zayıf hadîslerin mütâbî’ ve şâhid türü rivâyetlerle desteklenerek hücciyete elverişli hale gelebileceğine de değinmiştir. Örneğin: “Âdetli veya cünüp olan bir kimse Kur’ân’dan (az veya çok) hiçbir şey okumasın.”⁵⁸⁸ meâlindeki rivâyetin Buhârî, Tirmizî ve Beyhakî tarafından zayıf olarak değerlendirildiğini nakleden müellif, hadîsin birçok mütâbî’inin bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁹ Aliyyu’l-Kârî, ulemânın cumhûruna göre hayızlı veya cünüp olan kimselerin Kur’ân okumasının harâm olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, tamamı zayıf da olsa bu hususta vârid olan rivâyetlerin hükme açıkça delâlet ettiğini belirtmiş ve çok sayıda tarîkle nakledilmesinin rivâyete kuvvet kazandırarak onu hasen li gayrih seviyesine çıkardığını dile getirmiştir. Hasen li gayrih derecesinde olan hadîslerin ahkâmda hüccet olduğunu zikreden şârih, fiilin harâm olmasının bu şekilde anlaşıldığını bildirmiştir.⁵⁹⁰ Başka bir örnekte Amr b. Hazm’ın (radıyallâhu anh) üçüncü kuşaktan torunu olan Abdullâh’ın rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Amr b. Hazm’a (onu Yemen’e muallim ve âmil olarak vazifelendirdiği sırada) verdiği mektupta:⁵⁹¹ “Kur’ân’a temiz olan kimselerden başkası dokunmasın.” meâlindeki bir cümleinin de yazılı olduğunu ifade eden rivâyeti⁵⁹² ele almıştır. Aliyyu’l-Kârî, Nevevî’nin mezkûr rivâyete zayıf hükmü vermesine karşı çıkararak hadîsin şâhidleri⁵⁹³ vasıtasıyla hasen derecesine çıktığını ve dolayısıyla hüccet olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 235.

⁵⁸⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-İnâye*, I, 48.

⁵⁸⁸ İbn Mâce, “Tahâret”, 105.

⁵⁸⁹ Örnek olarak bkz. Bezzâr, *Müsned*, XII, 219; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 483, V, 112; Dârekutnî, *Sünen*, I, 210, 211; Begavî, *Şerhu’s-Sünne*, II, 42-43.

⁵⁹⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 148.

⁵⁹¹ Mektubun tamamı için bkz. İbn Balabân, *el-İhsân*, XIV, 501-510.

⁵⁹² Dârekutnî, *Sünen*, III, 347; Begavî, *Şerhu’s-Sünne*, II, 47.

⁵⁹³ Örnek olarak bkz. Dârimî, *Sünen*, III, 1455; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, III, 326; *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, III, 205; IX, 44; XII, 313; *el-Mu’cemu’s-Sağîr*, II, 277; Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Müstedrek*, III, 552; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, I, 352; *Hilâfiyyât*, I, 208, 209; *Ma’rifetu’s-Sünen*, I, 317, 318.

⁵⁹⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 152.

Aliyyu'l-Kârî konunun bu kısmıyla alakalı olarak ele alınacak son örnekte: “Dört kadınla (kocas) arasında) mülâane⁵⁹⁵ olmaz. (Bunlar:) Müslüman bir adamla evli olan Hristiyan kadın, Müslüman bir adamla evli olan Yahûdî kadın, köleyle evli olan hür kadın ve hür bir adamla evli olan köle kadın(dır).”⁵⁹⁶ meâlindeki rivâyete yer vermiştir. Müellif bu hadîsi İbn Mâce ile birlikte Dârekutnî'nin de tahrîc ettiğini⁵⁹⁷ ve rivâyetin bazı râvîleri sebebiyle zayıf sayıldığını söylemiştir. Ancak o, zayıf hadîsin birçok tarîkle rivâyet edilmesi vasıtasıyla hüccet olabileceğini ve bilhassa iki imam tarafından mevkûf haberlerle desteklenen rivâyet konusunda verilecek hükmün de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁸ Müellif zikredilen üç örnekte de zayıf hadîslerin aynı anlamdaki şâhid ve mütâbî rivâyetlerle desteklenerek ahkâmı delil olabileceğini ortaya koymuştur. O, ilk iki örnekte hadîslerin hasen seviyesine ulaştığını açıkça ifade etmiş, üçüncü örnekte mezkûr rivâyetin hüccet haline geldiğini dile getirmiştir. Örneklerden hiçbirinde rivâyetlerin dînin asıllarına muâriz olmasından veya aynı bâbda kuvvetli bir hadîsin mevcûdiyetinden bahsedilmemiştir. Bu durum ise müellifin ifadeleriyle konunun baş kısmında zikredilen şartların her üç örnekte de geçerli olduğuna delil sayılabilir.

Aliyyu'l-Kârî zayıf hadîslerin, asıllarının tespit edilmesiyle hüccet haline gelebileceğini söylemiştir. Müellifin “asıl” tabirini rivâyetin sübûtu anlamında kullandığını ifade eden değerlendirmeler bulunmaktadır.⁵⁹⁹ Bu bağlamda zayıf hadîsin aslının tespiti, rivâyetle aynı konuda vârid olan farklı ve daha kuvvetli nasların genel çerçevede onunla aynı hükmü bildirmesiyle gerçekleşir. Böylece ana muhtevası itibarıyla hücciyet vasfı kazanan zayıf hadîs, aynı konuya dair fer'î hususlarda da delil olarak kullanılabilir. Müellif bu konuya örnek teşkil eden bir meselede yalnız kırmızı renkten oluşan bir elbise giyilmesinin yasaklandığını ve mekrûh olduğunu belirtmiştir. O, hükmün: Abdullâh b. Amr'ın (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği: “Üzerinde kırmızı renkli iki parça elbise olan bir adam Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'in yanına uğradı ve ona selâm verdi. Ancak Nebî sallallâhu aleyhi ve

⁵⁹⁵ Mülâane veya liân bir kadının kendisini zina ile ithâm eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi olup, tarafeynin hâkim huzurunda, iddiaları doğrultusunda yemin etmeleriyle gerçekleşir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akif Aydın, “Liân”, *DİA*, XXVII, 172-173.

⁵⁹⁶ İbn Mâce, “Talâk”, 27.

⁵⁹⁷ Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, IV, 207, 208.

⁵⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 441.

⁵⁹⁹ Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *el-Masnû'*, Neşreden'in Girişi, 25 (Dipnot 3).

sellem onun selâmını almadı.”⁶⁰⁰ meâlindeki hadîsten anlaşıldığını dile getirmiştir. Mezkûr hadîsin zayıf olduğunu iddia eden âlimlerin görüşlerinin doğru olmadığını savunan Aliyyu'l-Kârî: “Kırmızı (rengi) şeytanın süslerindendir.”⁶⁰¹ meâlindeki rivâyeti hadîsin sâbit bir aslı olduğuna delil olarak kullanmıştır.⁶⁰² Farklı bir örnekte Beyhakî'nin *Hilâfiyyât* adlı eserinde tahrîc ettiği: “Yedi şeyden dolayı abdest iade edilir. (Bunlar:) bevin damlaması (akması), akan kan, irin, ağzı dolduran kusuntu, uzanarak uyuyanın uykusu, bir adamın namazda kahkaha ile gülmesi ve kanın çıkması(dır.)”⁶⁰³ rivâyetinin Hanefîler tarafından delil olarak kullanıldığını bildiren Aliyyu'l-Kârî, hadîsin senedinde yer alan Sehl b. Affân⁶⁰⁴ ve el-Cârûd b. Yezîd⁶⁰⁵ isimli râvîlerin zayıf sayıldıklarını ifade etmiştir. Bununla beraber müellif hadîsin aslının başka râvîlerin nakliyle tespit edildiğini söylemiş⁶⁰⁶ ve bu sebeple râvîlerdeki zayıflığın istidlâle zarar vermeyeceğine işaret etmiştir.⁶⁰⁷

Aliyyu'l-Kârî belli bir hükmü ifade eden rivâyetin zayıf olmasının, o hükmün farklı bir senedle nakledilmiş olan bir hadîsten alınmasına engel teşkil etmediğini söylemiştir. Örneğin müellif, Tirmizî'nin: “Bizden başkasına benzeyen bizden değildir. Yahûdîlere veya Hristiyanlara benzemeyin. Muhakkak ki Yahûdîlerin selâmlaşmaları parmakla, Hristiyanların selâmlaşmaları ise avuç içleriyle işaret etmektedir.”⁶⁰⁸ meâlindeki hadîsin isnâdı bakımından zayıf olduğuna dair sözlerini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî öncelikle hadîsin hasen mertebesinde olduğunu öne sürmüş, bununla beraber hadîsin zayıf olmasının hükmün farklı bir isnâddan alınmasına mâni olmadığını ifade etmiştir. O, ‘السلام’ lafzıyla selâm vermenin sünnet, selâmı almanın vâcip olduğunu bildiren rivâyetlerin ma'nen mütevâtir olduğuna

⁶⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 20.

⁶⁰¹ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 20.

⁶⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 163.

⁶⁰³ Beyhakî, *Hilâfiyyât*, I, 363.

⁶⁰⁴ Beyhakî, Sehl b. Affân'ın mechûl olduğunu zikretmiştir. Bkz. Beyhakî, *Hilâfiyyât*, I, 364.

⁶⁰⁵ Muhaddislerin râvî hakkındaki değerlendirmelerinden onun zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 430-432; Beyhakî, *Hilâfiyyât*, I, 364; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963, I, 384; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I-X, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, II, 410.

⁶⁰⁶ Rivâyetin yakın anlamda, farklı senedle tahrîc edilmiş bir tarîki için bkz. Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, 401-402.

⁶⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 46.

⁶⁰⁸ Tirmizî, “İsti'zân”, 7. Rivâyetin daha detaylı bir tarîki için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII, 238.

dikkat çekerek yalnızca bu hadîsin zayıf olmasının hükmün ortadan kalkmasını gerekli kılmadığını dile getirmiştir.⁶⁰⁹ Müellif zikredilen son üç örnekte de farklı naslarla aslı tespit edilen zayıf rivâyetlerin hücciyet değeri kazandığını ortaya koymuştur. O, ikinci örnekte bir rivâyetin aslı bulunduktan sonra seneddeki bazı râvîlerin zayıflığının istidlâle zarar vermeyeceğini, son örnekte ise aynı konuda vârid olan rivâyetlerden birinin zayıf olmasının hadîslerin mecmuundan elde edilen hükmü iptal etmeyeceğini ifade etmiştir.

Aliyyu'l-Kârî zayıf bir rivâyetin farklı naslarla takviyesi veya aslının tespit edilebilmesi için o nasların açık bir biçimde zikredilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Müellif bu hususta sadece ihtimalin yeterli olmadığını öne sürmüş ve zayıf hadîse kuvvet kazandıracak delillerin detaylarıyla beyan edilmesinin önem arz ettiğini belirtmiştir. Örneğin o, sargı üzerine mesh etme hususunda vârid olan ve Nevevî'nin ifadesiyle ittifakla zayıf sayılan bir rivâyet hakkında İbn Hacer el-Askalânî'nin hadîsin sahîh bir tarîkinin bulunduğuna dair iddiasını ilgili tarîki açıkça beyân etmemesini gerekçe göstererek reddetmiştir.⁶¹⁰ Ayrıca müellif munkatı' rivâyetlerin takviyeye elverişli olduğunu nakletmiştir.⁶¹¹ Aliyyu'l-Kârî'nin bu tutumunu sadece irsâl veya inkıtâ'ın Hanefiler nazarında rivâyetin sıhhatini etkileyecek bir kusur olarak değerlendirilmemesiyle ilişkilendirmek mümkündür.⁶¹² Müellifin râvîsindeki bir kusur sebebiyle zayıf olarak değerlendirilen mürsel rivâyetlerle ilgili düşünceleri ise mürsel hadîs başlığı altında ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Aliyyu'l-Kârî irsâlin dışında kalan ve hadîsin zayıf sayılmasına sebep olan bazı kusurların istidlâle zarar verebileceğini söylemiştir. Örneğin ahkâma dair bir konuda senedinde mechûl râvîler bulunan bir rivâyetin delil olarak kullanılamayacağını ifade eden müellife göre cehâletin bu sebeplerden biri olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹³ Aliyyu'l-Kârî, farklı bir örnekte İmam Mâlik'in mukim veya seferînin süre sınırı olmaksızın mestlerine mesh edebilecekleri şeklindeki görüşüne delil gösterdiği rivâyetin muztarib ve zayıf olduğu hususunda ulemânın ittifak

⁶⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 470.

⁶¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 216.

⁶¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 354.

⁶¹² Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 27; *Mirkât*, VI, 465, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 196.

ettiğini söylemiştir. Müellif bu sebeplerle ilgili rivâyetin delil olarak kullanılamayacağını dile getirmiştir.⁶¹⁴ Rivâyetin metni veya mânâsındaki ızdırabın da bir zayıflık sebebi olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî,⁶¹⁵ bir köpeğin su içtiği kabın temizlenmesiyle ilgili bazı rivâyetleri bu kapsamda ele almıştır. Buna göre: “Köpek bir kabı yaladığı zaman onu yedi kere –birinci veya yedinci seferde toprakla beraber (olacak şekilde)- yıkayın.”⁶¹⁶ meâlindeki rivâyette yer alan şekku'r-râvî kaynaklı ifadelere ek olarak rivâyetin bazı tarîklerinin “أخراهن”, bazı tarîklerinin ise “إحداهن” lafzıyla nakledildiğini belirleyen musannif, ızdırâbın büyük bir kusur sayıldığını ve istidlâle zarar verdiğini söylemiştir.⁶¹⁷ Aliyyu'l-Kârî âdetli olan eşiyile temasta bulunan adamın yarım dînar vermesinin emredildiği bir rivâyetin⁶¹⁸ hem metni hem de senedi itibarıyla muhtarib olduğunu bildirmiştir. Onun ifadesiyle rivâyetin merfû' ve mevkûf, mürsel ve mu'dal vecihleri bulunmakta olup bunlardan biri diğerine tercih edilememiştir. Diğer yandan rivâyette verilmesi emredilen bedel bazen “bir dînar veya yarım dînar” şeklinde, bazen “... (imkânı varsa) bir dînâr, gücü yetmezse yarım dînar...” şeklinde, bazense “beş dînar” veya “yarım dînâr” şeklinde nakledilmiştir. Bu durum ise rivâyetin metnindeki ızdırabı ortaya koymaktadır.⁶¹⁹ Müellif konuya dair bir diğer rivâyeti ele aldıktan sonra tamamının munkatî' ve muhtarib olmasından dolayı rivâyetlerin zayıf olduğu konusunda ittifâk edildiğini nakletmiş ve şer'î bir hükmün tespiti için bunlara başvurulamayacağına işaret etmiştir. Zikredilenlere ek olarak müellif, ittifâkla zayıf sayılan rivâyet ile sâbit olan bir fiile sünnet hükmü verilemeyeceğini söylemiştir.⁶²⁰ Bu bilgilerden hareketle cehâlet veya ızdırâb sebebiyle zayıf sayılan hadîslerin ahkâmı delil olarak kullanılamayacağı ve mükelleflerin fiilleri ile ilgili hükümlere tesir edemeyeceği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî zayıf rivâyetin kendisiyle aynı bâbda bulunan sahîh veya hasen bir hadîse muâriz olmaması durumunda delil sayılabileceğini zikretmiştir.⁶²¹

⁶¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 204-205.

⁶¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 71.

⁶¹⁶ Bezzâr, *Müsned*, XVII, 229; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 367.

⁶¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 86.

⁶¹⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 103.

⁶¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 234.

⁶²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235.

⁶²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 206.

Dolayısıyla kendisinden daha kuvvetli bir hadîse muâırız olan zayıf rivâyet hüccet olarak değerlendirilmemiştir. Örneğin müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Mekke'nin fethedildiği gün şehre girdiği sırada elinde bulunan kılıcının kabzasının altın ve gümüşten mamûl olduğunu ifade eden rivâyetin,⁶²² erkeklere altın kullanımının yasaklandığını bildiren sahîh hadîse⁶²³ muâırız olduğunu söylemiştir. O, ilk rivâyetin zayıf olması sebebiyle teâruzun gerçekleşmesi için gerekli olan mümâselet şartının sağlanamadığına işaret etmiş ve bu sebeple zayıf rivâyet ile amel edilemeyeceğini dile getirmiştir.⁶²⁴ Onun mezkûr ifadesinden de bâbda sahîh bir hadîsin bulunması durumunda, ona muâırız olan zayıf rivâyet ile amel edilemeyeceği anlaşılmaktadır. İlgili hükümlerin tamamının zayıf hadîsin ahkâma dair konulardaki konumunu ortaya koyduğu dikkatten kaçmamalıdır.

Müellifin bu başlık altında yer verilen uygulamalarından hareketle bazı sonuçlara varılabilir. Buna göre Aliyyu'l-Kârî'nin zayıf hadîsi mücerret reye mukaddem olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bir diğer ifadeyle o, daha kuvvetli bir delilin mevcut olmadığı durumlarda zayıf hadîsin reyden evlâ sayıldığını uygulamalarıyla göstermiştir. Ayrıca müellif zayıf hadîsin farklı rivâyetlerle desteklenerek hasen hadîs seviyesine ulaşabileceğini ve böylece ahkâmda delil olabileceğini ifade etmiştir. O, zayıf hadîsi bazen tarîklerin çokluğu yoluyla, bazen ise aslını tespit yöntemiyle takviye etmiştir. Böylelikle fikhî istidlâllere konu olan bir bâbın bütünüyle taranmasının önemine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, hadîsin sadece bir tarîkinin zayıf olmasının nasların tamamından elde edilecek hükme mâni olmadığını dile getirmiştir. Diğer yandan musannif rivâyette bulunan bazı kusurların istidlâle zarar verebileceğini de bildirmiştir. Ona göre cehâlet ve ızdırâbın bunlar arasında olduğu anlaşılmaktadır. Son olarak sahîh hadîslere muâırız olan zayıf rivâyetlerin hüccet olamayacağını zikreden müellif, ahkâm konusunda zayıf hadîslerin konumunu ortaya koyan genel bir çerçeve çizmiştir. Konunun içerisinde de bahsedildiği üzere amellerin fazîleti ile ilgili hususlarda vârid olan delillerde aranan şartlar, diğer şer'î meselelerde gözetilenlere kıyasla daha gevşek tutulmuştur. Dolayısıyla müellifin

⁶²² Bkz. Tirmizî, "Cihâd", 16.

⁶²³ Bkz. Ebû Dâvûd, "Libâs", 19.

⁶²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 229.

fedâilde zayıf hadîsle istidlâl konusundaki uygulamaları müstakıl bir başlık altında incelenecektir.

1.2.5.3.3. Fedâil Konularında Zayıf Hadîsle Amel

Aliyyu'l-Kârî ulemâya göre “fedâilu'l-a'mâl” olarak bilinen konularda ittifakla zayıf hadîsle amel edilebileceğini söylemiş,⁶²⁵ hatta bu hususta icmâ edildiğini belirtmiştir.⁶²⁶ Müellifin ifadelerinden söz konusu icmânın fedâil konularında zayıf hadîs kullanımının cevâzı ve makbuliyeti hakkında olduğu anlaşılmaktadır.⁶²⁷ Ayrıca zayıf hadîsin makbul olarak değerlendirildiği fedâile zühd,⁶²⁸ nasihat (mev'ize),⁶²⁹ tergîb ve terhîb konularının da ilhak edildiği söylenebilir.⁶³⁰ Ancak bu konuların tamamında zayıf hadîsin hücciyeti belirli şartlara bağlanmıştır. Bunlardan ilki zayıf hadîsin ihtivâ ettiği amelin ibtidâî nitelikte olmamasıdır. Aliyyu'l-Kârî zayıf bir rivâyetin faziletini beyan ettiği amelin aslının Kitâb veya Sünnet'te yer alan farklı bir nasla tespit edilmesi gerektiğini bildirmiştir.⁶³¹ Musannifin mestler üzerine mesh konusunda ele aldığı zayıf bir rivâyet hakkında serdettiği görüşleri bu maddenin anlaşılmasına yardımcı olabilir. O, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Tebûk Gazvesi'nde mestlerinin üstüyle beraber alt kısımlarını da mesh ettiğini bildiren rivâyetin,⁶³² Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Eğer din rey ile olsaydı, mestin alt kısmını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha evlâ olurdu. Ancak ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem mestlerinin üstünü mesh ettiğini gördüm.”⁶³³ meâlindeki hadîse muhâlif olduğunu zikretmiştir. Öte yandan ilk rivâyetin, amelin daha faziletli veya sevâplı olduğuna dair bir hususu ihtivâ etmediğine de dikkat çeken müellif, rivâyette tarif edilen amelin, meşhur olan mesh fiiline kıyâsla farklı bir uygulama olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle ilk rivâyette zikredilen uygulamanın ibtidâî nitelikte olduğunu öne süren Aliyyu'l-Kârî, zayıf hadîslerle bu tür hükümlerin meşrûiyetinin tespit

⁶²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 340; V, 84; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 39.

⁶²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 612.

⁶²⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 226; V, 506.

⁶²⁸ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 489.

⁶²⁹ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 305.

⁶³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 453.

⁶³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 612; *Mirkât*, II, 206.

⁶³² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 62.

⁶³³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 61.

edilemeyeceğini belirtmiştir.⁶³⁴ Ayrıca o, zayıf hadîslerin aslı Kitâb veya Sünnet ile sâbit olan amellerin fazileti konusunda delil alınabileceğini, fakat amellerle ilgili yeni bir hasletin ispatı için zayıf hadîslerin delil getirilemeyeceğini bildirmiştir.⁶³⁵ Dolayısıyla zayıf hadîsin fedâilde hüccet sayılabilmesi için meşrûluğu farklı naslarla bilinen bir amelin faziletini beyân edici nitelikte olmasının gerekli görüldüğü söylenebilir. Ayrıca müellif fedâilde zayıf rivâyet ile amel edilebilmesi için onun (Kitâb ve Sünnet ile sâbit olan) herhangi bir asla veya sahîh ya da hasen hadîslere muhâlif olmaması gerektiğini dile getirmiştir.⁶³⁶ Yukarıda nakledilen örneğin bu prensibi de yansıttığı ifade edilebilir.

Aliyyu'l-Kârî'nin zayıf bir rivâyetin fedâilde delil olabilmesi için zikrettiği bir diğer şart ise rivâyetin zayıflığının şiddetli olmamasıdır. Müellif, –fedâil konuları da dâhil olmak üzere- zayıflığı şiddetli olan bir rivâyet ile herhangi bir surette amel edilemeyeceğini dile getirmiştir. Ona göre tarîklerinin tamamında “kezzâb” veya “müttehem bi'l-kizb” vasıflarıyla cerh edilmiş râvî veya râvîlerin bulunması, bir rivâyetin zayıflığını şiddetlendiren unsurlar arasında yer almaktadır.⁶³⁷ Diğer yandan şârih zayıflığı şiddetli olmayan zayıf rivâyetlerin birçok tarîkten nakledilmesi (teaddudu't-turuk) yöntemiyle kuvvet kazanabileceğini de ifade etmiştir.⁶³⁸ Bu bakımdan zayıf bir hadîsin farklı rivâyetlerle takviye edilebilmesi için rivâyetlerin senedinde “kezzâb” veya “müttehem bi'l-kizb” şeklinde nitelendirilmiş râvîlerin bulunmaması gerektiği söylenebilir. Ayrıca şiddetli biçimde zayıf olan bir rivâyet fedâilde amele konu olmadığı gibi kendisi ile aynı vasfı taşıyan rivâyetlerle desteklenmeye de elverişli sayılmamıştır. Öte yandan zayıf hadîsler ile mevzû rivâyetler arasında bir ayrıma giden müellif, mevzû haberlerin herhangi bir meselede delil olamayacağını söylemiştir.⁶³⁹

Bu şartlar dâhilinde Aliyyu'l-Kârî'nin fedâil ve ona ilhak edilen diğer meselelerde zayıf hadîslere başvurduğu tespit edilmiştir. Meselâ namazın baş kısmında Fâtiha Sûresi'nden önce Hanefîlere göre “سبحانك اللهم” lafzıyla başlayan

⁶³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 206.

⁶³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 612.

⁶³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 362; *Mirkât*, II, 206.

⁶³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 295.

⁶³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 75.

⁶³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 175.

duanın; Şâfîlilere göre ise “وجهت وجهي” şeklinde başlayan duanın okunmasının gerektiğini delilleriyle ortaya koyan müellif, Ebû Yûsuf’a göre iki duanın peş peşe okunmasının câiz olduğunu belirtmiştir. İki duadan hangisinin önce okunacağı hususunda ihtilâf edildiğini nakleden şârih, tertibin Beyhakî’nin tahrîc ettiği ve Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) namaza başladığında: “سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيئا وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي جديك ولا إله غيرك وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيئا وما أنا من المشركين لا شريك له ومماتي لله رب العالمين لا شريك له” şeklindeki duayı okuduğunu ifade eden rivâyetten⁶⁴⁰ anlaşılabilirliğini söylemiştir. O, İbn Hacer el-Askalânî’nin bu hususa rivâyetin bütün tarîklerinin zayıf olmasını gerekçe göstererek itiraz ettiğini de zikretmiştir. Aliyyu’l-Kârî, İbn Hacer el-Askalânî’nin tespiti doğru olsa dahi fedâilu’l-a’mâle dair konularda kullanılan rivâyetlerin zayıf olmasının istidlâle zarar vermeyeceğini ifade etmiş ve böylece onun itirazının yerinde olmadığını, iki duayı cemetmenin ise güzel bir uygulama olduğunu dile getirmiştir.⁶⁴¹ Başka bir örnekte: “Dünyada zâhitlik helâli harâm saymak veya malı zayi etmek değildir. Ancak dünyada zâhitlik, Allâh’ın kudreti ile taksîm ettiklerine kendi ellerindekilerden daha çok güvenmen ve bir musîbete dûçâr olduğun zaman onun sevâbının, musîbetin başına hiç gelmemesinden daha sevimli olmasıdır.”⁶⁴² meâlindeki rivâyete değinen müellif, Tirmizî’ye göre rivâyetin münker olduğunu nakletmiştir. Bununla beraber rivâyetin yalnızca senedi yönünden zayıf olduğunu ifade eden Aliyyu’l-Kârî, onun mânâsı cihetinden sâbit bir hadîs-i şerîf olduğunu öne sürmüştür. O, sözlerini dünyadan yüz çevirme ve âhirete râğbet etme vurgusu taşıyan hadîslerin de fedâil konularına dâhil sayıldığını belirterek sürdürmüş ve zayıf hadîslerin bu konularda delil olabileceğini söylemiştir.⁶⁴³ Bir diğer örnekte ise: “Büyüklik taslayarak kibirlenen, ancak el-Kebîr ve el-Müteâl’i unutan kul ne fenadır. Zulmederek haddi aşan, ancak el-Cebbâr ve el-A’lâ’yı unutan kul ne fenadır. Gaflete dalarak önemsiz işlerle meşgul olan, ancak kabri ve çürümeyi unutan kul ne fenadır. Bozgunculuk yaparak ifsât eden, ancak başlangıcı ve sonu unutan kul ne fenadır. Şüphelerle dînini terk eden kul ne fena bir kuldur. Açgözlülüğün kendisini ele geçirdiği kul, ne fena bir kuldur. Hevâsının peşinden gidip dalâlete düşen kul, ne fena bir kuldur. Kendisini zillete düşürecek bir

⁶⁴⁰ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, 52.

⁶⁴¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 499.

⁶⁴² Tirmizî, “Zühd”, 29.

⁶⁴³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, IX, 489.

arzusunun esiri olan kul, ne fena bir kuldur.”⁶⁴⁴ meâlindeki rivâyeti şerh eden Aliyyu'l-Kârî, rivâyetin Tirmizî ve Beyhakî'ye göre zayıf olduğunu bildirmiştir. Ancak fedâil konularında ittifakla zayıf hadîslerle amel edilebileceğini söyleyen müellif, bilhassa vaaz ve nasîhat bildiren hadîslerin konunun kapsamına dâhil olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁵

Aliyyu'l-Kârî bazen de zayıf hadîslerin herhangi bir asla muâriz olmamasını gerekçe göstererek fedâil konularında delil olarak kullanılabileceklerini belirtmiştir. Örneğin Ümmü Seleme'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bana akşam ezanından sonra okumam için: ‘اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك’”⁶⁴⁶ meâlindeki rivâyeti ele alan müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin ezan duâsı gibi konuların tevkîfî olduğunu öne süren bazı kimselerin rivâyete itiraz ettiklerini söylediğini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî rivâyetin şer'î delillere muhâlif bir vechesinin bulunmadığını belirtmiş ve ulemânın me'sûr olmayan lafızlarla da dua edilebileceği hususunda icmâ ettiklerini ifade etmiştir. Buradaki duânın ise nebevî lafızlardan alındığına dikkat çeken şârih, rivâyet ile amel etmeye bir engel bulunmadığına işaret etmiştir.⁶⁴⁷

Aliyyu'l-Kârî'nin ahkâmıda hüccet olarak değerlendirilmeyen bazı zayıf hadîs türlerinin fedâilde delil sayıldığını gösteren uygulamaları da mevcuttur. Örnek olarak: “Kim bir tabaktan yemek yer ve (yemeğini bitirdikten sonra) onu yalarsa tabak onun için istiğfâr eder.”⁶⁴⁸ meâlindeki hadîs ile birlikte sofradan veya tabaktan dökülen kırıntıları yiyen bir kimsenin fakirlikten emin olacağını, cüzzam ve alaca hastalıklarından korunacağını, çocuklarının ahmak olmayacağını bildiren rivâyetin⁶⁴⁹ münker olduğunu ifade eden şârih, amellerin faziletleri ile ilgili konularda zayıf hadîslerle amel edilebileceğini söylemiştir.⁶⁵⁰ Diğer bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaz için kâmet getiren müezzinin: “قد قامت الصلاة” lafzını söylemesinin peşinden: “أقامها الله وأدامها” buyurduğunu bildiren rivâyeti şerh eden

⁶⁴⁴ Tirmizî, “Sıfatu'l-Kıyâme”, 17; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, X, 479-480.

⁶⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IX, 305.

⁶⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 40.

⁶⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 342.

⁶⁴⁸ İbn Mâce, “Et'ime”, 10.

⁶⁴⁹ Rivâyette yer alan unsurlar tek bir metinde bulunamamıştır. Mezkûr maddelerin bir kısmını ifade eden rivâyetler için bkz. Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 316; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, XV, 252.

⁶⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 282.

Aliyyu'l-Kârî, senedde yer alan bazı râvîlerin mechûl olduğunu nakletmiştir. Bununla birlikte o, fedâil konularında bu durumun istidlâl zarar vermeyeceğini bildirmiştir.⁶⁵¹

Fedâilde mürsel rivâyetlerin konumuna da değinen müellif, Mekhûl'un Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği: “Kim akşam namazından sonra (arada) hiç konuşmadan iki rekât namaz kılsa namazı İlliyyîn'e ulaştırılır.”⁶⁵² meâlindeki tâbiî mürselinin şerhinde konuya dair yaklaşımını ortaya koymuştur. İbn Hacer el-Askalânî'nin rivâyetin mürsel olduğu, ancak zayıflığının şiddetli olmaması sebebiyle fedâilde onunla amel edilebileceği yönündeki değerlendirmelerini nakleden müellif, onun düşüncelerinin kendi mezhebi için geçerli olduğunu dile getirmiştir. O, mürsel rivâyetlerin cumhûra göre hüccet sayıldığını söylemiş, özellikle fedâil konularında muteber mezheplerin tamamının mürsel rivâyetlerle de amel ettiklerini bildirmiştir.⁶⁵³ Böylece müellif daha önce ahkâmı delil sayılmadığı zikredilen, senedinde mechûl râvîler bulunan veya münker olan rivâyetlerin fedâilde hüccet olarak değerlendirildiğine işaret etmiştir. Bunun yanı sıra o, Şâfiîlerin mürsel hadîs konusundaki tutumlarına da değinerek fedâilde genel olarak kabul ve amel şartlarının gevşetildiğini göstermiştir. Şârihin fedâilde zayıf hadîs kullanımını yansıtan birçok örnek bulunmakla birlikte, zikredilen örneklerin konunun anlaşılması için yeterli olduğu söylenebilir.⁶⁵⁴ Son olarak fedâil konusunda vârid olan zayıf hadîslerin günlük hayatta tatbik edilmesinin önemine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, ulemâya göre fedâil ile ilgili bir rivâyeti işiten kimsenin –rivâyet zayıf dahi olsa- onu ömründe bir sefer uygulamasının gerekli olduğunu bildirmiştir.⁶⁵⁵

1.2.5.3.4. Zayıf Hadîsin Diğer Kullanım Alanları

Aliyyu'l-Kârî zayıf hadîslerden hüküm istinbâtı dışında farklı amaçlarla da yararlanılabileceğini ifade etmiştir. Meselâ zayıf hadîslerin fikhî bir hükmün ispatı dışında, farklı rivâyetleri takviye niteliğinde ve şâhid olarak kullanılabileceğini

⁶⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 343.

⁶⁵² Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, VII, 390.

⁶⁵³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 233, V, 61.

⁶⁵⁴ Müellifin konuya örnek teşkil eden farklı uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 327, 472, II, 69, 330, 455, III, 358.

⁶⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 53.

söylemiştir. O, Âmir b. Rebîa'nın (radıyallâhu anh): “Ben sayamayacağım kadar çok kez, Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'in oruçluyken misvak kullandığını gördüm.”⁶⁵⁶ meâlindeki rivâyetinin şerhinde bu hususu açıkça ifade etmiş ve hükmü takviye amacıyla birçok delil nakletmiştir. Bunardan birisi Ebû İshâk el-Hârizmî'nin:⁶⁵⁷ “Âsım el-Ahvel'e (142/759): ‘Oruç tutan bir kimse ıslak misvak kullanabilir mi?’ diye sordum. Bana: ‘Evet, (aksi halde) onun sudan daha yaş olduğunu mu zannedersin?’ dedi. Bunun üzerine ona: ‘Gündüzün başında ve sonunda (olması fark etmeksizin) kullanabilir mi?’ diye sordum. Bana: ‘Evet.’ dedi. Ona: ‘Allâh sana rahmet etsin, bu söylediklerini kimden rivâyet ediyorsun?’ diye sordum. Bana: ‘(Ben) Enes'ten (radıyallâhu anh), o da Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'den...’ dedi.” şeklindeki rivâyetidir.⁶⁵⁸ Bir diğeri ise İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem oruçluyken gündüzün sonunda misvak kullanırdı.”⁶⁵⁹ meâlindeki hadîstir. Genel olarak misvak kullanmanın faziletine delâlet eden hadîsler ile birlikte zikredilen iki rivâyet de dikkate alındığında oruç tutan bir kimsenin zevâl vaktinden sonra da misvak kullanılabileceğinin anlaşıldığını öne süren şârih, hükmün bu vechesinin sübûtu için bunların kâfi olduğunu dile getirmiştir.⁶⁶⁰ Müellif mezkûr örnekte şerh ettiği hadîsin umûm lafzından anlaşılması mümkün olan bir hususa zayıf rivâyetlerle delil getirmiş ve böylece aslın ifade ettiği hükmü onlarla takviye etmiştir.

Aliyyu'l-Kârî farklı bir örnekte: “Başınıza yaptıklarının bazılarını hoş gördüğünüz bazılarını ise kerîh saydığınız emirler gelecektir. Her kim onların işlediği fenalıkları inkâr ederse berî olmuştur. Ve her kim onların yaptıklarını kerîh görürse kurtulmuştur. Ancak onların yaptıklarına razı olan ve onlara tâbi olan kimse (böyle değildir)... (Ashâb-ı Kirâm): ‘Yâ Rasûlallâh! Onlarla savaşmayalım mı?’ diye sordular. O: ‘Hayır, namaz kıldıkları müddetçe (onlarla savaşmayın)... buyurdu.”⁶⁶¹

⁶⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Savm”, 26.

⁶⁵⁷ İbn Hibbân, Ebû İshâk el-Hârizmî'nin Âsım el-Ahvel'den münker rivâyetler naklettiğini, onun rivâyet ettiği hadîslerle ihticâc edilmesinin câiz olmadığını ve râvînin adâlet vasfı ile meşhûr olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ'* ve *'l-Metrûkîn*, I-III, 1. Baskı, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid, Dâru'l-Va'y, Halep, h. 1396, I, 102.

⁶⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 452.

⁶⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 144.

⁶⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 440.

⁶⁶¹ Müslim, “İmâra”, 16.

meâlindeki sahîh rivâyeti ele almıştır. Şârih, hadîsi tahrîc eden Müslim’in rivâyetin peşinden: “Yani (emîrlerin işlediği fenalıkları) kalbiyle kerîh gören ve (onları) kalben inkâr eden kimse (kurtulmuş ve berî olmuştur.)”⁶⁶² meâlindeki lafza yer vererek hadîsi tefsîr ettiğini bildirmiştir. Bununla birlikte inkâr etme ve kerîh görme fiillerinin birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çeken müellif, inkârın dille, kerîh görmenin ise kalben gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Müslim’in zikrettiği lafzın râvîlerden birine ait olma ihtimalini de gündeme getiren Aliyyu’l-Kârî, hadîsin bir tarîkinde ilgili kısmın: “Her kim onların işlediği fenalıkları diliyle inkâr ederse berî olmuştur. Ve her kim onların yaptıklarını kalben kerîh görürse kurtulmuştur.”⁶⁶³ şeklinde rivâyet edildiğini belirlemiştir. Bazı âlimlerin mezkûr tarîkin zayıf olduğunu söylediklerini de ifade eden müellif, zayıf bir rivâyetin sahîh hadîsi tefsîr edebileceğini belirtmiştir.⁶⁶⁴

Hiz. Peygamber’in (aleyhisselâm) saç ve sakalına kına yakıp yakmadığı konusunda Tirmizî’nin tahrîc ettiği ve Ebû Hureyre’ye (radiyallâhu anh) ilgili hususun sorulduğunu ve onun: “Evet.” diyerek cevap verdiğini bildiren rivâyeti⁶⁶⁵ değerlendiren Aliyyu’l-Kârî, bâbdaki rivâyetlerin büyük kısmının durumun aksini gösterdiğini söylemiştir. Müellif, konu hakkındaki hadîsleri bir araya getiren İbn Sa’d ve İbnü’l-Cevzî (597/1201) gibi zevâtın eserlerinde bu rivâyeti tahrîc etmediklerini, aynı konuyu ele alan İbn Hacer el-Askalânî’nin de rivâyete değinmediğini ifade etmiştir. Onların uygulamalarını rivâyetin sahîh olmamasıyla ilişkilendiren şârih, rivâyetin bâbdaki hadîslere muhâlif olmasını gerekçe göstererek onun şâz, hatta münker hükmünde olduğunu öne sürmüştür. Müellif, bu bilgiler doğrultusunda Tirmizî’nin rivâyeti zayıflığına işaret etmek için tahrîc ettiği sonucuna varmıştır.⁶⁶⁶

Bu bilgiler çerçevesinde müellife göre bir rivâyetin kendisiyle aynı bâbda yer alan diğer hadîslere muhâlif olması gibi bir sebeple zayıf sayıldığını beyân etmek için de kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Netice olarak Aliyyu’l-Kârî’nin zayıf

⁶⁶² Lafzın Arapçası: “أي من كره بقلبه وأنكر بقلبه” şeklindedir. Bkz. Müslim, “İmâra”, 16.

⁶⁶³ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, 272.

⁶⁶⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 231-232.

⁶⁶⁵ Tirmizî, *eş-Şemâilu’l-Muhammediyye ve’l-Hasâilu’l-Mustafeviyye*, 1. Baskı, thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî, el-Mektebetü’t-Ticâriyye Mustafâ Ahmed el-Bâz, Mekke, 1993, 60-61.

⁶⁶⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 136-137.

hadîsleri istinbât dışında, istişhâd, takviye, tefsîr ve illeti beyân için kullandığı tespit edilmiştir. Bunlara ek olarak müellifin bu tür rivâyetlere mütâbi' ve şâhid olarak yer verdiği de söylenebilir. O, ilgili hususlar hakkında önemli noktalara ettiği için konunun müstakil bir başlık altında ele alınması daha uygun olacaktır.

1.2.5.3.5. Zayıf Hadîsin Takviyesi

Aliyyu'l-Kârî prensip olarak zayıf hadîsin birçok tarîkten nakledilmesiyle kuvvet kazanabileceğini, böylece hasen li gayrih seviyesine ulaşabileceğini söylemiştir.⁶⁶⁷ Ancak müellifin ifadelerinden zayıf hadîslerin takviye edilebilmesi için belli şartların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu şartlardan ilki rivâyetteki zayıflığın şiddetli olmamasıdır. Nitekim musannif, zayıflığı şiddetli olan hadîslerin takviye edilemeyeceğine işaret etmiştir.⁶⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî'nin bu konuda öne sürdüğü ikinci şart ise takviye olarak getirilen rivâyetin zayıf hadîsle aynı mânâyâ delâlet etmesidir. Zira o, zayıf bir rivâyetin lafzı ve mânâsı cihetinden farklı bir hadîsle aynı konuda vârid olsalar dahi takviye edilemeyeceğini nakletmiştir.⁶⁶⁹ Musannif son olarak da hadîslerin senedleri dışındaki bazı karînelere kuvvet kazanabileceğini veya zayıf sayılabileceğini bildirmiştir. Bunlardan bir tanesinin selefin rivâyete yönelik tutum ve uygulaması olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda özellikle sahâbe neslinin amelinin bir hadîse kuvvet kazandırdığına dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, onların rivâyet ile amel etmemelerinin veya ihtilâf ettikleri bir meselede rivâyeti hüccet olarak kullanmamalarının rivâyetin munkatı' sayılmasına sebep olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁰

Zikredilen şartlar dâhilinde müellifin hem zayıf rivâyetler hem de zayıf râvîler hakkında olan çeşitli uygulamaları bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî'nin râvî ile ilgili uygulamalarında genellikle cerh edilen bir râvîyi veya râvîdeki bir kusuru merkeze aldığını, bunlarla ilgili problemleri ortadan kaldıracak bir çözüm bularak rivâyeti hücciyete elverişli hale getirmeyi amaçladığı söylenebilir. Müellifin bu

⁶⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 76-77; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 408.

⁶⁶⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 295; *Mirkât*, II, 75.

⁶⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 16.

⁶⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 222. *Mirkâtu'l-Mefâtîh*'te yer alan bu bilgiler aslı itibarıyla İbnü'l-Hümâm'a ait olup, müellif mezkûr ifadeleri takrîr etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kâdir*, I, 463.

uygulamasına Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği bir hadîs örnektir. Bu rivâyete göre Hz. Ömer (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek: “Biz Yahûdîlerden hoşumuza giden bazı sözler duyuyoruz. Bunlardan bir kısmını yazmamıza müsaade buyurur musunuz?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ise ona: “Sizler de Yahûdî ve Hıristiyanların şaşırdıkları gibi şaşıracak mısınız? Şüphesiz ki ben sizlere dîninizi hâlis, apaçık (bir surette) getirdim. Eğer Mûsâ (aleyhisselâm) hayatta olsaydı bana tâbi olmak dışında bir yol bulamazdı.”⁶⁷¹ şeklinde cevap vermiştir. Aliyyu'l-Kârî hadîsin senedinde Mücâlid b. Saîd isimli bir râvînin bulunduğunu belirtmiştir. Şârih, İbn Hibbân'a göre râvînin hıfzının problemli olduğunu, onun isnâdları kalbederek mürsel hadîsleri merfû' olarak rivâyet ettiğini ve bu sebeple onun naklettiği rivâyetlerin delil olarak kullanılmasının câiz olmadığını nakletmiştir.⁶⁷² Muhtelif âlimlerden yaptığı nakillerle râvînin zayıf olduğunu ortaya koyan Aliyyu'l-Kârî, bunlarla birlikte hadîsin, Mücâlid'in içerisinde yer almadığı farklı tarîklerle de nakledildiğini tespit etmiş ve rivâyetin onlarla güç kazandığını belirtmiştir.⁶⁷³

Başka bir örnekte Ammâr b. Yâsir'in (radiyallâhu anhumâ): “Bir vakit ben deriden mamûl bir kırba ile kuyudan su çekerken Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem yanıma geldi ve bana: ‘Ey Ammâr, ne yapıyorsun?’ dedi. Ona: ‘Yâ Rasûlallâh anam babam sana feda olsun, kıyafetime sümük bulaştığı için onu yıkayacağım.’ dedim. Bana: ‘Ey Ammâr, kıyafet beş şeyden dolayı yıkanır: Dışkı, idrar, kusmuk, kan ve meni. Ey Ammâr, sümüğün, gözlerindeki yaşın ve kırbandaki suyun eşittir.’ buyurdu.”⁶⁷⁴ meâlindeki rivâyetine temas eden Aliyyu'l-Kârî, senedde yer alan Sâbit b. Hammâd isimli râvînin zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁵ Ancak Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'inde mezkûr râvî yerine Hammâd b. Seleme'nin Ali b. Zeyd'den rivâyet ettiği bir hadîsi tahrîc ettiğini belirten müellif,⁶⁷⁶ bu rivâyetin senedi ve metni bakımından Dârekutnî'nin tahrîc ettiği hadîse mütâbi' niteliğinde olduğunu

⁶⁷¹ Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, I, 347.

⁶⁷² İbn Hibbân'ın ifadeleri için bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 10.

⁶⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 385.

⁶⁷⁴ Dârekutnî, *Sünen*, I, 230.

⁶⁷⁵ Râvî ve bazı rivâyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 302-303.

⁶⁷⁶ Rivâyetin Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr* isimli eserindeki yeri tespit edilememiştir. Müellifin hadîsi ona nispet ettiği kısım için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 137.

söylemiştir.⁶⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî bu bilgidен hareketle rivâyetin Ali b. Zeyd'den sadece Sâbit b. Hammâd vasıtasıyla nakledilmesini gerekçe göstererek onun bâtil olduğunu öne süren Beyhakî'nin iddiasının gerçeği yansıtmadığını dile getirmiştir. Ayrıca Beyhakî'nin Ali b. Zeyd ile ihticâc edilemeyeceğine dair sözlerini⁶⁷⁸ de gündeme getiren müellif, Müslim'in râvîden makrûn⁶⁷⁹ bir biçimde hadîs tahrîc ettiğini söylemiştir.⁶⁸⁰ Buna ek olarak Tirmizî'ye göre râvînin “sadûk” olduğunu,⁶⁸¹ İclî'nin râvî hakkında “لا بأس به”⁶⁸² tabirini kullandığını⁶⁸³ ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin ondan hadîs naklettığını⁶⁸⁴ belirten Aliyyu'l-Kârî, bazı âlimler tarafından zayıf olarak değerlendirilen bir râvîyi takviye etmiş ve böylece rivâyetin hüccet olarak kullanılabileceğine işaret etmiştir.⁶⁸⁵

Konuyla ilgili bir diğer örnekte ölü hayvanların kıl, yün ve toynaklarının necîs olmadığına değinen müellif, Hanefîlerin mesele hakkındaki delillerinden bir tanesinin Dârekutnî'nin Abdulcebbâr b. Müslim vasıtasıyla ve İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) rivayetiyle tahrîc ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ölü hayvanların sadece etini yasakladı. Onları derilerinden, yünlerinden ve kıllarından yararlanmakta ise bir beis yoktur.”⁶⁸⁶ meâlindeki rivâyet olduğunu belirtmiştir. Abdulcebbâr b. Müslim'in Dârekutnî'ye göre zayıf olduğunu da ifade eden müellif, bu durumda rivâyetin nasıl hüccet olarak kullanılabileceği sorusunu, İbn Hibbân'ın râvîyi tevsîk ettiğini⁶⁸⁷ söyleyerek cevaplamıştır. Aliyyu'l-Kârî bu sebeple onun rivâyetinin hasen seviyesinden aşağı düşmeyeceğini ve hadîsin farklı

⁶⁷⁷ Dârekutnî'nin tahrîc ettiği senedde Sâbit b. Hammâd'ın hadîsi Ali b. Zeyd'den rivâyet ettiği tespit edilmiştir. Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 230.

⁶⁷⁸ Beyhakî'nin râvîler hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 21.

⁶⁷⁹ Müellif “makrûn rivâyet” tabirini muhtemelen Müslim'in sika olarak tanınan bir râvînin hadîsini tahrîc ettikten sonra aynı bâbın içinde zayıf sayılan râvînin rivâyetine de yer vermesi anlamında kullanmıştır. Zira böylece zayıf olan râvînin rivâyetinin sika olanın hadîsiyle kuvvet kazanması mümkündür.

⁶⁸⁰ Müslim'in rivâyeti için bkz. Müslim, “Cihâd”, 100.

⁶⁸¹ Tirmizî'nin değerlendirmesi için bkz. Tirmizî, “İlim”, 16.

⁶⁸² Râvînin kâmil zabt sıfatına sahip olmadığına delâlet eden bu lafzın Zehebî ve Irâkî'ye göre ta'dîlin dördüncü, Sehâvî'ye göre ise beşinci mertebesinde yer aldığı ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emin Âşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *DİA*, VII, 398.

⁶⁸³ Bkz. İclî, *Ma'rîfetü's-Sikât*, II, 154.

⁶⁸⁴ Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin râvîden birçok hadîs tahrîc ettiği tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları için bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 120, 325, 465, II, 14, 237, 328, 606, 647, 654.

⁶⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 137-138.

⁶⁸⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 69.

⁶⁸⁷ Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, *Vizâratu'l-Meârif li'l-Hükûmeti'l-Âliyeti'l-Hindiyye*, Haydarabad, 1973, VII, 136.

rivâyetlerle kuvvet kazandığını dile getirmiştir. Bu hususta Ümmü Seleme'den (radıyallâhu anhâ) rivâyet edilen: “Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem: ‘Tabaklandığı takdirde ölü hayvanın derisinde bir beis yoktur. Suyla yıkandıktan sonra onun yünü, kılı ve boynuzunda(n) istifade edilmesinde de) bir beis yoktur.’”⁶⁸⁸ meâlindeki rivâyeti şâhid olarak kullanan müellif, rivâyetlerin tamamının senedleri zayıf olsa dahi metnin (rivâyetlerin ortak bir biçimde ifade ettikleri anlamın) hasen derecesine eriştiğini söylemiştir.⁶⁸⁹

Aliyyu'l-Kârî hayz konusunda âdetin en azının üç, en fazlasının ise on gün olduğunu ifade eden ve Ümmü Seleme, Ebû Umâme, Vâsile b. el-Eska', Enes b. Mâlik, Muâz b. Cebel, Ebû Saîd el-Hudrî ve Osmân b. Ebi'l-Âs (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerden rivâyet edilen merfû' hadîsleri⁶⁹⁰ naklettikten sonra Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin ve Saîd b. Cübeyr ile Süfyân es-Sevrî'nin görüşlerinin de bu şekilde olduğunu bildirmiştir. Müellif zikrettiği rivâyetlerin bazılarının zayıf olduğuna işaret etmiş, bununla beraber hadîslerin farklı tarîklerden nakledilmesi sebebiyle zayıflığın ortadan kalktığını ve rivâyetlerin hasen seviyesine ulaştığını dile getirmiştir. Diğer taraftan şer'î miktarların reyle tespit edilmesinin mümkün olmadığını vurgulayan şârih, konuyla ilgili mevkûf rivâyetlerin merfû' hükmünde olduğunu söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî, sözlerinin neticesinde sahâbe ve tâbîinden nakledilen birçok rivâyetin hükme kuvvet kazandırdığını ve merfû rivâyetlerin zayıf râvîlerindeki kusuru izale ettiğini belirtmiştir.⁶⁹¹

Aliyyu'l-Kârî'nin konuyla ilgisi bulunan bir uygulaması da Selmân-ı Fârisî'nin (radıyallâhu anh) İslâmiyet'i kabulünden önce Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sırasıyla sadaka ve hediye götürdüğünü bildiren bir hadîs-i şerîfin⁶⁹² şerhinde yer almaktadır. Rivâyette Selmân'ın (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) içinde çeşitli yiyeceklerin yer aldığı bir sofrayı hediye olarak takdîm

⁶⁸⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 68.

⁶⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 78-79.

⁶⁹⁰ İlgili rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 106; Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, IV, 51; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 333; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 127; VII, 322; Dârekutnî, *Sünen*, I, 389, 391, 405, 406-407.

⁶⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 116-117.

⁶⁹² Rivâyet için bkz. Tirmizî, *eş-Şemâil*, 44-45.

ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) orada bulunan sahâbîleri de yemeğe davet ettiği ifade edilmiştir. Müellif hadîsin bu kısmının şerhinde: “Kime bir hediye verilirse onunla birlikte oturanlar ona o hediyede ortaklırlar.”⁶⁹³ meâlindeki zayıf bir rivâyete de yer vermiştir. O, zikrettiği zayıf rivâyetin, hadîsin mezkûr bölümüyle anlam bakımından teyit edildiğini ifade etmiş ve böylece zayıf hadîslerin takviyesinde konu içerisinde daha önce zikredilenlerden farklı bir yöntem ortaya koymuştur.⁶⁹⁴

Müellif bu başlık altında ele alınan uygulamalarıyla zayıf hadîslerin ve râvîlerin nasıl takviye edilebileceğini göstermiştir. O, zayıf hadîsleri bazen daha kuvvetli rivâyetler ile bazen de yine zayıf hadîslerle desteklemiş, bu hususta şâhid ve mütâbi' türü haberlerden yararlanmış ve bunların yanında bir hadîsin manevî olarak da kuvvetlendirilebileceğini ifade etmiştir. Zayıf hadîslerin takviyesinde rivâyetin farklı tarîklerinin belirlenmesinin önemine de dikkat çeken müellif, bu yolla birçok zayıf hadîsin hasen li gayrih seviyesine ulaştığını tespit etmiştir.⁶⁹⁵

Aliyyu'l-Kârî'nin bölümün başında yer alan ve Hanefîlerin zayıf hadîsleri reye takdîm ettiklerine yönelik iddialarının bu başlık altında yer verilen uygulamalarla bir karşılık bulduğu ifade edilebilir. Müellif, zayıf hadîsin reye takdîmi için gerekli olan şartları beyan etmiş ve ilgili şartlar dâhilinde zayıf rivâyetlerin reye mukaddem olarak değerlendirildiğini ispat etmiştir. Böylece o, zayıf hadîsin reye takdîmi düşüncesinin mücerret bir iddiadan ibaret olmadığını göstermiş ve uygulamalarında zikrettiği birçok teknik detayla konunun inceliklerinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Diğer yandan ahkâm ve fedâil gibi farklı konularda zayıf hadîsle amel şartlarının değişiklik gösterdiğini de ortaya koyan Aliyyu'l-Kârî, her iki konuda da zayıf rivâyetlerin hangi durumlarda muteber olduğunu veya ne zaman hüccet sayılmadığını tafsîlî bir biçimde açıklamıştır. Müellifin hadîs ve fıkıh usûlüne dair olan eserlerinin dışında sayılabilecek hadîs şerhi ve furû-ı fıkıhla ilgili çalışmalarında da zayıf hadîslerle ilgili usûl kâidelerini beyân etmesi takdîre

⁶⁹³ Bu anlamı ifade eden bir rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 104. Ukaylî rivâyet ile aynı bâbda yer alan hadîslerden hiçbirinin sahîh olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, III, 67.

⁶⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 88-89.

⁶⁹⁵ Müellifin bu başlık altında yer verilmeyen bazı uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 202, 243-244, 551-552; *Mirkât*, VII, 500.

şâyândır. Zayıf hadîslerin onun bu tür eserlerine dağılmış bir şekilde bulunduğu dikkate alındığında, müellifin birçok kez bu kâideleri okuyucuya tenbîh etmesinin kendisinden istifade edilmesine büyük bir katkı sağladığı söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî konunun son kısmında yer verilen uygulamalarıyla zayıf hadîslerden hüküm istinbâtı dışında nasıl yararlanılabileceğine, bu tür rivâyetlerin nasıl takviye edilebileceğine dair örnekler sunmuş ve böylece zayıf hadîs konusunda kapsamlı bir bakış açısı sergilemiştir. Çalışmada şimdi müellifin bölümün başında yer verilen iddiasında yer alan bir diğer kavram olan mürsel hadîs konusunun içinde yer aldığı inkıtâ' başlığı ele alınacaktır.

1.2.6. Zâhirî/Sûrî İnkıtâ'

Birinci bölümde Hanefîlerin inkıtâ'ı zâhirî (sûrî) ve bâtinî (manevî) şeklinde iki kısma ayırdıkları, zâhirî inkıtâ'ın veya irsâlin rivâyetin senedindeki bir kopukluğu, bâtinî inkıtâ'ın ise –zâhiren muttasıl olsa bile- rivâyetin mânâsı itibarıyla munkatî' olmasını ifade ettiği zikredilmişti.⁶⁹⁶ Ayrıca onların zâhirî veya sûrî inkıtâ'ın belirlenmesi için rivâyetin senedini inceledikleri, bâtinî inkıtâ'ı ise rivâyetin bir nassa muâriz olması veya râvîsinde bir kusur bulunması gibi hususlar ile tespit ettikleri vurgulanmıştı. Bu bölümde Hanefîlerin teorik olarak ele aldıkları hususların Aliyyu'l-Kârî'nin uygulamalarında pratiğe ne şekilde yansıdığı incelenecek ve ilk bölümdeki sıralama takip edilecektir. Aliyyu'l-Kârî zâhirî inkıtâ'ın rivâyetin “zâhirî sûreti”ndeki kopukluktan ibaret olduğunu kaydetmiştir.⁶⁹⁷ Ona göre zâhiren munkatî' olan rivâyetler mürsel ve müdelles hadîslerden oluşmaktadır.

1.2.6.1. Mürsel Hadîs

Aliyyu'l-Kârî mürsel hadîsin lugavî ve ıstılâhî mânâlarına göre farklı şekillerde tanımlandığını belirtmiştir. İrsâl kelimesinin lügatte inkıtâ' anlamına geldiğine dikkat çeken müellif, bu doğrultuda mürsel hadîsin senedinde kopukluk olan rivâyet şeklinde tarif edildiğine işaret etmiştir.⁶⁹⁸ Muhaddislerin ve Hanefî fukahâsının mürsel hadîsi farklı şekillerde tanımladıklarını da ifade eden

⁶⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁶⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁶⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 476; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 402.

musannif,⁶⁹⁹ muhaddislere göre irsâlin tâbiî neslinden olan bir râvînin hadîsi işittiği sahâbîyi zikretmeksizin onu doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet etmesi anlamına geldiğini dile getirmiştir.⁷⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî Hanefîlerin telakkisinde ise kelimenin lûgat anlamının etkili olduğuna değinmiş ve onların mürsel hadîsi isnâdî munkatî' olan rivâyet şeklinde tanımladıklarını bildirmiştir.⁷⁰¹ Ayrıca o, mürsel hadîslerin "mutlak mürsel", "munkatî'" ve "mu'dâl" şeklinde isimlendirilen çeşitli kısımlarının bulunduğunu söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî mutlak mürselin tâbiî nesline mensup olan bir râvînin doğrudan Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği hadîs olduğunu,⁷⁰² munkatî'in, senedinin tâbiî neslinden önceki kısmında kopukluk olan hadîs şeklinde tanımlandığını,⁷⁰³ hadîsi doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet eden râvî ile Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) arasında birden fazla râvî olması durumunda ise rivâyetin mu'dâl olarak isimlendirildiğini söylemiştir.⁷⁰⁴ Müellif, muhaddislerin mezkûr kısımları müstakil başlıklar altında değerlendirdiklerini,⁷⁰⁵ usûlcülere göre ise bunların tamamının "mürsel" sayıldığını belirtmiştir.⁷⁰⁶ Bu bakımdan tâbiî neslinden daha sonra yaşamış olan bir râvînin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği hadîslerin fukahâyâ göre mürsel olarak değerlendirildiğini bildiren musannif, muhaddislerin bu tür bir rivâyeti mürsel saymadıklarını dile getirmiştir.⁷⁰⁷

Aliyyu'l-Kârî'nin -nâdir olmakla birlikte- mürseli munkatî' anlamında kullandığı tespit edilmiştir. Örneğin bir eserinde Dârekutnî'nin tahrîc ettiği: "Bir zencî zemzem kuyusuna düşüp vefat etti."⁷⁰⁸ lafzıyla başlayan rivâyete yer veren müellif, hadîsin (Abdullâh b. Muhammed b. Ziyâd-> Ahmed b. Mansûr-> Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî-> Hişâm ->) İbn Sîrîn-> İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ) senediyle rivâyet edildiğine dikkat çekmiş ve İbn Sîrîn'in İbn Abbâs'ı (radiyallâhu anhumâ) görmemesi sebebiyle rivâyetin mürsel olduğunu dile

⁶⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁷⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 400, 401-402.

⁷⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁷⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 40.

⁷⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324.

⁷⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 40.

⁷⁰⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 401-402.

⁷⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 324-325; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 401; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 15.

⁷⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 392.

⁷⁰⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 40. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet mürsel olması sebebiyle sahîh değildir.)

getirmiştir.⁷⁰⁹ Seneddeki kopukluğun tâbiî neslinden olan bir râvînin hadîsi kendisinden işittiği tâbiîyi zikretmeden doğrudan sahâbî râvîye nispet etmesiyle gerçekleştiği dikkate alındığında, rivâyetin muhaddislere göre munkatî' olarak isimlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Şârihin rivâyeti mürsel olarak tavsif etmesinin ise Hanevî ıstılâhına uygun olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle müellifin mürsel tabirini bazen usûlcülerin kullandığı anlamda ele aldığı öne sürülebilir.

Diğer taraftan Aliyyu'l-Kârî'nin senedinde kopukluk olan rivâyetleri genellikle kendilerine has isimleriyle nitelediği tespit edilmiştir. Örneğin Hasen-i Basrî'nin kardeşi Saîd b. Ebi'l-Hasen'in: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem kılıcının kabzası gümüşlendi."⁷¹⁰ meâlindeki rivâyetini değerlendiren müellif, Saîd b. Ebi'l-Hasen'in tâbiîn nesline mensup olduğunu belirtmiş ve bu sebeple hadîsin mürsel olduğunu dile getirmiştir.⁷¹¹ Farklı bir örnekte Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765), babası Muhammed el-Bâkır'dan (114/733) rivâyet ettiği ve Hz. Hasan ile Hz. Hüsey'nin (radiyallâhu anhumâ) yüzüklerini sol ellerine taktığını bildiren rivâyeti⁷¹² şerh eden musannif, Muhammed el-Bâkır'ın Hz. Hasan ve Hz. Hüsey'n'i (radiyallâhu anhumâ) görmediğini, bu sebeple rivâyetin munkatî' olduğunu söylemiştir.⁷¹³ Aliyyu'l-Kârî, meşhûr tâbiî Mâlik b. Dînâr'ın (131/748'den önce) rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hiçbir zaman yalnız başına iken ekmek ve et yiyerek karnını doyurmadığını rivâyet ettiği hadîsin⁷¹⁴ şerhinde ise Mâlik b. Dînâr'ın rivâyeti Hasan-ı Basrî'den işittiğini, ancak onun ismini senedde zikretmediğini nakletmiştir. Hasan-ı Basrî'nin de bir tâbiî olduğuna dikkat çeken müellif, hadîsin sahâbî râvîsinin de senedde zikredilmemesinden hareketle, toplamda iki râvînin sâkıt olduğunu belirlemiş ve rivâyetin mu'dâl olduğunu ifade etmiştir.⁷¹⁵ Müellifin bu minvalde pek çok uygulaması bulunmaktadır.⁷¹⁶

⁷⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 164.

⁷¹⁰ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 99.

⁷¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 228.

⁷¹² Tirmizî, *eş-Şemâil*, 95.

⁷¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 222.

⁷¹⁴ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 79.

⁷¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 180.

⁷¹⁶ Müellifin mu'dâl rivâyetleri beyân ettiği kısımlara örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 401, IV, 463, V, 494, VII, 462, VIII, 312, 390; *Şerhu's-Şifâ*, I, 37, 605. Müellifin munkatî' rivâyetlere

Birinci bölümde mürsel hadîslerin sahâbî mürseli, tâbiîn ve tebeu tâbiîn nesillerinin mürselleri ve ilk üç nesilden sonra yaşayan râvîlerin mürselleri gibi kısımlara ayrıldığı nakledilmişti. Bu kısımlardan sahâbî mürselleri ile diğer nesillerin mürsellerine delil değerleri bakımından ayrı hükümler verildiği için müellifin konu hakkındaki uygulamaları da müstakil başlıklar altında incelenecektir.

1.2.6.1.1. Sahâbî Mürseli

Aliyyu'l-Kârî sahâbe neslinin mürsel rivâyetlerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat içerisinde yer alan mezheplerin tamamının icmâ ve ittifâkıyla hüccet olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁷ Müellif her ne kadar bazı âlimlerin bir sahâbînin tâbiîden işittiği hadîsi doğrudan Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) nispet etme ihtimalini gündeme getirdiklerinden bahsetse de bu durumun gerçekleşmesinin pek mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁷¹⁸ Diğer taraftan musannif, sahâbî mürsellerinin hücciyetinin sahâbe neslinin adâleti ile ilişkilendirildiğini de dile getirmiştir. Sahâbenin bilhassa Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittikleri sözler hakkında yalan söylemesinin mümkün görülmediğinin altını çizen müellif, senedde ismi zikredilmeyen sahâbînin bilinmemesinin bu yüzden rivâyetin sıhhatine zarar vermeyeceğini bildirmiştir.⁷¹⁹

Aliyyu'l-Kârî eserlerinin birçok yerinde bu hususu ısrarla vurgulamıştır. Örneğin, muhaddis tâbiî Ebû Nadra'nın (108/726) Ashâb-ı Kirâm'dan kendisine "Ebû Abdillâh" denilen bir adamdan rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona: "Bıyığını kısalt ve (Havz-ı Kevser'de veya âhirette) benimle karşılaşınca dek buna devam et."⁷²⁰ buyurduğunu bildiren hadîsi şerh eden müellif, seneddeki sahâbînin bilinmemesinin rivâyete zarar vermeyeceğini, zira bütün sahâbîlerin âdil

işaret ettiği kısımlara örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 456, II, 16, 382, III, 122, 201, IV, 278, 354, V, 576, VII, 269, IX, 286, X, 217, 220. Müellifin tespit ettiği muhadram mürseli niteliğinde bir rivâyet için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 397-399.

⁷¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14; *Mirkât*, II, 78, 114, VIII, 128, XI, 410; *Şerhu's-Şifâ*, I, 590; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 508; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 233. Müellif bu hususta yalnızca Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin farklı bir görüş bildirdiğini öne sürmüştür. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, X, 505.

⁷¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 588.

⁷¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 325.

⁷²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIX, 134. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahihtir.)

olduğunu söylemiştir.⁷²¹ Farklı bir örnekte Şamlı tâbiî Şebîb b. Ebî Ravh'ın⁷²² “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ashâbından bir adama” nispet ettiği bir rivâyeti ele alan şârih, sahâbenin tamamının âdil olduğunu, bu sebeple seneddeki sahâbî râvînin bilinmemesinin hadîsin hücciyetine zarar vermeyeceğini belirtmiştir.⁷²³ Müellif, Basralı tâbiî Humeyd el-Hımyerî'nin:⁷²⁴ “Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem sohbetinde tıpkı Ebû Hureyre (radiyallâhu anh) gibi dört sene bulunmuş bir adamla karşılaştım ve onun şöyle dediğini işittim...”⁷²⁵ lafzıyla sahâbî râvîye nispet ettiği bir rivâyetin şerhinde de sahâbenin hepsinin âdil olduğunu ve senedden sâkıt olan sahâbînin bilinmemesinin rivâyete zarar vermeyeceğini bildirmiştir.⁷²⁶ Örneklerin ilkinde sahâbî râvînin mechûl olduğu, ikincisinde mübhem bir biçimde zikredildiği, üçüncüsünde ise râvî hakkında kısmî bir bilgi verildiği söylenebilir. Bununla birlikte müellifin sözlerinden, bu farklılıkların rivâyetin sıhhatine herhangi bir şekilde tesir etmediği ve sahâbe nesline ulaştığı bilinen bir hadîsin hüccet olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁷²⁷

Aliyyu'l-Kârî'nin, eserlerinde bazı rivâyetlerin sahâbî mürseli kabîlinden olduğunu beyân ettiği tespit edilmiştir. Örneğin o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Uhud Savaşı'nda iki zırh kuşandığını bildiren bir rivâyetin⁷²⁸ şerhinde, hadîsin bazı tarîklerinin Abdullâh b. ez-Zübeyr'den (radiyallâhu anhumâ) rivâyet edildiğini nakletmiştir. Kuvvetli olan görüşe göre Abdullâh b. ez-Zübeyr'in (radiyallâhu anhumâ) hicrî ikinci senede doğduğuna işaret eden müellif, Uhud Savaşı'nın ise üçüncü yılda gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda sahâbînin rivâyeti babasından işitip senedde onu zikretmemiş olma ihtimalini gündeme getiren şârih, hadîsin sahâbî mürseli niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. O, sahâbenin irsâlinde

⁷²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 301.

⁷²² Râvî hakkında bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarabad, ty., IV, 231.

⁷²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 20.

⁷²⁴ Râvî hakkında bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 346.

⁷²⁵ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 38.

⁷²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 156.

⁷²⁷ Müellifin bu durumu yansıtan farklı bir uygulaması için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 410.

⁷²⁸ Tirmizî, “Menâkıb” 22; *eş-Şemâil*, 101.

yalan veya tedlîs ihtimalinin hiçbir şekilde söz konusu olmadığını altını çizmiş ve sahâbî mürsellerinin ulemânın tamamına göre hüccet olduğunu belirtmiştir.⁷²⁹

Aliyyu'l-Kârî sahâbe mürsellerinin ahkâma dair konularda da hüccet sayıldığına işaret etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden iki sene önce dünyaya gelen Ebû Umâme el-Ensârî el-Hazrecî'nin (radıyallâhu anh) abdestte kulakların da başa dâhil olduğunu rivâyet ettiği hadîse⁷³⁰ değinen müellif, râvînin yaşının küçüklüğü sebebiyle Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) doğrudan hadîs rivâyet edemediğini söylemiştir. O, bu sebeple rivâyetin sahâbî mürseli olduğunu bildirmiş ve sahâbe mürsellerinin de ittifakla makbul olduğunu söylemiştir.⁷³¹ Zikredilen bilgiler doğrultusunda bir rivâyetin sahâbî mürseli niteliğinde olmasının temelde onun hücciyetine tesir etmediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber müellif, muâraza durumunda rivâyetlerden bir tanesinin sahâbî mürseli olmasının, tercih edilecek nassı belirlemede etkili olduğuna işaret etmiştir. Örnek olarak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde namaz kılması ile ilgili hadîsleri şerh eden Aliyyu'l-Kârî, İbn Abbâs'ın ve Bilâl b. Rabâh'ın (radıyallâhu anhum) bu konudaki rivâyetlerine değinmiştir. O, İbn Abbâs'ın rivâyetinden Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Kâbe'nin içinde namaz kılmadığının anlaşıldığını,⁷³² Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile birlikte Kâbe'ye giren Bilâl b. Rabâh'ın verdiği bilgiden ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o tarihte Kâbe'nin içinde bulunan altı direktten üçünü arkasına, birini soluna, ikisini sağ tarafına alarak namaz kıldığının anlaşıldığını ifade etmiştir.⁷³³ İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) Kâbe'ye girdiği zaman Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile birlikte olmadığını nakleden müellif, onun rivâyetinin müşâhade veya müşâfehe kaynaklı olmadığını ve hâdiseyi (Fadl b. Abbâs veya Usâme b. Zeyd radıyallâhu anhum gibi) farklı sahâbîlerden işittiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu durumun başka sebeplerle birlikte Bilâl b. Rabâh'tan (radıyallâhu anh) nakledilen

⁷²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 232-233.

⁷³⁰ İbn Mâce, "Tahâret", 53.

⁷³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 114.

⁷³² Rivâyet için bkz. Buhârî, "Salât", 30.

⁷³³ Bilâl b. Rabâh'ın sözlerini ihtivâ eden rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, X, 354. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahihtir.)

hadîsin tercih edilmesiyle neticelendiğini dile getirmiştir.⁷³⁴ Müellifin bu rivâyetler dışında da sahâbî mürseli olan⁷³⁵ veya sahâbe mürseli olma ihtimali taşıyan⁷³⁶ hadîsleri beyan ettiği görülmüştür. Ancak onun genel düşünceye muhâlif olan herhangi bir uygulaması tespit edilememiştir.

1.2.6.1.2. Sonraki Nesillerin Mürselleri

Aliyyu'l-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserinin giriş kısmında mürsel rivâyetlerin hücciyeti ve kabulü konularına ayrı bir parantez açmış ve Hanefîlerin Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduklarına dair iddiasına onların mürsel hadîsleri kabul etmesini gerekçe göstermiştir.⁷³⁷ Bir önceki başlıkta da zikredildiği üzere sahâbe mürsellerinin hücciyeti konusunda herhangi bir ihtilâf olmadığı için müellifin iddiasında sonraki nesillerin mürsellerini kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, Hanefîlerin mürsel hadîs konusunda sergiledikleri tavrı, onların selefe ittibâ etmeleriyle de ilişkilendirmiştir.⁷³⁸ Bu noktada selefin bazen müsned bazen de mürsel hadîsler rivâyet ettiklerine dikkat çeken müellif, onların bu tür rivâyetlerin kabulü hususunda bir ayrıma gitmediklerini vurgulamıştır.⁷³⁹ Aliyyu'l-Kârî söz konusu tavrın hicrî ikinci asrın başlarına kadar sürdüğünü nakletmiş ve mürsel hadîslerin hücciyeti ile ilgili tartışmaların bu tarihten sonra gündeme geldiğine işaret etmiştir.⁷⁴⁰ Bunlarla beraber musannif, mürsel rivâyetlerin cumhûra göre hüccet olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.⁷⁴¹ Onun cumhûr tabiri ile Hanefîlere ek olarak Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve onlara tâbi olanları kastettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴² Fakat Abdulfettâh Ebû Ğudde ve Halil İbrahim Kutlay müellifin bu tespitini yerinde bulmadıklarını ifade etmişlerdir.⁷⁴³ İbnu's-Salâh'ın hadîs hâfızlarının cumhûruna göre mürsel hadîslerin zayıf olduğunu ve bu tür rivâyetlerin delil değeri taşımadığını yansıtan sözlerini nakleden Kutlay, Aliyyu'l-Kârî'nin “cumhûr-i ulemâ” yerine

⁷³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 361-362.

⁷³⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 78, VI, 413, VIII, 128; *Şerhu's-Şifâ*, I, 590.

⁷³⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 357-358; *Mirkât*, X, 505.

⁷³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14-15.

⁷³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14.

⁷³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 15.

⁷⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14.

⁷⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14.

⁷⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326.

⁷⁴³ Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 403 (Dipnot 2); Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, 188-189.

“cumhûr-i fukahâ” tabirini kullanmasının daha isabetli olabileceğini öne sürmüştür.⁷⁴⁴ Ancak fukahânın cumhûru ifadesinin müellifin murat ettiği mânâyı eda edip edemeyeceği tartışmalıdır. Zira Aliyyu'l-Kârî'nin fukahâ kelimesini fikhın usûlünü ve furû'unu meslek edinen zevât hakkında kullandığı bilinmektedir.⁷⁴⁵ Dolayısıyla ilgili kelime özellikle hüküm istinbâtını meslek edinen Hanefî ve Mâlikî fakihler hatıra getirmektedir. Bu bağlamda cumhûr-i fukahâ tabirinin bahsi geçen mezheplere mensup olan âlimlerin çoğunluğunu temsil ettiği söylenebilir. Fakat Aliyyu'l-Kârî'nin mürsel hadîsleri kabul eden kimselere iki mezhebin âlimlerine ek olarak Ahmed b. Hanbel'i de örnek gösterdiği düşünüldüğünde, mezkûr tabirin yetersiz kalacağı anlaşılmaktadır. Müellif cumhûr tabiriyle dört mezhebin çoğunluğunu kastettiğinden, onun kullandığı ifadenin iddiasıyla tutarlı olduğu öne sürülebilir. Diğer yandan İbnu's-Salâh'ın sözlerinin Aliyyu'l-Kârî'nin zikrettiği ifadeyi tashîhe medâr olamayacağı da söylenebilir. Zira İbnu's-Salâh “hadîs hâfızlarının cumhûruna göre” mürsel hadîslerin zayıf olduğunu ve delil sayılmadığını dile getirmiştir. Bu ise müellifin iddiasını geçersiz kılmamaktadır. Nitekim Aliyyu'l-Kârî de Zâhirîler ile birlikte muhaddislerden oluşan bir cemâatin mürsel hadîsleri reddettiklerini zikretmiştir.⁷⁴⁶ Netice olarak musannifin nazarında mürsel rivâyetlerin Hanefîlere, Mâlikîlere, Ahmed b. Hanbel'e göre hüccet sayıldığı,⁷⁴⁷ onlara bu görüşlerinde tâbi olanların ehl-i ilmin çoğunluğunu oluşturduğu,⁷⁴⁸ ancak bazı muhaddislere göre ise mürsel hadîslerin makbul olmadığı anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî mürsel hadîsin hücciyetinin sahâbenin yaygın uygulaması ve (sükûtî) icmâsı ile halef âlimlerinin ittifâkından anlaşıldığını belirtmiştir.⁷⁴⁹ Müellif bilhassa tâbiîn nesline duyulan hüsni zan doğrultusunda tâbiî mürsellerinin senedlerinde ismi zikredilmeyen râvîlerin, sahâbî olduğunun varsayıldığını ifade etmiştir. Ona göre tâbiî râvînin hadîsi işittiği kimseyi zikretmemesinin birçok sebebi

⁷⁴⁴ Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 189. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Kutlay'ın bu ifadelerini takrîr etmiştir. Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 403 (Dipnot 2).

⁷⁴⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 193.

⁷⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326.

⁷⁴⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14; *Mirkât*, I, 65.

⁷⁴⁸ Müellifin ehl-i ilmin çoğuna göre mürsel hadîslerin hüccet olduğunu ifade ettiği bir değerlendirmesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 202.

⁷⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326-327.

olabilir. Bunlardan bir tanesi tâbiî râvînin hadîsi birçok sahâbîden işitmesidir.⁷⁵⁰ Görüşüne Hasan-ı Basrî'nin uygulamasını örnek gösteren müellif, onun bir hadîsi ancak yetmiş sahâbîden işittiği takdirde mürsel olarak rivâyet ettiğini nakletmiştir.⁷⁵¹ Aliyyu'l-Kârî bunun dışında, bir tâbiînin hadîsi işittiği sahâbîyi unutması sebebiyle⁷⁵² veya fitneden kaçınmak amacıyla irsâl yapabileceğini zikretmiştir.⁷⁵³ Öte yandan musannif âdil bir râvînin irsâlini, hadîsi aldığı kimsenin de adâlet sahibi olduğuna delil saymış ve sika bir râvînin senedde ismini zikretmediği kimsenin halini bilmemekle ithâm edilemeyeceğini savunmuştur.⁷⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, genel olarak bu sebepler dâhilinde Hanefîlerin mürsel rivâyetleri mutlak bir biçimde hüccet saydıklarını dile getirmiştir.⁷⁵⁵

Şâfiî'nin mürsel hadîslerin kabulü için bazı şartlar öne sürdüğünü nakleden Aliyyu'l-Kârî,⁷⁵⁶ bahsi geçen şartları sağlayan rivâyetlerin dört mezhebin tamamına göre hüccet olabileceğine değinmiştir. Müellife göre bu şartların başında mürsel hadîsin kendisiyle aynı anlama gelen farklı bir rivâyet ile takviye edilmesi (i'tidâd) gelmektedir.⁷⁵⁷ Örneğin o, tâbiîn neslinin önde gelen isimlerinden Zeyd b. Eslem'in (136/754): "Bir adam Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve selleme: 'Hanımım âdetli iken ondan bana ne helâldir?' diye sordu. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem adama: 'Onun izârını bağlarsın, sonra (izârın) üst tarafıyla meşgul olursun.' diye cevap verdi."⁷⁵⁸ meâlindeki mürsel rivâyetinin bazı farklı rivâyetlerle desteklendiğini söylemiştir.⁷⁵⁹ Müellif bu vesileyle kuvvet kazanan mürsel rivâyetin hem Hanefîlere hem de Şâfiîlere göre delil olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁰ Farklı bir bölümde abdestte başın meshi ile ilgili bilgiler veren şârih, tâbiîn nesli muhaddislerinden Atâ' b. Yesâr'ın (103/721) rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) başında sarık

⁷⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 403.

⁷⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 403; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327. İbrâhîm en-Nehâî'den de bu bilgiyi teyit eden bir söz nakledilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, V, 754; Özşenel, *Hadîs-Re'y*, 119 (Dipnot 427).

⁷⁵² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 464.

⁷⁵³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 403.

⁷⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 327.

⁷⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235

⁷⁵⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 326.

⁷⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 182.

⁷⁵⁸ Dârimî, *Sünen*, I, 693. (Hüseyn Selîm Esed'e göre rivâyet mu'daldır.)

⁷⁵⁹ Örnek olarak bkz. Buhârî, "Hayz", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XL, 324-325, XLI, 325; Dârimî, *Sünen*, I, 704; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, V, 65.

⁷⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235.

varken abdest aldığını ve başının ön kısmını mesh ettiğini bildiren mürsel hadîse yer vermiştir.⁷⁶¹ Aliyyu'l-Kârî mezkûr rivâyetin aynı anlamı ifade eden müsned hadîslerle⁷⁶² birlikte kuvvet kazandığını ve bu sebeple cumhûra göre hüccet olduğunu bildirmiştir.⁷⁶³ Bunlarla beraber müsned bir rivâyetle desteklenen mürsel rivâyetin bizâtihi kendisinin mi delil sayıldığı yoksa müsned hadîsin mi esas alındığı konusu tartışmaya açıktır.⁷⁶⁴ Musannif bu husustan kat'ı nazarla mürsel hadîslerin fedâil konularında da ittifakla hüccet olarak değerlendirildiğine işaret etmiştir. Örneğin Ashâb-ı Kirâm'dan (radıyallâhu anhum) bazı kimselerin secde halinde uzun süre kalamadıklarını Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) arz ettiklerini, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onlara (secdede dirseklerini dizlerine dayayarak) dizlerinden destek almalarını tavsiye buyurduğu rivâyeti, Buhârî'nin mürsel olarak değerlendirdiğini⁷⁶⁵ bildiren şârih, fedâil konularında bu rivâyetle amel edilebileceğini dile getirmiştir.⁷⁶⁶

1.2.6.1.2.1. Mürsel Hadîsin Delil Değeri ve Konuyla İlgili Tartışmalar

Aliyyu'l-Kârî, eserlerinde mürsel rivâyetlerle ilgili tartışmalı meselelere de yer vermiştir. Bunların temelinde mürsel hadîslerin mutlak bir biçimde zayıf olduğu ve hüccet olamayacağı şeklindeki iddialar bulunmaktadır. Müellif bu iddiaların muhaddislerden bir cemâate, Şâfiî'ye ve bazı fakîhlere ait olduğunu öne sürmüş, diğer taraftan Mâlik b. Enes'e, Ahmed b. Hanbel'e ve Hanefilere göre mürsel hadîslerin delil olarak kullanılmasının sahîh olduğunu ifade etmiştir. Hatta o, İbn Cerîr et-Taberî'nin mürsel hadîsin hücciyeti konusunda selefın icmâ ettiğini

⁷⁶¹ Rivâyet için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 100.

⁷⁶² Örnek olarak bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 56; İbn Mâce, "Tahâret", 89; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 100.

⁷⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 23.

⁷⁶⁴ İmâm Şâfiî'nin mürsel hadîslerin kabulü için öne sürdüğü, rivâyetin bir âyet-i kerîme veya meşhûr bir sünnetle teyit edilmesi veya sahîh kıyâsa ya da sahâbî kavline muvâfık olması veya selefın yaygın bir biçimde o rivâyetle amel etmesi yahut da irsâli yapan râvînin yalnızca âdil olan kimselerden hadîs aldığının kesin bir sûrette tespit edilmesi veya rivâyetin farklı bir tarîkten muttasıl olarak nakledilmesi veya şeyhleri farklı olmak kaydıyla iki âdil râvînin, rivâyeti mürsel olarak rivâyet etmesi şeklindeki şartları gündeme getiren Abdulazîz el-Buhârî, zikredilen şartların kendi başlarına hüccet olması durumunda zaten mürsel rivâyete gerek kalmadığını, hükümün hüccet olan diğer unsurlarla tespit edilmesinin mümkün olduğunu vurgulamış, eğer bu şartlar hüccet değilse bu takdirde onların hüccet olmayan bir diğer maddeye, yani mürsel hadîse eklenmesinde bir fayda bulunmadığını ifade etmiştir. Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 4-9.

⁷⁶⁵ Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, IV, 203.

⁷⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 464.

söylediğini belirtmiştir.⁷⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî bu doğrultuda eserlerinde naklettiği birçok mürsel hadîsin akabinde, onların sadece irsâl veya inkıtâ' sebebiyle zayıf sayılamayacağını altını çizmiştir. Örnek olarak Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: "Abdesti olmayanın namazı yoktur. Abdest alırken Allâh'ın ismini zikretmeyenin abdesti yoktur."⁷⁶⁸ meâlindeki hadîsi nakleden müellif, bazı muhaddislerin, senedindeki inkıtâ' sebebiyle bu rivâyeti zayıf saydıklarını zikretmiştir. O, Hanefîlere göre irsâl veya inkıtâ'ın birbirinden ayrı bir biçimde değerlendirilmediğini, râvîleri âdil ve sika olduktan sonra rivâyetin senedindeki irsâl ve inkıtâ'ın rivâyetin hücciyetine zarar vermeyeceğini söylemiştir.⁷⁶⁹ Bir diğer örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mahrem yerlerindeki tüylerin izalesi için bazen hamam otu kullandığını, bunu kullanacağı zaman öncelikle kasık bölgesine sürdüğünü ifade eden rivâyeti⁷⁷⁰ zikreden Aliyyu'l-Kârî, bazı muhaddislerin rivâyeti senedindeki irsâl sebebiyle muallal olarak değerlendirdiklerini söylemiştir. Ancak o, hadîsin sahîh olduğunu ve irsâlin rivâyetin hücciyetine zarar vermeyeceğini dile getirmiştir.⁷⁷¹ Konunun bu kısmıyla alakalı olarak ele alınacak son örnekte Ömer b. Abdulazîz'in Temîm ed-Dârî'den (radiyallâhu anhumâ) naklettiği ve yaradan taşıp akma kuvveti bulunan kanamaların abdesti bozucu nitelikte olduğunu ifade eden bir rivâyete⁷⁷² değinen şârih, Dârekutnî'nin Ömer b. Abdulazîz'in Temîm ed-Dârî'yi (radiyallâhu anhumâ) görmediğini ve ondan hadîs işitmediğini söylediğini nakletmiştir.⁷⁷³ Bununla beraber Aliyyu'l-Kârî irsâlin rivâyetin zayıflığına sebep sayılamayacağını söylemiş ve Hanefîlerin mürsel rivâyetleri kabul ettiklerini dile getirmiştir.⁷⁷⁴ Bu örneklerden müellifin nazarında ve Hanefî usûlünde irsâlin veya inkıtâ'ın birbirinden ayrılmadığı ve bunların rivâyetler için bir cerh sebebi ve illet olmadığı, ricâli âdil ve sika olan mürsel rivâyetlerin hüccet olarak kullanılabileceği ve sadece senedindeki inkıtâ' sebebiyle bir rivâyetin zayıf olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.

⁷⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 405-406.

⁷⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 46.

⁷⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 27.

⁷⁷⁰ İbn Mâce, "Edeb", 39.

⁷⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 119.

⁷⁷² Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 287.

⁷⁷³ Dârekutnî'nin ifadeleri için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 287.

⁷⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 46.

Bu bilgilerden hareketle Hanefîlere göre mürsel rivâyetlerin sâir haber-i vâhidlerden tefrîk edilmediği ve amelde haber-i vâhid için tayin edilen şartların mürsel hadîsler hakkında da geçerli olduğu söylenebilir. Müellifin görüşleri arasında bu hususa delâlet eden çeşitli örneklere rastlamak mümkündür. Örneğin o, had cezâsı gerektirmeyen bir suç işleyene had uygulayan yönetici veya hâkimin sınırı aşarak zulmettiğini bildiren rivâyetin⁷⁷⁵ mürsel olduğunu ifade etmiş, bununla birlikte mürsel hadîslerin de ameli gerekli kıldığını ve ehl-i ilmin çoğuna göre hüccet olduğunu belirtmiştir.⁷⁷⁶

Musannif farklı bir örnekte hırsızlık yapan bir kimsenin kendisine had cezası uygulandıktan sonra tazmîn ile yükümlü olmadığını bildiren bir rivâyete⁷⁷⁷ yer verdikten sonra rivâyetin Nesâî'ye göre munkatı' olduğunu nakletmiştir. Ancak ricâlî âdil olan mürsel ve munkatı' rivâyetleri delil olarak kullanmanın sahîh ve makbul olduğuna dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, bahsi geçen rivâyetin de gerekli şartları sağladığını dile getirmiştir.⁷⁷⁸ Bir diğer örnekte Hanefîlere göre müdebber kölenin satılmasının câiz olmadığı konusuna değinen müellif, bu hususta Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan rivâyet edilen bir hadîsi de delil olarak kullanmıştır. İlgili rivâyette Muhammed el-Bâkır'ın huzurunda, Tâvûs b. Keysân (106/725) ve Atâ b. Yesâr'ın Câbir'den (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber (aleyhisselâm) zamanında müdebber bir kölenin sekiz yüz dirheme satıldığını rivâyet ettikleri nakledilmiş, bunun üzerine Muhammed el-Bâkır'ın: "Ben de Câbir'den (radiyallâhu anh) bu hadîsi işittim. Ancak o hâdisede kölenin (kendisinin değil) hizmetinin satılmasına izin verilmiştir." dediği bildirilmiştir.⁷⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, Ebû Ca'fer'in sika bir tâbî, rivâyetinin ise mürsel olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu tür mürselleri kabul etmenin vâcib olduğunu öne süren müellif, selefîn ameli ve kabulüyle desteklenen mürsel rivâyetlerin, kendileriyle aynı bâbda yer alan müsned hadîslere mukaddem olduğunu da ifade etmiştir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 567.

⁷⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 202.

⁷⁷⁷ Nesâî, "Kat'i's-Sârik", 18.

⁷⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 72.

⁷⁷⁹ Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, V, 242.

⁷⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 513.

Farklı bir örnekte Hasan-ı Basrî'nin rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yiyecek çalanın elini kesmeyeceğini buyurduğu rivâyete⁷⁸¹ yer veren şârih, muhaddislere göre hadîsin irsâl dışında bir illetinin bulunmadığını bildirmiştir. Ancak o, irsâlin Hanefilere göre bir illet olmadığını altını çizmiş ve icmâya muhâlif olmadıkça mürsel rivâyetlerin mûcibiyle amel edilmesinin gerekli olduğunu zikretmiştir.⁷⁸² Bu örneklerden müellife göre âdil ve sika olan râvîlerin mürsel veya munkatî' rivâyetlerinin de tıpkı sahîh haber-i vâhidler gibi hüccet olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mürsel hadîslerle amel edilebilmesi için icmâ gibi daha kuvvetli delillere muâriz olmamasının gerekli olduğu da öne sürülebilir. Son olarak amelî konulardaki istidlâllerde ricâli sika olan mürsel ve munkatî' rivâyetlerin de kullanılabileceği ifade edilebilir.

Aliyyu'l-Kârî sâir haber-i vâhidlerde olduğu gibi mürsel hadîslerin de râvîlerine verilen hüküm çerçevesinde sahîh veya zayıf olabileceğini dile getirmiştir. Örneğin Mekke'nin fethedildiği gün Ebû Berze el-Eslemî'nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emriyle, korkusundan Kâbe'nin örtüsüne gizlenmiş/sarılmış halde bulduğu İbnu'l-Hatal'ı öldürdüğünü bildiren rivâyetin⁷⁸³ mürsel olmasıyla birlikte bâbdaki en sahîh hadîs olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁴ Müellif benzer şekilde Tirmizî'nin tahrîc ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yırtıcı hayvanların derilerinden yararlanılmasını ve onların yaygı olarak kullanılmasını yasakladığı hadîsin⁷⁸⁵ de aynı bâbdaki müsned rivâyetlerden daha sahîh olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁶ Farklı bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Allâh Teâlâ'nın kendisine rızık olarak verdiği bir yemeği yiyen kimsenin: “ اللهم بارك لنا فيه وأطعنا خيرا ”

⁷⁸¹ Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 205.

⁷⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 164.

⁷⁸³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 405. (Rivâyetin mürsel olmasına ek olarak râvîlerinden birinde bulunan bir kusur sebebiyle de zayıf olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXIII, 36, Dipnot 1.)

⁷⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 237. Aliyyu'l-Kârî istidlâlinde İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinden yararlanmıştır. Fakat rivâyet farklı kaynaklarda da yer almaktadır. Bu kaynaklarda İbnu'l-Hatal'ın ismi konusunda ihtilâf edilmiştir. Nitekim Ebû Dâvûd şahsın isminin Abdullâh olduğunu, Ahmed b. Hanbel ise Abduluzzâ olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXIII, 36; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 125. Rivâyetlerden her ikisinin de kabul şartlarını taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu rivâyeti şerh eden Aynî ise Abdullâh ve Abduluzzâ'nın kardeş olduklarını ve her ikisinin de İbnu'l-Hatal olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Aynî bunlarla beraber Ebû Berze el-Eslemî'nin öldürdüğü şahsın Abdullâh b. Hatal olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Aynî, *Nuhabu'l-Efkâr*, X, 257. Müellifin de bu kanaate katıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 109.

⁷⁸⁵ Tirmizî, “Libâs”, 32.

⁷⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 192.

اللهم بارك” demesini, Allâh Azze ve Celle’nin kendisine sût ihsân ettiği kimsenin: “لنا فيه وزدنا منه” şeklinde dua etmesini tavsiye ettiği rivâyete⁷⁸⁷ değinen müellif, hadîsin muttasıl bir biçimde sadece Süfyân b. Uyeyne tarîkiyle vârid olduğunu, rivâyetin geriye kalan tarîklerinin ise mürsel olduğunu belirtmiştir. Mürsel rivâyetlerin muttasıl tarîkten daha kuvvetli olduğunu nakleden şârih, irsâlin rivâyetin sıhhatine zarar vermeyeceğini ve mürsel hadîslerin hüccet olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁸ Aliyyu’l-Kârî (inkıtâ’ dışındaki bir kusur sebebiyle) zayıf sayılan mürsel rivâyetlerin hüccet olamayacağını da ifade etmiştir. Örneğin: “Kim (Müslüman) kardeşine onu korkutacak bir surette bakarsa Allâh onu kıyâmet gününde korkutur.”⁷⁸⁹ meâlindeki rivâyetin munkatı’ olduğunu nakleden müellif, inkıtâ’ın hadîse zarar vermeyeceğini bildirmiştir. Bununla birlikte o, Begavî’nin rivâyetin senedinde yer alan râvîlerden birinin zayıf olduğuna dair sözlerini de ele almış ve rivâyetin sıhhatine bu durumun zarar verebileceğini söylemiştir.⁷⁹⁰ Farklı bir örnekte Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm): “Allâhumme, beni (yeryüzünde) en sevdiğim beldeden çıkardın, artık beni Sana en sevgili olan beldeye yerleştir.”⁷⁹¹ buyurduğu ifade edilen mürsel habere değinen müellif, rivâyetin zayıf olduğunu ve bu sebeple Medîne’nin Mekke’den daha fazîletli olduğu şeklindeki bir iddiaya delil gösterilemeyeceğini zikretmiştir.⁷⁹² Aliyyu’l-Kârî bunların dışında kalan çeşitli örneklerde de seneddeki inkıtâ dışında bir kusur sebebiyle zayıf sayılan veya daha kuvvetli delillere muhâlif olan mürsel veya munkatı’ rivâyetlerin delil olarak kullanılamayacağını,⁷⁹³ aksine ricâli âdil olan mürsel ve munkatı’ hadîslerin Hanefîlere göre hüccet sayıldığını beyan etmiştir.⁷⁹⁴

⁷⁸⁷ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 170-171.

⁷⁸⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 376.

⁷⁸⁹ Beyhakî, *Şuabu’l-Îmân*, IX, 535-536.

⁷⁹⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 269.

⁷⁹¹ Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Müstedrek*, III, 4.

⁷⁹² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 370.

⁷⁹³ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 37, 206.

⁷⁹⁴ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 283, 317; *Mirkât*, II, 523, VI, 465; *Cem’u’l-Vesâil*, I, 340.

1.2.6.1.2.2. Mürsel Hadîsin Takviyesi

Aliyyu'l-Kârî, zayıf olan mürsel rivâyetlerin de takviye edilerek hücciyete elverişli hale gelebileceğine işaret etmiştir. Örneğin o, Talha b. Ebî Kanân'ın⁷⁹⁵ rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bevletmeyi murad ettiğinde kuru bir yere gittiğini, eline bir dal alıp toprağı dürterek yumuşattıktan sonra bevlettiğini bildiren mürsel hadîsin⁷⁹⁶ zayıf olduğunu zikretmiştir. Şârih, bununla beraber rivâyet ile aynı anlamı taşıyan tarîklerin çokluğu⁷⁹⁷ sebebiyle zayıflığın ortadan kalktığını ve hadîsin kuvvet kazandığını ifade etmiştir.⁷⁹⁸ Bunun dışında müellifin zayıf olmayan mürsel rivâyetleri de muttasıl hadîslerle kuvvetlendirdiği tespit edilmiştir. Örnek olarak Hz. Ömer'in Ebû Vâkıd el-Leysî'ye (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bayram namazlarında hangi sûreleri okuduğunu sorduğu ve Ebû Vâkıd el-Leysî'nin ona, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Kâf ve Kamer Sûrelerini okuduğunu söyleyerek cevap verdiğine dair rivâyetin⁷⁹⁹ mürsel olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, aynı bâbda yer alan muttasıl bir hadîsin onu takviye ettiğini belirtmiştir.⁸⁰⁰ Bu meselede akla aynı bâbda müsned bir rivâyet mevcutken neden mürsel hadîsin takviyesine ihtiyaç duyulduğu ve delil olarak kullanıldığı sorusunun gelmesi muhtemeldir. Bir eserinde konuya dair değerlendirmelerde bulunan Aliyyu'l-Kârî, teorik olarak bazı muttasıl rivâyetlerin zayıf olabileceğini ve mürsel hadîslerle desteklenerek hücciyet değeri kazanabileceğini dile getirmiştir. Müellifin gündeme getirdiği ikinci bir ihtimale göre ise müsned ve mürsel rivâyetlerden her biri müstakil birer delil olup birbirleriyle kuvvet kazanırlar. Böyle bir durumda bahsi geçen rivâyetler, kendilerine muâırız olan bir muttasıl rivâyete tercih edilirler.⁸⁰¹ Onun ifadelerinden muttasıl bir rivâyetle takviye olan mürsel hadîsin zayıflığının

⁷⁹⁵ *Mirkâtu'l-Mefâtîh*'in elimizde bulunan nüshasında râvînin ismi "Talha b. Ebî Katâde" olarak yazılmıştır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 59. Bunun bir istinsâh hatası olması kuvvetle muhtemeldir. Zira müellifin rivâyete kaynak gösterdiği, Ebû Dâvûd'un *Merâsîl* adlı eserinde râvînin ismi metinde zikredilen şekliyle kaydedilmiştir. Ayrıca Buhârî de Talha b. Ebî Kanân'ın Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) mürsel bir rivâyetinin bulunduğunu zikretmiştir. Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, IV, 347; Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 71. Ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kâdir*, VI, 398.

⁷⁹⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 71.

⁷⁹⁷ Örnek olarak bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXII, 306, 339, 485; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, III, 528; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 151.

⁷⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 59.

⁷⁹⁹ Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 14.

⁸⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 525. Rivâyet için bkz. Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 15.

⁸⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 408.

izâle olduğu ve söz gelimi muttasıl rivâyette bildirilmeyen fer'î bir mesele hakkında delil olarak kullanılabileceği anlamı çıkarılabilir. Zira ancak buna benzer bir durumda mürsel rivâyetin müstakil bir delil olarak değerlendirilmesinin istidlâle fayda sağlayan bir yönünden bahsedilebilir. Müellifin yukarıda yer verilen sözlerinde bahsettiği uygulamaya uygun bir örnek bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) önceleri yüzüğünü sağ eline taktığını ancak daha sonra onu sol eline takmaya başladığını bildiren muttasıl bir rivâyetin⁸⁰² senedi yönüyle zayıf olduğunu zikreden müellif, aynı hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) altın yüzüğünü attıktan sonra gümüş bir yüzük edindiğini ve onu sol eline taktığını ifade eden rivâyete⁸⁰³ de yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî, ikinci rivâyetin mürsel veya mu'dal olarak değerlendirildiğini nakletmiş, mürsel hadîslerin cumhûra göre hüccet olduğunu, mu'dal rivâyetlerin ise senedi zayıf olan muttasıl hadîsi takviye ve teyit etmek için kullanılabileceğini dile getirmiştir.⁸⁰⁴

Netice olarak müellifin konu içerisinde ele alınan görüşlerinden inkıtâ' veya irsâlin rivâyet için bir kusur olmadığı, âdil ve sika râvîler tarafından rivâyet edilen mürsel ve munkatî' rivâyetlerin hüccet olduğu, mürsel hadîs ve kısımlarının hem farklı rivâyetlerle kuvvet kazanabileceği hem de muttasıl rivâyetleri takviye etmek için kullanılabileceği, zayıf olan mürsel ve munkatî' rivâyetlerin zayıf haber-i vâhidler gibi ahkâma dair konularda hüccet olamayacağı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle müellifin görüşlerinin Hanefî prensiplerine tamamen uygun olduğu ve konunun başında yer verilen iddiasıyla tutarlı olduğu tespit edilmiştir.

1.2.6.2. Tedlîs/Müdelles Hadîs

Çalışmanın ilk bölümünde ortaya konulan bilgiler doğrultusunda Hanefîlerle ehl-i hadîs arasında tedlîsin tanımı konusunda önemli bir farklılık bulunmadığı ortaya konulmuştu.⁸⁰⁵ Ancak ehl-i hadîse göre râvî hakkında bir kusur olan tedlîsin, Hanefîlere göre cerh sebebi sayılmadığı ve buna binâen muhaddislere göre zayıf olan müdelles rivâyetlerin Hanefîler tarafından zayıf sayılmadığı vurgulanmıştı. Aliyyu'l-

⁸⁰² İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 246.

⁸⁰³ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 241; *Şuabu'l-İmân*, VIII, 367.

⁸⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 217.

⁸⁰⁵ Bu konu ilk bölümde "Tedlîs" başlığı altında teorik olarak ele alınmıştı.

Kârî'nin ifadesiyle irsâli cerh sebebi olarak değerlendirmeyen Hanefîler, “irsâl şüphesi”nden ibaret olan tedlîsi de aynı bağlamda ele almışlardır.⁸⁰⁶ Bu bakımdan Hanefîlere göre tedlîs ve müdelles hâdisin, irsâl ve mürsel hadîsle eşdeğer olduğu ifade edilebilir.

Aliyyu'l-Kârî'ye göre tedlîs, râvînin isnâddaki inkıtâ'ı gizlemesidir. Müellif bir râvînin isnâdda “حدثني فلان” lafzını kullandıktan sonra “عن فلان” lafzıyla devam etmesini tedlîse örnek göstermiştir. Burada tedlîsin gerçekleşmesi için bahsi geçen râvînin muan'an rivâyet yerine, müşâfeheye delâlet eden “قال حدثني” veya “قال أخبرني” gibi lafızları kullanmaması şarttır. Nitekim müellif müşâfeheye delâlet eden sîgaların tedlîs ile sâbit olan vehmi ortadan kaldırdığını ifade etmiştir.⁸⁰⁷ Müellife göre tedlîsin kısımlarından hiçbirisi cerh sebebi sayılmamakla birlikte, müdelles hadîslerin delil değerini etkileyen husus râvîlerin sika olup olmamalarıdır. Dolayısıyla sika olan râvîlerin müdelles rivâyetleri sahîh/makbul, (ittifâkî cerh sebepleri doğrultusunda) zayıf (olduğu tespit edilen) râvîlerin müdelles rivâyetleri ise zayıftır.⁸⁰⁸

Aliyyu'l-Kârî'nin müdelles rivâyetler konusundaki bakış açısını ortaya koyan kısıtlı sayıda örnek bulunmaktadır. Bunların büyük bir kısmında müellifin müdelles rivâyetleri ehl-i hadîsin tarifi doğrultusunda incelediği tespit edilmiştir.⁸⁰⁹ Tedlîs ve müdelles hadîs kavramlarının tanımlanmasında Hanefîlerle ehl-i hadîs arasında ihtilâf olmadığı hatıra getirildiğinde bu durumun tabîi olduğu söylenebilir. Ayrıca bahsi geçen örneklerin birçoğunda gündeme getirilen meselelerin Hanefî Mezhebi'ne aykırı bir yönlerinin bulunmadığı görülmüştür. Dolayısıyla müellifin ilgili örneklerde mezhebin görüş farklılığını tebârüz ettirmesine gerek kalmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Aliyyu'l-Kârî'nin tedlîs konusunda Hanefî bakış açısına bağlı kaldığını gösteren üç örnek tespit edilmiştir.

Konuyla ilgili örneklerden ilkinde Hanefîlere göre namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozucu olduğuna değinen müellif, istidlâlinde çeşitli rivâyetlere başvurmuştur. Bunlardan birisi: “Her kim namazda kahkaha ile gülerse abdestini de

⁸⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁸⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁸⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁸⁰⁹ İlgili örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 121-122, IV, 246, 506-507, V, 440, VI, 144; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 416-423, 437; *Şerhu's-Şifâ*, I, 605, II, 19, 83, 495.

namazını da iade etsin.” meâlindeki rivâyettir.⁸¹⁰ Senedinde müdellis addedilen Bakıyye b. el-Velîd isimli râvînin yer alması sebebiyle rivâyetin zayıf sayıldığını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, râvînin isnâdda müşâfeheye delâlet eden “حدثنا” sîgasını kullandığına dikkat çekmiştir. Sadûk olarak tavsîf edilen müdellis bir râvînin hadîsi işittiğini açıkça ortaya koyan bir lafız kullanmasının tedlîsi ortadan kaldırdığını belirten Aliyyu'l-Kârî, Bakıyye'nin de bu kabîlden olduğunu dile getirmiştir.⁸¹¹

İlgili örneklerden ikincisi ise ilk örneğin mütemmimi niteliğindedir. Buna göre nikâhta denklik meselesini ele alan müellif, her kabîlenin birbirine denk sayılmadığını belirtmiş ve bazı hadîslerle istidlâl etmiştir. Bunlardan biri de Dârekutnî'nin naklettiği: “Bazı insanlar bazılarına denktirler. Bazı kabîleler de bazılarına denktirler...” rivâyetidir.⁸¹² Aliyyu'l-Kârî rivâyetin senedinde Muhammed b. el-Fadl ve Bakıyye b. el-Velîd isimli râvîlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Muhammed b. el-Fadl'ın cerh edildiğini belirten müellif, tedlîs yapması sebebiyle Bakıyye b. el-Velîd'in muan'an rivâyetlerinin zayıf sayıldığını söylemiştir. Müellif istidlâlinin devamında Dârekutnî'nin naklettiği rivâyeti destekler nitelikte olan, ancak isnâdı bakımından zayıf olarak değerlendirilen bazı rivâyetlere yer vermiştir.⁸¹³ Meseleyle ilgili nihâî değerlendirmesinde hem aynı anlamdaki rivâyetlerin çokluğunun hem de örfün (insanların amelinin) hadîsin aslının mevcut olduğuna delâlet ettiğini vurgulayan Aliyyu'l-Kârî, Bakıyye'nin hadîsindeki zayıflığın şiddetli olmadığına dikkat çekmiştir. Şu'be b. Haccâc gibi mâhir ve ihtiyatlı bir muhaddisin Bakıyye'ye rağbet ettiğini ifade eden müellif, bu şartlar dâhilinde konuyla ilgili rivâyetlerin hasen derecesinde sayılabileceğini belirtmiştir.⁸¹⁴

⁸¹⁰ Rivâyet için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 101.

⁸¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 50. Bakıyye b. el-Velîd'in hal tercemesi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 192-197; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 331-332; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, I, 473-478.

⁸¹² Bu rivâyet Dârekutnî'nin *Sünen* veya *el-İlelü'l-Vâride* isimli eserlerinde bulunamamıştır. Bununla birlikte İbnu'l-Cevzî'nin isnâdında Dârekutnî'nin yer aldığı tespit edilmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, I-II, thk. İrşâdulhak el-Eserî, İdâratu'l-Ulûmî'l-Eseriyye, Faysalabad, 1981, II, 128. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî yanında Zeylaî ve İbn Hacer el-Askalânî de rivâyeti Dârekutnî'ye nispet etmişlerdir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, III, 198; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsu'l-Kebîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfi'i el-Kebîr*, I-IV, thk. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs, Müessesetu Kurtuba, Mısır, 1995, III, 336-337.

⁸¹³ İlgili rivâyetler için bkz. Bezzâr, *Müsned*, VII, 127; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 173; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XIX, 163-165; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, III, 197-198; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, IV, 275.

⁸¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 186-187. Şu'be b. Haccâc'ın Bakıyye'yi tebci ettiğini hususunda Yahyâ b. Maîn'in ifadesi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 196.

Aliyyu'l-Kârî bu örneklerden ilkinde râvînin müşâfeheye delâlet eden bir lafız kullanmasından hareketle tedlîs düşüncesini ortadan kaldırmıştır. Müellif ikinci örnekte ise râvînin sadûk olduğuna dikkat çekerek âdil râvîlerin müdelles rivâyetlerinin delil değeri taşıdığına işaret etmiştir. Konuyla ilgili son örnekte “ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ” (Amr b. Şuayb → Babası (Şuayb b. Abdillâh) → Dedesi) tarîkiyle ilgili değerlendirmelerde bulunan Aliyyu'l-Kârî, bu senedin zamirin râcî olduğu kişiye göre muttasıl veya mürsel olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir. Zamirin Amr b. Şuayb'a râcî olması durumunda (Amr b. Şuayb → Şuayb b. Abdillâh → Muhammed b. Abdillâh) rivâyetin mürsel olduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, Amr b. Şuayb'ın dedesinin tâbiî olduğunu kaydetmiştir. Müellif zamirin Şuayb b. Abdillâh'a râcî olması durumunda ise (Amr b. Şuayb → Şuayb b. Abdillâh → Abdullâh b. Amr b. el-Âs) rivâyetin muttasıl hale geldiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bunun neticesi olarak bazı muhaddislerin Amr b. Şuayb'ın sahîfesini tedlîs sebebiyle cerh ettiklerini ifade etmiştir.⁸¹⁵ Bununla birlikte bahsi geçen isnâdın Amr b. Şuayb'dan sonraki kısmında irsâlden başka bir kusuru olamayacağını belirten Aliyyu'l-Kârî, râvînin müdellis olmasının da bir kusur teşkil etmediğini dile getirmiştir. Müellif son olarak mürsel hadîslerin Hanefîlere göre delil değeri taşıdığını vurgulamış ve değerlendirmesini tamamlamıştır.⁸¹⁶

Tedlîs ve müdelles hadîs konusundaki örneklerin azlığı, müellifin kanaati konusunda kesin bir değerlendirmede bulunmaya mâni olmaktadır. Fakat zikredilen örneklerin Aliyyu'l-Kârî'nin bu konularda Hanefî usûlüne bağlı kalmaya çalıştığını ortaya koyduğu söylenebilir.

1.2.7. Manevî İnkîât'

Hanefîlerin sened ve ricâl hakkındaki bilgilere ek olarak bir haber-i vâhidi mânâsı cihetinden de tetkik ettikleri bilinmektedir. Rivâyetin manevî yönden ittisâlini veya munkatî' olmasını konu edinen bu araştırma iki ana kısma ayrılmıştır. Söz konusu kısımlardan ilkinde rivâyetin kendisinden kuvvetli naslara muhâlefeti

⁸¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 448.

⁸¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 246.

incelenmiş, ikincisinde ise râvî ile ilgili kusurlar tespit edilmiştir.⁸¹⁷ Müellifin bu hususlara örnek teşkil eden birçok görüş ve uygulaması bulunmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî, hadîslerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerin senede bağlı kaldığını ve neticesi itibarıyla zannî olduğunu belirtmiştir. Ancak o, işin hakîkatinin senedin dışında kalan çeşitli unsurların devreye girmesiyle değişiklik gösterebileceğini ifade etmiştir. Müellif bu doğrultuda senedi itibarıyla sahîh olan rivâyetlerin zayıf hale gelebileceğine, aksine senedi bakımından zayıf olarak değerlendirilen hadîslerin ise hasen mertebesine çıkabileceğine değinmiştir.⁸¹⁸ Örneğin zayıf bir rivâyetin birçok tarîkten nakledilmesi ya da sahâbenin önde gelenlerinin veya selefin çoğunluğunun ameli ve kabulüyle kuvvet kazanabileceğine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, bu durumun aksine sahîh bir hadîsin de selef tarafından terk edilmesiyle hücciyetini kaybedebileceğini zikretmiştir.⁸¹⁹ Müellif, Hanefîlerin bu prensiplerinin temelinde Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu hususta Evzâî ile Ebû Hanîfe arasında gerçekleşen meşhûr münâzarayı gündeme getiren Aliyyu'l-Kârî, Evzâî'nin İmâm-ı A'zam'a: "Siz neden rûkûya giderken ve rûkûdan kalkarken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" diye sorması üzerine, Ebû Hanîfe'nin ona verdiği: "Çünkü bu konuda Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemden (bize ulaşan) sahîh bir rivâyet yoktur." şeklindeki cevapta vurguladığı sıhhat meselesine dikkat çekmiştir. Evzâî'nin cevabında rivâyet ettiği hadîsin isnâdı bakımından sahîh olduğunu ifade eden müellif, Ebû Hanîfe'nin değerlendirmesinin rivâyetin manevî ittisâli ile alakalı olduğunu öne sürmüştür. O, bu noktada Ebû Hanîfe'nin ifadesinden konu hakkındaki rivâyetlerin muâraza sebebiyle munkatî' olduğunun anlaşıldığını dile getirmiş ve böylece manevî inkıtâ' düşüncesinin temelinde İmâm-ı A'zam'ın uygulamalarının bulunduğu işaret etmiştir.⁸²⁰ Müellifin manevî inkıtâ' konusundaki uygulamaları birinci bölümde yer alan başlıklara uygun bir sıralama gözetilerek incelenecektir.

⁸¹⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 328-329.

⁸¹⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 222, 539.

⁸¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 222. *Mirkâtü'l-Mefâtîh*'te yer alan bu bilgiler aslı itibarıyla İbnü'l-Hümâm'a ait olup, müellif mezkûr ifadeleri onaylamıştır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kâdir*, I, 463.

⁸²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 467; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 308-309.

1.2.7.1. Muâraza Sebebiyle Gerçekleşen Manevî İnkıât

Haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli olan naslara muhâlefeti onun ma'nen munkatı' sayılmasına sebep gösterilmiştir. Hanefiler bir rivâyetin munkatı' olup olmadığının anlaşılması için onu “usûle arz” olarak adlandırılması mümkün olan bir uygulamaya tâbi tutmuşlardır. Bu doğrultuda haber-i vâhidleri Dîn'in asılları olarak ele alınan Kur'ân, sâbit Sünnet ve icmâ gibi temel şer'î delillere arz ederek bunlara uygun olmayan rivâyetleri munkatı' saymışlardır. Aliyyu'l-Kârî, Dîn'in temel kaynakları anlamına gelen usûle muhâlif haber-i vâhidlerin reddedilmesinin bir bid'at olmadığını belirtmiştir. Hatta bu hususta seleften nakledilen bilgilerin tevâtüre yakın bir seviyeye ulaştığını öne süren müellif, konuyu sahâbenin bazı uygulamalarıyla delillendirmiştir. Örneğin, ateşte pişen yiyecek veya içecekleri yiyen yahut da içenlerin abdest alması gerektiğini ifade eden bir rivâyeti⁸²¹ işiten İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ): “Muhakkak ki biz (bazen) ısınmış suyla abdest alıyoruz. Bu yüzden (yeniden) abdest almamız mı gerekir?” şeklindeki sözleriyle rivâyeti kabul etmediğini bildiren şârih, cünüp olarak sabahlayan bir kimsenin orucunun olmadığını ifade eden bir rivâyeti⁸²² işiten Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) kendilerinin o meseleyi râvîden daha iyi bildiklerini söyleyerek rivâyeti reddettiğini, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) de o rivâyeti kabul etmediğini zikretmiştir.⁸²³ Buradan hareketle müellifin usûle arz yönteminin sahâbeden menkûl olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

1.2.7.1.1. Rivâyetin Kur'ân'a ve Sünnet'e Muhâlefeti

Aliyyu'l-Kârî bazı haber-i vâhidlerin kendilerinden daha kuvvetli delillere muhâlif olmaları sebebiyle munkatı' olarak değerlendirildiklerini ifade etmiştir. Örneğin müellif Musarrât Hadîsi'ni⁸²⁴ Hanefilere göre “...Kim size üzerinize saldırırsa siz de tıpkı onların size üstünüze saldırdıkları gibi onlara mukabele edin.”⁸²⁵ meâlindeki âyete aykırı bulmaktadır. Keza: “Her kim ortak bir mülk olan bir köleden kendisine ait olan payı âzâd eder ve âzâd eden kimse kölenin âdil bir

⁸²¹ Rivâyet için bkz. Müslim, “Hayz”, 90.

⁸²² Rivâyet için bkz. Müslim, “Sıyâm”, 75.

⁸²³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 466.

⁸²⁴ Rivâyet için bkz. Müslim, “Büyü”, 11.

⁸²⁵ 2/el-Bakara, 194.

surette takdir edilmiş olan kıymetinin parasına da mâlik bulunursa artık o köle (tamamen) âzâd edilmiştir. Aksi halde köleden sadece hissesi kadarını âzâd etmiştir.”⁸²⁶ şeklindeki meşhûr hadîse ve malın aynı mevcut değilse veya geri verilmesi mümkün değilse mislinin veya kıymetinin tazmîn edilmesinin vâcib olması yolundaki icmâya muhâlif olarak değerlendirilmiştir.⁸²⁷ Bu örneğin birinci bölümde zikredildiği üzere Îsâ b. Ebân’ın ve Kerhî’nin haber-i vâhidin kıyâsa takdîmi için râvîsinin fakîh olmasının gerekip gerekmediğine dair ihtilâflarının temelinde yer aldığı hatıra getirildiğinde, müellifin Kerhî’nin görüşünü tercih ettiğini gösterdiği söylenebilir. Zira Îsâ b. Ebân’ın kıyâsa muhâlif saydığı Musarrât Hadîsi’nin reddine râvîsinin fakîh olmamasını gerekçe gösterdiği, Kerhî ve tâbilerinin ise rivâyeti Kur’ân’a ve meşhûr sünnete muhâlefeti sebebiyle reddettikleri zikredilmişti. Aliyyu’l-Kârî de yukarıda yer verilen düşünceleriyle rivâyetin Kur’ân’a, Sünnet’e ve icmâya muhâlif olması sebebiyle reddedildiğini belirtmiştir.

Müellife göre konuyla ilgili örneklerden biri de İbn Hacer el-Askalânî’nin muttasıl olarak değerlendirdiği bir rivâyettir. Bu rivâyete göre Abdullâh b. Ziba’râ (radıyallâhu anh) (Müslüman olmadan önce) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek: “Yâ Muhammed, Allâh’ın sana: ‘Siz de Allâh’ı bırakıp taptıklarınız da hiç şüphesiz ki cehennem odunuzunuz. Siz oraya gireceksiniz.’⁸²⁸ şeklinde vahiy gönderdiğini mi iddia ediyorsun?” diye sormuştur. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ona: “Evet” diye cevap vermiştir. Abdullâh b. Ziba’râ: “Güneş’e, Ay’a, meleklerle, Îsâ’ya ve Üzeyr’e de ibadet edilmiştir. O halde onların tamamı da bizim ilahlarımızla birlikte Cehennem’e gidecektir.” demiştir. Bunun üzerine: “Şüphe yok ki kendileri için bizden en güzel bir saadet takdir edilmiş olanlar, işte bunlar oradan (Cehennem’den) uzaklaştırılmışlardır.”⁸²⁹ meâlindeki âyet-i kerîme nâzil olmuştur.⁸³⁰ Bahsi geçen rivâyetin Allâh Teâlâ’nın bir kulu, başkasını günâh işlemeye davet etmedikçe veya başkasının günâhına rıza göstermedikçe onun işlediği

⁸²⁶ Buhârî, “Şerike”, 5.

⁸²⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 466.

⁸²⁸ 21/el-Enbiyâ’, 98.

⁸²⁹ 21/el-Enbiyâ’, 101.

⁸³⁰ Bu anlamı ifade eden bir rivâyet için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, II, 416. (Zehebî’ye göre rivâyet sahîhtir. Ayrıca bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 387-388.

bir cürüm sebebiyle cezalandırmayacağını ifade eden naslara⁸³¹ muhâlif olduğunu zikreden müellif, diğer taraftan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu durumu takrîr etmesinin mümkün olmadığını da dile getirmiştir. O, bu gerekçelerle rivâyetin ma'nen munkatı' sayıldığını ve merdûd olduğunu söylemiştir.⁸³²

Aliyyu'l-Kârî konunun başında yer verilen bilgilerde de vurgulandığı üzere sahîh hadîslere muâırız olan haber-i vâhidlerin zayıf sayıldığını belirtmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) çekirge yemenin câiz olup olmadığının sorulduğunu, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cevâben: "Ben onu (çekirgeyi) yemem, harâm da kılmam." buyurduğunu ifade eden rivâyeti⁸³³ şerh eden müellif, bu rivâyetin İbn Ebî Evfâ'nın (radiyallâhu anh): "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte altı veya yedi gazveye iştirak ettim. Bu gazvelerde (bazen) onunla birlikte çekirge yemiştik."⁸³⁴ meâlindeki sahîh hadîsine muhâlif olduğunu ve mânâsı cihetinden zayıf sayıldığını dile getirmiştir.⁸³⁵ Farklı bir örnekte İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhumâ) nakledilen ve kurban bayramında bir inekte yedi, deve de on kişinin pay sahibi olabileceğini bildiren rivâyete⁸³⁶ değinen şârih, bu rivâyetin Câbir'den (radiyallâhu anh) nakledilen ve hem ineğin hem de devenin yedi kişiye kâfi geleceğini ifade eden hadîse⁸³⁷ muâırız olduğunu söylemiştir. Bazı âlimlerin ilk rivâyetin mensûh olduğu yönündeki değerlendirmelerine katılmayan musannif, ümmetin çoğunluğu tarafından ikinci rivâyet ile amel edildiğine de işaret etmiştir.⁸³⁸

Söz konusu örneklerden Aliyyu'l-Kârî'nin Kitâb'a veya Sünnet'e muhâlif olduğu tespit edilen rivâyetleri ma'nen munkatı' olarak değerlendirdiği ve bu tür rivâyetlerle amel edilemeyeceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu hususta muhâlefetin niteliğinin ve şiddetinin rivâyet ile amel edilip edilmeyeceğini belirlemede önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Buna göre usûle muhâlif olan rivâyetin tevîl imkanı yoksa merdûd sayıldığı, ancak tevîli mümkün

⁸³¹ Muhtemelen müellifin kastettiği naslardan biri Fâtır Sûresi'nin "Günâh işleyen hiçbir nefis, başkasının günâhını çekmez." meâlindeki 18. âyetidir.

⁸³² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 165-166.

⁸³³ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 34.

⁸³⁴ Buhârî, "Zebâih", 13; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 34.

⁸³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 58-59.

⁸³⁶ İbn Mâce, "Edâhi", 5.

⁸³⁷ Müslim, "Hac", 350.

⁸³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 519.

olan rivâyetlerin ise usûle muhâlif olmayan vecihleriyle amel edildiği söylenebilir. Örneğin bazı âlimlerin ilim talep etmenin kişinin geçmiş günâhlarına keffâret niteliğinde olduğunu ifade eden rivâyetin,⁸³⁹ kul hakları ve hadler açısından Kitâb’a ve meşhûr sünnete aykırı olduğunu iddia ettiklerini söyleyen müellif, rivâyeti usûle uygun bir veche hamletmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu doğrultuda ilim talebinden neşet eden keffâretin küçük günâhlara ve Allâh haklarına mahsûs olarak değerlendirilebileceğini yahut da rivâyetin ilim talebinin tevbe ve helâlleşmek gibi, günâhlara keffâret olan güzel amelleri elde etmeye vesîle olduğu anlamında ele alınabileceğini zikretmiştir.⁸⁴⁰ Böylece o, rivâyetin merdûd sayılmasının önüne geçmiş ve onun usûle muâriz olmayan yönleriyle kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Diğer bir örnekte bir topluluk içerisinde Halîfe Hz. Ömer’i (radiyallâhu anh) ziyarete gittiğini bildiren Ukbe b. Âmir’in (radiyallâhu anh): “(Ziyaret sırasında) Ayaklarımda iki kalın mest vardı. Hz. Ömer (radiyallâhu anh) bana: ‘Bunları ne zaman giydin?’ diye sordu. Ona: ‘Bunları Cuma gününden Cuma gününe kadar giyerim.’ diye cevap verdim. Bunun üzerine bana: ‘Sünnet’e isabet ettin.’ dedi.”⁸⁴¹ şeklindeki rivâyetini nakleden müellif, rivâyetin mestlerin (mukîm olanlar için bir gün ve gece, seferî olanlar için üç gün ve üç gece şeklinde) belirli süreler dâhilinde kullanılabileceğini ifade eden sahîh sünnete⁸⁴² muâriz olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber o, rivâyette yer alan “Sünnet’e isabet ettin.” anlamındaki ifadeyi meshin yedi gün boyunca sürdürülmesine değil, seferde mest giyilmesi mânâsına hamletmiştir.⁸⁴³

Aliyyu’l-Kârî’nin bu tavrını hadîslerle sınırlı tutmadığı, rivâyetlerden elde edilecek hükümler konusunda muhâfaza ettiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda müellif, hadîslerle ilgili tevil ve hükümlerin aynı bâbda yer alan diğer rivâyetlere aykırı olmamasını şart koştur. Örneğin Amr b. Hureys el-Mahzûmî’nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sabah namazında: “والليل إذا عسعس”⁸⁴⁴ şeklindeki

⁸³⁹ Tirmizî, “İlim”, 2; Dârimî, *Sünen*, I, 463.

⁸⁴⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 437.

⁸⁴¹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 360-361. (Şuayb el-Arnaût yukarıdaki hâdisenin nakledildiği rivâyetlerin çoğunda “isabet ettin” anlamındaki lafzın yer aldığını ama “Sünnet” kelimesinin bulunmadığını ifade etmiştir. Bu bakımdan ona göre rivâyetin şâzz olduğu anlaşılmaktadır.)

⁸⁴² Bu anlamı ifade eden rivâyetlerden biri için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I, 423.

⁸⁴³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 205.

⁸⁴⁴ 81/et-Tekvîr, 18.

âyet-i celîleyi okuduğunu işittiğine dair rivâyetini⁸⁴⁵ nakleden Aliyyu'l-Kârî, İbn Hacer el-Askalânî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) o namazda yalnızca bu âyeti okuduğunu ve böylece namazı hafif kıldırıldığını ifade ettiği değerlendirmesine karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazlarda hiçbir zaman üç âyetten daha azıyla yetinmediğini belirten şârih, konuyla ilgili rivâyetlere muhâlif olduğunu söyleyerek İbn Hacer el-Askalânî'nin görüşünü reddetmiştir.⁸⁴⁶ Farklı bir örnekte Ebû Rimse el-Teymî'nin (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) gördüğünde onun üzerine yeşil renkli (veya yeşil çizgili) iki kıyafet olduğunu ifade eden rivâyetini⁸⁴⁷ şerh eden müellif, bazı âlimlerin rivâyeti delil olarak yeşil giymenin sünnet olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî onların bu görüşünün ibâha-i asliyye kâidesine muhâlif olduğunu dile getirmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kıyafetinin rengini kasıtlı bir biçimde seçtiğine dikkat çekerek rivâyetin istihbâb ifade edebileceğini zikretmiştir.⁸⁴⁸ Müellif, böylece usûle kesin bir surette muhâlif olan rivâyetlerin yanı sıra aynı vasfı taşıyan tevîllerin de merdûd sayıldığına işaret etmiştir.

1.2.7.1.2. Rivâyetin Umûm-i Belvâda Şâzz Olarak Vârid Olması

Birinci bölümde umûm-i belvânın toplumun bütününe ilgilendiren ve herkesin amel etmek için bilmeye ihtiyaç duyduğu hususları ifade ettiği zikredilmişti.⁸⁴⁹ Hanefiler toplumun tamamının bilmesi veya haberdâr olması gereken hususların şâzz ve garîb bir rivâyet ile nakledilmesini olağan dışı olarak nitelemiş ve bu tür haberleri kabul etmemişlerdir. Aliyyu'l-Kârî bir haber-i vâhidin umûm-i belvâda şâzz olarak vârid olmasının muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkitâ' kapsamında ele alınmasını, bu tür rivâyetlerin dolaylı bir biçimde Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ve Ashâb-ı Kirâm'a (radıyallâhu anhum) teblîğin vâcib olduğunu ortaya koyan delillere muâriz olmasıyla izah etmiştir.⁸⁵⁰ Ayrıca Hanefilerin bu prensiplerinin temelinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) toplumu ilgilendiren

⁸⁴⁵ Müslim, "Salât", 164.

⁸⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 521.

⁸⁴⁷ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 58.

⁸⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 131.

⁸⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 368. Ayrıca bkz. Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkita'", 185.

⁸⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330-331.

hususları insanlara beyan edip öğreteceği ve bunların sahâbe tarafından yaygın bir biçimde uygulanıp nakledileceği düşüncesinin bulunduğu söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak da herkesi ilgilendiren meselelerle ilgili nakillerin yaygınlık kazanmaması, konu ile ilgili rivâyetlerin munkatı' veya mensûh olduğuna delil sayılmıştır.⁸⁵¹

Aliyyu'l-Kârî umûm-i belvâ prensibinin meşrûiyetinin temelinde “Zü'l-Yedeyn Hadîsi” olarak bilinen rivâyetin bulunduğunu belirtmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) dört rekâtlı bir namazın⁸⁵² ikinci (veya üçüncü) rekâtında selâm vermiştir. Bunun üzerine (hakîkî veya mecâzî olarak) ellerinin uzunluğundan dolayı “Zü'l-Yedeyn” lakabı ile tanınan bir sahâbî⁸⁵³ Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm): “Namaz mı kısaldı, yoksa unuttun mu Yâ Rasûlallâh?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) mesciddekilere: “Zü'l-Yedeyn doğru mu söyledi?” diye sormuştur. Orada bulunanlar “Evet.” diye cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (aleyhisselâm) insanlara iki rekât daha namaz kıldırıp selâm verdikten sonra sâir namazlarında yaptığı secde ile aynı uzunlukta veya ondan biraz daha uzun bir secde yapmıştır.⁸⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî diğer sahâbîlerin de hâdiseyi müşâhede ettiklerine dikkat çekerek Zü'l-Yedeyn'in (radıyallâhu anh) verdiği haberin, umûm-i belvâda haber-i vâhid olarak vuku bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Zü'l-Yedeyn'in yanlış olma ihtimaline mebnî olarak olayın hakîkatinden suâl etmesini, bu gibi durumlarda haber-i vâhidin kabul edilmeyeceğine delil göstermiştir. Zira müellife göre bir şeyin nakledilmesini gerekli kılan birçok sebep olduğu halde onu yalnızca bir kişinin nakletmesi sözün hatalı veya yanlış olduğunun alametidir.⁸⁵⁵

Aliyyu'l-Kârî, Abdullâh b. Zeyd b. Âsım'ın (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği: “(Bir vakit) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem insanlarla birlikte yağmur duâsı (istiskâ) için musallâya çıktı. Orada insanlara kırâati cehrî olan iki rekât namaz

⁸⁵¹ Bu düşüncüyü ifade eden değerlendirmeler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁸⁵² Aliyyu'l-Kârî bu namazın öğle, ikindi veya yatsı olduğuna dair rivâyetlerin bulunduğunu belirtmiş, bunlar arasından en kuvvetli olan ihtimale göre hâdisenin bir ikindi namazında gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 87.

⁸⁵³ Aliyyu'l-Kârî el-Hırbâk ismindeki bu sahâbînin Benî Süleym Kabîlesi'ne mensup, Hicazlı bir zât olduğunu nakletmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 88.

⁸⁵⁴ Rivâyet için bkz. Buhârî, “Ezân”, 69; Müslim, “Mesâcid”, 97.

⁸⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 308-309.

kıldırıldı...⁸⁵⁶ meâlindeki rivâyetin şerhinde konuyla alakalı çeşitli bilgiler vermiştir.⁸⁵⁷ Yağmur duâsı için namaz kılınmasının sünnet olup olmadığı ile ilgili tartışmalara değinen müellif, Şeybânî'nin: "Yağmur duası için kılınan bir namaz yoktur. İstiskâda yalnızca dua vardır. (Bu hususta) Bize Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem (musallâya) çıkarak dua ettiği ve Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) minbere çıkıp yağmur duası ettiği (şeklindeki rivâyetler) ulaşmıştır. Bize Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem kıldığı namazla ilgili sadece şâzz bir hadîs ulaşmıştır, ancak onunla amel edilmez." şeklindeki sözlerine de yer vermiştir.⁸⁵⁸

Başka bir eserinde konuyla ilgili bazı tafsîlî bilgiler içeren, İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhumâ) nakledilen ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yağmur duâsı için kıldırıldığı iki rekâtlık namazın ilk rekâtında yedi kez tekbîr getirdiğini ve el-A'lâ Sûresi'ni okuduğunu, ikinci rekâtında el-Ğâşiye Sûresi'ni okuyup beş kere tekbîr getirdiğini bildiren rivâyetin zayıf olduğunu ifade eden musannif, sözlerini İbnü'l-Hümâm'ın konu ve rivâyet hakkındaki değerlendirmeleriyle sürdürmüştür.⁸⁵⁹ O, Şeybânî'nin bu rivâyeti şâzz olarak nitelendirmesinin belirli sebeplerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre eğer Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) böyle bir fiili bulunsaydı, bu fiilin naklinin yaygınlık kazanıp şöhret bulması, Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) yağmur duâsına çıktığında bunu uygulaması beklenirdi. Ayrıca Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) yağmur duâsını sahâbenin huzurunda yaptığı dikkate alındığında, sahâbenin fiili tatbîk etmeyen Hz. Ömer'i (radiyallâhu anh) uyarması gerekirdi. Bunlarla beraber Hz. Ömer (radiyallâhu anh) fiili yapmamış, sahâbe onu uyarmamış ve rivâyet ilk nesilde şöhret bulmamıştır.⁸⁶⁰ Müellif, İbnü'l-Hümâm'ın verdiği bilgileri onayladıktan sonra rivâyetin umûm-i belvâda şâzz olarak vukû

⁸⁵⁶ Buhârî, "İstiskâ", 18.

⁸⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî istiskâ hakkında müstakil bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlede yağmur duâsı için kılınan namaza sünnet hükmü verilemeyeceğini belirtmiş, konu hakkında vârid olan rivâyetleri hem senedleri hakkında verilen hükümler çerçevesinde hem de fakihlerin görüşleri etrafında değerlendirmiş ve son kısımda yağmur duâsının keyfiyeti ile istiskâda okunacak me'sûr duâları nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, IV, 193-206.

⁸⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 549. Şeybânî'nin sözleri için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, I, 447-448.

⁸⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 335. Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, II, 458-459; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 485. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet zayıftır.)

⁸⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 91-93.

bulduğuna işaret etmiş ve bahsi geçen namazın bu sebeplerle sünnet sayılmadığını bildirmiştir.⁸⁶¹

Aliyyu'l-Kârî “Kulleteyn Hadîsi”⁸⁶² olarak bilinen rivâyeti de bu kapsamda ele almıştır. Bazı muhaddislerin bu rivâyetin zayıf olduğu yönündeki değerlendirmelerini nakleden müellif, diğer taraftan İbn Abbâs ve İbnü'z-Zübeyr'in (radıyallâhu anhum) bir habeshînin zemzem kuyusuna düşüp orada vefat etmesi üzerine kuyudan su çekilmesini emrettiklerini nakletmiştir.⁸⁶³ Bu noktada vâkıyı müşâhede eden diğer sahâbî ve tâbîlerin Kulleteyn Hadîsi'ni delil getirmediklerine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, rivâyetin sahîh olması halinde onlar tarafından delil gösterileceğini belirtmiştir. Şârih bu bilgiden hareketle Kulleteyn Hadîsi'nin umûm-i belvâda şâzz olarak vukû bulduğunu söylemiş ve tıpkı ateşte pişen yiyecek veya içecekleri yiyen yahut da içenlerin abdest almasının gerektiğini ifade eden rivâyet⁸⁶⁴ gibi Kulleteyn Hadîsi'nin de merdûd olarak değerlendirildiğini zikretmiştir.⁸⁶⁵

Başka bir örnekte Şâfiîlerin: “Ameller ancak niyetlere göredir...”⁸⁶⁶ meâlindeki rivâyeti delil alarak namazın sıhhati için niyeti dille söylemeyi şart koştuklarını belirten müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaza başlamadan önce diliyle niyet ettiğini bildiren bir rivâyetin vârid olmamasının, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) diliyle niyet etmediğini göstermeyeceğine dair sözlerini eleştirmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu görüşün aksine, bir delil vârid olmadıkça fiilin vuku bulmuş sayılamayacağını dile getirmiştir. O, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nasıl namaz kıldığını tarif eden rivâyetlerde onun namaza başlarken tekbîr getirdiğinin açık bir biçimde zikredildiğini ifade etmiş ve o esnada farklı bir şey söylemiş olsa onun da nakledileceğini belirtmiştir.⁸⁶⁷ Müellif böylece bir rivâyetin umûm-i belvâyâ aykırı bir veche hamledilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir.

⁸⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 549; *Mecmû'u Resâil*, IV, 194-195.

⁸⁶² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 32.

⁸⁶³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 164; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 71.

⁸⁶⁴ Rivâyet için bkz. Müslim, “Hayz”, 90.

⁸⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 68-71.

⁸⁶⁶ Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1.

⁸⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 95.

Bir diğerk örnekte ise fey gelirlerinin kullanımı ile ilgili bilgiler veren müellif, Şâfiî'nin cizyeyi fey'e kıyâs ederek onun da beşte birlik paylara ayrılması gerektiğine dair görüşünü zikretmiştir.⁸⁶⁸ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hecer Mecûsîlerinden, Necrân Hristiyanlarından ve Yemen ahâlîsinden cizye aldığının bilindiğini ifade eden musannif, bununla beraber konuya dair rivâyetlerden hiçbirinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cizyeyi beş parçaya böldüğünün nakledilmediğine dikkat çekmiştir. Selefin âdeti gereği böyle durumların zayıf tarîklerle de olsa nakledildiğini belirten Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) bu tür bir uygulamanın nakledilmediğini, dolayısıyla hükmün âdete muhâlif olduğunu söylemiştir. Böylece hükmün bâtıl olduğu sonucuna varan müellif,⁸⁶⁹ umûm-i belvâda şâzz olarak vârid olan bir hükmün de geçerli sayılmadığına işaret etmiştir. Buradan hareketle Aliyyu'l-Kârî'ye göre umûm-i belvâ niteliğinde olan konularda şâzz ve garîb rivâyetlerin yanı sıra aynı nitelikteki tevîl ve hükümlerin de merdûd sayıldığı anlaşılmaktadır. Onun eserlerinde bu hususu yansıtan birçok örnek bulunmaktadır.⁸⁷⁰

1.2.7.1.3. İlk Nesil İmamlarının Rivâyetle Amel Etmemeleri

Aliyyu'l-Kârî selefin, özellikle sahâbenin kabul veya terkinin rivâyetin manevî ittisâlini veya inkıtâ'ını belirleyici nitelikte olduğunu dile getirmiştir. Bu doğrultuda sahâbenin rivâyete muvâfık ameli naklin sübûtuna, sahâbenin rivâyeti terk etmesi ise onun inkıtâ'ına delâlet eden birer karîne olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷¹ Söz konusu prensibin temelinde ise sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) telakkî ettiği ahkâmın kat'î olduğu, onların kat'î olan hükümleri aynı kuvvette olan başka bir delili iştirmedikçe terk edemeyecekleri düşüncesinin bulunduğu ifade edilebilir.⁸⁷² Bu düşünce sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittiklerini onun âhirete irtihâlinden sonra da terk edemeyecekleri şeklindeki kâide ile

⁸⁶⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Fey", *DİA*, XII, 511-513.

⁸⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 587.

⁸⁷⁰ Müellifin konuyla ilgili diğerk uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 270, 350, 538-539, III, 463, IV, 424, XI, 116.

⁸⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 222. *Mirkâtü'l-Mefâtîh*'te yer alan bu bilgiler aslı itibarıyla İbnü'l-Hümâm'a ait olup, müellif mezkûr ifadeleri onaylamıştır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kâdir*, I, 463.

⁸⁷² Bu minvaldeki çeşitli değerlendirmeler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 87; *Mirkât*, II, 179; *Mecmû'u Resâil*, I, 231.

perçinlenmiş ve onların rivâyete muhâlif bir biçimde amel etmeleri, fetvâ vermeleri veya rivâyet ile istidlâlden kaçınmaları naklin mensûh, müevvel veya munkatî' olduğunun göstergesi sayılmıştır.⁸⁷³

Müellifin eserlerinde ilgili konularla bağlantısı olan muhtelif örnekler bulunmaktadır. Meselâ o, Âmir b. Rebîa'nın (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: "Ben sayamayacağım kadar çok kez, Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem oruçluken misvak kullandığını gördüm."⁸⁷⁴ meâlindeki hadîsin şerhinde, oruçlu bir kimsenin zevâl vaktinden sonra misvak kullanıp kullanamayacağı konusundaki ihtilâfı gündeme getirmiştir. Mesele hakkında İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem oruçluken gündüzün sonunda misvak kullanırdı."⁸⁷⁵ meâlindeki hadîse de yer veren şârih, bu rivâyetin zayıf olduğunu, ancak birçok tarikle nakledildiğini söylemiştir. Bu rivâyet ile birlikte Şâri'in (aleyhisselâm) misvak kullanmanın faziletine delâlet eden diğer hadîslerinin mutlak olmasından hareketle, (dolaylı bir biçimde) oruçlunun zevâl vaktinden sonra da misvak kullanabileceğinin anlaşıldığını belirten müellif, bilhassa sahâbenin bu durumu yansıtan fiil ve fetvâlarının hem rivâyetin sübûtuna hem de hükmün cevâzına delil olduğuna işaret etmiştir.⁸⁷⁶

Başka bir örnekte namazda intikâl tekbîrlerinde ellerin kaldırılması meselesine temas eden şârih, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) sadece iftitâh tekbîrinde ellerini kaldırdığı, bundan sonra namazın içinde bir daha ellerini kaldırmadığı doğrultusundaki rivâyeti zikretmiştir.⁸⁷⁷ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) vefatından sonra onun tebliğ ettiği hükümlere muhâlif bir fiil işlemesinin söz konusu olmadığının altını çizen müellif,⁸⁷⁸ Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anhum) nakledilen fiillerin de bu minval üzere olduğuna işaret etmiştir.⁸⁷⁹ Bununla beraber İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) iftitâh tekbîri dışında, rükû ve sonrasında doğrulmak

⁸⁷³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 330, 341.

⁸⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Savm", 26.

⁸⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 144.

⁸⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 440.

⁸⁷⁷ Rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 213. Zeylâî rivâyetin sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, I, 406.

⁸⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 468; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 304.

⁸⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 467-468.

için tekbîr getirirken de ellerini kaldırdığını rivâyet ettiğini bildiren şârih,⁸⁸⁰ aynı bölümde tâbiî âlim Mücâhid b. Cebr'in: "Ben İbn Ömer radiyallâhu anhumânın arkasında namaz kıldım. O, sadece namazın ilk tekbîrinde ellerini kaldırırdı."⁸⁸¹ şeklindeki rivâyetine de yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî, İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hayatından sonra fiili terk ettiğini belirlemiş ve bahsi geçen sahâbîlerin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiilini ancak (işittikleri farklı bir delille) neshe uğradığı takdirde terk edebileceklerini bildirmiştir.⁸⁸²

Konuyla alakalı bir diğer örnekte tazîr cezasına dair çeşitli bilgiler veren şârih, tazîr cezası kapsamında bir kimseye en çok kaç celde vurulabileceği hususunda ihtilâf edildiğini kaydetmiştir. O, mesele hakkında Ebû Bürde b. Niyâr el-Ensârî'nin rivâyet ettiği: "Allâh Teâlâ'nın hadleri dışında, (bir mücrime) on kırbaçtan fazlası vurulmaz."⁸⁸³ meâlindeki hadîsten bir kimseye tazîr cezası olarak on kırbaçtan fazlasının vurulamayacağını anlaşıldığına işaret etmiş, ancak sahâbenin amelinin bundan farklı olduğunu nakletmiştir. Buna göre Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta, bir kimseye yirmiden fazla kırbaç vurmamasını emrettiğini⁸⁸⁴ nakleden müellif, bazı rivâyetlerde üst sınır olarak otuz⁸⁸⁵ ve kırk⁸⁸⁶ sayılarının da zikredildiğini ifade etmiştir. Bu durumun hiçbir sahâbî tarafından inkâr edilmediğine de dikkat çeken musannif, böylelikle hadîsin mensûh olduğunun ve tazîr cezâsının otuz dokuz kırbaç geçmemek kaydıyla devlet reîsinin takdîrine bırakıldığının anlaşıldığını söylemiştir.⁸⁸⁷ Söz konusu örneklerde sahâbe neslinin bir rivâyet ile amel ve istidlâli terk etmesinin rivâyetin mensûh veya munkatî' olduğuna

⁸⁸⁰ Rivâyet için bkz. Müslim, "Salât", 21. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 467.

⁸⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 292.

⁸⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 468; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 307.

⁸⁸³ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, 1. Baskı, thk. Hasen Abdulmun'im Şiblî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001, VI, 482; Ebû Avâne, *Müstahrac*, IV, 152.

⁸⁸⁴ Bu rivâyetin temel hadîs kaynaklarındaki yeri bulunamamıştır. Bununla beraber Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin rivâyeti temrîz sîgasıyla naklettikleri tespit edilmiştir. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfi'*, I-III, 1. Baskı, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, III, 374; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379, XII, 178.

⁸⁸⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 549.

⁸⁸⁶ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 550.

⁸⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 203.

delil sayıldığı görülmüştür. Ayrıca müellifin selefin amelini rivâyetin sübûtuna delil gösterdiği birçok örnek bulunmaktadır. Bu konunun bir nevi sağlaması niteliğinde olan örnekler çalışmanın ilerleyen kısımlarında müellifin hadisleri takviye yöntemleri başlığı altında ele alınacaktır.

1.2.7.1.4. Râvînin Rivâyetini İnkâr Etmesi

Birinci bölümde Hanefilere göre râvînin rivâyetini inkâr etmesi, onunla amel etmemesi veya hilâfına fetvâ vermesi gibi tasarruflarının rivâyete zarar verdiği ve Aliyyu'l-Kârî'nin nazarında bunlardan bir kısmının rivâyetin inkıtâ'ına sebep olduğu ifade edilmişti.⁸⁸⁸ Bu prensibin bir önceki madde ile bağlantısının son derece açık olduğu söylenebilir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse Hanefiler, hadîsi bizzât Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işiten râvî hakkında rivâyetin kat'î olduğunu,⁸⁸⁹ bu yüzden râvînin kat'î bir delilden, zannî olan reyine dönmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Diğer yandan râvînin kat'î bir delili nesh olunmadıkça terk etmesinin de söz konusu olmadığı ve kat'î olan delilin, ancak aynı kuvvetteki farklı bir nas sebebiyle terk edilebileceği belirtilmiştir. Bu takdirde râvînin rivâyetinin hilâfına amel etmesinin, aslında onun nesh edildiğini rivâyet etmesi ile aynı hükümde olduğu sonucuna varılmıştır.⁸⁹⁰ Konunun meşhûr örnekleri arasında çalışmada daha önce de yer verilen şu iki rivâyeti hatırlamakta fayda vardır:

1- “Birinizin kabını bir köpek yalarsa o kabı ilk seferi (veya farklı bir rivâyette geçtiği üzere yedincisi) toprakla olmak üzere yedi kere yıkasın”⁸⁹¹ meâlindeki hadîs. Hadîsi rivâyet eden Ebû Hureyre'nin (radıyallâhu anh) bu şekildeki bir kabın üç kere yıkamakla temizlendiğine dair bir fetvası⁸⁹² ile aynı anlamda farklı rivâyetinin⁸⁹³ tespit edilmesi sebebiyle mezkûr rivâyetin mensûh olduğuna hükmedilmiştir.⁸⁹⁴

⁸⁸⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341.

⁸⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87; *Mirkât*, II, 179; *Mecmû'u Resâil*, I, 231.

⁸⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁸⁹¹ Nesâî, “Miyâh”, 7.

⁸⁹² Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 24; Serahsî, *Usûl*, II, 6.

⁸⁹³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 24.

⁸⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87; *Mirkât*, II, 179.

2- Velîsinin izni olmaksızın evlenen bir kadının nikâhının bâtil olduğuna dair hadîs.⁸⁹⁵ Hadîsi rivâyet eden Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ), yeğenini, babasının gıyabında evlendirdiğinin bilinmesi sebebiyle rivâyet mensûh sayılmıştır.⁸⁹⁶

Müellifin bu konu kapsamında ele aldığı başka örnekler mevcuttur. Meselâ Hanefîlere göre bir kimsenin başkasının yerine oruç tutmasının câiz olmadığını belirten Aliyyu'l-Kârî, İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği bir hadîsle fetvâsının çeliştiğini ifade eder. İbn Abbâs'ın naklettiği hadîse göre bir adam, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek: “Annem vefât ettiğinde tutması gereken bir aylık oruç vardı. Ben onun yerine oruç tutayım mı?” diye sormuştur. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ona: “Eğer annenin bir borcu olsaydı, sen onu öder miydin?” diye sormuştur. Adam: “Evet” diye cevap verince Hz. Peygamber (aleyhisselâm): “O halde Allâh'ın borcu ödenmeye daha layıktır.”⁸⁹⁷ buyurmuştur. Müellif bu hadîsi delil alan Şâfiîlere göre bir kimsenin başkasının yerine oruç tutabileceğini ifade etmiştir. Ancak o, İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ): “Sizden birisi diğerinin yerine oruç tutmasın. Biriniz bir başkasının yerine namaz kılmasın. Ancak tutamadığı her güne bedel olarak (bir fakire) bir müd buğday yedirsın.”⁸⁹⁸ şeklinde bir fetvâsının bulunduğunu da belirtmiştir. Râvînin, rivâyet ettiği hadîsin hilâfına fetvâ vermesinin nesh hükmünde olduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, sözlerinin devamında Mâlik b. Enes'in: “Sahâbenin ve Medîne'de yaşayan tâbiîlerin hiçbirinden bir kimsenin başkasının yerine oruç tuttuğunu veya namaz kıldığını duymadım.”⁸⁹⁹ şeklindeki ifadesini nakletmiş ve bu naklin nesh ihtimaline kuvvet kazandırdığını dile getirmiştir.⁹⁰⁰

Vitir namazlarında kunût duâsının rükûdan önce veya sonra okunmasına dair bir ihtilâfa değinen Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin dışında kalan mezheplerin imamlarına göre Ramazân Ayı'nın ikinci yarısıyla sınırlı olarak vitir namazlarında kunût duâsının rükûdan sonra yapılması gerektiğini söylemiştir. Müellif onların bu görüşlerine delil gösterdikleri hadîslerden bir tanesinin Enes b. Mâlik'in (radıyallâhu

⁸⁹⁵ Tirmizî, “Nikâh”, 15.

⁸⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 341-342.

⁸⁹⁷ Müslim, “Sıyâm”, 155.

⁸⁹⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 257. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahîhtir.)

⁸⁹⁹ Benzer bir ifade için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, III, 434.

⁹⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 564-565; *Mirkât*, IV, 463.

anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) rûkûdan sonra kunût yaptığını bildiren rivâyeti⁹⁰¹ olduğunu zikretmiştir. Ancak o, Âsım el-Ahvel'in: "Enes b. Mâlik'e (radiyallâhu anh) namazda kunûtu(n var olup olmadığını) sordum. Bana: 'Evet' dedi. Bunun üzerine: '(Kunût) Rûkûdan önce miydi yoksa sonra mıydı?' diye sordum. Bana: '(Rûkûdan) Önceydi.' diye cevap verdi. Bunun üzerine ona: 'Falanca kimse bana senin kunûtun rûkûdan sonra olduğunu söylediğini haber verdi.' dedim. O: "(O kimse) Yalan söylemiş. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem sadece bir aya mahsûs olarak rûkûdan sonra kunût yaptı..."⁹⁰² meâlindeki rivâyetinin ilkinin tefsîr ettiğini söylemiş ve bu sebeple ilk rivâyetin zâhirine hamledilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁰³

Başka bir örnekte Hz. Âişe'den (radiyallâhu anhâ) rivâyet edilen: "Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem benim yanımda ikinci namazından sonra (kıldığı) iki rekâtlık namazı hiçbir zaman bırakmadı."⁹⁰⁴ meâlindeki hadîse yer veren Aliyyu'l-Kârî, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (radiyallâhu anh) Hz. Âişe'ye (radiyallâhu anhâ) bu konuyu sormak üzere birini gönderdiğini, Hz. Âişe'nin o kimseye: "Ben bunu bilmiyorum. Ümmü Seleme'ye (radiyallâhu anhâ) sor."⁹⁰⁵ diye cevap verdiğini nakletmiştir. Aynı hâdisenin nakledildiği başka bir rivâyette de: "O namazı benim yanımda kılmadı. Ancak Ümmü Seleme (radiyallâhu anhâ) bana, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onun yanında kıldığını haber verdi."⁹⁰⁶ şeklinde cevap verdiğini belirten müellif, başta zikredilen hadîsin bu rivâyetlere muâriz olduğunu ve bu sebeple delil olarak kullanılamayacağını söylemiştir.⁹⁰⁷ Son iki örnekten râvînin rivâyetine muhâlefet etmesinin, rivâyetin hükmen mensûh sayılmasına ve delil olarak kullanılamamasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif bir râvîden aynı mesele hakkında birbirlerine muâriz olan iki rivâyet nakledilmesini de konuyla bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Örnek olarak ezânda

⁹⁰¹ Bkz. Bezzâr, *Müsned*, XIII, 109, 239.

⁹⁰² Buhârî, "Meğâzî, 30.

⁹⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 308.

⁹⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 391.

⁹⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân b. Şâfi' eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-Îmâm eş-Şâfiî*, I-IV, 1. Baskı, thk. Mâhîr Yâsîn Fahl, Şirketu Ğarâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004, I, 235.

⁹⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 392-393.

⁹⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 175.

tercî⁹⁰⁸ meselesini ele alan Aliyyu'l-Kârî, Şâfîîlerin Ebû Mahzûre'nin (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona ezânda tercî'i öğrettiğini bildiren hadîsi⁹⁰⁹ esas aldıklarını belirtmiştir. Şârih bununla beraber râvîden nakledilen diğer bir rivâyette onun tercî' hususunu dile getirmediyi söylemiştir.⁹¹⁰ Ayrıca Bilâl'in (radıyallâhu anh) böyle bir uygulamasının bulunmadığına dikkat çeken müellif, Ebû Mahzûre'nin (radıyallâhu anh) fiilinin ona mahsus olma veya mensûh olma ihtimallerinin bulunduğunu belirtmiştir. Her hâlükârda rivâyetlerdeki teâruzun tesâkutla neticelendiğini söyleyen Aliyyu'l-Kârî, bu doğrultuda tercî' ilavesinin bulunmadığı hadîsin tercih edildiğini dile getirmiştir.⁹¹¹ Bu örneklerin tamamından râvînin rivâyetine muhâlefet etmesinin, hadîsin ma'nen munkatı' sayılmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu hususu, örneklerde yer verilen rivâyetlerin hücciyete elverişsiz hale gelmesi veya hükmen mensûh sayılması tabirleri ile ifade etmiştir.

Manevî inkıtâ' Hanefîlerin hadîs ilimlerinde kendilerine has olan bakış açılarını sergiledikleri konulardan bir tanesidir. Aliyyu'l-Kârî, bu başlık altında ele alınan görüş ve uygulamalarıyla hem Hanefî usûlüne bağlılığını izhâr etmiş hem de manevî inkıtâ' ile ilgili prensiplerin pratiğe ne derece ve nasıl tesir ettiğinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca müellif bu prensiplerin neden vazedildiği ile ilgili önemli bilgiler nakletmiş ve böylece Hanefîlerin hadîs usûlüne bakışlarının temelinde yer alan sâiklere ışık tutmuştur. Bu bağlamda Hanefîlerin usûle arz yöntemini kuvvetli olan nasla amel etme maksadıyla oluşturdukları, umûm-i belvâ kâidesini şâzz olan rivâyetlerden sakınmak amacıyla ortaya çıkardıkları söylenebilir. Diğer taraftan umûm-i belvâ ile birlikte hem selefin hem de râvînin rivâyet ile ilgili tavırlarına son derece önemli roller atfedilmesi onlara duyulan güven ve hüsni zannı temsil etmektedir. Zira bu prensiplerin bir yönüyle sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işittikleri rivâyetlerle amel etmeyi terk etmeyecekleri diğer yönüyle de onların öğrendikleri hadîsleri sonraki nesillere nakletmeyi ihmal etmeyecekleri

⁹⁰⁸ Tercî' müezzinin ezânda bulunan şehâdet cümlelerini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde alçak bir sesle, daha sonra yüksek bir sesle okuması anlamında gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Ezan", *DİA*, XII, 37.

⁹⁰⁹ Ebû Dâvûd, "Salât", 28.

⁹¹⁰ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 28; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 23.

⁹¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 184-185.

düşünceleri üzerine inşa edilmiştir. Birinci bölümde müellifin ifadeleriyle ele alındığı üzere Hanefîler tarafından bu meselelerin tamamı sahâbenin adâleti ile ilişkilendirilmiş⁹¹² ve bu sebeple râvîsinin muhâlefet ettiği bir rivâyet mensûh sayılmıştır. Bu bağlamda müellifin verdiği örnekler çerçevesinde Hanefîlerin sahâbî telakkîsinin incelenmesi için çalışmaya sahâbî kavli konusu ile devam edilecektir.

1.2.8. Sahâbî Kavli

Hanefîlerin sahâbî kavillerini nebevî sünnete delâlet etme ihtimalinden dolayı sünnete ilhâk ettikleri bilinmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere Aliyyu'l-Kârî'nin *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserinin baş kısmında Hanefî âlimlerin Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduklarına delil gösterdiği hususlardan bir tanesi de Hanefîlerin mevkûf rivâyetlere itibar ederek bunları kıyâsa takdim etmeleridir.⁹¹³ Bu bakımdan müellife göre mezhebin sünnete bağlılığını gösteren sahâbî kavli ve sahâbeyi taklit ile ilgili meseleler önemle ele alınması gereken konular arasında yer almaktadır.

1.2.8.1. Sahâbî Anlayışı

Aliyyu'l-Kârî'ye göre “sahâbî” Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile karşılaşan, ona î mân eden ve o î mânî üzere ölen kimsedir.⁹¹⁴ Müellif bazı zâtların sahâbî olduğunun tevâtürle ve müstefîz haberlerle sâbit olduğunu, bazılarının diğer sahâbîlerin şahitliği ile bilindiklerini, adâlet vâfına sahip olması kaydıyla bir kısım zevâtın da kendilerinin sahâbî olduklarını bildirdiklerini söylemiştir.⁹¹⁵ Aliyyu'l-Kârî tıpkı yıldızların ışıklarının Güneş'ten müsteâr olması gibi, sahâbenin nübüvvet güneşinin nûruyla münevver olduğunu dile getirmiştir.⁹¹⁶ O, İbn Mes'ûd'dan (radıyallâhu anh) nakledilen: “Kim bir kimsenin sünnetine uymayı murad ederse ölmüş olanların fiillerini sünnet edinsin. Zira hayatta olan kimselerin fitneye girip girmeyecekleri bilinmez. İşte onlar, Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem'in ashâbı,

⁹¹² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁹¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 14. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, 382b.

⁹¹⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 18; *Mirkât*, I, 397, XI, 151.

⁹¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 151.

⁹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 18.

bu ümmetin en fazîletlileridirler. Kalpleri (ümmetin geri kalan fertlerine nispetle) en temiz, ilimleri en derin, amel işlemekte en az zorlanan kimselerdir. Allâh onları Nebî'sinin sohbeti ve dînini ikâme etmeleri için seçmiştir. Onların (kadrini ve) fazîletlerini bilin. Onların peşinden gidin. Gücünüz yettiğince onların sîretlerine ve ahlâklarına tâbi olun. Zira hakîkaten onlar hidâyet ve doğru yol üzerindedirler.”⁹¹⁷ meâlindeki rivâyetin şerhinde sahâbenin çeşitli faziletlerini beyan etmiştir.

Sahâbe neslinin en hayırlı nesil olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, ümmetin geriye kalanında ancak bir cemâatte bulunabilecek güzel hasletlerle birlikte tefsîr, hadîs, fıkıh, kırâat, ferâiz ve tasavvuf ilimlerinin, kalplerinin genişliği sebebiyle sahâbenin her bir ferdinde mevcut olduğunu belirtmiştir. Ayrıca onların türlü zorluklara katlandıklarını, yalnızca mühim konularda konuştuklarını, fetvâ istendiğinde kendilerinden daha bilgili olanlara işaret ettiklerini, Kur'ân'ı hakkını îfâ ederek okuduklarını, kırâatte nağme ve gereksiz uzatmalardan sakındıklarını, bâtinî hallerinde mutedil olduklarını, raks etmekten, bağırıp çağırmaktan, dövünmekten sakındıklarını, teğannî ve çalgı dinlemek için toplanmadıklarını, mescidlerde yüksek sesle zikir yapmak için bir araya gelmediklerini, zâhiren halkla birlikte, bâtinen Hakk ile beraber olduklarını, süssüz ve sade yün, keten ve pamuktan mamûl kıyafetler giydiklerini, kendilerine verilen helâl nimetlerden yediklerini, et, süt, meyve gibi yiyecekleri aramadıklarını, hâsılı hepsinin kâmil ve mükemmel olan Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem terbiyesi ile yetiştiklerini söylemiştir. Müellif onlardan her birinin ilimle ameli birleştirerek Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) müşâhede ettikleri söz, hâl ve fiillere ittibâ ettiklerini ve bu sebeple hadîs-i şerîfte semâdaki yıldızlara benzetildiklerini ve bilâistisnâ hidâyet rehberi olarak tavsîf edildiklerini zikretmiştir.⁹¹⁸ Sahâbenin her bir ferdinin kâmil insanlar olduğunu ifade eden müellif,⁹¹⁹ onların tamamı hakkında hüsnî zan edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹²⁰

Aliyyu'l-Kârî sahâbenin tamamının Kitâb ve Sünnet'te yer alan naslara ek olarak ümmetin icmâi ile âdil sayıldığını dile getirmiştir.⁹²¹ Ayrıca o, sahâbenin adâleti mefhûmunun sadece onların rivâyetlerde yalan söylemeyecekleri düşüncesi

⁹¹⁷ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, I, 214. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet munkatî'dir.)

⁹¹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 397-399.

⁹¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 225.

⁹²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 459.

⁹²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 151.

ile sınırlı kalmadığını belirtmiştir. Müellifin verdiği bilgiler çerçevesinde sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) öğrendikleri rivâyetleri terk etmemesi,⁹²² hiçbirinin masiyette ısrar etmemesi,⁹²³ hata edip günah işleseler dahi sohbetlerinin bereketiyle Allâh Teâlâ'nın onları tevbe etmeye muvaffak kılması⁹²⁴ gibi hususların tamamının sahâbenin adâleti ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu hususların Hanefîlerin sahâbe telakkisinde bazı kabullerin ortaya çıkmasına vesile olduğu öne sürülebilir. Buna göre sahâbenin öğrendiği rivâyetle ameli terk etmemeleri,⁹²⁵ gerektiğinde yaşanan hâdiseleri rivâyet etmekten kaçınmamaları,⁹²⁶ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden önce sâbit olan hükümlerin değiştirilmesine müsaade etmemeleri⁹²⁷ ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yapmadığı bir fiilin işlenmesine rıza göstermemeleri⁹²⁸ bahsi geçen anlayışın sonuçlarıdır.

Müellifin zikredilen ilk iki maddeye (sahâbenin bildikleri rivâyetle ameli terk etmemelerine ve rivâyetten kaçınmamalarına) örnek teşkil eden görüşlerine bir önceki başlıkta yer verilmişti. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Ömer'den raf'ı yedeyn konusunda nakledilen bir rivâyeti, sahâbenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden önce sâbit kılınan hükümlerin değiştirilmesine müsaade etmemelerine örnek göstermiştir. Buna göre tâbiî âlim Esved b. Yezîd: "Ömer b. el-Hattâb'ın (radiyallâhu anh) namazın başında ilk tekbîrde ellerini kaldırdığını gördüm. O, namazın içerisinde bir daha ellerini kaldırmadı. İbrâhîm (en-Nehaî) ve Şa'bî'nin de böyle yaptıklarını gördüm."⁹²⁹ demiştir. Bu rivâyeti ele alan Aliyyu'l-Kârî, Tahâvî'den hadîsin sahîh, senedde bulunan ricâlin de sika olduğu şeklindeki bilgileri naklettikten sonra şu değerlendirmeye yer verir: "Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem rükû ve secdede ellerini kaldırdığı halde bu durumun Ömer b. el-Hattâb'a gizli kaldığını, ancak ondan başkasının bunu bildiğini mi zannedersin? Yanında bulunanların, Hz. Ömer (radiyallâhu anh) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem

⁹²² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁹²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 179.

⁹²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 468; IV, 310; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 304, 307.

⁹²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁹²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 270, 350, 538-539.

⁹²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 222, 300.

⁹²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 239.

⁹²⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 294.

filinden farklı bir şey yaptığı halde onun halini inkâr etmediklerini mi sanarsın? Bu durum bize göre muhâldir. Hz. Ömer'in (radıyallâhu anh) fiili de ortadadır. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in ashâbının onu uyarmaması, onun fiilinin hak olduğuna açık ve sahîh bir delildir ve hiç kimsenin ona muhâlefet etmemesi gerekir.” Böylece müellif, sahâbenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) yapmadığı bir fiilin işlenmesine imkân tanımalarının mümkün görülmediğine işaret etmiştir.⁹³⁰

Başka bir örnekte Zehdem el-Cermî şöyle nakleder:⁹³¹ “Bir vakit biz Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (radıyallâhu anh) yanındayken tavuk eti getirildi. Orada bulunan bir adam bunu görünce geri çekildi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî (radıyallâhu anh) ona: ‘Sana ne oldu?’ diye sordu. Adam: ‘Ben bir tavuğun (çirkin, necîs) bir şey yediğini görüp, bir daha tavuk yemeyeceğime yemin etmişim.’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî: ‘(Sofraya) Yaklaş. Zira ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in tavuk eti yediğini gördüm.’ dedi.”⁹³² Bu rivâyeti şerh eden Aliyyu'l-Kârî, yemîn eden adamın tâbî olduğu dikkat çekerek hâdisenin sahâbe döneminde yaşandığını, o zaman diliminde kat'î bir delil bulunmadıkça helâl olan bir hükümün harâm kılınmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁹³³ Müellif bu sözleriyle sahâbenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) tayin ettiği hükümlerin değiştirilmesine rıza göstermeyeceğine işaret etmiş olmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî sahâbenin adâleti prensibi ile bağlantılı olarak bir hadîsin senedinde yer alan sahâbî râvînin kimliğinin tespit edilememesinin rivâyetin sıhhatine veya hücciyetine zarar vermeyeceğini savunmuştur. Müellif Benî Abdi'l-Eşhel'e⁹³⁴ mensup bir kadından rivâyet edilen ve onun Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) halini arz ettiğini bildiren bir hadîsin⁹³⁵ şerhinde, İbn Hacer el-Askalânî'nin râvîdeki cehâletin hadîsin reddini gerektirdiğine dair sözlerine yer

⁹³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 239.

⁹³¹ Râvînin tam ismi Zehdem el-Cermî Ebû Müslim el-Basrî olup kendisinin üçüncü tabakaya mensup sika bir râvî olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1980, IX, 396; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dımaşk, 1986, 217.

⁹³² Tirmizî, *eş-Şemâil*, 132. (Tirmizî'ye göre rivâyet hasen-sahîhtir. Bkz. Tirmizî, “Et'ime”, 25.)

⁹³³ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 299-300.

⁹³⁴ Eşheloğulları'nın Medîne'de bulunan Evs Kabîlesi'nin bir kolu olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Raşit Küçük, “Abbâd b. Bişr”, *DİA*, I, 12.

⁹³⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 135.

vermiştir. Bu sözleri doğru bulmadığını ifade eden müellif, bahsi geçen kadının bir sahâbî olduğuna dikkat çekerek sahâbe neslinin tamamının adâletli olduğunu, bu sebeple vasfının bilinmemesinin rivâyete zarar vermeyeceğini söylemiştir. Ayrıca bu tür ifadelerin câdde-i kübrâdan sapmaya sebebiyet vereceğini belirten musannif, sahâbî olduğu bilinen kimselerin “mechûl” olarak nitelenemeyeceğini de dile getirmiştir.⁹³⁶ Bunlara ek olarak sahâbenin bazı fertlerini mechûl olarak tavsîf edenlerin câhil olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî,⁹³⁷ birçok hadîsin şerhinde sahâbî râvînin bilinmemesinin rivâyete zarar vermeyeceği şeklindeki görüşünü açık bir biçimde zikretmiştir.⁹³⁸

Aliyyu'l-Kârî'nin bu değerlendirmesi bazı Hanefî usûlcülerin sahâbeyi ma'rûf ve mechûl şeklindeki tasniflerine aykırı gibi görünmektedir. Nitekim birinci bölümde “Sahâbî'nin Tanım ve Mâhiyeti” başlığı altında ele alındığı üzere bazı Hanefîler hadîs rivâyetiyle tanınmayan veya Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile uzun bir sohbet müddeti geçirmemiş olan kimseleri sahâbî olarak değerlendirmemişlerdir. Aliyyu'l-Kârî her ne kadar fıkıh usûlü ile ilgili eserinde geçmiş ulemâdan bu ayrımı nakletmiş olsa bile müellifin yukarıdaki değerlendirmesi bu tasnifi tatbikatta dikkate almadığına delâlet etmektedir.⁹³⁹ Ayrıca müellifin sahâbî kelimesinin tanımı konusunda usûlcülerden ziyade ehl-i hadîse yakın olan tavrı da onun böyle bir temâyüle sahip olduğu düşüncesine kuvvet kazandırmaktadır.

1.2.8.2. Sahâbeyi Taklit ve Sahâbî Kavlinin Hücciyeti

Aliyyu'l-Kârî: “Ashâbım (semâdaki) yıldızlar gibidir. Onlardan hangi birine uyarsanız (uyun), hidâyet bulursunuz.”⁹⁴⁰ meâlindeki Nücûm Hadîsi'nden sahâbe âsârıyla amel etmenin, nebevî sünnetle amel etme anlamı taşıdığının anlaşıldığını belirtmiştir.⁹⁴¹ Ayrıca Hanefîlerin sahâbeyi taklîdi vâcîp gördüklerini ve sahâbî kavlini kıyâsa takdîm ettiklerini söyleyen musannif, sahâbeye ittibânın Hz.

⁹³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 196.

⁹³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 119.

⁹³⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 20, 156, 343, 541, VII, 36, IX, 473, XI, 410.

⁹³⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 313.

⁹⁴⁰ Rivâyet için bkz. Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 318.

⁹⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 39; *Mecmû'u Resâil*, II, 298.

Peygamber’e (aleyhisselâm) ittibâ ile eşdeğer olduğunu zikretmiştir.⁹⁴² Müellif bu bağlamda sahâbenin söz, fiil⁹⁴³ ve fetvâlarının⁹⁴⁴ hüccet olduğuna işaret etmiştir.

Sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda Hanefîlerle Şâfiîler arasında ihtilâf bulunduğuna işaret eden müellif, Hanefîlerin sahâbî kavlini kıyâsa takdîm etmelerini onların sünnete verdikleri değeri gösteren unsurlar arasında ele almış, Şâfiîlerin ise reyî sahâbî kavline tercih ettiklerini dile getirmiştir.⁹⁴⁵ Aliyyu’l-Kârî’nin konuyla ilgili verdiği örneklerden biri şöyledir: Mazmaza ve istinşâkın gusûlde farz, abdestte sünnet olduğu konusundaki görüş, İbn Abbâs’ın (radiyallâhu anhumâ) kendisine yöneltilen: “Mazmaza ve istinşâkı unutan bir kimsenin ne yapması gerekir?” sorusunun cevabında verdiği “Eğer cünüp değilse iâde etmez.”⁹⁴⁶ şeklindeki fetvâsına dayanmaktadır. Sahâbî fetvâları karşısında kıyâsın terk edildiğini bildiren müellif, mesele hakkındaki hükmün bu fetvaya uygun bir surette verildiğini söylemiştir.⁹⁴⁷ Başka bir örnekte kıyafeti olmayan bir kimsenin nasıl namaz kılacağı konusuna dair bilgiler veren şârih, bu durumdaki bir kişinin namazı ayakta kılmasının câiz, oturarak ve îmâ ederek kılmasının mendûb olduğunu belirtmiştir. Aliyyu’l-Kârî bu konuda kıyâsa uygun bir surette hüküm veren Şâfiî ve Mâlik b. Enes’e göre elbisesi olmayan bir kimsenin setr-i avret ile mükellef olmadığını ve bu sebeple namazı ayakta kılabileceğini, onun namazı îmâyla kılması durumunda yapması gerektiği halde (kıyâm ve rükû’ gibi) bazı farzları terk etmiş sayılacağını nakletmiştir. Hanefîlerin delil aldığı nasların Enes b. Mâlik’in, bir gemide yolculuk eden bazı sahâbîlerin gemilerinin battığını, onların denizden üryan bir şekilde çıktıklarını ve namazlarını oturarak îmâ ile kıldıklarını belirten rivâyet⁹⁴⁸ ile İbn Ömer ve İbn Abbâs’tan (radiyallâhu anhum) nakledilen: “Çıplak bir kimse namazını oturarak îmâ ile kılar.” şeklindeki fetvâ⁹⁴⁹ ve aynı hususta Hz. Ali’nin (radiyallâhu anh): “Eğer sâir insanlar onu görüyorsa oturarak görmüyorsa ayakta kılar.”⁹⁵⁰

⁹⁴² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 286.

⁹⁴³ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, II, 298; *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 201.

⁹⁴⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 54.

⁹⁴⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe’l-Hanefiyye*, 382b.

⁹⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Müsnedu’l-Îmâm Ebî Hanîfe bi Rivâyeti Ebî Nuaym*, 1. Baskı, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Mektebetu’l-Kevser, Riyad, h. 1415, 200.

⁹⁴⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 54.

⁹⁴⁸ Aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 583.

⁹⁴⁹ Bu fetvâyı Serahsî nakletmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 186.

⁹⁵⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 584.

şeklindeki fetvâsı olduğunu bildiren müellif, böylece Hanefîlerin kıyâsı sahâbî kavli ve fetvâsı sebebiyle terk ettiklerine işaret etmiştir.⁹⁵¹

Aliyyu'l-Kârî sahâbî kavlinin hücciyetinin sınırlarına da işaret etmiştir. Örneğin imam hutbe verdiği sırada cemâatin namaz kılmasının veya konuşmasının Ebû Hanîfe'ye göre câiz olmadığını ifade eden müellif, bu mânâyı ifade eden kavillerin Hz. Ali ve İbn Ömer (radiyallâhu anhum) gibi sahâbîlerden⁹⁵² ve Zührî⁹⁵³ ile Urve b. ez-Zübeyr⁹⁵⁴ gibi tâbîlerden nakledildiğini dile getirmiştir. Aliyyu'l-Kârî konuya dair değerlendirmelerinin devamında nebevî sünnete muhâlif olmadıkça sahâbeyi taklît etmenin vâcib sayıldığını ve sahâbî kavillerinin hüccet olduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁵ Dolayısıyla ona göre sahâbî kavlinin hüccet olabilmesi için nebevî sünnete aykırı olmaması gerektiği söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî buna ek olarak mevkûf rivâyetlerin de senedlerine göre değerlendirildiğine dikkat çekmiş ve tıpkı merfû' hadîslerin tamamına sahîh denilemeyeceği gibi mevkûf rivâyetlerin tümünün de zayıf olduğunun söylenemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca *Sahîhayn*'da birçok mevkûf haberin yer aldığını vurgulayan musannif,⁹⁵⁶ böylece sâir rivâyetler gibi sahâbî kavillerinin de isnâd yönünden bazı şartları taşımasının gerekli olduğuna işaret etmiştir.

1.2.8.3. Sahâbî Kavli ile İstidlâl Örnekleri

Aliyyu'l-Kârî istidlâllerinde sahâbî kavillerine sıklıkla başvurmuştur. Prensip olarak sahâbî kavillerinin nüzûl sebebi veya âyet tefsîri gibi konularda ittifakla hüccet sayıldığını bildiren Aliyyu'l-Kârî, bir sahâbînin kavlinin, sahâbenin geriye kalanının görüşüne muvâfık olması durumunda da delil sayıldığını ifade etmiştir.⁹⁵⁷ Örneğin “kar”⁹⁵⁸ lafzının delâlet ettiği mânâ hususunda ihtilâf edildiğine değinen müellif, lafzı temizlik anlamına hamleden Şâfiî ve Mâlik b. Enes'in görüşlerinin Hz.

⁹⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 201.

⁹⁵² Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 448, 458.

⁹⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 447.

⁹⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 447.

⁹⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 457.

⁹⁵⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 535.

⁹⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 277.

⁹⁵⁸ el-Bakara Sûresi'nin “Boşanmış kadınlar üç kar” süresi beklesinler.” meâlindeki 228. âyet-i celîlesinde yer alan kar' kelimesinin sözlükte hem hayz hem de temizlik anlamlarına geldiği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Acar, “İddet”, *DİA*, XXI, 468.

Âişe, İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit'ten (radiyallâhu anhum) menkûl olduğunu söylemiştir. O, bahsi geçen lafzı hayz mânâsında ele alan Hanefîlerin görüşlerinin ise Hulefâ-i Râşidîn ve Abâdile yanında, Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ', Ubâde b. Sâmit, Zeyd b. Sâbit,⁹⁵⁹ Ma'bed el-Cühenî, Abdullâh b. Kays ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (radiyallâhu anhum) menkûl olduğunu dile getirmiştir. Sözlerinin devamında Ahmed b. Hanbel'in: "Ben önceden (kar' lafzının) temizlik anlamına geldiğini söylüyordum. Ancak sahâbenin büyük kısmının görüşleri sebebiyle bundan vazgeçtim." dediğini nakleden müellif, netice olarak Hanefîlerin bu konuda sahâbenin çoğunluğunun görüşünü esas aldıklarını ortaya koymuştur.⁹⁶⁰ Başka bir örnekte "Vustâ Namazı"⁹⁶¹ konusuna değinen müellif, bu konuda sahâbeden muhtelif nakiller geldiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Ali'nin bu namazı ikindi olarak tefsîr ettiğini⁹⁶² ve sahâbenin çoğunun görüşünün de böyle olduğunu zikretmiştir. Bunun dışında bazı sahâbîlerin vustâ namazını akşam namazı olarak telakkî ettiklerine değinen şârih, Hanefîlerin sahâbenin çoğunluğunun görüşünü tercih ettiklerini söylemiştir.⁹⁶³

Aliyyul'l-Kârî iki merfû' rivâyetin teâruzu durumunda da sahâbî kavillerine müracaat etmiştir. Örnek olarak kişinin tenâsül uzvuna dokunması konusunda nakledilen merfû' rivâyetlerin birbirlerine muâriz olduğunu ifade eden şârih,⁹⁶⁴ Hanefîlerin bu fiilin abdesti bozmayacağı şeklindeki görüşlerinin Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Huzeyfe b. Yemân, İmrân b. Husayn, Ebu'd-Derdâ' ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (radiyallâhu anhum) nakledildiğini belirtmiştir. Ayrıca Tahâvî'nin: "Sahâbeden İbn Ömer (radiyallâhu anhumâ) dışında hiç kimsenin, tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozduğu şeklinde fetvâ verdiğini bilmiyoruz. Sahâbenin çoğu bu görüşünde ona muhâlefet etmiştir."⁹⁶⁵ şeklindeki sözlerine de

⁹⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'den (radiyallâhu anhum) konu hakkında iki nakil geldiğini belirtmiş, bu sebeple onların her iki zümrenin kaynakları arasında zikredilmesinin hatalı olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 461; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 308.

⁹⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 307-308; *Mirkât*, VI, 461.

⁹⁶¹ Vustâ namazı el-Bakara Sûresi'nin "Namazlara ve orta namaza devam edin..." meâlindeki 238. âyet-i kerîmesinde zikredilmiştir.

⁹⁶² Bkz. Müslim, "Mesâcid", 206.

⁹⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 307.

⁹⁶⁴ Tenâsül uzvuna örtüsüz bir şekilde dokunmanın abdesti bozacağını ifade eden bir rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 237. Hanefîlerin delil olarak kullandıkları ve bu durumun aksini ifade eden rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 69.

⁹⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 100.

dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin tercihinde sahâbî kavillerinin etkili olduğuna işaret etmiştir.⁹⁶⁶

Müellif, merfû rivâyetlerin zayıflıkları sebebiyle hücciyete elverişsiz oldukları bir durumda da sahâbî kavillerinden yararlanmıştır. Örneğin nebbâşlık⁹⁶⁷ yapan bir kimsenin elinin kesilip kesilmeyeceği konusunda ihtilâf edildiğini kaydeden şârih, Hanefîlere göre nebbâşın elinin kesilmediğine işaret etmiştir. Ancak o, bu hususta vârid olan: “Kim nebbâşlık yaparsa onun elini keseriz.”⁹⁶⁸ ve “Nebbâşa el kesme (cezası) yoktur.”⁹⁶⁹ meâlindeki rivâyetlerden ilkinin münker olduğunu, diğerinin de kuvvet bakımından ona denk olduğunu ifade etmiştir. Böylece rivâyetlerden birinin tercih edilemeyeceğine işaret eden musannif, konu hakkında sahâbe zamanında vuku bulan uygulamaları nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî, bu hususta Zührî'nin naklettiği bir rivâyeti delil getirmiştir. Bu rivâyete göre Mervân b. Hakem'e (Medîne valisi olduğu zaman diliminde) kabir soygunculuğu yapan bir topluluk getirilmiştir. Mervân bu insanlara celde cezası uygulayıp onları sürgün etmiş ve o esnada birçok sahâbî hâdiseye muttali olmuşlardır.⁹⁷⁰ Müellif aynı konuda yine Zührî'den başka bir tarîkle nakledilen bir rivâyete de yer vermiştir. Buna göre Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (radıyallâhu anh) hilâfeti zamanında bir nebbâş yakalanmıştır. O esnada Medîne valiliği yapan Mervân bu kimseye hangi cezanın tatbîk edileceğini Medîne'de bulunan sahâbe ve fukahâyâ sormuştur. Onlardan hiçbirisi nebbâşa el kesme cezası verileceğini söylememiş, netice olarak o kimseye celde cezası uygulanması ve teşhîr edilmesi konusunda görüş birliğine varmışlardır.⁹⁷¹ Müellif nakledilen bu eserler/rivâyetler sebebiyle Hanefîlerin görüşlerinin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁷²

Diğer bir örnekte imamın öğle ve ikindi namazlarının tamamında, akşam namazının üçüncü, yatsı namazının ise üçüncü ve dördüncü rekâtlarında kırâati gizli

⁹⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 52-53.

⁹⁶⁷ Müellif bu kelimenin defnedilmiş olan ölülerin kefenlerini çalan kimse anlamında kullanıldığını söylemiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 178. Ayrıca bkz. Salim Öğüt, “Hafî”, *DİA*, XV, 110.

⁹⁶⁸ Beyhakî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, III, 313.

⁹⁶⁹ Zeylaî bu rivâyetin garîb olduğunu bildirmiş ancak herhangi bir kaynağa nispet etmemiştir. Bununla beraber bu rivâyetle aynı anlama gelen, farklı bir rivâyeti nakletmiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, III, 367. Zeylaî'nin naklettiği rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 524.

⁹⁷⁰ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 523.

⁹⁷¹ Rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 523.

⁹⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 178.

yapması gerektiğini bildiren müellif, bu konuda vârid olan ve Ebû Hureyre'den (radiyallâhu anh) rivâyet edilen: “Her kim gündüz namazında kırâati cehrî yaparsa ona tezek atın.” anlamındaki rivâyetin aslının olmadığını ve bâtil olduğunu Nevevî'den (676/1277) nakletmiştir.⁹⁷³ Rivâyet ile aynı anlamdaki bazı tarîklerin de zayıf olduğuna işaret eden müellif, konuyu delillendirmede Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) gündüz namazlarından birinde kırâati cehrî yapan bir adamı yanına çağırarak: “Gündüz namazında kırâat cehrî yapılmaz. (Bu yüzden) Sen de kırâatini gizle.”⁹⁷⁴ dediğini ifade eden rivâyeti kullanmıştır.⁹⁷⁵

Aliyyu'l-Kârî istidlâllerinde sahâbenin fiillerine de başvurmuştur. Sahâbenin fiillerinde aslolanın nebevî sünnete dayanma ihtimali olduğunu belirten müellif, bir örnekte bazı sahâbîlerin ibâdâta dair bir fiili kendilerinin ihdâs ettikleri iddiasına şiddetle karşı çıkmıştır.⁹⁷⁶ Ayrıca müellif, çeşitli fikhî hükümlerin sahâbenin fiilleriyle belirlendiğine değinmiştir. Örneğin caddelerdeki çamurların necîs sayılmadığını söyleyen Aliyyu'l-Kârî, sahâbenin abdest aldıktan sonra çıplak ayaklarıyla yürüdüklerini ve ayaklarını yıkamadan namaz kıldıklarını nakletmiş ve bu bilginin caddelerdeki çamurun ma'fuv olduğuna delil sayıldığını ifade etmiştir.⁹⁷⁷ Başka bir örnekte yalnızca bir ayakkabıyla yürümenin câiz olup olmadığı konusunda değerlendirmelerde bulunan şârih, Hz. Ali ve İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) bunda bir beis görmediklerinin nakledildiğini⁹⁷⁸ belirtmiş, onların fiilinin hükmün cevâzını tespit etmek için yeterli olduğunu dile getirmiştir.⁹⁷⁹ Bir diğer örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ayaktayken su içtiğini bildiren bir rivâyeti⁹⁸⁰ ele alan müellif, bu rivâyetten ayakta su içmenin câiz veya müstehab olduğunun anlaşılabilirliğini söylemiştir. Bununla beraber aynı rivâyette Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden sonra ayakta

⁹⁷³ Nevevî'nin ifadeleri için bkz. Nevevî, *Hulâsatu'l-Ahkâm fî Muhimmâtî's-Sünen ve Kavâidi'l-İslâm*, I-II, 1. Baskı, thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997, I, 394.

⁹⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 320.

⁹⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 254-255.

⁹⁷⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 118-119.

⁹⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 197.

⁹⁷⁸ Bkz. Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 78.

⁹⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 193.

⁹⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 14; Tirmizî, *eş-Şemâil*, 173.

su içtiğinin nakledildiğine dikkat çekerek onun amelinin fiilin müstehab olduğuna delâlet ettiğini dile getirmiştir.⁹⁸¹

Müellif sahâbenin uygulamasının bir fiilin mensûh olmadığını ispat etmek için de kullanılabileceğini belirtmiştir. Meselâ Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) abdest alırken yüzünü ve dirsekleriyle beraber ellerini yıkadığını, başını mesh ettiğini, sonra mestlerini mesh ettiğini ve namaz kıldığını bildiren bir rivâyeti⁹⁸² şerh eden müellif, buradan hareketle mestler üzerine mesh etmenin mensûh olmadığının anlaşıldığını söylemiştir. Zira ona göre sahâbenin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sonra bir fiili uygulamaya devam etmesi, hükmün nesh edilmediğine delâlet etmektedir.⁹⁸³

Aliyyu'l-Kârî sahâbenin huzurunda gerçekleşen bir fiili inkâr etmemeleri anlamındaki takrîrlerini de delil olarak kullanmıştır. Örneğin o, Câbir'in (radiyallâhu anh): "Uhud Savaşı'nın yaşandığı gün halam (Fâtıma bt. Amr b. Harâm) (o gün şehid düşen) babamı Medîne'de bulunan makbere defnetmek için (almaya) geldi. Bunun üzerine Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in bir münâdîsi: 'Ölüleri öldükleri yere gömün.' diye nidâ etti."⁹⁸⁴ meâlindeki rivâyetinden şehîdlerin farklı bir yere nakledilmesinin câiz olmadığının anlaşıldığını belirtmiştir. Bu hükmün vefât eden diğer insanlara teşmîl edilmesi konusunda ihtilâf edildiğini söyleyen müellif, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vefât ettikten sonra Medîne'ye taşındığını, hâdisenin sahâbenin huzurunda gerçekleştiğini ve hiçbirinin buna karşı çıkmadığını nakletmiştir. Şârih bu bilgidен hareketle rivâyetteki emrin şehîdlere mahsûs olduğunu dile getirmiştir.⁹⁸⁵ Başka bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Mescid-i Nebvî'de kılınan namazların fazîletini beyân ettiği bir rivâyeti⁹⁸⁶ şerh eden müellif, mescidin zamanla genişletildiğini söylemiştir. Bu noktada hadîste zikredilen fazîletin mescidin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) zamanındaki haline mahsûs olup olmadığı ile ilgili tartışmaları gündeme getiren müellif, böyle bir durumun söz konusu olması halinde

⁹⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 382.

⁹⁸² Bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, II, 50.

⁹⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 212-213.

⁹⁸⁴ Tirmizî, "Cihâd", 37.

⁹⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 161.

⁹⁸⁶ Müslim, "Hacc", 505.

Hulefâ-i Râşidîn'in mescidin genişletilmesine müsaade etmeyeceklerini belirtmiştir.⁹⁸⁷

Müellif bu örneklerin aksine, sahâbenin bir fiili inkâr etmesinin ise fiilin kerâhatine delil sayıldığına işaret etmiştir. Örneğin sahâbenin sabah ezânı dışında tesvîb⁹⁸⁸ yapılmasını kerîh gördüklerini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) mescidde sabah ezânını dışında bir ezânda tesvîb yaptığını işitince yanında bulunan bir zâta: "Kalk, bu bid'atçının yanından çıkıp gidelim."⁹⁸⁹ dediğini,⁹⁹⁰ Hz. Ali'nin de bir müezzinin yatsı ezânında aynı fiili işlediğini görmesi üzerine: "Şu bid'atçıyı mescidden çıkarın."⁹⁹¹ dediğini nakletmiş ve bu sebeple fiilin mekrûh sayıldığını zikretmiştir.⁹⁹²

Aliyyu'l-Kârî sahâbî kavillerini merfû' hadîslerle ifade edilen bir hükmü takviye etmek için de kullanmıştır. Örneğin o, hayzın en azının üç en fazlasının on gün olduğuna delâlet eden bazı merfû' rivâyetleri⁹⁹³ zikrettikten sonra Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhum) bu şekilde hüküm verdiklerini nakletmiştir. Ayrıca şer'î miktarların reyle tespit edilmesinin mümkün olmadığının altını çizen şârih, konuya dair mevkûf rivâyetlerin merfû' hükmünde olduğunu ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî değerlendirmesinin neticesinde sahâbe ve tâbiünden nakledilen rivâyetlerin hem hükme kuvvet kazandırdığını hem de merfû rivâyetlerin zayıf râvîlerindeki kusuru ortadan kaldırdığını belirtmiştir.⁹⁹⁴ Müellif, bazen de merfû' hadîsleri sahâbî kavillerini takviye etmek amacıyla delil getirmiştir. Meselâ Hanefîlere göre bedeli/kazası olmayan ibâdetleri (abdest almakla meşgul olduğu takdirde) kaçırmaktan korkan bir kimsenin abdest almak yerine teyemmüm edebileceğini söyleyen Aliyyu'l-Kârî, bayram namazlarını ve (ölenin velisi olmayan

⁹⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 366.

⁹⁸⁸ Tesvîb sabah ezânında "حي على الفلاح" lafzından sonra iki defa "الصلاة خير من النوم" cümlesinin tekrarlanmasıdır. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Ezan", *DİA*, XII, 36.

⁹⁸⁹ Aynı anlamı ifade eden bir rivâyet için bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 475.

⁹⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 317.

⁹⁹¹ Müellifin İbnü'l-Hümâm'dan naklettiği bu sözü Serahsî *Mebûsûr*'unda zikretmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsûr*, I, 130; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 250; Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, I-VI, 1. Baskı, thk. Amr b. Mahrûs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 204.

⁹⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 189; *Mirkât*, II, 317; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 287.

⁹⁹³ Rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 106; Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, IV, 51; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 333; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 127, 255, VII, 322; Dârekutnî, *Sünen*, I, 388, 389, 391, 404, 405, 406-407.

⁹⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 116-117.

bir kimse hakkında) cenaze namazını bu tür ibâdetlere örnek göstermiştir. Bu hükme İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ): “Eğer bir cenazeyi kaçırmaktan korkarsan ve abdestsizsen, bu durumda teyemmüm et.”⁹⁹⁵ şeklindeki kavlini ve cenâze namazı kılınacağı sırada abdestsiz olan İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) teyemmüm ederek namaza iştirâk ettiğini⁹⁹⁶ bildiren rivâyeti delil gösteren müellif, konuya doğrudan delâlet etmeyen merfû' bir rivâyetle sahâbeden nakledilen bu eserleri takviye etmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kendisine selâm veren bir adamın selâmını ilk başta almadığını, yakında bulunan bir duvardan teyemmüm ettikten sonra adamın selâmını aldığını ve ona: “Allâh azze ve cellenin ismini abdestsiz bir biçimde zikretmeyi hoş görmedim.” buyurduğunu bildiren rivâyeti⁹⁹⁷ de nakleden müellif, tafsîlî nitelikteki sahâbî kavli ve fetvâsından sonra konuya icmâlen delâlet eden merfû' rivâyetin delil olabileceğine işaret etmiştir.⁹⁹⁸

Yukarıdaki örneklerde Aliyyu'l-Kârî'nin sahâbî kavillerinden pek çok durumda istifade ettiği görülmüştür. Onun uygulamalarının tamamından hareketle belirli sonuçlara varılabilir. Bu doğrultuda müellifin sahâbî kavlini (sahîh hâdislere muâriz olmaması ve sıhhat şartlarını taşıması gibi) belirli durumlarda müstakil bir hüccet saydığı, sahîh hadîslerin teâruzu veya hücciyete elverişsiz olması durumunda bir tercih unsuru olarak değerlendirdiği, merfû' rivâyetleri takviye ve tefsîr amacıyla sahâbî kavillerinden yararlandığı tespit edilmiştir. Ayrıca ibâdâta dair konularda sahâbenin çoğunluğunun görüşünün önemine dikkat çeken müellif, görüşleri bilinen sahâbîlerin isimlerini birçok meselede tek tek zikretmiştir. Diğer yandan o, sahâbenin kabul ve reddinin, ahkâmın belirlenmesinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu hususların onun nazarında sahâbî kavillerinin değerini ortaya koyduğu söylenebilir.

Birinci bölümde de ifade edildiği üzere Hanefîler hükmen merfû' rivâyetlere ayrı bir parantez açmışlardır. Bu sebeple müellifin bahsi geçen konu kapsamındaki görüş ve uygulamalarının müstakil bir başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür.

⁹⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 497.

⁹⁹⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 374.

⁹⁹⁷ Müslim, “Hayz”, 114; Dârekutnî, *Sünen*, I, 325.

⁹⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 94-95.

1.2.8.4. Hükmen Merfû' Olan Sahâbî Kavilleri

Aliyyu'l-Kârî reyle tespit edilmesi mümkün olmayan konularda naklin normalde olduğundan daha kuvvetli sayıldığına işaret etmiştir.⁹⁹⁹ Bu bağlamda sahâbenin reyle tespit etmeleri mümkün olmayan hususlardaki kavilleri semâ'a hamledilmiş ve hükmen merfû' olarak değerlendirilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere mezhebin selef ve halefinin ittifâkıyla sahâbenin bu tür konulardaki nakilleri hüccet sayılmıştır.¹⁰⁰⁰

Reyle tespiti mümkün olmayan meselelerden bir tanesinin adet ve miktar belirten ölçüler olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin müellif, sahâbeden hayız süresinin en azı hususunda nakledilen rivâyetlerin merfû' hükmünde olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁰¹ Aliyyu'l-Kârî ayrıca geçmiş Peygamberler ve ümmetler, yaratılışın başlangıcı, gelecekte yaşanacak hâdiseler ve savaşlar, ortaya çıkacak fitneler, kıyâmet günü, yapılmasına belirli bir sevâb veya ceza tayin edilmiş fiiller hakkındaki nakillerin de hükmen merfû' sayıldığını belirtmiştir.¹⁰⁰² Müellifin çeşitli eserlerinde bu görüşü yansıtan pek çok örnek bulunmaktadır. Aşağıdaki mevkûf rivâyetler hükmen merfû' sayılan rivâyet örneklerinden bazılarıdır:

1-İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ) Makâm-ı İbrâhîm ve Hacer-i Esved'in (dünyaya gönderilmeden önce) cennette bulunan iki yakut parçası olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰³

2-Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) yatsı namazından önce dört rekât nâfile namaz kılan bir kimsenin Kadir Gecesi'ni ihyâ etmiş gibi sevâb kazanacağını bildirmiştir.¹⁰⁰⁴

3-İbn Mes'ûd (radiyallâhu anh) bayram namazının ilk rekâtta beş, ikinci rekâtta dört tekbîrle kılınacağını ifade eder.¹⁰⁰⁵

⁹⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 317.

¹⁰⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 384-385.

¹⁰⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

¹⁰⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 551-552.

¹⁰⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 373.

¹⁰⁰⁴ Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, II, 139; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 315.

¹⁰⁰⁵ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 293; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 411.

4-Mûsâ b. Talhâ: “(Abdest alırken) Başıyla birlikte ensesini de mesh eden kıyâmet günü (boynundan) kelepçelenmekten kurtulur.”¹⁰⁰⁶ demiştir.¹⁰⁰⁷

5-Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’dan (radiyallâhu anhumâ) nakledilen ve farz namazların ilk iki rekâtında kırâat yapılmasının, sonraki rekâtlarda “سبحان الله” lafzını söylemenin kâfi olduğunu ifade eden rivâyetler¹⁰⁰⁸ de yukarıda belirtilen sebepler çerçevesinde hükmen merfû’ sayılmıştır.

Müellif bu konular dışında İbn Ömer’in (radiyallâhu anhumâ) abdest alırken yaralı olan elinde bulunan sargıya mesh ettiğini bildiren rivâyetini,¹⁰⁰⁹ bedel niteliğinde olan uygulamaların ancak vahiyle bilinebileceği gerekçesiyle hükmen merfû’ saymıştır.¹⁰¹⁰ Aliyyu’l-Kârî, Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) mescidde yüksek sesle konuşan Tâifli iki adama: “Eğer siz bu beldenin (Medîne’nin) ahâlîsinden olsaydınız, canınızı yakardım.”¹⁰¹¹ diyerek onlara tazîr cezâsı uygulayacağını belirtmesini de Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) ancak adamların işlediği fiilin şer’an cezâlandırılması gereken bir husus olduğunu bildiği takdirde söyleyebileceği gerekçesiyle merfû’ hükmünde saymıştır.¹⁰¹² Ayrıca İbn Ömer’in (radiyallâhu anhumâ) bayram günlerinde evinden çıkıp mescide varana kadar sesli bir şekilde tekbîr getirdiğini, imam hutbeye başlayınca kadar tekbîr getirmeye devam ettiğini ifade eden mevkûf haber,¹⁰¹³ İbn Ömer’in (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber’e muhâlefet etmekten şiddetle kaçındığının ve sünnete ittibâ konusundaki hırsının kesin bir şekilde bilinmesinden dolayı Aliyyu’l-Kârî’ye göre merfû hükmündedir.¹⁰¹⁴ Son olarak, Halîfe Ömer b. Abdilazîz zamanında tavuk çalan bir adamın elinin kesilmesinin gerekli olup olmadığının Sâib b. Yezîd’e sorulması üzerine onun: “Ben hiç kimsenin kuş cinsinden olan bir şey çalan birinin elini kestiğini görmedim. Bu

¹⁰⁰⁶ Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, 373.

¹⁰⁰⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 38.

¹⁰⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 327; Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 249.

¹⁰⁰⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 379. (Dârekutnî rivâyetin merfû’ olarak sahîh olmadığını, râvîlerinden birinin zayıf olduğunu belirtmiştir.) Zeylâi aynı anlamı ifade eden birçok rivâyet nakletmiştir. Bkz. Zeylâi, *Nasbu’r-Râye*, I, 186-188.

¹⁰¹⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 217; *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 110.

¹⁰¹¹ Buhârî, “Salât”, 83.

¹⁰¹² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 419.

¹⁰¹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 487.

¹⁰¹⁴ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 407.

adamın da eli kesilmez.”¹⁰¹⁵ dediğini bildiren rivâyeti nakleden şârih, haddi gerektiren cezâların ancak vahiyle bilinebileceğine, bu sebeple rivâyetin merfû’ hükmünde olduğuna işaret etmiştir.¹⁰¹⁶

Aliyyu’l-Kârî bir rivâyetin hakîkaten mevkûf veya hükmen merfû’ olmasının sıhhaten farklı hükümler olduğunun altını çizmiş, bu doğrultuda senedi zayıf olan mevkûf bir rivâyetin merfû’ hükmünde sayılmasının seneddeki zayıflığı ortadan kaldırmayacağını vurgulamıştır. Nitekim hadîslerdeki zayıflık veya sıhhatin senedlerine göre tespit edildiğini belirten müellif, bütün mevkûf rivâyetlerin zayıf olmadığı gibi bütün merfû’ hadîslerin de sahîh olmadığını ifade etmiştir.¹⁰¹⁷ Ayrıca hükmen merfû’ rivâyetlerin kulların fiillerine tesiri konusuna da değinen Aliyyu’l-Kârî, rivâyetlerin delâlet veçhelerinin hükmü belirlemede etkili olduğunu söylemiştir. Örneğin İbn Ömer’in (radiyallâhu anhumâ) teyemmümü bozacak bir şey yapmasa dahi her farz namaz için ayrı teyemmüm aldığını ifade eden rivâyetleri¹⁰¹⁸ değerlendiren müellif, merfû’ hükmünde olduğu söylenen bu rivâyetin hükmün farziyetine değil, sünnet olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁰¹⁹ Dolayısıyla hükmen merfû’ bir rivâyetin de hüccet olarak değerlendirilebilmesi için sıhhat ve delâlet şartlarını taşıması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu bilgiler doğrultusunda akla: “O halde mevkûf bir rivâyetin hükmen merfû’ olarak değerlendirilmesindeki fayda nedir?” sorusu gelmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla uygulamanın pratiğe yansıyan iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki diğer sahâbî kavillerini kıyâsa takdîm etmeyen Hanefîlerin, merfû’ hükmündeki mevkûf rivâyetleri kıyâsa mukaddem saymalarıdır. Zira Aliyyu’l-Kârî bu konuda Hanefîler arasında herhangi bir görüş farklılığının bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁰²⁰ Ancak onun ifadelerinden kıyâsla tespit edilmesi mümkün olsun veya olmasın, sahâbeyi taklît etmenin vâcib olduğu ve sahâbî kavli ile kıyâsın terk edilmesi gerektiği anlaşıldığı için¹⁰²¹ bu hususun belirgin bir biçimde tezâhür etmediği söylenebilir.

¹⁰¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 522.

¹⁰¹⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 163.

¹⁰¹⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 535.

¹⁰¹⁸ Bunlardan biri için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 341. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîhtir.)

¹⁰¹⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 214.

¹⁰²⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 384-385.

¹⁰²¹ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 384. Bu hususa örnek teşkil eden bir rivâyet için ayrıca bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 163.

Uygulamanın ikinci faydası ise hükmen merfû' rivâyetlerin, teâruz durumunda hakîkaten merfû' olan hadîslere kuvvet bakımından denk sayılmasıdır. Hatırlanacağı üzere müellif, sahâbî kavlinin hücciyeti için nebevî sünnete muâriz olmaması gerektiğini söylemiştir.¹⁰²² Konunun net bir biçimde anlaşılması için şârihin bu hususa örnek teşkil eden bir uygulamasına müracaat etmek gerekir. Buna göre müellif, İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "Sizden biri, hanımı mescide gitmek istediğinde ona mâni olmasın." buyurduğunu bildiren hadîsine yer vermiştir.¹⁰²³ Müellif bu hadîsin şerhinde Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ): "Eğer Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem kendisinden sonra kadınların neler yaptığını görseydi, İsrâiloğulları'nın kadınlarının mescidlere gitmelerinin yasaklandığı gibi, onları mescide gitmekten kesinlikle menederdi."¹⁰²⁴ şeklindeki kavlini ve İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) yaşlı bir kadının dış elbisesine bürünüp gitmesi müstesnâ ve Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî'de kıldıkları dışında, bütün kadınların evlerinde kıldıkları namazın en hayırlı namaz olduğunu ifade eden sözünü nakletmiştir.¹⁰²⁵ Aliyyu'l-Kârî bu tür sahâbî kavillerinin merfû' hükmünde olduğuna dikkat çekerek örneğin başında yer verilen rivâyetteki nefyi tahsîs edebileceğini belirtmiştir.¹⁰²⁶ Hanefîlere göre tahsîsin muâraza kapsamında değerlendirilen bir uygulama olduğu¹⁰²⁷ ve bir rivâyetin kendisinden daha kuvvetli olan bir delile muâriz olamayacağı¹⁰²⁸ hatıra getirildiğinde, hükmen merfû' olarak nitelendirilen sahâbî kavillerinin, hakîkî merfû' rivâyetlerle aynı kuvvette görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu da uygulamanın ikinci faydasını izhâr etmektedir. Buna göre hükmi ref'in rivâyete sıhhatle ilişkili olmayan farklı bir kuvvet kazandırdığı ve merfû' hükmünde sayılan bir sahâbî kavlinin merfû' rivâyetlere mahsus olan çeşitli hasletlere sahip kılındığı söylenebilir.

¹⁰²² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 457.

¹⁰²³ Müslim, "Salât", 134.

¹⁰²⁴ Müslim, "Salât", 144.

¹⁰²⁵ İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) kavli için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 188.

¹⁰²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 134.

¹⁰²⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 155.

¹⁰²⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdihu'l-Mebânî*, 155; *Mirkât*, VI, 476.

Aliyyu'l-Kârî'nin bu hususu ifade eden bir diğer uygulaması da Salâtü'l-Havf¹⁰²⁹ konusunda bulunmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu namazı nasıl kıldığını tarif eden merfû' bir rivâyetin¹⁰³⁰ şerhinde, İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) belirgin farklılıklar ihtivâ eden mevkûf rivâyetini nakletmiştir.¹⁰³¹ Şerhte Nevevî'nin merfû' hadîse muâriz olan herhangi bir delil bulunmadığı yönündeki değerlendirmesini gündeme getiren müellif, onun hata ettiğini iddia ederek İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) hükmen merfû' olan rivâyetinin, merfû' hadîse muâriz olduğunu söylemiştir.¹⁰³² İstidlâlin geri kalanından kat'ı nazarla, teâruzda iki delilin kuvvet bakımından denk olmasının şart koşulduğu¹⁰³³ bilgisi hatırlanacak olursa, bahsi geçen meselede de müellifin hükmen merfû' rivâyetleri hakîken merfû' olan hadîslere eşdeğer kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber müellif, bu hususun teâruzda mutlak bir biçimde hükmen merfû' rivâyetlerin mukaddem sayıldığı anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre teâruzda delillerden her ikisinin de tercih edilmesi ihtimal dâhilindedir. Tercihi belirleyen ise teâruzda tesâkut aşamasından sonra uygulanan takrîru'l-usûldür.¹⁰³⁴ Netice olarak hükmen merfû' sahâbî kavillerinin merfû' rivâyetlere kuvvet bakımından denk sayıldığı, ancak teâruz durumunda bunlardan usûle uygun olanın tercih edildiği söylenebilir.

Birçok eserinde merfû' hükmündeki sahâbî kavillerine işaret eden Aliyyu'l-Kârî,¹⁰³⁵ konuyla tâlî olarak ilgisi bulunan bazı hususları da beyan etmiştir. Buna göre müellif sahâbenin kullandığı belli lafızların, rivâyetlerinin hükmen merfû' olduğuna delil sayıldığını ifade etmiştir. Bunlardan ilki: “Bu hususta Sünnet şudur.”

¹⁰²⁹ Sözlükte korku namazı mânâsına gelen “Salâtü'l-Havf” tabirinin fıkıhta düşman, eşkiya, hayvan saldırısı ve yangın, sel tehlikesi gibi belirli hallerde farz namazların tek imama uyan iki cemâat tarafından münavebe ile kılınmasını ifade ettiği zikredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erdem, “Salâtü'l-Havf”, *DİA*, XXXVI, 21-23.

¹⁰³⁰ Buhârî, “Salâtü'l-Havf”, I.

¹⁰³¹ Rivâyet için bkz. Şeybânî, *el-Âsâr li Muhammed b. el-Hasen*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., I, 507-509.

¹⁰³² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 466.

¹⁰³³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

¹⁰³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 192, 350.

¹⁰³⁵ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 28, 77, 108, 276; *Şerhu's-Şifâ*, I, 286, II, 120, 378, 475; *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, 269, 569; *Mirkât*, I, 394, II, 115, 394, 437, 558, 560, 577, III, 24, 94, 201, 206, 208, 296, 394, 504, IV, 140, 462, 463, V, 60, 165, 201, 251, VI, 514, VIII, 469, X, 33, 496, 568.

anlamında gelen “من السنة” lafzıdır.¹⁰³⁶ Örneğin Hz. Ali’nin (radıyallâhu anh) namazda ellerin nasıl bağlanacağını belirten: “Sünnet, bir avucu diğerinin üzerine koyup, bunları göbek deliğinin alt kısmında birleştirmektir.”¹⁰³⁷ şeklindeki sözünü nakleden Aliyyu’l-Kârî, sahâbenin bu tür ifadelerinin nebevî sünnete hamledildiğini dile getirmiştir.¹⁰³⁸ Başka bir örnekte Abdullâh b. ez-Zübeyr’in (radıyallâhu anhumâ): “Haccın sünneti, büyük şeytân (cemre-i kübrâ) taşlamasından sonra ziyaret tavâfını yapana kadar kişiye kadın ve koku dışında her şeyin helâl olmasıdır.”¹⁰³⁹ şeklindeki sözüne yer veren şârih, bu sahâbî kavlinin merfû’ hükmünde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴⁰ Müellifin bu hususa örnek gösterdiği diğer ifadeler ise sahâbenin rivâyette zikrettiği: “Şunu yapmamız emredildi.” veya “Şunu yapmamız bize yasaklandı.” anlamına gelen “أمرنا بكذا” veya “حرم علينا كذا” şeklindeki lafızlardır.¹⁰⁴¹ Örneğin Enes b. Mâlik’in (radıyallâhu anh): “Bize içki içmemiz harâm kılındı. İçki harâm kılınmadan önce (Medîne’de) üzümünden yapılmış içkiler nâdir bulunurdu...”¹⁰⁴² şeklindeki sözünü şerh eden müellif, sahâbenin bu tür lafızlarla rivâyet ettikleri haberlerin merfû’ hükmünde olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴³ Aliyyu’l-Kârî son olarak sahâbenin toplu bir biçimde uyguladığı hususlara delâlet eden rivâyetlerin de merfû’ hükmünde olduğunu belirtmiştir. Müellif bu hususa Basralı tâbiî Sâbit el-Bünânî’nin (127/744) rivâyetini örnek göstermiştir. Buna göre Sâbit el-Bünânî, Enes b. Mâlik’e (radıyallâhu anh): ‘Siz Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem’in zamanında oruçlu bir kimsenin hacâmat yaptırmasını kerîh görür müydünüz?’ diye sormuştur. Enes b. Mâlik (radıyallâhu anh): “Hayır, ancak (oruçluyken hacâmat yaptırmayı) kişinin zayıf düşmesine sebep olduğu için hoş görmezdik.” diyerek cevap vermiştir. Aliyyu’l-Kârî, mevkûf olan bu rivâyetin merfû’ hükmünde olduğunu, hatta kullanılan

¹⁰³⁶ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, IV, 531.

¹⁰³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, II, 222. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet zayıftır.)

¹⁰³⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 224.

¹⁰³⁹ Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Müstedrek*, I, 632. (Hâkim en-Nîsâbü’rî’ye göre rivâyet Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygundur.)

¹⁰⁴⁰ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, V, 576. Müellifin aynı hususa işaret ettiği çeşitli örnekler için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 478; *Mirkât*, IV, 531, VI, 448; *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 246, 248, 249.

¹⁰⁴¹ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 569.

¹⁰⁴² Buhârî, “Eşribe”, 3.

¹⁰⁴³ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 206.

sîğanın sahâbenin icmâsına delâlet ettiğini söylemiş ve ulemânın büyük çoğunluğuna göre hüccet sayıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁴

Hanefîler tarafından sünnete ilhâk edilen delillerden biri olan sahâbî kavli, Aliyyu'l-Kârî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan bir tanesidir. Bu başlık altında yer verilen örnekler çerçevesinde müellif, sahâbî kavillerinin hangi şartlarda hüccet sayıldığı konusunda net bilgiler vermiştir. Aliyyu'l-Kârî kendisine göre sahâbî kavlinin kıyâsa mukaddem olduğuna işaret etmiş ve sahâbî kavillerini bazen merfû' hadisler ile birlikte bazense müstakil bir biçimde delil olarak kullanmıştır. Birçok meselede sahâbenin çoğunluğunun uyguladığı hükümlerin önemine dikkat çeken müellif, sahâbenin fiillerinin de muteber olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hükmen merfû' rivâyetlerin neden ayrı bir konumda ele alındığı hususunda kıymetli bilgiler sunan Aliyyu'l-Kârî, uygulamalarıyla bu ayrımın doğurduğu sonuçlara işaret etmiştir. Müellif böylece sahâbî kavillerinin Hanefî usûlündeki önemini ortaya koymaya çalışmış ve bu hususta fıkıh usûlü eserlerinde nakledilen bilgilere sıkı bir biçimde bağlı kalmıştır. Diğer taraftan usûlün pratiğe nasıl yansıdığını da izhâr eden müellifin, bölümün baş kısmında yer verilen iddiasına tutarlı bir biçimde hareket ettiği tespit edilmiştir. Çalışmaya müellifin, Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde genellikle sahâbî kavli konusu ile birlikte ele alınan tâbîî kavilleri hususundaki uygulamaları ile devam edilecektir.

1.2.8.5. Tâbîî Kavli

Aliyyu'l-Kârî, sahâbî kavillerinin hüccet olarak değerlendirilmesine sebep gösterilen (rivâyet lafzının Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) işitilme ihtimali, râvîlerin Kur'ân'ın nâzil olduğu zaman ve şartlara tanıklık etmeleri ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sohbetinin bereketiyle ictihâdlarının daha isabetli olması gibi) hususların tâbîî kavillerinde bulunmaması sebebiyle kıyâsa muhâlif nitelikte olan tâbîî kavillerinin hüccet olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁵ Bu bilgidен tâbîî kavillerinin prensip olarak bağlayıcı ve müstakil bir delil sayılmadığı

¹⁰⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 447.

¹⁰⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 389.

anlaşılmaktadır. Bununla beraber müellifin istidlâllerinin bir kısmında tâbiî kavillerinden de yararlandığı tespit edilmiştir.

İlk olarak Aliyyu'l-Kârî'nin merfû' ve mevkûf hadislerin bulunmadığı konularda tâbiî kavillerine başvurduğu söylenebilir. Kuyularla alakalı meselelerin tamamen selefte ittibâdan ibaret olduğunu söyleyen müellif,¹⁰⁴⁶ tavuk büyüklüğünde bir hayvanın düşüp ölmesi durumunda kuyudan kırk kova su çekilmesi gerektiği bilgisini Şa'bî'ye dayandırmıştır.¹⁰⁴⁷ Ancak onun bu meselede tâbiî kavlini doğrudan delil olarak kullanıp kullanmadığı tartışmaya açıktır. Zira sahâbî kavli konusunda da ifade edildiği üzere, şer'î miktarların reyle tespit edilmesinin mümkün olmamasından hareketle¹⁰⁴⁸ bilginin nakle dayalı olduğu ve bu yüzden delil olarak kullanıldığı öne sürülebilir. Başka bir örnekte abdestsiz, cünüp veya loğusa olanların mushafa dokunmasının câiz olmadığını söyleyen müellif, bu kimselerin mushafı hâricî bir bezle tutmalarının câiz olduğunu ifade etmiştir. Müellif bu hususta Ebû Vâil ismiyle bilinen muhadram muhaddis Şakîk b. Seleme'nin (82/701) hayızlı olan câriyesini Ebû Rezîn'in (85/705) evine mushaf almak için gönderdiğini, câriyesinin de Kur'ân'ı hâricî bir kılıfla tutarak ona getirdiği bilgisini delil olarak kullanmıştır.¹⁰⁴⁹ Bir diğer örnekte ise İbrâhîm en-Nehaî'nin: "Kur'ân okudukları takdirde veled-i zinâ, köle ve bedevî (olanlar) bir kavme imamlık yapabilir." şeklindeki sözünü bahsi geçen kimselerin imamlık yapmasının cevâzına delil göstermiştir.¹⁰⁵⁰

Aliyyu'l-Kârî tâbiî kavillerini bazen de mevkûf rivâyetlerle yaptığı istidlâlin mütemmim cüzü olarak kullanmıştır. Örneğin imamın namazda besmele, istiâze ve âmîn lafızlarını gizli söylemesi gerektiğini bildiren müellif bu hususta, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin (radiyallâhu anhumâ) bu lafızları cehrî bir şekilde söylemediklerini bildiren rivâyeti¹⁰⁵¹ ve İbrâhîm en-Nehaî'nin: "İmam dört şeyi gizli okur: istiâze, "بسم" ve "آمين"."¹⁰⁵² şeklindeki kavlini delil olarak kullanmıştır. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bunlardan bazılarını

¹⁰⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 82.

¹⁰⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 81.

¹⁰⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

¹⁰⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 125.

¹⁰⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 569.

¹⁰⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 262.

¹⁰⁵² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 21-22; Şeybânî, *el-Âsâr*, 162; Abdurezzâk, *Musannef*, II, 87.

cehrî okuduğunu ifade eden rivâyetlerin¹⁰⁵³ zâhirine hamledilmesinin doğru olmadığını, rivâyetlerden fiilin belirli zamanlarda insanlara talim için gerçekleştirildiğinin anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Bu düşünceye yukarıdaki mevkûf ve maktû' rivâyetleri delil gösteren şârih, mezkûr lafızların cehrî olarak okunmasının sünnet olması durumunda Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin (radiyallâhu anhumâ) fiili terk etmeyeceklerini, İbrâhîm en-Nehaî'nin ise bunun hilâfına hüküm vermeyeceğini savunmuştur.¹⁰⁵⁴ Başka bir örnekte sakal uzatmanın vâcib kuvvetinde müekked bir sünnet olduğunu ifade eden müellif, sakalın ne kadar uzatılabileceği konusunda ihtilâf edildiğini belirtmiştir. İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) ve tâbiîlerden oluşan bir cemâatin bir kabza miktarından daha uzun olan sakallarını kestiklerini bildiren Aliyyu'l-Kârî, Şa'bî ve İbn Sîrîn'in de bu şekilde hüküm verdiklerini söylemiştir. Bununla beraber Hasan-ı Basrî ve Katâde ile onlara tâbi olanların merfû bir rivâyette yer alan: "Sakallarınızı bırakın."¹⁰⁵⁵ emrinden dolayı bu fiili mekrûh saydıklarını söylemiştir. Müellif, İbrâhîm en-Nehaî'nin: "Aklı başında olan bir adamın neden uzun sakalını kısaltıp onu orta uzunluğa getirmediğine şaşırıyorum."¹⁰⁵⁶ şeklindeki sözünü delil getirerek mesele hakkındaki görüşlerden ilkinin tercih etmiştir.¹⁰⁵⁷ O, netice olarak İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) fiilinin tercih edildiğine işaret etmiş ve aslı mevkûf rivâyette bulunan hükmü, maktû' bir haber ile tespit ve teyit etmiştir. Ayrıca eserlerinde tâbiîn fukahâsının görüşlerine sıklıkla atıfta bulunduğu tespit edilen Aliyyu'l-Kârî,¹⁰⁵⁸ bazen de tâbiîn neslinin uygulamalarını merfû' ve mevkûf rivâyetleri teyit ve takviye etmek için nakletmiştir.¹⁰⁵⁹ Netice olarak müellifin bağlayıcı olarak görmediği tâbiî kavillerini istidlâllerinde çeşitli sebepler dâhilinde delil olarak kullandığı ve böylece tâbiî kavillerinin de belirli ölçülerde muteber olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

¹⁰⁵³ Örnek olarak bkz. Dârekutnî, *Sünen*, II, 133.

¹⁰⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 234.

¹⁰⁵⁵ Buhârî, "Libâs", 65.

¹⁰⁵⁶ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî el-Hârisî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vafu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, I-II, 2. Baskı, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, II, 244.

¹⁰⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 285.

¹⁰⁵⁸ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, 52, 61, 65, 84, 85, 86, 108, 298, 575; *Mirkât*, III, 76, 221, VI, 214-215, 388-389.

¹⁰⁵⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 234, 235, 247-248.

2. DEĞERLENDİRME

Aliyyu'l-Kârî'nin ilk bölümde teorik bir zeminde ele alınan Hanefî hadis usûlünün temel meselelerine dair prensipleri genel olarak pratiğe başarılı bir biçimde yansıttığı tespit edilmiştir. Bu hususta müellifin farklı birçok ilim dalına vâkıf olmasının yanı sıra kullandığı üslûbun da önemli katkılar sağladığını belirtmek gerekmektedir. Zira onun en önemli özelliklerinden bir tanesi muhtelif ilim sahalarına yayılmış eserlerinde, meseleleri Hanefîler açısından değerlendirmesi ve yeri geldikçe usûl kâidelerini beyân etmesidir. Diğer taraftan müellifin öğretmeyi amaçlayan tarzı ve tartışmalara girmekten ve itirazlara cevap vermekten kaçınmayan tutumu da dikkate alındığında, onun Hanefîlerin kendilerine has prensiplerinin üzerinde önemle durduğu, bunları tafsîlî bir biçimde açıkladığı ve bilhassa ihtilâflı meselelerde onların bakış açılarını delilleriyle birlikte ortaya koyduğu belirlenmiştir. Böylece o, bir taraftan fıkıh usûlü eserlerinde daha dar bir çerçevede icmâlî olarak ele alınan meselelerin pratiğe nasıl yansıdığını örnekleriyle ortaya koymuş, diğer taraftan da sunduğu birçok örnekle bahsi geçen meselelerin uygulama alanını genişletmiştir.

Hanefîlerin reyi nakle tercih ettikleri şeklindeki iddialara şiddetle karşı çıkan Aliyyu'l-Kârî, sadece bazı fer'î meseleler ile ilgili eleştirilere cevap vermekle yetinmemiş, bu doğrultuda mezhep imamlarının görüş ve uygulamaları başta olmak üzere Hanefîlerin sünnete önem verdiklerini gösteren birçok delil sunarak çeşitli konularda karşıt eleştiriler serdetmekten de kaçınmamıştır. Nitekim Hanefîlerin diğer mezheplere kıyâsla Sünnet'e en çok ittibâ eden kimseler olduklarını iddia etmiş ve buna onların mürsel ve zayıf hadîslerin yanı sıra sahâbî kavilleriyle amel etmelerini ve bu delilleri kıyâsa mukaddem saymalarını delil göstermiştir. Aliyyu'l-Kârî'nin öne çıkardığı konuların tamamı ayrıntılı bir biçimde incelenmeye çalışılmış ve bunun neticesinde onun sözlerinin yalnızca hasımları ilzâm etmek için ortaya konulmuş ifadelerden ibâret olmadığı anlaşılmıştır. Zira müellif bahsi geçen konular kapsamında ele alınan örneklerin neredeyse tamamında rivâyetlerin Hanefî usûlüyle bağlantısını kurmuş, hücciyet şartlarına değinmiş ve bunların neden delil sayıldığını veya sayılmadığını açıkça izah etmiştir. Ayrıca onun verdiği örneklerin ve örneklerle ilgili tafsîlâtın hatırı sayılır bir kısmının usûl eserlerinde yer almadığı görülmüştür.

Buradan hareketle müellifin sadece usûlü tatbik etmekle kalmadığı, usûlün pratikteki farklı tezâhürlerine işaret ederek Hanefîlerin prensiplerine önemli katkılar sağladığı öne sürülebilir.

Bu düşünceler çerçevesinde Aliyyu'l-Kârî'nin sadece bir muhaddis olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı, onun birçok mesleği mezceden, Hanefî usûlüne birçok katkı sunan önemli bir fıkıh ve usûl âlimi olduğunu ifade etmek gereklidir. Teorik görüşleri dışında muhaddislerin veya fakîhlerin istidlâl yöntemlerinin onların sünnet ve hadîs ile ilgili düşüncelerini ortaya koyan uygulamaların başında geldiği söylenebilir. Bu maksatla çalışmanın üçüncü bölümünde Aliyyu'l-Kârî'nin hadîslerle istidlâl yöntemi incelenecektir.

3. BÖLÜM

ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN HADİSLERLE İSTİDLÂL YÖNTEMİ

Aliyyu'l-Kârî'nin hadîs ve sünnet telakkîsi ile Hanefî usûlündeki yerinin anlaşılmasına katkı sunacak konulardan bir tanesi de onun hadîslerle istidlâl yöntemidir. Çalışmanın bu kısmında müellifin fikhî konulardaki istidlâl örnekleri, teâruz konusundaki uygulamaları ve sened tenkîdi ile cerh ve ta'dîl konularında Hanefî usûlünü öne çıkardığı görüşleri ve tatbîkâtı incelenerek bunlardan çıkarımlar elde edilmeye çalışılacaktır. Konunun baş kısmında ise müellifin istidlâllerde uygulanmasının gerekliliğine işaret ettiği bazı prensipleri ele alınacaktır.

1. ALİYYU'L-KÂRÎ'NİN İSTİDLÂL KONUSUNDA BELİRLEDİĞİ TEMEL PRENSİPLER

Eserlerinde hadîslerden sıklıkla istifâde eden Aliyyu'l-Kârî, hadîslerle istidlâlde uygulanması gereken bazı şartlara işaret etmiştir. Bu şartlar arasından fıkıh usûlü ve fıkıh ilimleriyle bağlantılı olduğu tespit edilen maddelere bölümün bu kısmında yer verilecektir. Konuya geçmeden önce iki hususun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Bunlardan ilki Aliyyu'l-Kârî'nin zikrettiği şartların bir yönüyle Hanefî fakîhlerin istidlâllerinde uyduğu prensipleri beyan edici nitelikte olmasıdır. Konu içerisinde ele alınacak örnekler bu bakış açısıyla değerlendirildiği takdirde müellifin Hanefî hadîs usûlündeki yerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. İkinci husus ise bahsi geçen şartların müellif tarafından sıralı ve sistemli bir biçimde zikredilmemesidir. Müellifin birçok eserine dağılmış bir halde bulunan bu prensipler, anlatımı kolaylaştırmak amacıyla bağlantılı bulundukları konular doğrultusunda lafız ve mânâ ile ilgili olmaları, te'vîl ve tefsîr ile alakalı olmaları veya istinbât ve istidlâl ile ilgili olmaları cihetinden üç kısımda incelenecektir.

1.1. Lafız ve Mânâ ile İlgili Prensip

Aliyyu'l-Kârî mânâyı lafza giydirilen bir kıyafete benzetmiş ve hakîkî anlamın kişinin kendi elbisesini, mecâzî anlamın ise kişinin başka birinden emânet aldığı bir kıyafeti temsil ettiğini belirtmiştir. Bir kimsenin aynı anda iki kıyafeti

birden giymesinin mümkün olmadığına dikkat çeken müellif, bu doğrultuda bir nassın hem hakîkî mânâya hem de mecâzî anlama hamledilmesinin câiz olmadığını dile getirerek¹ hakîkî mânâsı ile amel edilen bir delilin mecâzî anlamının sâkıt olarak değerlendirildiğini söylemiştir.² Örneğin namazda setr-i avretin farziyeti konusunda bilgiler veren Aliyyu'l-Kârî, “Ey Âdemoğulları, her mescid huzurunda (secde/ibâdet anında) ziynetinizi alın (giyin).”³ meâlindeki âyet-i kerîmenin bu hükme delil olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte müellif, aynı âyetten tavâfta da setr-i avretin farz olduğunun anlaşılamayacağını ifade etmiştir. Zira ona göre bu durumda âyetin aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî anlama hamledilmesi gerekmektedir. O, bu sebeple tavâfta setr-i avretin hükmünün başka bir delilden alındığına işaret etmiştir.⁴

Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlere göre şer'î bir delilin hakîkî anlamı ile amel etmenin, onun mecâzî anlamıyla amel etmekten evlâ sayıldığını da belirtmiştir.⁵ Örneğin bir âlimin Hanefîlerin teyemmümü tarif eden rivâyetlerde yer alan “كف”⁶ lafzını mecâzen “kol” mânâsına hamlettiklerini iddia ettiğini nakleden Aliyyu'l-Kârî, öncelikle Hanefîlerin İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği ve metninde “نراع” lafzının zikredildiği rivâyeti⁷ delil aldıklarını söylemiştir. Ayrıca o, mezkûr lafzın hakîkî olarak dirseklerden parmak uçlarına kadar devam eden kısmı, yani kol anlamını ifade ettiğini belirtmiş ve bir lafzı hakîkî anlamına hamletmenin mümkün olması durumunda mecâza başvurmaya gerek kalmadığını dile getirmiştir.⁸

Aliyyu'l-Kârî şer'î naslarda öncelikle lafza itibar edildiğini, lafzın zâhirine hamledilmesine engel teşkil eden, nakle dayalı bir karîne veya aklî bir zarûret olmadıkça nasların zâhirinden başka bir anlama hamledilmesinin harâm olduğunu söylemiştir.⁹ Bu doğrultuda müellife göre şer'î naslarda bulunan lafızlar, öncelikle – eğer varsa- şer'î anlamlarına hamledilmelidir. Örneğin Sevbân'ın (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) istifâ ettikten sonra abdest aldığını, hatta abdest

¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 202.

² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 201.

³ 7/el-A'râf, 31.

⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 195-196.

⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 202.

⁶ Bkz. Buhârî, “Teyemmüm”, 4.

⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 119.

⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 212.

⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 158; *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 71.

suyunu kendisinin döktüğünü rivâyet ettiği hadîsi¹⁰ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, bu rivâyetin Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Süfyân es-Sevrî gibi fakîhler tarafından istifrâ etmenin orucu bozucu olduğuna delil gösterildiğini nakletmiştir. Bununla beraber müellif, Şâfiî'nin rivâyette zikredilen abdest lafzını ellerin ve yüzün yıkanması şeklindeki lugavî anlama veya istifrâ ettikten sonra abdest almanın müstehab olduğuna hamlettiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu noktada Şâri'in kelâmının şer'î bir anlama hamledilmesinin mümkün olduğu durumlarda şer'î mânâdan lugavî anlama dönülmemesinin gerektiğini zikretmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) haricî karînelerden bağımsız olan fiillerinin istihbâb hükmü ifade ettiğine değinen müellif, bu sebeple Şâfiî'nin zikrettiği vecihlerden ikincisinin tercih edilmesinin doğru olduğunu belirtmiştir.¹¹

Aliyyu'l-Kârî'ye göre şer'î bir anlamı olmayan lafızların ise öncelikle zâhirine hamledilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim müezzinin sesini işiten cin, insan ve bütün mahlûkâtın kıyamet günü onun lehinde şâhitlik edeceklerini bildiren bir hadîsin¹² şerhinde, İbn Hacer el-Askalânî'nin insanlar ve cinlerin dışında kalan, bitkilerin ve sâir cemâdâtın şâhitliklerini lisân-ı halleriyle yapacakları şeklindeki değerlendirmesini nakleden müellif, böyle bir takdîri isabetli bulmadığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda: “Nihayet oraya geldikleri zaman onlar ne yaptılar ise kulakları, gözleri, derileri kendilerinin aleyhinde şâhitlik edeceklerdir. Derilerine (şöyle) derler: ‘Bizim aleyhimize niye şâhitlik ettiniz?’ Onlar da: ‘Bizi her şeyi söyleten Allâh söyledi. Sizi ilk defa o yaratmıştır...’”¹³ ve “O gün (yer) bütün haberlerini anlatacaktır.”¹⁴ meâlindeki âyet-i kerîmeleri delil getiren müellif, dünyaya kıyasla âhiret yurdunun hârikulâde nitelikte olayların gerçekleştiği bir yer olduğuna dikkat çekerek âzâların ve yeryüzünün şâhitliklerinin lisân-ı kâl ile olacağının itikat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Şâri'in kelâmının –hilâfına delâlet eden bir karîne olmadıkça- öncelikle zâhire hamledilmesi gerektiğini bildiren

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Savm”, 32.

¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 438.

¹² Buhârî, “Ezân”, 5.

¹³ 41/Fussilet, 20-21.

¹⁴ 99/ez-Zilzâl, 4.

Aliyyu'l-Kârî, bu meselede de lafzın zâhirî anlamından sarf edilmesini gerekli kılan bir unsurun bulunmadığını zikretmiştir.¹⁵

Aliyyu'l-Kârî'nin şer'î nasların lafızlarına verilecek mânâ konusunda öne çıkardığı bir diğer prensip de naslarda (nüzûl veya vürûd) sebeplerin husûsiyetinin değil, öncelikle lafzın veya hükmün umûmluğunun itibara alınmasıdır.¹⁶ Müellif bu kâidenin vazedilmesine İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) şu rivâyetini delil getirmiştir: "Bir adam Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in yanına gelerek ona: 'Yâ Rasûlallâh, ben Medîne'nin uzak bir köşesinde bir kadının peşine düşüp onunla baş başa kaldım. Onunla ilişkiye girmedim fakat (yapılması meşrû' olmayan) bazı şeyler yaptım. İşte ben buradayım. Bana istediğin hükmü ver.' dedi. Bunu işiten Ömer (radıyallâhu anh): 'Allâh seni(n fiilini) gizlemiş. Sen de (yaptığını söylemeyip) kendini gizleseydin ya.' dedi. Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ise adama bir şey söylemedi. (Bir süre sonra) Adam kalkıp meclisten ayrıldı. Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem onun peşinden bir adam göndererek onu çağırttı ve ona: 'Gündüzün iki tarafında ve gecenin de yakın saatlerinde dosdoğru namaz kıl. Çünkü güzellikler kötülükleri (günâhları) giderir. Bu, iyi düşünenlere bir öğüttür.'¹⁷ (meâlindeki) âyeti okudu. Orada bulunanlardan biri ayağa kalkarak: 'Ey Allâh'ın Nebî'si, bu (hüküm) ona mı mahsûstur?' diye sordu. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem: 'Bilakis bütün insanlar için(geçerli)dir.' buyurdu."¹⁸ Aliyyu'l-Kârî bu hadîsten nassın nüzûlüne veya vürûduna sebep olan unsurun, nasta ifade edilen hükme evleviyetle dâhil olduğunun anlaşıldığını, rivâyette buna ek olarak öncelikle sebebin husûsîliğine değil lafzın umûmîliğine itibar edilmesi gerektiğinin ifade edildiğini belirtmiştir.¹⁹

Aliyyu'l-Kârî, ilk etapta lafzın veya hükmün umûmluğuna itibar edilmesinin Hanefîlere has bir kâide olduğunu ifade etmiş ve sahâbenin uygulamasının da bu minvâl üzere cereyan ettiğini söylemiştir. Bu prensibe göre şer'î bir nas belirli bir sebebe mebnî olarak vârid olsa bile, nasta istinbât edilen hüküm sadece o hâdiseye mahsûs sayılmamış, umûm lafzın ifade ettiği bütün mânâlar hakkında geçerli görülmüştür. Aliyyu'l-Kârî bu doğrultuda Hz. Meymûne'nin (radıyallâhu anhâ)

¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 327.

¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 158.

¹⁷ 11/Hûd, 114.

¹⁸ Müslim, "Tevbe", 42.

¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 259.

koyunu ile ilgili olarak vârid olan ve tabaklanan derilerin temiz olduğunu bildiren rivâyetin²⁰ hükmünün sadece o koyuna has kılınmadığını ifade etmiştir. Benzer şekilde suyun temiz olarak yaratıldığını, rengi, tadı veya kokusu değişmedikçe necîs olamayacağını bildiren rivâyetin,²¹ vürûduna sebep olan Bidâ'a Kuyusu'na mahsus sayılmadığını dile getirmiştir.²² Müellif bu prensibi birçok örnekte vurgulamıştır.²³

Aliyyu'l-Kârî bazı âlimlerin rivâyetlerin lafzına ilişkin çeşitli değerlendirmelerini sert bir biçimde reddetmiştir. Örneğin Ebû Hureyre'nin (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Sizden biri secde ettiği zaman, devenin yere çöktüğü gibi çökmesin, ellerini dizlerinden önce yere koysun.”²⁴ meâlindeki hadîsin şerhinde bir âlimin: “Allâh en iyi bilendir, ancak anladığım kadarıyla râvîlerden bazıları hadîsin son kısmını karıştırmışlardır. Lafzın doğrusu ise: ‘Ellerini dizlerinden önce yere koymasın.’ şeklinde olmalıdır. Zira aksi halde hadîsin son kısmı, baş tarafına muhâlif olmaktadır. Nitekim bir kimse ellerini dizlerinden önce yere koyduğunda, devenin yere çöktüğü gibi çökmüş olur. Çünkü develer de yere çökerken önce ellerini yere koyarlar.” şeklindeki değerlendirmesine de yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî böyle bir kapının aralanması durumunda hiçbir râvînin rivâyetine güven kalmayacağını, üstelik bu rivâyetin (senedi yönünden) sahîh olduğunu belirtmiş ve bahsi geçen ifadeleri isabetli bulmadığını dile getirmiştir. Diğer taraftan müellif, Hanefîlerin bu hususta Vâil b. Hucr'un (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği bir hadîsi delil aldıklarını belirtmiştir. Söz konusu hadîste Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) secdeye giderken dizlerini ellerinden önce yere koyduğu, secdeden kalkarken de ellerini dizlerinden önce yerden kaldırdığı nakledilmiştir.²⁵ Aliyyu'l-Kârî Hanefîlerin daha sahîh olması ve ulemânın çoğunun amelinin de bu doğrultuda bulunması sebebiyle bu hadîsi tercih ettiklerini belirtmiştir.²⁶

Başka bir örnekte Hz. Peygamber'in yatmadan evvel İhlâs, Felâk ve Nâs Sûrelerini okuyup, avuçlarına üfürüp bedeninin erişebildiği kısımlarına sürdüğünü

²⁰ Tirmizî, “Libâs”, 7.

²¹ İbn Mâce, “Tahâret”, 76.

²² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 210-211.

²³ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 264; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 298.

²⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 140.

²⁵ Ebû Dâvûd, “Salât”, 140.

²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 570-571.

ifade eden rivâyeti²⁷ şerh eden müellif, hadîsin tarîklerinin çoğunun: “جمع كفيه ثم نفث” lafzıyla vârid olduğunu nakletmiştir. Bu lafzın zâhirinin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sûreleri okumadan önce üflediğine delâlet ettiğini bildiren şârih, bazı âlimlerin fiilin bu şekilde yapılmasının bir faydası olmadığını öne sürerek râvîlerin veya müstensihlerin rivâyette hata yaptıklarını iddia ettiklerini belirtmiştir. Aliyyu’l-Kârî böyle bir kapının aralanmasının doğrunun yanlışla karıştırılmasına sebep olacağını ifade etmiş ve el-A’râf Sûresi’nin: “أهلكتناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قاتلون” şeklindeki 4. âyetini delil göstererek bu âyetin: “(Biz nice memleketleri) helâk etmeyi *murâd ettiğimizde*, kâh geceleyin kâh onlar kaylûle ederken azâbımız gelip çattı onlara.” mânâsında anlaşıldığını zikretmiştir. Diğer yandan Buhârî’nin hadîsi “ف” yerine “و” harfîyle tahrîc ettiğini²⁸ ve onun rivâyetinin sahîh olduğunu bildiren Aliyyu’l-Kârî, bu takdirde “ف” harfinin “و” mânâsında ele alınabileceğini, lugat âlimlerinin verdiği bilgilere göre bunda bir hata olmadığını zikretmiştir.²⁹ Örnekte görüldüğü üzere müellif, hadîs lafzının hatalı olduğunu öne süren değerlendirmelere karşı çıkmış ve rivâyeti naklî bilgiler ile lugavî kâideler çerçevesinde tevil etmiştir.

Aliyyu’l-Kârî benzer bir örnekte de bazı âlimlerin rivâyetin mânâsından yola çıkarak lafızda hata bulunduğunu iddia etmelerini doğru bulmadığını dile getirmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm): “...Ey Fâtıma bt. Muhammed (radıyallâhu anhâ), malımdan dilediğini iste...”³⁰ meâlindeki rivâyetin şerhinde, Tûribiştî’nin Hz. Peygamber’in bilhassa Mekke’de bulunduğu süre zarfında malının olduğunu ifade eden bir hadîs bulunmadığını söyleyerek rivâyeti düzgün bir biçimde tahkîk etmeyen bazı râvîlerin lafızda hata yapmış olabileceklerini iddia ettiğini söylemiştir. Öncelikle bahsi geçen ifadelerin: “Senin bir fakîr olduğunu bilip de zengin yapmadı mı?”³¹ meâlindeki âyete aykırı olduğunu, bundan kat’ı nazarla Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) o esnada elinde bir mal olmamasının, daha sonra elde edeceklerini vermeye engel teşkil etmediğini söylemiştir. Aliyyu’l-Kârî buradan hareketle rivâyetin lafzından anlaşılan mânânın (te’vîl ve haml gibi yöntemlerle) farklı delillerle cem’ edilerek tashîh edilmesi mümkünse nakilde hatanın söz konusu

²⁷ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 218.

²⁸ Buhârî, “Daevât”, 12.

²⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, II, 489.

³⁰ Buhârî, “Vasâyâ”, 12.

³¹ 93/ed-Duhâ, 8.

olamayacağını ifade etmiştir.³² Diğer yandan müellifin yapılan yorumları Kur’ân’a arz ederek değerlendirdiği de söylenebilir.

Buraya kadar zikredilen örneklerden müellife göre naklî bilgi olmadıkça bir rivâyetin hatalı olduğunun iddia edilemeyeceği, bu hususta salt akla dayalı söylemlerin hadîs usûlü kâidelerine ve râvîlere duyulan güvenin ortadan kalkmasına sebep olabileceği anlaşılmaktadır. Aliyyu’l-Kârî bu bağlamda râvînin rivâyet lafzı ile ilgili tasarruflarından birini ifade eden idrâc³³ konusunda da benzer ifadeler kullanmıştır. Örneğin: “Ezânı işittiğiniz zaman siz de müezzinin söylediklerini söyleyin.”³⁴ meâlindeki hadîsi şerh eden müellif, rivâyetin bazı tarîklerinde “حي على الصلاة” ve “حي على الفلاح” lafızlarının istisnâ edildiğini ve ezânı işiten kimsenin bunların yerine: “لا حول ولا قوة الا بالله” demesinin buyurulduğunu nakletmiştir. İbn Vaddâh’ın (287/900) rivâyette yer alan müezzin kelimesinin müdrec olduğunu iddia ettiğine değinen şârih, idrâcın mücerret iddia ile tespit edilemeyeceğini ve hadîsin diğer tarîklerinde de müezzin kelimesinin yer aldığını söyleyerek onu reddetmiştir.³⁵

Bunlara ek olarak şekku’r-râvî meselesine de temas eden Aliyyu’l-Kârî, râvînin rivâyet lafzındaki tereddüdünün istidlâle mâni sayıldığını belirtmiştir. Örneğin erkeğin avret mahalli konusunda bilgiler veren müellif, Hz. Âişe’nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem uyluğu veya bacağı açık olduğu halde uzanıyordu...”³⁶ meâlindeki hadîsi de nakletmiş, ancak lafzındaki tereddüt ifadesinden dolayı rivâyetin tek başına delil olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir.³⁷ Şekku’r-râvînin rivâyetin hücciyetini de etkilediğine işaret eden Aliyyu’l-Kârî, şekke mebnî bir delille bir fiilin vâcib olduğunun belirlenemeyeceğini söylemiştir.³⁸

Aliyyu’l-Kârî hadîs lafzının telaffuzu ve okunması, yani i’râbı konusunda da rivâyetin dirâyete mukaddem olduğunu ifade etmiştir.³⁹ O, açık bir nakil

³² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, IX, 560.

³³ Bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 467.

³⁴ Müslim, “Salât”, 10.

³⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta’*, I, 285-286.

³⁶ Müslim, “Fedâiu’s-Sahâbe”, 36.

³⁷ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 197-198. Müellifin buna benzer bir uygulaması için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 207-208.

³⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 222.

³⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Cem’u’l-Vesâil*, I, 133.

bulunmadıkça hadîslerde yer alan lafızların farklı şekillerde okunamayacağını belirtmiştir.⁴⁰ Örneğin: Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) "Ben mescidleri yükseltmekle emrolunmadım."⁴¹ buyurduğunu bildiren İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) bu hadîsin akabinde söylediği: "Yahûdî ve Hıristiyanların ibâdethânelerini süsledikleri gibi muhakkak ki siz de mescidlerinizi süsleyeceksiniz."⁴² şeklindeki ifadesinin baş kısmında yer alan "لتزخرفنها" lafzının nasıl okunacağı ile ilgili bilgiler vermiştir. Tîbî'ye göre lafzın başındaki "ل" harfinin hem kesra hem de fetha ile okunabileceğini nakleden müellif, ilk görüşün rivâyetle sâbit olmadığını ve dolayısıyla kelimenin o şekilde okunamayacağını dile getirmiştir.⁴³

Aliyyu'l-Kârî lafızların mânâyâ delâlet biçiminin de nasların hücciyetine tesir ettiğini belirtmiştir. Müellif Hanefilere göre mantûkun delâletinin mefhûmun delâletinden daha kuvvetli sayıldığını söylemiştir.⁴⁴ Bu doğrultuda mufasssal olan nasların mücmel veya muhtemel olan rivâyetlere tercih edildiğini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bizâtihi ezân okuyup okumadığı konusunu ele almıştır. O, Tirmizî'nin "فَأَنْزَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى رَأْسِ الْوُجُوهِ" lafzıyla tahrîc ettiği bir rivâyeti⁴⁵ delil gösteren Nevevî'nin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) seferde bulunduğu bir sırada ezân okuduğunu iddia ettiğini söylemiştir. Ancak müellif, rivâyeti Tirmizî ile aynı râvîden nakleden Ahmed b. Hanbel'in ilgili kısmı: "فَأَمَرَ الْمُؤَذِّنَ فَأَنْزَلَ" lafzıyla tahrîc ettiğini belirtmiştir.⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî aynı hâdiseye dair daha çok bilgi veren mufasssal rivâyetin, hâdiseyi icmâlen ifade eden ve birden fazla anlama muhtemel olan rivâyete tercih edilmesi gerektiğini nakletmiş ve bu sebeple Nevevî'nin iddiasını reddetmiştir.⁴⁷

Aliyyu'l-Kârî'nin zikredilen prensiplerin tamamında naklî bilgilerin önemine ve önceliğine vurgu yaptığı söylenebilir. Müellif bu çerçevede hem lafza verilecek mânâ konusunda hem de râvîlerin rivâyetlerle ilgili tasarrufları hususunda salt aklî

⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 359-360.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 12.

⁴² Ebû Dâvûd, "Salât", 12.

⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 394.

⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 196.

⁴⁵ Tirmizî, "Salât", 148; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 12. (Beyhakî'ye göre rivâyet zayıftır.)

⁴⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIX, 112. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet zayıftır.) Bu örnekteki rivâyetlerden her ikisi de zayıf olduğundan müellifin istidlâlinde problem bulunmamaktadır.

⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 347.

değerlendirmelerin makbul ve muteber olmadığını ifade etmiştir. Onun ifadesiyle hadîslerin lafızları, mânâları ve delâletleri ile ilgili bilgilerin öncelikle diğer naslardan ve aynı bâbda vârid olmuş rivâyetlerden elde edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Aliyyu'l-Kârî bunlardan sarfı nazarla sadece aklî bilgilerle değerlendirme ve hüküm verme yoluna gidilmesinin rivâyet ameliyesine zarar vereceğini belirtmiştir. Ayrıca müellif, Hanefîlerin lafızlarla ilgili kâidelerini uygulayarak bunların hükme ve istidlâle tesirini örneklerle ortaya koymuştur.

1.2. Te'vîl ve Tefsîr ile İlgili Prensipler

Aliyyu'l-Kârî'nin hadîslerle istidlâl yöntemini yansıtan prensiplerinin bir kısmı da nasların te'vîl ve tefsîriyle ilgilidir. Hatırlanacağı üzere müellif, nakle bağlı olan değerlendirmelerin “tefsîr”, istinbât ile elde edilen hükümlerin ise “te'vîl” olarak isimlendirildiğini⁴⁸ ve tefsîr tabirinin nasta irade edilen mânâyı kesin bir şekilde belirleme, te'vîlin ise –kesinlik iddia etmeksizin- nasta murad edilen mânâyı kuvvetli zan ile beyan etme anlamlarına geldiğini belirtmiş ve reyle tefsîrin bu sebeple haram kılındığını söylemiştir.⁴⁹ Nakli terk edip akıllarına uyan kimselerin dalâlete düştüklerini söyleyen Aliyyu'l-Kârî,⁵⁰ nasların bir delilden neşet etmeyen aklî değerlendirmelerle te'vîl veya tefsîr edilmesinin doğru olmadığını ve bunları yapanların ağır sonuçlarla karşılaşacağını ifade etmiştir.⁵¹ Şu halde müellife göre te'vîl ve tefsîrde esas unsurun naslara muvâfakat olduğu söylenebilir. Bunlara ilave olarak müellifin te'vîl, tefsîr ve şerh kavramlarını bazen eş anlamlı olarak bir arada veya birbirlerinin yerine kullandığını da belirtmek gerekir.

Aliyyu'l-Kârî rivâyetlerin te'vîl veya tefsîrinde ilk olarak aynı konuda vârid olmuş nasların araştırılmasının gerekli olduğuna işaret etmiştir. Zira ona göre te'vîl veya tefsîr, öncelikle mevcut olan naslarla yapılmalıdır. Örnek olarak bazı âlimlerin bir hadîste⁵² zikredilen “لا حول ولا قوة الا بالله” cümlesine, lugavî bilgiler etrafında verdikleri çeşitli mânâları nakleden müellif, bunlara iltifât etmeyerek yapılabilecek en güzel şeyin zikredilen ifadeyi merfû' bir rivâyetle tefsîr etmek olduğunu

⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 445.

⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 185.

⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 209.

⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 445.

⁵² Müslim, “Salât”, 12.

söylemiştir. Bu hususta İbn Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: “Mescide girdim. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem de orada oturuyordu. Ben de selâm verip oturdum ve: ‘لا حول ولا قوة الا بالله’ dedim. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bana: ‘Sana onun tefsîrini haber vermeyeyim mi?’ dedi. Ben: ‘Buyurun ya Rasûlallâh.’ dedim. O: ‘Allâh’ın koruması olmadıkça ma’siyetten kaçış yoktur. Allâh’ın yardımını olmadıkça tâate güç yoktur.’⁵³ deyip omzuma (hafifçe) vurdu ve: ‘Cibrîl bana böyle öğretti.’ dedi.”⁵⁴ meâlindeki rivâyete işaret etmiş ve tabiri bu lafızlarla tefsîr etmeyi tercih etmiştir.⁵⁵

Aliyyu'l-Kârî te'vîl veya şerhin rivâyetin metnine ve siyâkına uygun olması gerektiğini de ifade etmiştir. Müellif, konuyla ilgili bir örnekte bir adamın Medîne'nin uzak bir köşesinde bir kadınla baş başa kaldığını, onunla zinâ etmediğini, ancak yapılması meşrû' olmayan bazı fiiller işlediğini belirttiği bir rivâyete yer vermiştir. Bu rivâyete göre adam Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) kendisine had uygulamasını istemiş, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ise ona: ‘Gündüzün iki tarafında ve gecenin de yakın saatlerinde dosdoğru namaz kıl. Çünkü güzellikler kötülükleri (günâhları) giderir. Bu, iyi düşünenlere bir öğüttür.’⁵⁶ meâlindeki âyeti okumuştur.⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî bu rivâyetin şerhinde, İbn Hacer el-Askalânî'nin buna benzer bir hâdisenin gerçekleştiği ve son kısmında mezkûr âyetin nâzil olduğunu ifade eden başka bir rivâyete yer verdiğini ve rivâyetlerin siyâkından hareketle âyetin iki kere nâzil olduğunu söylediğini nakletmiştir.⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî vâkıyanın iki sefer gerçekleşmesinin âyetin iki kere nâzil olmasını gerekli kılmadığını ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âyeti istişhâd için de okumuş olabileceğini ifade etmiştir. Diğer taraftan rivâyetlerin lafızlarında âyetin ikinci sefer nâzil olduğuna delâlet eden bir ibârenin zikredilmediğine dikkat çeken müellif, bir hadîsten lafızda

⁵³ Bahsi geçen ifadenin lafzı: “لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بعون الله” şeklindedir.

⁵⁴ Bezzâr, *Müsned*, V, 374-375; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, II, 251. Heysemî, Bezzâr'ın rivâyeti biri muttasıl ve hasen, diğeri munkatî' olan iki tarikle naklettiğini belirtmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, X, 99.

⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 329.

⁵⁶ 11/Hûd, 114.

⁵⁷ Müslim, “Tevbe”, 42.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî'nin ifadeleri için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 355-358.

doğrudan zikredilmeyen bir hükmün çıkarılmasının isabetli olmadığına işaret etmiştir.⁵⁹

Başka bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sırtındaki nübüvvet mührünü tavsîf eden bir rivâyeti⁶⁰ şerh sadedinde müellif, bazı âlimlerin rivâyette yer alan kelimelerden birini⁶¹ lügat anlamlarından birine hamlederek “düğme” mânâsında ele aldıklarını Tûribiştî'den nakletmiştir.⁶² Ancak o, bu tür bir değerlendirmenin hem belâgat kâidelerinden uzak hem de teşbîh ve istiâre yönünden kısır kaldığını, ayrıca nübüvvet mührü konusundaki diğer rivâyetlere de uygun düşmediğini ifade etmiştir.⁶³ Böylelikle şerh ve tefsîrin bâbdaki diğer rivâyetlere uygun olması gerektiğine işaret eden müellif, bunlara uymayan değerlendirme ve çıkarımların merdûd olduğunu ifade etmiştir.

Konuyla irtibatlı olan bir diğer örnekte Âsım el-Ahvel'in Abdullâh b. Sercis'ten (radiyallâhu anh) rivâyet ettiğine göre o şöyle demiştir: “Bir vakit Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ashâbından bir cemâatin arasında otururken onun yanına gittim. (Peygamberlik mührünü görmek amacıyla) Şöylece onun arka tarafına geçtim. (Hz. Peygamber (aleyhisselâm)) Benim maksadımı anladı ve sırtındaki ridâsını açtı, ben de iki kürek kemiği arasında yer alan peygamberlik mührünün yerini gördüm. (Mühür) Yumruk büyüklüğünde idi ve çevresinde sigiller gibi et benleri vardı. Mührü gördükten sonra tekrar yerime döndüm ve ona: ‘Allâh sana mağfîret etsin Yâ Rasûlallâh.’ dedim. O da: ‘Seni de (bağışlasın).’ buyurdu. Orada bulunanlar Abdullâh’a (radiyallâhu anh): ‘Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem senin için istiğfâr mı etti?’ diye sordular. O da: ‘Evet, hem benim hem de sizin için Allâh’tan af diledi.’ dedi ve ardından da ‘...Hem kendinin hem de mü'min erkeklerle mü'min kadınların günâhının yarlıganmasını iste...’⁶⁴ (meâlindeki) âyeti okudu.⁶⁵ Hadîsi şerh eden Aliyyu'l-Kârî, rivâyetin son kısmında yer alan soruyu

⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 259.

⁶⁰ Buhârî, “Vudû”, 42.

⁶¹ Rivâyette “زر الحلة” kelimesi zikredilmiştir. Yaşar Kandemir bu tabiri Türkçe'ye “keklik yumurtası” şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, I-III, 2. Baskı, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2016, I, 116.

⁶² Bu minvalde bir değerlendirme için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 296.

⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 161.

⁶⁴ 47/Muhammed, 19.

⁶⁵ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 46.

hangi neslin sorduğu hususunda ihtilâf edildiğini söylemiştir. Buna göre sorunun vâkıayı müşâhede eden sahâbîler veya Abdullâh b. Sercis'in talebeleri tarafından tevcîh edildiği ihtimalleri üzerinde duran şârih, bir âlimin hadîsin siyâkından soruyu yöneltlenlerin sahâbîler olduğunun açık bir biçimde anlaşıldığını öne sürdüğünü nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî öncelikle hadîsin lafzında bu durumun açıkça zikredilmediğini söyleyerek bu tür bir değerlendirmenin hadîsin diğer tarîklerinden gafil kalmanın bir tezâhürü olduğunu dile getirmiştir. Sözlerinin devamında hadîsin farklı tarîklerini⁶⁶ nakleden müellif, bunlardan birinde Âsım el-Ahvel'in soruyu kendisinin sorduğunu açıkça ifade ettiğini zikretmiştir.⁶⁷ Bu noktada bazen râvîlerin kendi isimlerini gizlemek amacıyla bu tür tasarruflarda bulunduklarının altını çizen müellif, ayrıca mecliste bulunan birden fazla kişinin de aynı soruyu sorma ihtimalinin bulunduğunu da belirtmiştir.⁶⁸ Örnekten hareketle müellife göre hadîslerin özellikle aynı bâbdaki rivâyetlere uygun bir biçimde şerh edilmesinin gerekli olduğu, bu rivâyetlerin hadîslerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında hatırı sayılır bir önem teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim Aliyyu'l-Kârî birçok yerde hadîslerin aynı bâbdaki rivâyetlere muâırız bir biçimde te'vîl edilmesini reddetmiş, hem rivâyetin lafzına ve siyâkına hem de aynı konudaki diğer naslara uygun olan te'vîl ve tefsîrlerin makbul olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Aliyyu'l-Kârî, te'vîlin rivâyetle aynı konuda vârid olmayan naslara da muhâlif olmaması gerektiğini söylemiştir. Örneğin bir fiili işlemeye azmeden ve azmi doğrultusunda harekete geçen bir kimseye sevâb ve ikâbın taalluk ettiğinden bahis açan müellif, bazı âlimlerin ilgili hususlara: "İki Müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya gelir (ve biri diğerini öldürür) ise kâtil de maktûl de cehennemdedir."⁷⁰ ve "Birr (İyilik) nefsi (kalbi) mutmain kılan her şeydir. Günâh ise –insanlar fetvâ verseler dahi- nefsinin huzursuz eden ve kalbinde tereddüde sebep olandır."⁷¹ meâlindeki rivâyetleri delil gösterdiklerini belirtmiştir. Müellif ilk rivâyetin

⁶⁶ Bkz. Müslim, "Fedâil", 112; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 141.

⁶⁷ Bkz. Müslim, "Fedâil", 112.

⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 96-97.

⁶⁹ Farklı örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 316, 323; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 144-145.

⁷⁰ Buhârî, "Fiten", 10.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIX, 533; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XXII, 148. Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği tarîkin zayıf, Taberânî'nin naklettiği rivâyetin isnâdında yer alan ricâlin ise sika olduğunu belirtmiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, X, 294.

delâletine itiraz etmemekle birlikte, ikinci hadîsin delil getirilmesini isabetli bulmadığını ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî hadîsin zâhirinden kalpte huzursuzluğa sebep olan her şeyin günâh olduğunun anlaşıldığını, ancak bu düşüncenin: “Allâh ümmetimin kalplerine gelen vesveseleri –onları söylemedikleri veya işlemedikleri müddetçe- bağışlamıştır.”⁷² meâlindeki rivâyete aykırı olduğunu belirtmiştir. Çünkü rivâyette kalbe gelen bir düşüncenin fiile yansımadağı sürece günâh olmadığı ifade edilmiştir. Müellif bu yüzden ikinci hadîsin bir fiilin günâh olup olmadığını bilmeyen ve bu sebeple kalbinde huzursuzluk ve tereddüt yaşayan bir kimsenin o fiili işleminin ihtiyâten günâh sayıldığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca müellif bu durumu Hanefîlerin teâruzda kullandıkları, muharrim ve mübâh delillerin teâruzunda ihtiyât gereği harâm kılıcı nitelikteki nassın tercih edilerek fiilin harâm sayılması şeklindeki kâideyle irtibatlandırmıştır.⁷³

Aliyyu'l-Kârî ikinci olarak bazı âlimlerin: “Allâh *ümme*timin kalplerine gelen vesveseleri –onları söylemedikleri veya işlemedikleri müddetçe- bağışlamıştır.”⁷⁴ meâlindeki rivâyetin zâhirinden Allâh Teâlâ'nın affının sadece Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ümmetine mahsûs olduğunun anlaşıldığını, ancak: “Allâh hiçbir kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez...”⁷⁵ meâlindeki âyete göre ihtiyârî olmayan kalbî düşünce ve vesveselerin hesaba çekilmemesi konusunda bütün ümmetlerin ortak olduğunu öne sürdüklerini nakletmiştir. Ancak müellif, bu düşünceyi isabetli bulmadığını zikretmiştir. O, Tîbî'nin vesveseyi zarûrî ve ihtiyârî olarak iki kısma ayırdığını, zarûrî vesvesenin elde olmadan insanın kalbine gelen ve engellenmesi mümkün olmayan bir düşünce olduğunu ve ona göre bu kısmın hesaba çekilmemesi hususunda bütün ümmetlerin ortak sayıldığını söylemiştir. İhtiyârî vesvesenin ise kalbe kasten getirilen, kalıcı olan, amel edilebilen ve şehveti tatmin edici nitelikte olan düşünce ve isteklerden ibaret olduğunu nakleden müellif, bu kısmın sadece bu ümmete mahsûs olarak affedildiğini de sözlerine eklemiştir. “Ey Rabbimiz, bizden evvelki ümmetlere yüklediğin gibi üzerimize ağır bir yük yükleme.”⁷⁶ meâlindeki âyetin de bu düşünceye işaret ettiğini belirten şârih, böylece

⁷² Buhârî, “İtk”, 6.

⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 223-224.

⁷⁴ Buhârî, “İtk”, 6.

⁷⁵ 2/el-Bakara, 286.

⁷⁶ 2/el-Bakara, 286.

bir hadîsin nasıl şerh ve te'vîl edilebileceği konusunda kapsamlı bir örnek sunmuştur.⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî zikredilen son örneklerde, rivâyetten çıkarılan hükümlerin diğer naslarla uyumlu olması gerektiğini ifade etmiş ve rivâyetin zâhirinden anlaşılan hükümleri naslara uygun bir veche hamletmiştir. Hatta te'vîlde Hanefî Mezhebi'nin bir kâidesinden de delil olarak yararlanan müellif, hadîs şerhinde naslara muvâfakatın ve naklî bilginin, gözetilmesi gereken son derece önemli unsurlar olduğuna işaret etmiştir.

Aliyyu'l-Kârî nasların selefin yaygın uygulamasına uygun bir şekilde şerh ve te'vîl edilmesi gerektiğini de söylemiştir. Örneğin o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdest alırken acele ederek ayaklarını tam olarak yıkamayan bazı sahâbîleri: “(Sahipleri) Ateşte yanacak o topuklara yazıklar olsun.”⁷⁸ meâlindeki sözleriyle uyardığı rivâyetin şerhinde, bazı âlimlerin rivâyette uyarılan kimselerin yeni Müslüman oldukları, ahkâmı iyi bilmedikleri ve bu yüzden ayaklarını yıkamakta müsâmahakâr davrandıkları şeklindeki değerlendirmelerine yer vermiştir. Müellif rivâyetin sibâkından bu kimselerin acele ettiklerinin anlaşıldığını söyleyerek bu düşüncüyü reddetmiştir. Ayrıca hadîsten ayakların tamamını yıkamanın vücûbunun da anlaşıldığını belirten Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) ve Ashâb-ı Kirâm'dan (radiyallâhu anhum) menkûl olan fiilin de bu şekilde olduğunu dile getirmiştir. Böylece rivâyetten çıkarılan hükümlerin selefin uygulamasına muvâfık olduğuna işaret eden müellif, bu rivâyetin Şîhlerin aleyhine delil teşkil ettiğini de zikretmiştir. Onların Abdest Âyeti'nin⁷⁹ son kısmını ayakların mesh edilmesi şeklinde te'vîl ettiklerini bildiren Aliyyu'l-Kârî, te'vîlin bu rivâyetin yanı sıra fukahânın cumhûrunun görüşüne ve ümmetin icmâsına ters düştüğünü söylemiş ve bu sebeple reddedildiğine işaret etmiştir.⁸⁰

Aliyyu'l-Kârî bir delilden neşet etmeyen ihtimal ve çıkarımların yok hükmünde olduğunu ve muteber sayılmadığını ifade etmiştir.⁸¹ Müellif, bu çerçevede

⁷⁷ Müellifin değerlendirmeleri için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 224.

⁷⁸ İbn Mâce, “Tahâret”, 55.

⁷⁹ Burada el-Mâide Sûresi'nin “Ey îmân edenler, namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edin, her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın.” meâlindeki 6. âyetine atıf yapılmıştır.

⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 101-102.

⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 56, 155.

rivâyetten nakille bildirilmeyen aklî çıkarımlarda bulunulmasının doğru olmadığını ifade etmiştir. Örneğin Yemâme Ahâlîsi'nin reislerinden Sümâme b. Usâl'in (radiyallâhu anh) İslâm'la müşerref olmasını anlattığı hadîsi⁸² şerh eden müellif, rivâyetin metninde yer alan: “أَسْلَمْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” lafzı hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. “مع” kelimesinin işlenen fiilde ortaklık anlamı ifade ettiğini bildiren şârih, bu takdirde rivâyetin mezkûr kısmının: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ile birlikte Müslüman oldum.” mânâsında ele alınacağını söylemiştir. Bu durumda Sümâme b. Usâl (radiyallâhu anh) yeni Müslüman olurken, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) onun söylediklerini takrîr ve tekrar ederek kendisinin de İslâm Dîni'nde sebât ettiğini ifade etmiş olabileceğini söyleyen müellif, bu ihtimalin aklen mümkün olsa da nakille sâbit olmadığını dile getirmiştir. Aliyyu'l-Kârî böyle bir hâdisenin gerçekleşmesi durumunda rivâyetin tarîklerinden birinde nakledileceğini dile getirmiş ve böylece rivâyetin zâhirine uygun olsa dahi nakille tespit edilmeyen aklî değerlendirmelerin muteber olmadığına işaret etmiştir.⁸³

Farklı bir örnekte ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “Ey insanlar, muhakkak ki ben sizin imamınızım. Benden önce rûkû' veya secde etmeyin... Muhakkak ki ben sizi önümdeyken de arkamdayken de görüyorum.”⁸⁴ buyurduğu hadîse yer veren müellif, bazı âlimlere göre bu hususun Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) arkasında namaz kılanların suretlerinin kible tarafında gösterilmesiyle gerçekleştiğini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu tür değerlendirmelerin sahîh bir nakil bulunmadıkça makbul sayılamayacağını ifade etmiştir.⁸⁵ Birçok örnekte naklî delillere muhâlif olan aklî ihtimallerin merdûd olduğuna veya itibara alınmadığına dikkat çeken müellif,⁸⁶ bir hadîste nakledilen hâdisenin bir seferden fazla gerçekleştiğinin de akılla tespit edilemeyeceğini, nakille bilinebileceğini ifade etmiştir. Örneğin, kûsûf namazı konusundaki rivâyetlerin muzdarip ve birbirlerine muâriz olduğunu belirten müellif,⁸⁷ kıyâsa ve asla uygun olması sebebiyle bunlar arasından Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kûsûf namazını iki rekât olarak, her

⁸² Müslim, “Cihâd”, 58.

⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 469-470.

⁸⁴ Müslim, “Salât”, 112.

⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 488.

⁸⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 134; *Mirkât*, II, 521, IV, 93, 94.

⁸⁷ Konu hakkındaki bazı rivâyetler için bkz. Müslim, “Kûsûf”, 10, 18; Ebû Dâvûd, “Salât”, 261.

rekâtta bir rûkû ve iki secde ile kıldırıldığını bildiren rivâyetin tercih edildiğini belirtmiştir.⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, İbnü'l-Münzir (318/930) ve Nevevî'nin rivâyetlerde kûsûf namazının farklı biçimlerde tarif edilmesinden dolayı vâkıanın birçok kez gerçekleştiğini öne sürdüklerini nakletmiştir. Müellif, hâdisenin birçok kez vukû bulunduğu nakle dayalı bir bilgi olmadan aklî imkânla tespit edilemeyeceğini savunmuş ve kûsûf namazını tarif eden hadîslerin tamamında Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) oğlu İbrâhîm'in vefat ettiği günde kılınan namazın nakledildiğini belirtmiştir.⁸⁹ Böylece bir vâkıanın bir seferden fazla gerçekleştiğinin nakil olmadan bilinemeyeceğini savunan müellifin, kûsûf namazı dışında bu prensibi tatbîk ettiği bir uygulaması da mevcuttur.⁹⁰

Eserlerinde âyet ve hadîslerin te'vîli konusunda da bilgiler veren Aliyyu'l-Kârî, birçok te'vîl yönüne muhtemel olan âyetlerin konu hakkındaki hadîslere uygun bir veche hamledilmesinin vâcib olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Aynı şekilde zâhiren âyete muhâlif görünen hadîslerin de konuya dair âyetlere uygun bir surette te'vîl edilmesi gerektiğini bildiren müellif,⁹² te'vîl edildiğinde asıllara uygun hale gelebilen hadîslerin reddedilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.⁹³ Son olarak hadîslerde bildirilen fiilleri ittifâkla câiz sayılan konulara hamletmenin, ihtilâflı vecihlere hamletmekten evlâ olduğunu belirten müellif,⁹⁴ mevkûf haberler konusundaki hükmün de bu şekilde olduğunu zikretmiştir.⁹⁵ Bu konuda ele alınan örnekler çerçevesinde müellife göre te'vîl, tefsîr ve şerh:

1-Eğer mevcutsa- nasla yapılmalıdır.

2-Nassa muvâfık olmalıdır.

3-Aynı bâbdaki diğer rivâyetlere uygun olmalıdır.

4-Selefin uygulamasına uygun olmalıdır.

⁸⁸ Rivâyet için bkz. Buhârî, "Kûsûf", 19; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 429.

⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 535-536; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 332.

⁹⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 355-356.

⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 288.

⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 236.

⁹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 205.

⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 542.

⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 272.

5-Fukahânın cumhurunun görüşüne ve icmâyâ muhâlif olmamalıdır. Ayrıca ona göre hadîslerden nakle dayalı olmayan aklî çıkarımlar yapılmasının da doğru olmadığı ve nasların mümkün oldukça aynı konudaki diğer delillere uygun anlamlara hamledilmesi gerektiği söylenebilir.

1.3. İstidlâl ve İstinbât ile İlgili Prensipler

Aliyyu'l-Kârî çeşitli eserlerinde istidlâl ve istinbâtın nasıl yapılması gerektiğine dair çeşitli bilgiler vermiştir. Hanefîlerin ihtiyâten bir konuda bulabildikleri en kuvvetli delille amel etmeye gayret gösterdiklerini belirten müellif, bu sebeple istidlâl ve istinbâtta önce kat'î delillerin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁶ Örneğin Evzâî ve Zâhirîlere göre abdestte sarığın veya başın üzerinde bulunan bir örtünün mesh edilmesinin, başın meshi yerine geçebileceğini nakleden müellif, onların bu hususu ifade eden bazı hadîslerle amel ettiklerini söylemiştir.⁹⁷ Hakkında âyet bulunan bir konuda sadece hadîsle amel edilemeyeceğini belirten Aliyyu'l-Kârî: "...Başlarınızı mesh edin..."⁹⁸ meâlindeki âyetin abdestte baştan farklı bir yerin mesh edilmesinin câiz olmadığını ifade ettiğini zikretmiştir.⁹⁹

Nasla istidlâlin kıyasla istidlâle mukaddem olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî,¹⁰⁰ iddia ile delilin birbirlerine muvâfık olması gerektiğine de değinmiştir.¹⁰¹ Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) belli bir zaman diliminde sağ eline, belirli bir zaman diliminde de sol eline yüzük taktığının bilindiğini zikreden müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) en son hangi fiili yaptığı hususunda ihtilâf edildiğini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî meseleyi ele alan İbn Hacer el-Askalânî'nin, Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği: "Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem sağ eline yüzük takardı."¹⁰² şeklindeki hadîsi delil getirdiğini söylemiştir. Ancak rivâyetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) son işlediği fiil ile ilgili bilgi vermediğine işaret eden

⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 39.

⁹⁷ Rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXIX, 340; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 214; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, I, 276.

⁹⁸ 5/el-Mâide, 6.

⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 111.

¹⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 624.

¹⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 119.

¹⁰² Tirmizî, "Libâs", 16.

müellif, bu sebeple hadîsin ihtilâfin çözümlenmesinde kullanılamayacağını belirtmiştir.¹⁰³

Aliyyu'l-Kârî istidlâlde kullanılan delilin iddiayı açık ve kesin bir biçimde ifade etmesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla ona göre istidlâlde kullanılan delil, kanıtlanmak istenen iddiaya ihtimalli bir şekilde delâlet etmemelidir. Müellif bu düşüncüyü genellikle “ihtimal varsa istidlâl olmaz” tabiri ile dile getirmiştir. Örneğin İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hanımlarından biri bir kaptaki suyla gusül abdesti almıştır. Daha sonra Hz. Peygamber (aleyhisselâm) o kaptaki suyla abdest almak istemiştir. Bunun üzerine bahsi geçen hanım: “Yâ Rasûlallâh, ben cünüptüm.” demiş, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ise ona: “Su cünüp olmaz.” buyurmuştur.¹⁰⁴ Müellif, bu rivâyetin iki grup tarafından delil olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Buna göre Mâlikîler, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) rivâyette bahsi geçen hanımının kabın içine girerek gusül abdesti aldığını öne sürerek müsta'mel suyun temiz olduğunu ifade etmişlerdir. Şâfiîler ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hanımının suyu kaptan avuçlarıyla alarak gusül abdesti aldığını, dolayısıyla suyun müsta'mel hale gelmediğini savunmuşlardır. Aliyyu'l-Kârî rivâyetin lafzından her iki düşüncenin de anlaşılabilirliğini belirtmiştir. İstidlâlde kullanılan bir delilin iki tarafın iddiasına da muhtemel olması durumunda, onlar tarafından delil getirilemeyeceğini ifade eden müellif, böyle durumlarda farklı deliller aranması gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁵

Başka bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uyandıktan hemen sonra Âl-i İmrân Sûresi'nin son on âyetini okuduğunu bildiren hadîsi¹⁰⁶ şerh eden müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin rivâyeti delil olarak abdestsiz bir kimsenin Kur'ân okumasının helâl, hatta mendûb olduğunu söylediğini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) uykusunun abdestini bozmadığı konusunda icmâ edildiğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî'nin abdestsiz bir şekilde selâm almayı dahi kerîh gören Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Kur'ân'ı abdestsiz okuduğu kanaatine nasıl vardığını anlamlandıramadığını ifade eden müellif, bu

¹⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 219.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Tahâret”, 48.

¹⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 145-146.

¹⁰⁶ Müslim, “Salâtu'l-Musâfirîn”, 182; Tirmizî, *eş-Şemâil*, 224.

ihtimaller ile birlikte istidlâlin sahîh olmadığını dile getirmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) tilâveti abdestsiz yaptığı bilinse dahi bundan anlaşılan hükmün nedb değil cevâz olacağını bildiren şârih, rivâyetin lafzında buna delâlet eden bir unsur bulunmadığını zikretmiştir.¹⁰⁷ Müellifin eserlerinde ihtimal varken istidlâlin sahîh ve isabetli olmadığını ifade ettiği birçok örnek bulunmaktadır.¹⁰⁸

Aliyyu'l-Kârî (kerâhet gibi) şer'î hükümlerin tespiti için konuyu açıkça ifade eden naklî bir delil gerektiğini belirtmiştir. Örneğin İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ): "Ömer b. el-Hattâb (radiyallâhu anh) Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve selleme bazı geceler cünûp olduğunu zikretti. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ona: '(Namaz için aldığın gibi) Abdest al, zekerini yıka ve uyu.' dedi."¹⁰⁹ meâlindeki rivâyetini şerh eden müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin: "Bu rivâyet açıkça mezhebimizin görüşünü teyit etmektedir. Zira mezhebimize göre cünûp olan bir kimse (gusûl abdesti almadan) uyumak isterse veya farklı bir ihtiyacı sebebiyle guslû tehir etmeyi murad ederse onun namaz abdesti alması sünnettir." şeklindeki sözlerine de yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî, bu konuda mezhepler arasında bir ihtilâf bulunmadığını, dolayısıyla İbn Hacer el-Askalânî'nin sözlerindeki mezhep vurgusunun yersiz olduğunu zikretmiştir. İkinci olarak onun fiilin sünnet olduğunu ifade ederek cünûp bir kimsenin namaz abdesti almadan uyumasının mekrûh olduğunu kastetmesi ihtimali üzerinde duran müellif, hadîste bunun açıkça zikredilmediğini, hatta rivâyetin böyle bir hükme delâlet dahi etmediğini söylemiştir. Kerâhetin veya sünnet oluşun (sünniyyetin) tespit edilebilmesi için Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiili sürekli bir biçimde yaptığının veya fiili (bağlayıcı olmayan bir ifadeyle) yasakladığının bilinmesi gerektiğini de belirten Aliyyu'l-Kârî, böylece ahkâmın tespit ve tayini için hükme açıkça delâlet eden bir delil bulunması gerektiğine işaret etmiştir.¹¹⁰ Müellif delil olarak kullanılacak hadîslerin senedleri, metinleri ve mânâları ile açıkça beyân edilmesinin gerekli olduğunu da ifade etmiş ve istidlâlin söz gelimi: "konu hakkında vârid olan rivâyetler sebebiyle..." veya "bu

¹⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 500-501.

¹⁰⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 95, II, 79, 176, 201, 445, III, 198, IV, 431, V, 526, VII, 183, VIII, 119, 159; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 191; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 87, II, 433, 499; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 111; *Şerhu's-Şifâ*, I, 177, II, 108, 279; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 407, 564.

¹⁰⁹ Buhârî, "Gusûl", 27.

¹¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 142.

bâbdaki hadîslerden dolayı...” gibi ifadelerle gerçekleştirilemeyeceğini dile getirmiştir.¹¹¹ Aliyyu'l-Kârî ayrıca kullanılan rivâyetin anlamını bozacak şekilde kısaltılmaması gerektiğini de söylemiştir.¹¹²

Aliyyu'l-Kârî istidlâlde kullanılacak delilin taşıması gereken sıhhat şartlarına değinmiştir. Hasen li gayrih derecesinde olan hadîslerin ahkâmda hüccet olduğunu zikreden şârih,¹¹³ zayıf hadîs konusunda da bahsedildiği üzere zayıflığı şiddetli olmayan ve birden fazla tarikle nakledilen hadîslerin de istidlâlde kullanılabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁴ Örneğin Abdullâh b. Amr b. el-Âs'ın, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “Sizden birinin abdesti namazın sonunda (teşehhüd miktarı) oturduktan sonra bozulursa onun namazı câizdir.”¹¹⁵ buyurduğunu ifade eden hadîsi şerh eden müellif, rivâyetin muzdarip olduğunu belirtmiştir. Ancak hadîsin birçok tarîkinin bulunduğunu¹¹⁶ ve bunlar vâsıtasıyla hasen derecesine yükseldiğini söylemiştir. Ayrıca hadîsin sahîh olmadığını söyleyenlerin ifadelerinin istidlâle zarar vermeyeceğini nakleden şârih, bir hadîsin delil olarak kullanılabilmesi için hasen derecesinde olmasının yeterli olduğunu zikretmiştir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin bu rivâyeti delil olarak kullandığına işaret ederek hadîs ilminin kâidelerini bilen bir müctehidin, ancak kendisine göre sıhhat şartlarını taşıyan bir rivâyeti hüccet olarak değerlendireceğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, müctehidin istidlâlinin hadîsin hücciyetine delil olduğuna da işaret etmiştir.¹¹⁷

Hadîslerden çıkarılabilecek hükümler ve bilgiler konusunda da çeşitli ölçüler beyan eden Aliyyu'l-Kârî, doğrudan zikredilmeyen hususların rivâyetlerden istinbât edilemeyeceğini söylemiştir. Örneğin bazı Şâfiî âlimlerin Dârekutnî'nin tahrîc ettiği kudsî bir hadîste zikredilen: “Muhakkak ki Ben namazı Kendim ile kulum arasında iki parçaya taksîm ettim. Kulum namazının başında: ‘بسم الله الرحمن الرحيم’ dediğinde, Beni zikretmiş olur...”¹¹⁸ meâlindeki lafızdan hareketle bismelenin Fâtiha Sûresi'nin

¹¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 451.

¹¹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 76.

¹¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 148.

¹¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 46.

¹¹⁵ Tirmizî, “Vitr”, 16.

¹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, Tahâvî'nin bu tarîkleri zikrettiğini belirtmiştir. İlgili bölüm için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 356-357.

¹¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 77.

¹¹⁸ Dârekutnî, *Sünen*, II, 85. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet sahîhtir.)

başında bulunan bir âyet olduğunu iddia ettiklerini nakletmiştir.¹¹⁹ Müellif ayrıca İbn Hacer el-Askalânî'nin ilk nâzil olan âyetin “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” olduğunu söylediğini ve onun Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) gelen ilk vahyin “إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ”¹²⁰ âyeti olduğunu ifade eden hadîste¹²¹ besmelenin zikredilmemiş olmasını ise besmelenin Fâtiha Sûresi'ne has olmayan müstakil bir âyet olmasıyla ilişkilendirdiğini nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî ilk rivâyetin onu delil olarak kullanan âlimlere göre zayıf olduğuna ve bu sebeple delil olarak kullanılamayacağına işaret etmiş ve İbn Hacer el-Askalânî'nin besmelenin müstakil bir âyet olmasını zikredilen hadîslere dayandırmasının isabetli olmadığını ifade etmiştir.¹²²

Aliyyu'l-Kârî'nin istinbât ve istidlâl konusundaki birçok görüşünü özetleyen kapsamlı bir örnek bulunmaktadır. Bu örnekte müellifin birbiriyle bağlantılı iki hadîsin şerhinde beyân ettiği görüşleri bir arada kullanılacaktır. Aliyyu'l-Kârî, Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bizimle öyle şakalaşır ki, bir gün benim küçük kardeşime: ‘Ebû Umeyr, Nuğayr ne yaptı?’ diye latîfe yaptı.”¹²³ şeklindeki hadîsin şerhinde, rivâyetten bir insanın bildiği bir şeyi sormasının câiz, isimlerde tasgîr sîgası kullanılmasının ve söylenmesi günâh olan bir unsuru ihtivâ etmedikçe latîfe yapmanın da mübâh olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Bununla beraber o, bir âlimin bu rivâyeti, erkeğin –nefsinden emin olması durumunda- içinde kendisine mahrem olmayan, yabancı olan bir kadının bulunduğu bir eve girmesinin câiz olduğuna delil gösterdiğini nakletmiştir. Bu tür bir istidlâl ve istinbâtın son derece garip ve tuhaf olduğunu ifade eden müellif, hadîsin lafzında hiçbir surette bir kadından bahsedilmediğini zikretmiştir. Öte yandan evde bir kadının bulunduğu varsayılsa bile orada halvet halinin gerçekleştiğinin söylenemeyeceğini belirten şârih, bunların tamamından kat'ı nazarla hadîsi rivâyet

¹¹⁹ Aliyyu'l-Kârî'nin konu hakkında *el-Mes'ele fi'l-Besmele* adlı muhtasar bir risâlesi bulunmaktadır. Müellif bu risâlesinde Mâlik b. Enes ve tâbilerine göre en-Neml Sûresi'nin 30. âyetinde zikredilen Besmele dışında, sûrelerin başında yer alan besmelelerin âyet sayılmadığını, Şâfiî ve tâbilerine göre sûrelerin başındaki besmele lafızlarının âyet olduğunu, Hanefilere göre ise besmelenin sûreleri fasletmek için indirilen bir âyet olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 211-212.

¹²⁰ 96/el-Alak, 1.

¹²¹ Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1.

¹²² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 508.

¹²³ Tirmizî, “Birr”, 57; *eş-Şemâil*, 194. (Tirmizî'ye göre rivâyet hasen-sahihtir.)

edenin ev sahibi olan kadının oğlu olduğuna dikkat çekmiştir. Enes b. Mâlik'in (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hizmetkârı olduğu için bu hâdisede de onunla birlikte bulunduğunun varsayılması gerektiğini de söyleyen Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu fiili yasakladığını, erkeğin – nefsinden emin olsa bile- yabancı bir kadınla yalnız başına bulunmasının harâm olduğu hususunda selef ve halefin icmâ ettiğini belirtmiştir. Hatta bazı âriflerin (takvâ cihetinden) söz konusu erkek Hasan-ı Basrî gibi, kadın Râbiatu'l-Adeviyye (185/801) olsa dahi erkekle kadının halvetinin câiz olmadığını söylediklerini nakleden müellif,¹²⁴ bununla beraber bazı Şâfiî âlimlerin Necmeddîn-i Kübrâ'dan (618/1221) bu hadîs doğrultusunda nefsinden emin olduğu takdirde bir adamın, içinde yabancı bir kadının bulunduğu bir eve girmesinin câiz olduğunu naklettiklerini söylemiştir. Müellif, bu naklin temrîz sîgasıyla gerçekleştirildiğine dikkat çekmiş ve ayrıca aklın ve naklin gerektirdiklerine aykırı olduğunu dile getirmiştir. Bazı âlimlerin ise yine bu rivâyetten hareketle erkeğin halvete mâni olacak bir kimsenin bulunması durumunda, yabancı bir kadının bulunduğu eve girmesinin câiz olduğunu söylediklerini nakleden müellif, hadîste buna delâlet eden hiçbir unsurun var olmadığını ifade etmiştir.¹²⁵ Aliyyu'l-Kârî konuya dair değerlendirmesini mezkûr ihtimaller ile birlikte istidlâlin sahîh ve isabetli olmadığını söyleyerek neticelendirmiştir.¹²⁶

Aliyyu'l-Kârî bazı âlimlere göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym (radıyallâhu anhumâ) arasında bir süt akrabalığı bulunduğunu nakletmiştir.¹²⁷ Ayrıca rivâyette zikredilen halvet iddialarını farklı bir hadîsin şerhinde de ele almıştır. Bu hususta yine Enes b. Mâlik'in, annesinden (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazen onun evine gelerek kaylûle yaptığını ifade eden rivâyeti¹²⁸ şerh eden müellif, bu hadîsin lafzında da halvete dair bir bilgi bulunmadığını, dolayısıyla böyle bir bilginin rivâyetten çıkarılamayacağını dile getirmiştir. O, Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile Ümmü Süleym (radıyallâhu anhumâ) arasında bir süt akrabalığı bulunduğu

¹²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 431.

¹²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 432.

¹²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 433.

¹²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 432.

¹²⁸ Buhârî, "İsti'zân", 41; Müslim, "Fedâil", 83.

şeklindeki iddiayı bu rivâyetin şerhinde de gündeme getirmiştir. Hicâb Âyeti'nin¹²⁹ nüzûlünden sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ensârdan Ümmü Süleym ile onun kardeşi Ümmü Harâm bt. Milhân dışında hiçbir kadının evine gitmediğini nakleden müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) süt çocukluğu dönemini Medîne'de geçirmediğini kaydetmiştir. Bu çerçevede eğer bir süt hısımlığı durumu varsa bunun Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) babası tarafında vuku bulmasının gerekli olduğunu da zikreden şârih, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) babasının Medîne'de dünyaya geldiğini söylemiştir. O, Abdulmuttalib'in, babası Hâşim'in yanından ayrılarak Medîneli Neccaroğullarından bir kız aldığını, Ümmü Süleym ile Ümmü Harâm'ın Milhân'ın kızları olduklarını ve bu kabîleye mensup olduklarını ifade etmiştir. Müellif bu bilgilerin tamamından Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile bahsi geçen hanımlar arasında nasıl bir bağ bulunduğunun açıklanabileceğini ve mahremiyetin süt akrabalığı yoluyla kurulduğunun anlaşılabileceğini dile getirmiştir. Müellifin konuya dair son değerlendirmelerini kendi ifadeleriyle nakletmekte fayda bulunmaktadır: “Hadîs âlimlerinden büyük çoğunluğunun Ümmü Harâm ile Ümmü Süleym hakkındaki birçok hadîsi naklettikleri halde bu illeti beyân etmediklerini tespit ettik. Bu, ya onların gafletlerinden veya konuyu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Câhil olan bir kimsenin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ismet sıfatına sahip olmasından dolayı bu konuda rahat hareket ettiğini düşünmemesi maksadıyla ve hiç kimsenin –yapılmasına ruhsat olmayan- bu fiili mübâh sayıp fiiline hadîsi bahane göstermemesi için konuyu açıklamayı uygun gördüm.”¹³⁰

Zikredilen iki örnek müellifin istidlâl yönteminde ortaya koyduğu birçok prensibin özeti niteliğindedir. Aliyyu'l-Kârî bu örneklerde şu prensiplere işaret etmiş olmaktadır:

1-Bir hadîsten onun lafzında doğrudan ifade edilmeyen hususlar çıkarılamaz.

2-Rivâyetlerin diğer naslara ve icmâya aykırı bir biçimde te'vîl edilmemesi gerekir.

3-Nakle muâırız aklî ihtimaller merdûddur.

¹²⁹ Müellif burada el-Ahzâb Sûresi'nin 53. âyetine atıfta bulunmuştur.

¹³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, X, 467-468.

4-Delilin iddiaya mutâbık olması gerekir.

5-İhtimalle istidlâl yapılamaz. Ayrıca müellif mesele hakkında öne sürülen bir hükmün icmâlî bir şekilde zikredilmemesi gerektiğine ve hükmün illet ve delillerinin mümkün mertebe açıkça beyân edilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Zira ona göre bazı ifadelerin muğlâk bırakılmasının, eseri mütalaa edenlerin yanlış sonuçlara varmalarına veya kötü niyetli kimselerin meseleyi suistimal etmelerine sebep olabileceği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî istidlâl konusunda ortaya koyduğu prensiplerle hadîslerin delil olarak kullanılması için gerekli olan şartları beyan etmiştir. Müellifin üç konuya ayrılarak incelenen görüşlerinde nakil vurgusunun ön plana çıktığı tespit edilmiştir. O, hadîslerin anlaşılması, yorumlanması, te'vîl edilmesi ve onlardan hüküm elde edilmesine dair meselelerin tamamında nakle dayalı olmayan aklî yaklaşımlara karşı çıkmıştır. Ayrıca konuyla ilgili birçok örnekte onun Hanefîlere ait kâidelerin de altını çizdiği görülmüştür. Dolayısıyla müellifin sunduğu bu prensiplerin Hanefîlere göre bir istidlâlın taşıması gereken temel şartlara karşılık geldiği ve bir yönüyle onun istidlâl yöntemine ışık tuttuğu söylenebilir. Müellifin istidlâl yönteminin farklı yönlerinin anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla konunun bu kısmında onun eserlerinden çeşitli örneklere yer verilecektir.

2. HADİSLERLE İSTİDLÂL ÖRNEKLERİ

Aliyyu'l-Kârî muhtelif ilim dallarında eserler vermiş çok yönlü ve velûd bir âlimdir. Müellifin bu özelliğinin doğurduğu sonuçların en önemlilerinden biri, eserlerinde hadîsleri farklı maksatlar için kullanmasıdır. Örneğin müellifin kaleme aldığı *Mirkâtu'l-Mefâtih*, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'* ve *Cem'u'l-Vesâil* hadîs şerhi, *Tavdîhu'l-Mebânî* muhtasar bir fıkıh usûlü kitabının şerhi, *Fethu Bâbi'l-Înâye* ise bir furû-ı fıkıh çalışmasının şerhi niteliğinde olan eserlerdir. Tasnîflerinin türlerindeki farklılıklar, Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yöntemine de tesir etmiştir. Bu bağlamda müellifin *Mirkâtu'l-Mefâtih* ve *Cem'u'l-Vesâil*'de hadîsleri genellikle rivâyetleri te'vîl, tefsîr ve takviye amacıyla, *Tavdîhu'l-Mebânî*'de Hanefîlerin usûl kâidelerine örneklik teşkil eden rivâyetleri beyân etmek maksadıyla, *Fethu Bâbi'l-Înâye*'de Hanefîlerin fikhî görüşlerine kaynak olan hadîsleri delil getirmek, fer'î hükümlerin istinbât edildiği nasları ispat etmek ve gerektiğinde konu hakkındaki diğer rivâyetleri

takviye ve tefsîr etmek için kullandığı tespit edilmiştir. Aliyyu'l-Kârî hem *Fethu Bâbi'l-Înâye*'de hem de *Şerhu Müşkilâti Muvatta*'da diğer mezheplerin görüşlerine delil olan rivâyetleri de icmâlî bir şekilde ortaya koymuş ve genellikle kendi ifadeleriyle bazen de fukahâdan yaptığı nakillerle Hanefîlerin mesele hakkında farklı bir delili tercih etme nedenlerine açıklık getirmiştir. Bu çerçevede Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yöntemine dair örnekler hadîslerin kullanılma maksatlarına göre çeşitli başlıklar altında özet bir biçimde nakledilecektir.

2.1. Fık'hî Hükümleri İspat Etmesi

Hüküm kelimesini “bir delilin fiilde sâbit olan eseri” anlamında tanımlayan Aliyyu'l-Kârî,¹³¹ fiillerin farz, vâcib, sünnet veya câiz şeklinde değerlendirilmesine sebep olan rivâyetleri beyan etmiştir. Örneğin ilim öğrenmenin ve Allâh yolunda cihâd etmenin farz-ı ayn veya farz-ı kifâye sayıldığını ifade eden müellif,¹³² ilim öğrenmenin farziyetine: “İlmi talep etmek her Müslümana farzdır.”¹³³ meâlindeki rivâyeti delil göstermiştir. O, bu rivâyetin şerhinde Allâh Teâlâ'nın Zâtı, birliği ve sıfatları, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nübüvveti ve namazın nasıl kılınacağı ve şartları gibi bilgilerin öğrenilmesinin farz-ı ayn, kişiyi fetvâ ve ictihâd makamına ulaştıracak bilgilerin öğrenilmesinin ise farz-ı kifâye olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴ Müellif cihâdın farziyetine ise: “Büyük günâh işlese dahi başınızdaki iyi veya fâcir (olan) bütün emîrlerle birlikte cihâd etmeniz size vâciptir.”¹³⁵ meâlindeki hadîsi delil göstermiştir.¹³⁶ Aliyyu'l-Kârî ayrıca: “Kur'ân'ı öğrenin ve okuyun...”¹³⁷ meâlindeki rivâyet sebebiyle Kur'ân'dan belirli bir miktarı öğrenmenin farz-ı ayn olduğunu,¹³⁸ hapsirdikten sonra Allâh'a hamd eden bir kimseyi işiten bütün Müslümanların ona “يرحمك الله” lafzıyla mukâbelede bulunmasının hapsirani kimsenin onlar üzerindeki bir

¹³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 55.

¹³² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 417.

¹³³ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

¹³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 434.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 34.

¹³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 180-181.

¹³⁷ İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

¹³⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 42.

hakkı olduğunu ifade eden hadîsin¹³⁹ ise teşmîtin farziyetine delil olduğunu zikretmiştir.¹⁴⁰

Aliyyu'l-Kârî bazı rivâyetlerin de vücûba delil olduğunu ifade etmiştir. Müellifin bu uygulamasına delâlet eden çeşitli örnekler bulunmaktadır. Aliyyu'l-Kârî bunlardan birinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaz kılmayı öğrettiği bir sahâbiye Fâtiha Sûresi'ni okumasını emretmesinden¹⁴¹ ve Fâtiha Sûresi'ni okumayan bir kimsenin namazının (geçerli) olmadığını ifade etmesinden¹⁴² dolayı namazların ilk iki rekâtında Fâtiha'nın okunmasının vâcib olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³ Bir diğer örnekte ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) “Sizden biri namazda oturduğu zaman şunu okusun:...” buyurduktan sonra “tahiyyât” olarak bilinen duayı zikretmesi¹⁴⁴ sebebiyle, namazdaki celselerde bu duanın okunmasının vâcib olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵ Müellif: “Namazın anahtarı temizliktir. Başlangıcı (tahrîmi) tekbîr, sonu (tahlîli) ise selâmdır.”¹⁴⁶ meâlindeki rivâyet sebebiyle namazın sonunda ‘السلام’ lafzıyla selâm vermenin vâcib olduğunu zikretmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca o: “Sa’y edin. Zira muhakkak ki Allâh size sa’yi emretmiştir.”¹⁴⁸ meâlindeki rivâyet sebebiyle hacda Safa ile Merve tepeleri arasında sa’y etmenin vâcib olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla bu hükümlerin farz olmamasının/vâcib olmasının sebebi delillerin sübûtu yönünden zannî olmasıdır. Zira müellif bu hükümlerden bazılarını yer verdiği bir eserinde delillerin haber-i vâhid niteliğinde olduğuna dikkat çekerek zannî delillerle ancak vâcib kuvvetindeki hükümlerin tespit edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁰

Aliyyu'l-Kârî bazı fiillerin yapılmasına verilen hükmü ifade eden sünnet, nefl, tatavvu', mendûb, müstehab, mergûb ve hasen gibi kelimelerin tamamının

¹³⁹ Buhârî, “Edeb”, 128.

¹⁴⁰ Müellif teşmîtin farz-ı kifâye olduğu kanaatindedir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 528.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 147.

¹⁴² Buhârî, “Ezân” 95; Müslim, “Salât”, 34; Ebû Dâvûd, “Salât”, 135.

¹⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 481; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 211.

¹⁴⁴ Müslim, “Salât”, 55.

¹⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 577; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 213-214.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 30.

¹⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 211-212.

¹⁴⁸ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, VII, 140-141. (Şuayb el-Arnaût rivâyetin birçok tarikle nakledildiğini ve hücciyete elverişli olduğunu ifade etmiştir.)

¹⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 500.

¹⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 283.

Şâri'in yapılmasını tercih ettiği ve terki câiz olan fiiller hakkında kullanıldığını söylemiştir. Bununla beraber mezkûr lafızların bazılarının diğerlerine göre daha kuvvetli olduğunu dile getiren müellif, çeşitli hadîslerin bu hükümlere delâlet ettiğini belirtmiştir.¹⁵¹ Örneğin o, Vâil b. Hucr'un (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaza başlarken ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırdığını rivâyet ettiği hadîs¹⁵² sebebiyle, Hanefilere göre bu fiilin sünnet olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³ Müellif ayrıca, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazda sağ elini sol elinin üzerine koyduğunu bildiren rivâyet¹⁵⁴ sebebiyle bu fiilin sünnet olduğunu,¹⁵⁵ rûkûda üç kere “سبحان ربي العظيم”, secde üç sefer “سبحان ربي الأعلى” lafızlarının söylenmesinin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bunları emrettiğini ifade eden hadîsler¹⁵⁶ sebebiyle sünnet olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷

Aliyyu'l-Kârî zikredilen örnekler dışında bazı rivâyetleri fiillerin müstehab olmasına,¹⁵⁸ bazılarını fiillerin mendûb olmasına,¹⁵⁹ bazılarını ise fiillerin yapılmasının efdal veya câiz olmasına delil göstermiştir.¹⁶⁰ Bu örnekler müellifin istidlâl prensipleri arasında yer verdiği ve şer'î hükümlerin delilleri ile birlikte zikredilmesini ifade eden kâideyi uyguladığını göstermektedir. Ayrıca onun hadîsleri şâhit olarak kullandığı alanlardan bir tanesine örnek teşkil etmektedir.

2.2. Mezhep Görüşlerini Temellendirmesi

Aliyyu'l-Kârî mezhep görüşlerini temellendirmek amacıyla da hadîslerden yararlanmıştır. Müellif –çalışmanın çeşitli bölümlerinde ifade edildiği üzere- *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserini Hanefilerin fikhî konulardaki delillerini zikretmek ve bu hususta onlara gelen itirazların yersiz olduğunu ispat etmek amacıyla telif ettiğini

¹⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 215.

¹⁵² Müslim, “Salât”, 54.

¹⁵³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 298; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 219.

¹⁵⁴ Müslim, “Salât”, 54.

¹⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 223.

¹⁵⁶ Bkz. Tirmizî, “Salât”, 82; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 163.

¹⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 235.

¹⁵⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 53, 143, 153, 186, 213, 224, 282, 338, 373, IV, 108; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 38, 39, 165, 166, 168-169, 559, 560, II, 27, 28-29; *Şerhu's-Şifâ*, II, 144, 145, 157, 344, 538; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 52, 423, 444, 515.

¹⁵⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 277-278, III, 94, 221, IV, 60, 108, 119, V, 567, 608, VI, 228, 245, 255; *Şerhu's-Şifâ*, II, 108.

¹⁶⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 217, 230, 231, 298, 306, 332, III, 451, VIII, 120; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 164, 173, 191, 258, 494.

belirtmiştir.¹⁶¹ Dolayısıyla bu eserin neredeyse baştan sona Aliyyu'l-Kârî'nin bu hususu yansıtan uygulamalarıyla dolu olduğu söylenebilir. Bununla beraber burada müellifin üslûbunu ve istidlâl yöntemini yansıtan dikkat çekici bir örneğin ele alınmasında fayda bulunmaktadır.

Bir erkeğin mahremi olmayan kadına dokunmasının abdesti bozup bozmadığı konusunu ele alan Aliyyu'l-Kârî, öncelikle Hanefilere göre bu fiilin abdesti bozmadığını ve Hz. Ali (radiyallâhu anh) ile sahâbîlerden oluşan bir cemâatin bu şekilde hüküm verdiklerini söylemiştir. O, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre fiilin abdesti bozucu nitelikte olduğunu ve Hz. Ömer (radiyallâhu anh) ile bazı sahâbîlerin görüşlerinin de bu minvâl üzere olduğunu dile getirmiştir. Müellif bu konuda öncelikle Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin delillerini ele alarak onların: “Ey îmân edenler, siz sarhoşken ne söyleyeceğinizi bilinceye ve cünüpken de –yolcu olmanız müstesnâ- gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur ya da seferde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse yahut da kadınlara dokunup da (لامستم) bir su bulamazsanız, o vakit temiz bir toprakla teyemmüm edin...”¹⁶² meâlindeki âyeti delil aldıklarını zikretmiştir. Aliyyu'l-Kârî onların âyette yer alan “لامستم” lafzını: “فلمسوه بأيديهم”¹⁶³ yani: “...elleriyle onu tutmuş bulunsalardı...” meâlindeki farklı bir âyetle tefsîr ederek kelimeyi dokunmak anlamında ele aldıklarını söylemiş ve istidlâllerinin veçhesini beyan etmiştir. Ayrıca Mâlik b. Enes'e göre şehvetle dokunmanın abdesti bozduğunu nakleden müellif, böylece diğer mezheplerin fiile verdikleri hükümleri nakletmiştir.¹⁶⁴

Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin bu konudaki delillerinin Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem önünde uyurdum, bacaklarım ona göre kıblenin olduğu tarafta olurdu. Secde etmek istediği zaman beni dürterdi, ben de bacaklarımı toplardım. Ayağa kalktığı zaman bacaklarımı yeniden uzatırdım.”¹⁶⁵ ve: “Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem bazı hanımlarını öper, sonra abdest almadan namaz kılardı.”¹⁶⁶ şeklindeki hadîsler olduğunu ifade etmiştir. Daha

¹⁶¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 15-16.

¹⁶² 4/en-Nisâ', 43.

¹⁶³ 6/el-En'âm, 7.

¹⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 51.

¹⁶⁵ Buhârî, “Salât”, 22; Müslim, “Salât”, 272.

¹⁶⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 135. (Nesâî'ye göre bâbdaki en kuvvetli rivâyet budur.)

sonra Hanefîlerin âyeti nasıl anladıkları meselesine temas eden müellif, müfessirlerin çoğuna göre âyette zikredilen “لامستم” kelimesinin cinsî münasebet anlamında ele alındığını, bu sebeple Hanefîlerin de mezkûr ifadeyi bu anlama hamlettiklerini belirtmiştir. O, İbn Abbâs’ın (radıyallâhu anhumâ): “لمس” kelimesinden kasıt cimâdır. Ancak Allâh Teâlâ hayâ sahibidir, (bu sebeple söylenmesi) kabîh olanı güzel bir tabirle kinaye etmiştir.”¹⁶⁷ şeklindeki kavli ile Hanefîlerin görüşlerinin sahâbeden menkûl olduğuna işaret etmiş ve: “Eğer siz onları, kendilerine temas etmeden önce boşarsanız...”¹⁶⁸ meâlindeki âyette zikredilen “أن تمسوهن” şeklindeki ifadenin cimâyâ delâlet ettiği hususunda icmâ edildiğini nakletmiştir. Bu âyetin, zikri geçen ilk âyeti beyân ettiğini dile getiren müellif, böylece Hanefîlerin görüşlerinin kaynaklarını ve onlara göre delillerin delâlet veçhelerini açıklayarak konuya dair değerlendirmesini nihayete erdirmiştir.¹⁶⁹

Aliyyu’l-Kârî, zikredilen bu örnekte önce diğer mezheplerin görüş ve delillerini icmâlî bir biçimde nakletmiş, daha sonra Hanefîlerin konu hakkındaki delillerini ele almıştır. Bu noktada öncelikle Hanefîlerin görüşlerine doğrudan delil olan merfû’ hadîsleri zikretmiş, daha sonra onların âyeti ihmal etmediklerine işaret etmiştir. Müellif sahâbeden nakledilen bilgiler doğrultusunda âyetin zâhirî anlama hamledilmediğini ifade etmiş ve hükme delâlet eden farklı bir âyeti gündeme getirerek bu bilgiyi teyit etmiştir. Aliyyu’l-Kârî’nin ihtilâflı meselelerde üslûbunun genellikle bu şekilde olduğu söylenebilir. Birçok örnekte öncelikle diğer mezheplerin delillerini nakleden müellif, çoğunlukla “ولنا” veya “قلنا” gibi lafızlarla Hanefîlerin delillerine intikal etmiş ve hükmün bu delillerden nasıl elde edildiğini izah etmiştir.¹⁷⁰ Müellif bazen mezhebin görüşlerini birçok farklı rivâyet ile teyit etmiş,¹⁷¹ rivâyetleri sahâbî ve tâbîî kavilleri ile desteklemiş veya tefsîr etmiş¹⁷² ve bu

¹⁶⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I-XXVI, I. Baskı, thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî, Hicr li’-Tıbbâ ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Kahire, 2001, VII, 63.

¹⁶⁸ 2/el-Bakara, 237.

¹⁶⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 51-52

¹⁷⁰ Örnek olarak bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 58, 59, 70, 78, 86, 97, 100, 102, 107, 108, 114, 121, 123, 125, 127, 130, 136, 140, 147, 151, 160, 164, 165.

¹⁷¹ Örnek olarak bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 88-89, 116-117, 128, 136-138, 139, 148-149, 149-150, 151-152, 152-153, 156-157, 160, 162-164, 326.

¹⁷² Örnek olarak bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 50, 88, 104-105, 107, 116-117, 128, 136-137, 201, 229, 232, 243-244, 247-248, 254-255, 258.

tutumunu *Fethu Bâbi'l-Înâye* dışındaki eserlerinin çeşitli bölümlerinde de sergilemiştir.¹⁷³

2.3. Farklı Görüşleri Reddetmesi

Aliyyu'l-Kârî mezhebin kavline uygun olmayan görüşleri reddetmek için de hadîsleri delil olarak kullanmıştır. Örneğin müellif, Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) başında bir sarık varken abdest aldığını, elini sarığın altından sokarak başını mesh ettiğini ve (bunu yaparken) sarığı bozmadığını ifade eden rivâyetinin,¹⁷⁴ abdestte başın dörtte birinden azının mesh edilmesini yeterli gören Şâfiî ve Mâlikîlerin aleyhine delil olduğunu söylemiştir.¹⁷⁵ Farklı bir örnekte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mestler üzerine mesh konusunda seferîye üç gün ve gece, mukîme ise bir gün ve gecelik bir müddet tayin ettiğini belirten rivâyeti¹⁷⁶ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, bu hadîsin mukîm olan bir kimsenin mestleri üzerine mesh etmesini câiz saymayan Mâlik b. Enes'in aleyhinde hüccet olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷

Aliyyu'l-Kârî bazı meselelerde Hanefî âlimlere itiraz etmekten de geri durmamıştır. Bu hususa müellifin “*Tezyînu'l-İbâra li Tahsîni'l-İşâra*” başlıklı risâlesindeki bir uygulamasını örnek göstermek mümkündür.¹⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî bu risâlesinde namaz kılan bir kimsenin Tahiyât'ın sonunda bulunan kelime-i şehâdetin ilk şıkkındaki nefy harfini söylerken şehâdet parmağını kaldırarak işaret etmesinin hükmünü ele almaktadır. Öncelikle söz konusu meselenin Hanefî fakîhler arasında ihtilâflı olduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır. Bu doğrultuda bazı âlimler fiilin sünnet olduğunu savunurken bazıları fiil ile terkin eşit olduğunu ifade etmişler, bazıları ise teşehhüdde parmakla işaretin mekrûh, hatta harâm olduğunu dile

¹⁷³ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 207-208, 338, 400-401, II, 46, 95, 172, 184, 197, 208, 212, 241, 297, 384-349, 486-487, IV, 531; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 150, 161, 182, 186-187, 192-193, 201, 240, 292-293.

¹⁷⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 55; İbn Mâce, “Tahâret”, 89.

¹⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 103.

¹⁷⁶ Müslim, “Tahâret”, 85.

¹⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 199.

¹⁷⁸ Risâle için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 267-286.

getirmişlerdir. Müellif de risâlesini meseleyi tahkîk etmek maksadıyla kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁷⁹

Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili istidlâlinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) teşehhüdde şehâdet parmağıyla işaret ettiğini ifade eden otuzdan fazla hadîse yer vermiştir.¹⁸⁰ Farklı tarîklerle nakledilen bu rivâyetlerin neredeyse tevâtür seviyesine ulaştığını söyleyen müellif, bunların teşehhüdde işaretin varlığı konusunda şüpheyne mahal bırakmadığını belirtmiştir.¹⁸¹ Ayrıca ona göre sahâbenin ve selef ulemâsının ameli ile müctehid imamların kavilleri de fiilin varlığını ortaya koymaktadır.¹⁸² Diğer taraftan bazı Hanefî âlimlerin teşehhüdde parmakla işaret etmeyi mekrûh addettiklerine değinen Aliyyu'l-Kârî, Lütfullâh el-Keydânî'nin (750/1349) ise fiili harâm saydığını ifade etmiştir.¹⁸³ Nitekim Keydânî namazın harâmları bahsinin onuncu maddesinde “(teşehhüdde) ehl-i hadîsin yaptığı gibi işaret etme”ye yer vermiştir.¹⁸⁴

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) neredeyse tevâtürle nakledilen bir fiilin harâm kılınamayacağını ifade etmiş ve ona sahîh isnâdlarla ulaşan fiillerin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu çerçevede naklettiği rivâyetlerin görmezden gelinemeyeceğini savunan müellif, ayrıca fiilin kerâhetini veya harâm olduğunu gösteren bir delil olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla müellif nazarında bu yönde görüş bildirenler apaçık nakiller karşısında delilsiz hareket etmişler ve aslında meşhûr olan bir sünneti akıllarına göre harâm saymaya kalkışmışlardır. Son olarak Keydânî'nin muhaddisleri hedef alan ifadesine değinen Aliyyu'l-Kârî, bu tür sözlerin edep dışı olduğunu vurguladıktan sonra ehl-i hadîsin nebevî rivâyetlerle ilmi cemedden bir topluluk olduğunu ve İslâm Dîni'nin naklinde temel dayanak konumunda bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 267.

¹⁸⁰ Bu rivâyetlerden bazıları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 204; Dârimî, *Sünen*, II, 856; Müslim, “Mesâcid”, 113-114; Ebû Dâvûd, “Salât”, 116, 185; Tirmizî, “Salât”, 108, “Daevât”, 105.

¹⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 276.

¹⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 278.

¹⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 281-283.

¹⁸⁴ Keydânî'nin ifadesi için bkz. Abdülğani b. İsmâil b. Abdülğani b. İsmâil en-Nablûsî, *el-Cevheru'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî*, thk. Muhammed Ahmed Matar Câsim ed-Duleymî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 211.

¹⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 283, 285.

Aliyyu'l-Kârî bu minvaldeki itirazlarını Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mensubu mezheplerle sınırlı tutmamıştır. Örneğin Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) arkasında sıcak günlerde öğle namazı kılarken elbiselerini secde mahalline sererek secde ettiklerini bildirdiği rivâyeti¹⁸⁶ şerh ederken, bu hadîsin de Şîîlerin aleyhine hüccet olduğunu söylemiştir.¹⁸⁷ Farklı bir örnekte ise büyük günâh işlenmedikçe beş vakit namazın, üst üste kılınan Cuma namazlarının ve Ramazân Ayı'nda tutulan oruçların aralarında işlenen günâhlara kefâret niteliğinde olduğunu bildiren rivâyeti¹⁸⁸ ele alan Aliyyu'l-Kârî, Tîbî'nin: "Eğer size yasaklanan büyük günâhlardan kaçınırsanız, sizin (diğer) kabahatlerinizi örteriz..."¹⁸⁹ meâlindeki âyetten hareketle namaz kılan ve oruç tutanın büyük günâh işlememesi halinde günâhlarının affedileceğini, büyük günâh işleyen bir kimsenin ise hadîste zikredilen fiilleri işlese dahi küçük günâhlarının bağışlanmayacağını öne sürdüğünü nakletmiştir. Bu görüşün zayıf sayıldığını ve Mu'tezile'ye ait olduğunu savunan müellif, hadîsin siyâkından böyle bir düşüncenin anlaşılamayacağını ve rivâyetin bahsi geçen ibadetler arasında işlenen küçük günâhların tamamının bağışlanacağını ve büyük günâhların affı için tevbenin gerekli olduğunu ifade ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e göre büyük günâhların affı için tevbe etmenin şart olmadığını zikreden Aliyyu'l-Kârî, Allâh Teâlâ'nın fazlıyla dilediği kimseyi affedebileceğini söylemiştir.¹⁹⁰

Aliyyu'l-Kârî bazen de diğer mezheplere onların kâide ve kavillerini kullanarak itiraz etmiştir. Müellif bu yöntemde kullanılan delillerin "ilzâmî hüccet" şeklinde isimlendirildiğini ve ilzâmın istidlâlden daha farklı olduğunu ifade etmiştir. Buna göre mezheplerin kendi görüşlerini ispat etmek amacıyla delil getirmesine istidlâl, hasımlarına onların yöntem ve hüccetleriyle itiraz etmek için delil kullanmasına ilzâm denildiğine işaret eden müellif, istidlâlde kullanılamayan bazı

¹⁸⁶ Müslim, "Mesâcid", 191.

¹⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 277. Muhtemelen müellif Şîîlerin –özürsüz de olsa- namazda secde mahalline bir cisim konulmasının câiz olduğu şeklindeki görüşlerine itirazda bulunmuştur. Şîîlere göre namazda secdenin şartları hakkında bilgi için bkz. Ali Sîstânî, *et-Ta'lika ale'l-Urveti'l-Vuskâ*, I-II, yy., İran, 1993, II, 529-571.

¹⁸⁸ Müslim, "Tahâret", 14.

¹⁸⁹ 4/en-Nisâ', 31.

¹⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 247-248.

delillerin ilzâm için zikredilebileceğini belirtmiştir.¹⁹¹ Örneğin vitir namazı konusunu ele alan Aliyyu'l-Kârî, Hanefilere göre vitir namazının ve vitirde kunût duâsı yapılmasının sadece Ramazân Ayı'nın ikinci yarısına mahsus bir uygulama olmadığını belirtmiştir. Müellif bu hususta Hanefilerin aksine görüş bildiren Şâfiî'nin Hasan-ı Basrî'nin naklettiği bir rivâyeti delil olarak kullandığını belirtmiştir. Rivâyete göre Hz. Ömer (radıyallâhu anh) Ramazân Ayı'nda insanları terâvîh namazı için câmide toplamış ve Übey b. Kâ'b'ı (radıyallâhu anh) imam olarak tayin etmiştir. Übey b. Kâ'b (radıyallâhu anh) ise ayın sadece ikinci yarısında kunût yapmıştır.¹⁹² Müellif, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ömer'i (radıyallâhu anh) görmemesi sebebiyle rivâyetin hem munkatı' hem de sahâbî fiili niteliğinde olduğunu ve her iki türün de Şâfiî'ye göre hüccet olmadığını söyleyerek bu istidlâle itiraz etmiştir. Ayrıca o, yine Şâfiîler tarafından delil olarak kullanılan, Enes b. Mâlik'in: "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem Ramazân Ayı'nın ikinci yarısından son gününe kadar kunût yapardı."¹⁹³ şeklindeki merfû' rivâyetinin de Beyhakî'ye göre zayıf olduğunu nakletmiş ve dolayısıyla istidlâlde bu rivâyetin delil getirilemeyeceğine işaret etmiştir.¹⁹⁴ Bu örnekte görüldüğü üzere Aliyyu'l-Kârî karşı tarafı ilzâm etmek amacıyla onların usûlü ile hareket ederek onların Hanefilere göre delil sayılan mürsel hadîsler ve sahâbî fiillerini istidlâllerinde kullanamayacaklarını ifade etmiştir.

Başka bir örnekte Hanefilere ve Mâlikîlere göre besmele çekmeyi kasten terk eden bir kimsenin boğazladığı hayvanın etinin yenmesinin câiz olmadığını ifade eden müellif, Dârekutnî'nin tahrîc ettiği: "Allâh'ın ismi bütün Müslümanların ağzındadır."¹⁹⁵ meâlindeki rivâyeti delil alan Şâfiî'ye göre kesim esnasında besmele çekilmesinin sünnet olduğunu nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî rivâyetin senedinde yer alan Mervân b. Sâlim adlı râvînin Dârekutnî'ye göre zayıf olduğunu nakletmiş ve Şâfiîlerin delil gösterdiği: "Müslümanın boğazladığı bütün hayvanlar –Allâh'ın ismini zikretsin ya da zikretmesin- helâldir."¹⁹⁶ meâlindeki hadîsin ise mürsel olduğunu söylemiştir. Ayrıca ikinci rivâyetin râvîlerinden birinin de mechûl

¹⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 92-93.

¹⁹² Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

¹⁹³ İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 189.

¹⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 307-308.

¹⁹⁵ Dârekutnî, *Sünen*, V, 533-534.

¹⁹⁶ Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 278.

olduğunu nakleden müellif, Şâfiîlerin kendi usûllerine göre istidlâllerinde bu rivâyetleri kullanamayacağına işaret etmiştir.¹⁹⁷

Aliyyu'l-Kârî, diğer mezheplerin istidlâllerine bazen de o mezhebe mensup âlimlerin değerlendirmeleri ile itiraz etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) azâlarını üçer üçer yıkayarak abdest aldığını bildiren rivâyeti¹⁹⁸ şerh eden müellif, hadîsin lafzının umûmundan Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) başını da üç sefer meshettiğinin anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin bu hususta Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği, Hz. Osmân'ın (radiyallâhu anh) abdest alırken başını üç sefer mesh ettiğini ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bu şekilde abdest aldığını söylediği rivâyeti¹⁹⁹ de delil gösterdiğini nakletmiştir. Şârih bu rivâyetin mefhumunun şâzz olduğunu ve sika râvîlerin naklettiği hadîslere muhâlif olduğunu söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî, Şâfiî Mezhebi'nin görüşlerini tashîh etmek için gösterdiği kemâl-i itina ile tanınan Beyhakî'nin dahi bu sebeple rivâyetin istidlâlde kullanılamayacağı şeklinde görüş bildirdiğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Zikredilen örneklerden hareketle müellifin hadîslerden diğer mezheplerin görüşlerini reddetmek için de yararlandığı, bu uygulamasında bazen ilzâmî deliller kullandığı ve bazen de farklı mezheplerin istidlâllerine o mezheplere mensup olan âlimlerin değerlendirmeleri çerçevesinde itiraz ettiği söylenebilir.²⁰¹

2.4. Nasları Te'vîl ve Tefsîr Etmesi

Te'vîle açık olan delillerin aynı konudaki farklı naslarla tefsîr edilmesi ve mümkünse konuyla ilgili nasların tamamının cemedilmesi gerektiğini söyleyen Aliyyu'l-Kârî,²⁰² bu doğrultuda nasları te'vîl veya tefsîr etmek maksadıyla da hadîslerden istifade etmiştir. Müellifin konu ile ilgili uygulamalarını birkaç madde altında toplamak mümkündür. Bu doğrultuda Aliyyu'l-Kârî'nin âyetleri hadîslerle, hadîsleri âyetlerle, hadîsleri hadîslerle ve sahâbî kavilleri ve uygulamalarıyla te'vîl

¹⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 141-142.

¹⁹⁸ Müslim, "Tahâret", 9.

¹⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48.

²⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 100-101. Beyhakî'nin ifadeleri için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 102.

²⁰¹ Müellifin konuya örnek teşkil eden farklı uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 313, II, 167, 176, 184-185; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 258, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 86-87, 117-118.

²⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 296.

ve tefsîr ettiği örnekler bulunmaktadır. İlk olarak onun âyetlerin te'vîl ve tefsîrinde hadîslerden yararlandığı söylenebilir. Örneğin o, Vedâ Haccı'nı anlatan kapsamlı bir rivâyetin²⁰³ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Safâ Tepesi'ne yaklaşınca: “Şüphe yok ki Safâ ile Merve Allâh'ın şeâirindendir...”²⁰⁴ meâlindeki âyet-i kerîmeyi okuduğunu ifade eden kısmının şerhinde bazı lugavî bilgiler verdikten sonra âyetin nüzûl sebebine değinmiştir. Buna göre Urve b. ez-Zübeyr'in Hz. Âişe'ye (radiyallâhu anhâ) bu hususu sorduğunu, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) ona âyetin Ensâr'dan bazı kimselerin (câhiliyye döneminde yaptıkları birtakım şeylerden dolayı) Safâ ve Merve tepelerini sa'y etmekte tereddüt etmeleri üzerine nâzil olduğunu söylediğini nakletmiştir.²⁰⁵ Böylece âyetin anlaşılmasına katkı sağlayan ve sa'yin müstehab değil vâcip olduğunun altını çizen Aliyyu'l-Kârî,²⁰⁶ farklı bir örnekte de: “Ey îmân edenler, Allâh'ı çok zikredin.”²⁰⁷ meâlindeki âyet-i kerîmeyi, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyet ettiği: “Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem Allâh'ı her an zikrederdi.”²⁰⁸ şeklindeki hadîs ile tefsîr etmiştir. Bu doğrultuda zikrin kalple veya dille yapılabileceğini nakleden müellif, hadîsin kalbî zikre işaret ettiğini belirtmiş ve kişinin her halinde Allâh'ı hatırlamasının da zikir olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁹ Bir diğer örnekte: “Ona tam bir surette temizlenmiş olanlardan başkası el süremez.”²¹⁰ meâlindeki âyeti nakleden Aliyyu'l-Kârî, “لا يمسہ” lafzındaki zamirin Kur'ân'a veya Levh-i Mahfûz'a râci olma ihtimallerinden bahsetmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Necrân'a muallim ve âmil olarak görevlendirdiği sahabî Amr b. Hazm'a (radiyallâhu anh) gönderdiği mektupta Kur'ân'a temiz olan kimselerden başkasının dokunmasının yasaklandığına bildiren rivâyeti²¹¹ gündeme getiren şârih, bu hadîsten zamîrin Kur'ân'a râci olduğunun, nefyin nehy mânâsında

²⁰³ Bkz. Müslim, “Hacc”, 147.

²⁰⁴ 2/el-Bakara, 158.

²⁰⁵ Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) sözleri için bkz. İbn Balabân, *el-İhsân*, IX, 148-149. Ayrıntılı bilgi için bkz. Müslim, “Hacc”, 259.

²⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 462.

²⁰⁷ 33/el-Ahzâb, 41.

²⁰⁸ Müslim, “Hayz”, 117.

²⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 144.

²¹⁰ 56/el-Vâkıa, 79.

²¹¹ Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, I, 551-552; Beyhakî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, I, 352. (Hâkim en-Nîsâbüri'ye göre hadîsin şâhidleriyle birlikte sahih olduğu anlaşılmaktadır.)

olduğunun ve insanların Kur'ân'a abdestsiz bir şekilde dokunmasının yasaklandığının anlaşıldığını belirtmiştir.²¹²

Aliyyu'l-Kârî bazen de hadîsleri âyetlerle tefsîr etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) İslâm'dan önce kendi peygamberlerine, İslâm'dan sonra ise kendisine îmân eden kimselere iki kat mükâfât verileceğini buyurduğu rivâyetin²¹³ şerhinde, "Bundan evvel kendilerine Kitâp verdiğimiz (nice kimseler vardır ki) onlar Kur'ân'a inanıyorlar. Onlara (Kur'ân) okunduğu zaman: 'Buna inandık. Şüphesiz ki bu, Rabbimizden gelen bir haktır. Muhakkak ki biz bundan evvel de İslâm'ı kabul etmiş kimselerdik.' dediler. İşte bunlara sabır (ve sebât) ettiklerinden dolayı mükâfâtları iki defa verilecektir..."²¹⁴ meâlindeki âyet-i celîleleri zikretmiş ve bu âyetlerin Selmân-ı Fârisî ile Abdullâh b. Selâm (radiyallâhu anhumâ) gibi sahâbîler hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir.²¹⁵ Hadîsten İslâm'dan önce Hristiyan olanların ve kendilerine Hz. İsmâ'nın (aleyhisselâm) daveti ulaşmamış olan Yahûdîlerin Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) îmân etmeleriyle iki kat ecre nâil olabileceklerinin anlaşıldığını ifade eden müellif, zikrettiği âyetlerle bu düşüncüyü delillendirmiş ve nüzûl sebebini gerekçe göstererek Medîneli Yahûdîlerin Hz. İsmâ'nın (aleyhisselâm) nübüvvetini kabul etmediklerine dair bir iddiayı reddetmiştir.²¹⁶

Aliyyu'l-Kârî hadîslerden anlaşılması mümkün olan bazı fer'î meselelerde de âyetlerden yararlanmıştır. Örneğin insanın anne karnındaki gelişimini anlatan ve bütün insanların önce nutfe (aşılanmış yumurta), sonra alaka (kesîf bir kan pıhtısı) ve sonra mudğa (bir çiğnem et parçası) şeklinde tabir edilen aşamaları geçirdiklerini ifade eden rivâyetin²¹⁷ şerhinde, Allâh Teâlâ'nın insanları bir anda yaratmaya kemâliyle kâdir olduğu halde onları tedricî bir biçimde inşa etmesinde çeşitli hikmetler olduğunu zikretmiştir. Buna göre mezkûr rivâyette kullara işlerini teennî ile, düzenli bir biçimde ve acele etmeden yapmaları gerektiğinin tavsiye edildiğini belirten Aliyyu'l-Kârî, bu düşüncenin: "Şüphesiz ki Rabbiniz gökleri ve yeri altı

²¹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 151.

²¹³ Buhârî, "İlm", 32.

²¹⁴ 28/el-Kasas, 52-54.

²¹⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 595; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VI, 245.

²¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 146.

²¹⁷ Buhârî, "Bed'u'l-Halk", 6.

günde yaratan, sonra (emri) arş üzerine hükümrân olan Allâh'tır..."²¹⁸ meâlindeki âyetten de anlaşıldığını söylemiştir. Zira Allâh Teâlâ âlemi bir seferde (def'aten) yaratmaya kemâliyle muktedir olduğu halde tedricen yaratmıştır. Ayrıca rivâyetten insanın aslını ve fer'ini unutmaması, bedeninin ve hislerinin kuvvetine aldanmaması gerektiğinin de anlaşıldığına dikkat çeken şârih, bunların emânet hükmünde olduğunu söylemiş ve: "Şimdi insan hangi şeyden yaratıldığına (ibretle) baksın."²¹⁹ meâlindeki âyet-i kerîmenin de insanlara bunu tenbîh ettiğini dile getirmiştir.²²⁰

Bunların dışında pek çok örnekte de hadîsleri âyetlerle şerh eden müellif,²²¹ birçok rivâyetin şerhinde hadîslerden istifade etmiştir. Örneğin: "تفضل الصلاة التي يستاك" ²²² şeklindeki hadîsin sonunda yer alan "ضعفا" kelimesinin lügat itibarıyla birçok anlamı ifade ettiğine değinen Aliyyu'l-Kârî edâ edilmeden önce misvâk kullanılan namazın, misvaklanmadan kılınan yetmiş namazdan daha fazîletli olduğunu ifade eden diğer bir rivâyeti²²³ nakletmiş ve aynı konuda vârid olan rivâyetlerin birbirlerini tefsîr edebileceğini söyleyerek kelimenin "kat" anlamına geldiğini zikretmiştir.²²⁴

Başka bir örnekte Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) rivâyet ettiği: "Kıyamet (günü) yaklaştıkça mü'minin rüyası neredeyse hiç yanlış çıkmaz. Mü'minin rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden bir tanesidir. Nübüvvetin bir parçası da yalan olmaz."²²⁵ meâlindeki hadîsi şerh eden müellif, bu hadîsi öncelikle: "Âhir zamanda mü'minin rüyası neredeyse hiç yanlış çıkmaz..."²²⁶ meâlindeki diğer bir rivâyetle takviye etmiştir. Daha sonra kıyametin yakınlığının zamanın hızlı geçmesi ve gece ile gündüzün birbirinden tefrik edilememesi ile anlaşılabileceğini zikreden Aliyyu'l-Kârî bu hususa: "Kıyâmet (günü) yaklaştıkça bir sene bir ay gibi, bir ay bir Cuma gibi, bir Cuma bir gün gibi,

²¹⁸ 7/el-A'râf, 54.

²¹⁹ 86/et-Târık, 5.

²²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 246.

²²¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 93, 100-101, 298, 312, II, 4, 214, 252, 327.

²²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 61; *Şuabu'l-Îmân*, IV, 280. (Beyhakî'ye göre rivâyet zayıftır.)

²²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 62. (Beyhakî'ye göre rivâyet zayıftır.)

²²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 92-93.

²²⁵ Buhârî, "Ta'bîr", 26.

²²⁶ Tirmizî, "Rü'yâ", 10.

bir gün ise bir saat gibi olur.”²²⁷ meâlindeki rivâyeti delil göstermiştir. Ayrıca rüyaların hak çıkmasının doğru sözlülük ile ilişkili olduğunu ifade eden müellif, bu düşüncenin de: “Zaman (kıyâmet günü) yaklaştıkça Müslüman bir adamın rüyası neredeyse hiç yanlış çıkmayacaktır. Rüyaları hak olanlar, onların en doğru sözlü olanlarıdır.”²²⁸ şeklindeki rivâyetten anlaşıldığını dile getirmiştir.²²⁹ Son olarak Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm): “Sizden biri güzel bir rüya gördüğü zamana onu açıklasın veya haber versin, çirkin bir rüya gördüğü zaman ise onu anlatmasın, kimseye de haber vermesin.”²³⁰ buyurduğunu nakleden Aliyyu’l-Kârî, böylece konunun mükelleflerin fiillerine taalluk ettiğini de ortaya koymuştur.²³¹

Aliyyu’l-Kârî sahâbenin tefsîr ve te’vîllerini de rivâyetlerin şerhinde kullanmıştır. Örneğin seferde kılınan namazların mahiyeti hakkında çeşitli bilgiler veren musannif, seferde dört rekât olan namazların kısaltılmasının Hanefîlere göre “iskât ruhsatı”, Şâfîlilere göre “terfih ruhsatı” olarak değerlendirildiğini nakletmiştir. Ona göre terfih ruhsatı mükellefin iki fiilden (namazı kısaltmak veya tam kılmak) dilediğini yapabileceğini, hakîkî bir biçimde ruhsat olmayan iskât ruhsatı ise fiillerden birinin (namazı tam kılmak) kullardan sâkıt olması ve diğerinin onun yerine geçerek azîmet haline gelmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla iskât ruhsatı mecâzen ruhsat olarak isimlendirilmiş, söz gelimi seferde öğle vaktinin girmesiyle mükellefin zimmetinde iki rekât namazın sâbit olduğu ve onun namazı ikmâl etme hakkının olmadığı belirtilmiştir.²³²

Aliyyu’l-Kârî Hanefîlerin bu konudaki delillerinden bir tanesinin Hz. Ömer’in (radıyallâhu anh) kendisine yöneltilen: “‘Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, eğer kâfirlerin size fenalık yapacaklarından endişe ederseniz namazlarınızı kısaltmanızda bir vebâl yoktur.’²³³ âyetinde ‘endişe ederseniz’ buyurulduğu halde biz hiçbir şeyden korkmazken neden namazlarımızı kısaltıyoruz?” şeklindeki soruya

²²⁷ Tirmizî, “Zühd”, 24; Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, VII, 331; X, 255.

²²⁸ İbn Mâce, “Ta’bîr”, 9; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Münâvî, *Feyzu’l-Kâdîr*, I, 480-481.

²²⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 430.

²³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu’l-Mukrî’ el-İsfehânî, *el-Mu’cem li İbni’l-Mukrî’*, 1. Baskı, thk. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Sa’d, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1998, 267; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 44; Münâvî, *Feyzu’l-Kâdîr*, I, 572-573. (Suyûtî’ye göre rivâyet hasendir.)

²³¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 431-432.

²³² Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 294-295.

²³³ 4/en-Nisâ’, 101.

verdiği cevap olduğunu belirtmiştir. Rivâyete göre Hz. Ömer (radıyallâhu anh) bu soruyu: ‘Senin aklına gelen, benim de aklıma gelmişti. Bu sebeple ben de Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve selleme bunu sordum. Bana: ‘Bu, Allâh Teâlâ’nın size verdiği bir sadakadır. O’nun sadakasını kabul edin.’ buyurdu.”²³⁴ sözleriyle cevaplamıştır. Müellife göre Hanefilerin mesele hakkındaki delillerinden bir diğeri ise Hz. Âişe’nin: “Evveleminde namaz iki rekât olarak farz kılındı. Daha sonra seferde kılınan namaz(lar bu şekilde bâkî) kaldı, mukîmken kılınan namaz(lar dört rekâta) tamamlandı.”²³⁵ şeklindeki rivâyetidir. Aliyyu’l-Kârî bu rivâyetlerden hareketle seferde kılınan namazın aslı üzere bâkî kaldığını ve dolayısıyla seferde dört rekâtlık bir namazın meşrû’ kılınmadığını zikretmiştir. Ayrıca o, zikredilen sebepler çerçevesinde konu hakkındaki delillerin te’vîle açık olmadığına anlaşıldığını ve âyetin de seferde iki rekât olarak kılınan namazların eksik olmadığı mânâsına hamledildiğini, böylece bütün delillerle imkân nispetinde amel edildiğini dile getirmiştir.²³⁶ Müellif bu örnekte konunun aslını hadîslerle tespit etmiş, âyeti ve hadîsi de aslı ifade eden bu rivâyete göre te’vîl etmiştir. İstidlâlin son kısmında te’vîlin sebep ve sonuçlarını izah eden Aliyyu’l-Kârî, nasla yapılan te’vîlin mükelleflerin fiillerine tesirini belirlemiş ve Hanefilerin mesele hakkında vârid olan bütün delillerle amel etmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Bu başlık altında ele alınan örneklerde, müellifin hem ahkâma dair konularda hem de diğer hususlarda âyet ve hadîsleri mümkün mertebe diğer naslarla te’vîl ve tefsîr ettiği, bu hususta konunun baş kısmında yer verilen prensibine bağlı kaldığı ve nasla te’vîl ve tefsîrin hükme etkilerine dair bilgiler verdiği görülmüştür. Bu hususta müellifin görüşlerini yansıtan pek çok örnekten bahsetmek mümkün olsa da çalışmanın hacmini uzatmamak amacıyla zikredilen misallerle yetinilmiştir.²³⁷

²³⁴ Aynı anlamı ifade eden bir rivâyet için bkz. Müslim, “Salâtu’l-Musâfirîn”, 4.

²³⁵ Müslim, “Salâtu’l-Musâfirîn”, 3.

²³⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 295-296.

²³⁷ Aliyyu’l-Kârî’nin te’vîl ve tefsîr konusundaki bazı uygulamaları için bkz. Aliyyu’l-Kârî, *Tavdîhu’l-Mebânî*, 229-230; *Mirkât*, I, 93, 94, 98, 100, 118, 312, 351-352, II, 188-189, 202, 219, 220, 258, 330, 431, 446, 452, 506, *Şerhu Müşkilâti Muvatta’*, I, 221-212, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 360, 362, III, 138, 142, 158.

2.5. Şer'î Delilleri Kullanmada Takip Ettiği Yöntem Üzerine Bir Örneklenme

Aliyyu'l-Kârî kaleme aldığı şerh niteliğindeki eserleriyle üzerinde çalıştığı metinlere önemli katkılarda bulunmuştur. Şerhlerinde kendi düşüncelerini ve mezhebinin görüşlerini açıklayan müellif, metinden kopuk olmayan üslûbuyla şerh yazımındaki maharetini de ortaya koymuştur. Ancak müellifin metne bağlı kalması, istidlâllerini metin sahibinin yönlendirmesiyle şekillendirdiği düşüncesini doğrurabilir. Bu durumda Aliyyu'l-Kârî'nin kendisine has yönteminin tespiti için onun herhangi bir eserin şerhi veya hâşiyesi niteliğinde olmayan müstakil risâlelerinin incelenmesinin gereklilik arz ettiği söylenebilir. Zira müellifin bu tür risâlelerinde konuları tamamen istediği şekilde ele aldığı ve kullandığı delilleri de kendi sistematiği ile serdettiği açıktır. Bu bağlamda Aliyyu'l-Kârî'nin (herhangi bir esere bağlı kalmadan telif ettiği) *Fethu'l-İsmâ' fî Şerhi's-Semâ'* adlı muhtasar risâlesinde tegannî ile ilgili olan istidlâlinin tetkik edilmesi uygun görülmüştür.²³⁸ Çalışmada risâlenin özellikleri veya fûrû-ı fıkıhtaki yeri değil, teknik bir biçimde müellifin hükme ulaşmada kullandığı yöntem incelenecektir.

Müellif, tegannî ile ilgili istidlâlinde ilk olarak: “İnsanlardan kimi de herhangi bir (ilmî) delile dayanmadan, Allâh yolundan saptırmak ve sonra onunla alay etmek için boş lafı (lehve'l-hadîs) satın alırlar. İşte onlara alçaltıcı, rûsvâ edici bir azâp vardır. Ona âyetlerimiz okunduğu zaman sanki bunları işitmemiş, sanki iki kulağında sağırlık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirir. İşte onu çok acıklı bir azâp ile müjdele.”²³⁹ meâlindeki âyetlere yer vermiştir. Bu âyetlerin Kur'ân tilâveti dinlemek yerine tegannî ile iştigal eden kimseler hakkında apaçık bir vaîd ve âşikâr bir tehdit

²³⁸ Müellif *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserinde tegannî konusunda müstakil bir risâle telif ettiğini belirtmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 110. Muhtemelen onun işaret ettiği eseri bu risâledir. Aliyyu'l-Kârî risâlesini iki bölüm halinde tertip etmiş ve bu bölümlerde tegannî ile semâ' konularını işlemiştir. Risâlenin konusu ve ana kavramları hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse tegannî bir metnin belirli bir beste yahut da makâm ile çalgılı veya çalgısız bir biçimde icra edilmesi, semâ' ise Kur'ân tilâveti ve şiir sunumu da dâhil olmak üzere bir kimse tarafından besteli veya bestesiz, çalgılı yahut da çalgısız olarak icra edilen metinlerin dinlenilmesidir. Aliyyu'l-Kârî risâlenin baş kısmında kendi zamanındaki bazı âlimlerin nefislerine uyararak tegannî dinlemeye meyletmeleri ve müctehid imamların harâmlığı üzerinde icmâ ettikleri bazı fiilleri helâl saymaya kalkışmaları sebebiyle bu risâleyi telif ettiğini dile getirmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 123. Konuyla ilgili kavramların fikhî yönleri hakkında bilgi için ayrıca bkz. Hacı Yunus Apaydın, “Mûsiki”, *DİA*, XXXI, 261.

²³⁹ 31/Lokmân, 6-7.

niteliğinde olduğunu ifade eden müellif, ilk nesle mensup müfessirlerden âyetlerin tegannî meselesine hamledilmesine imkân tanıyan çeşitli bilgiler nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu çerçevede Mücâhid b. Cebr'den, âyetlerde tegannî yapan erkek veya kadınlara yahut da çalgı aletlerine para ödeyip onları dinleyenlere işaret edildiğini nakletmiş²⁴⁰ ve Ebû Umâme'nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): 'Tegannîyi öğrenmek de onunla ilgili aletleri satın almak da helâl değildir.' buyurduğunu ve bu hususta yukarıda meâline yer verilen âyetlerin nâzil olduğunu söylediğini belirtmiştir.²⁴¹ İstidlâlinin devamında Mekhûl'un: "Kim bir câriyeyi çalgı aletleri çaldığı için satın alır, câriye de ona bu aletleri çalar ve o kimse bu işten vazgeçmeden ölürse onun cenaze namazını kılmam. Zira Allâh Teâlâ: 'İnsanlardan kimi de... boş lafı (lehve'l-hadîs) satın alırlar.'²⁴² buyurmuştur."²⁴³ şeklindeki kavli ile birlikte, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs (radiyallâhu anhum), Hasan-ı Basrî, İkrime (el-Berberî) (105/723) ve Saîd b. Cübeyr'in âyetin tegannî konusunda nâzil olduğunu söylediklerini²⁴⁴ nakleden müellif, Vâhidî'ye göre (468/1076) müfessirlerin cumhûrunun âyetle zikredilen "لَهُو الْحَدِيثُ" ifadesini tegannî şeklinde tefsîr ettiklerini belirtmiştir.²⁴⁵ Ayrıca bazı sahâbî ve tâbiî müfessirlerin: "Şimdi siz bu söze mi şaşıyorsunuz? Ve (istihzâ ederek) gülüyorsunuz, (günâhlarınıza) ağlamıyorsunuz. Siz gafil ve oyuna dalıp/kapılıp giden kişilersiniz."²⁴⁶, "Onların içinden gücünün yettiği kimseleri sesinle yerinden oynat..."²⁴⁷ ve "Onlar ki yalancı şâhitlik etmezler, boş söz ve lakırdıya rastladıkları vakit şerefli (insanlar) olarak (onlardan yüz çevirip) geçerler."²⁴⁸ meâlindeki âyetleri tegannî ile bağlantılı bir

²⁴⁰ Mücâhid b. Cebr'in ifadeleri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 537.

²⁴¹ Rivâyet ve Ebû Umâme'nin (radiyallâhu anh) kavli için bkz. Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, 1. Baskı, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1420, III, 585. Çalgı aletlerinin alım satımının yasaklandığını ifade eden rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Ticârât", 11.

²⁴² 31/Lokmân, 6-7.

²⁴³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, 1. Baskı, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, VII, 310.

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 535.

²⁴⁵ Vâhidî'nin ifadesi için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-IV, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, III, 441.

²⁴⁶ 53/en-Necm, 59-61.

²⁴⁷ 17/el-İsrâ', 64. Âyet-i kerîmenin siyâkından hitâbın şeytana yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴⁸ 25/el-Furkân, 72.

şekilde tefsîr ettiklerini²⁴⁹ nakleden müellif, bir ara değerlendirmede bulunarak Allâh Teâlâ'nın çalgısız bir surette icra edilen tegannîyi dahi meşrû' kılmadığını ifade etmiştir. O, çalgı aletleriyle icra edilen tegannînin evleviyetle meşrû' olmadığına işaret etmiş ve (istidlâlinin ileri kısmında nakledeceği hadîsler doğrultusunda) sadece düğün ve yolculuk hallerinde (zilsiz defle) gerçekleştirilen tegannînin istisnâ edildiğini söylemiştir.²⁵⁰

Zikredilen örnekler müellifin istidlâlde önce sübûtu kat'î delillerin kullanılması ve âyetlerin nüzûl sebepleri çerçevesinde tefsîr edilmesi şeklindeki prensiplerine bağlı kaldığını göstermektedir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin sahâbî kavillerinin nüzûl sebebi veya âyet tefsîri gibi konularda ittifakla hüccet sayıldığı şeklindeki ifadesi²⁵¹ hatıra getirildiğinde, onun bu kâideyi de pratiğe yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede onun istidlâlde öncelikle konuyla ilgili âyetlerle sahâbe ve tâbiîn neslinin âyetlerin tefsîri niteliğindeki nakillerine başvurduğu tespit edilmiştir. Ayrıca müellifin son uygulamasıyla âyetlerin meseleyle irtibatlandırılmasının reye değil, nakle dayalı olduğunu ispat etmeyi amaçladığı da söylenebilir. Bu durum ise onun reyle tefsîr veya te'vîl yapılamayacağına ve bunların nasla gerçekleştirilmesi gerektiğine dair prensiplerine bağlı kaldığı manasında değerlendirilebilir.

Aliyyu'l-Kârî istidlâlin devamında merfû' hadîslere ve mevkûf rivâyetlere yer vermiştir. Öncelikle Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "İblîs, niyâha²⁵² yapan ilk kimsedir. İlk defa tegannî yapan da odur."²⁵³ meâlindeki merfû' hadîsi nakleden müellif, Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzurunda tegannîyi "Şeytan çalgısı"²⁵⁴ olarak tavsîf ettiğini ve Hz. Peygamber'in

²⁴⁹ İlk âyetlerin tefsîri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 97. İkinci âyetin tefsîri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 657. Üçüncü âyetin tefsîri için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 151.

²⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 123-126.

²⁵¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 277.

²⁵² Bir câhiliyye âdeti olan niyâha, ölen bir kimsenin ardından feryat etmeyi, bağırıp çağırmayı, elbise yırtmayı ve çeşitli ezgilerle ölünün ardından ağıt yakılmasını ifade eden bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ağıt", *DİA*, I, 471.

²⁵³ Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, I-V, 1. Baskı, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, I, 27. Irâkî rivâyetin aslını tespit edemediğini belirtmiştir. Bkz. Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-Ihyâ mine'l-Ahbâr*, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005, 757.

²⁵⁴ Hz. Ebû Bekr'e (radiyallâhu anh) nispet edilen ifade: "مزمور الشيطان" şeklindedir.

(aleyhisselâm) onun sözünü takrîr ettiğini belirtmiştir.²⁵⁵ Bunların ardından İbrâhîm en-Nehaî'nin: "Tegannî kalpte nifâka sebep olur."²⁵⁶ şeklindeki kavline yer veren Aliyyu'l-Kârî, Ebû Umâme'nin (radiyallâhu anh) yukarıda zikredilen hadîsinin muhtelif tarîklerini nakletmiş²⁵⁷ ve Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) de aynı anlamda bir rivâyetinin bulunduğunu dile getirmiştir.²⁵⁸ Ayrıca İbn Mes'ûd'un: "Tıpkı suyun tohumu yeşertmesi gibi, tegannî de kalpte nifâk doğurur." şeklindeki rivâyetinin mevkûf²⁵⁹ ve merfû²⁶⁰ tarîklerine yer veren müellif, Muhammed b. Ebî Bekr (38/658), İbn Cüreyc (150/767), Şa'bî, Ömer b. Abdilazîz ve Hasan-ı Basrî'nin tegannînin meşrû' olmadığını ifade eden sözlerini nakletmiştir.²⁶¹ Musannif bunların akabinde Zeyd b. Erkam'ın (radiyallâhu anh): "Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem Medîne'nin sokaklarında yürüdüğü bir sırada, tegannî yapan bir gence rastladı. Onun yanında durdu ve ona: 'Sana yazıklar olsun ey genç! Kur'ânla tegannî yapsaydın ya.' buyurdu ve sözünü defalarca kez tekrar etti."²⁶² şeklindeki rivâyetini nakletmiş ve: "Kur'ân'ı seslerinizle ziynetlendirin."²⁶³ hadîsi ile birlikte, hadîsin tarîklerinden birinde zikredilen: "Zira güzel ses Kur'ân'ın güzelliğini arttırır."²⁶⁴ şeklindeki ifadenin, Zeyd b. Erkam'ın (radiyallâhu anh) rivâyetinin son kısmında bildirilen hükmü teyit ettiğini söylemiştir. Son olarak Nâfi'in: "Bir gün Abdullâh b. Ömer (radiyallâhu anhumâ) ile birlikte bir yolda yürüyorduk. O, bir çobanın kaval çaldığını işitti. Bunun üzerine parmaklarıyla kulaklarını tıkadı ve yoldan döndü. Bana sürekli: 'Ey Nâfi', sesi duyuyor musun?' diye soruyordu. Nihayet ben: 'Hayır' dediğimde, parmaklarını kulaklarından çekti ve: 'Ben Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem böyle yaptığını gördüm.' dedi."²⁶⁵ şeklindeki rivâyetini nakleden müellif, delilleri serdettikten sonra okuyucuya doğrudan hitap etmeyi tercih etmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu

²⁵⁵ Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 16.

²⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 368; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, XII, 382.

²⁵⁷ Suyûtî bu tarîklerin tamamını tefsirinde kaydeder. Bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VI, 504.

²⁵⁸ Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) rivâyeti için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, V, 5.

²⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 377.

²⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 377-378.

²⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 127-131.

²⁶² Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, I-VII, 1. Baskı, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1998, III, 1175. Rivâyetin sıhhat değeri ile ilgili bir değerlendirmeye ulaşılammıştır. Ancak müellif bu rivâyetten sonra naklettiği hadîslerle rivâyetin kuvvet kazandığını ima etmektedir.

²⁶³ Ebû Dâvûd, "Salât", 353.

²⁶⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, I, 768. Hâkim en-Nisâbü'rî rivâyetin sıhhati ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamışsa da aynı anlamı ifade eden birçok rivâyete yer vermiştir.

²⁶⁵ Aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, "Edeb", 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, VIII, 132, IX, 24.

çerçeve: “Ey akıllı başında olan Mü’min, şimdi düşün. Habîb’in (aleyhisselâm) kalbi Rabb’inin huzuruna kemâliyle yakın olduğu halde bir çobanın çaldığı kavalın sesini işitmesi onu zikirden ve tefekkürden alıkoyuyorsa ondan başkasının fâsıkların pis meclislerinde kullanılan kaval, saz ve benzeri çalgı aletlerini dinlemesine genişlik tanınması nasıl hoş görülebilir?... Erbâb-ı kemâle bütün fiillerinde Hz. Peygamber aleyhisselâma uymak yakışır... Ayrıca meşâyih’in ruhsatlarla değil, azîmetlerle amel etmeleri, bütün amellerini sünnete uygun şekilde işlemeleri ve şehvetlerini terk etmeleri daha uygundur.” şeklindeki sözleriyle sünnete ittibayı tavsiye etmiş ve ona muhâlefet etmekten sakındırmıştır.²⁶⁶

Müellif istidlâlinin bu kısmında öncelikle Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) söz ve fiilinden müteşekkil olan merfû’ rivâyetleri delil getirdikten sonra Ebû Umâme’nin (radiyallâhu anh) hadîsini takviye etmiştir. Merfû’ rivâyetlerden sonra konuyu sahâbe ve tâbiîn nesillerinin kavilleri ve uygulamalarıyla detaylandıran Aliyyu’l-Kârî, dikkat çekici bir biçimde istidlâli yine merfû’ rivâyetlerle tamamlamıştır. Bu durumun birkaç sebebi olabilir. İlk olarak konu hakkındaki mevkûf rivâyetlerde yer alan bilgilerin reyle tespiti mümkün olmadığı için müellifin bunları hükmen merfû’ olarak değerlendirmiş olması mümkündür. Diğer taraftan onun sahâbî ve tâbiî kavillerini, âyetlerle merfû’ hadîslerin tefsîri niteliğinde olmaları sebebiyle, hücciyet bakımından bu naslara ilhâk etmesi de ihtimal dâhilindedir. Zira her iki durumda da asıllara muvâfık olan mevkûf ve maktû’ rivâyetlerin kuvvet kazandığı bilinmektedir. Üçüncü olarak ise müellifin konuyu işleme biçiminin ve istidlâlde vurgulamak istediği hususun, delilleri serdettiği sıralamada etkili olduğu söylenebilir. Nitekim konuya tegannînin meşrû’ olmadığını ortaya koyan delillerle başlayan Aliyyu’l-Kârî, okuyucuyu uyardığı kısma geçmeden hemen önce naklettiği rivâyetle sözü tegannînin sünnete uygun ve meşrû’ görülen sınırlarına getirmiştir. Müellifin hitabındaki sünnet vurgusu da bu düşüncüyü desteklemektedir. Aliyyu’l-Kârî’nin bu uygulamasından, aynı konuda vârid olan nasların mümkün mertebe cemedilerek te’vîl edilmesi, te’vîl ve tefsîrin hadîslerle ve seleften menkûl nakillerle yapılması, sahâbî kavillerinin hüccet sayılması ve hükmen merfû’ olan sahâbî kavillerinin merfû’ hadîslerle birlikte değerlendirilmesi şeklindeki prensipleri

²⁶⁶ Aliyyu’l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, III, 131-133.

uygulamaya yansıttığı görülmekte, ayrıca onun tâbîî kavillerini istidlâlin mütemmim cüzü olarak kullandığına dair değerlendirmelere de kuvvet kazandırmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî bu bilgileri verdikten sonra tegannîye düğün ve yolculuk halinde ve belirli şartlar dâhilinde ruhsat tanındığını dile getirmiştir. Bu hususta Bedir Savaşı'na iştirâk etmiş sahâbîlerden olan Karaza b. Kâ'b ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî'nin (radıyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) düğünlerde tegannî yapılmasına izin verdiğini bildirdikleri rivâyeti²⁶⁷ ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ensâr'ın düğünlerde eğlence tertip etmeyi sevdiklerini ifade ederek mezkûr fiilin yapılmasını tavsiye buyurduğuna dair hadîsleri delil getirmiştir.²⁶⁸ Düğün ve bayram günlerinde zilsiz def çalınmasının da Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) müsaadesiyle meşrû' sayıldığını bildiren Aliyyu'l-Kârî, konuya delil olan merfû' hadîsleri naklettikten sonra²⁶⁹ yolculukta tegannî meselesine geçer. Berâ b. Mâlik ve Âmir b. el-Ekva' (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin bazı yolculuklarda Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) çeşitli kasîdeleri terennüm ettiklerini bildiren rivâyetleri nakleden müellif,²⁷⁰ Hz. Ömer'in (radıyallâhu anh): "Tegannî yolcunun azığındandır."²⁷¹ şeklindeki kavlini ve onun yolculukta tegannî yapan bir kimseye (terennüm ettiği beyitlerde) kadınlardan bahsetmemesini tenbih ettiğini bildiren rivâyeti²⁷² de delil göstermiştir.²⁷³ Aliyyu'l-Kârî böylece düğün ve yolculuk zamanlarında tegannînin (zilsiz def kullanılması ve terennüm edilen sözlerin şer'an mahzûr olmaması gibi) belirli şartlarla câiz olduğuna işaret etmiş ve istidlâlinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) merfû' hadîs niteliğindeki sözü ve takrîri ile birlikte, hükmen merfû' sayılması mümkün olan mevkûf rivâyetleri de kullanmıştır.

²⁶⁷ Nesâî, "Nikâh", 80.

²⁶⁸ Rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXIII, 379-380; Buhârî, "Nikâh", 64; İbn Mâce, "Nikâh", 21; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, II, 200.

²⁶⁹ Rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XLI, 349; XLIII, 115; Buhârî, "İdeyn", 25; *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 19; Müslim, "Salâtu'l-İdeyn", 16; Tirmizî, "Nikâh", 6; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 163.

²⁷⁰ Rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hicr, Mısır, 1999, III, 530; Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, I, 462.

²⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 254.

²⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, I-III, 2. Baskı, thk. Vasıyyullâh b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad, h. 1422, II, 6.

²⁷³ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 133-139.

Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili bazı tâlî bilgiler verdikten sonra²⁷⁴ zilsiz def dışındaki diğer çalgı aletlerini dinlemenin hükmünü ele almıştır. Öncelikle Hanefîlerin meseleye verdikleri genel hükme değinen müellif, çalgı aletlerini dinlemenin harâm ve masiyet olduğunu nakletmiştir.²⁷⁵ Bu hususta: “Çalgı âletlerini dinlemek masiyettir. Onların çalındığı ortamda oturmak fisktır. Onlardan lezzet almak ise küfürdür.”²⁷⁶ meâlindeki rivâyet ile İbn Ömer’in (radiyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) tegannî yapmayı ve dinlemeyi, gıybet yapmayı ve dinlemeyi, koğuculuk (nemîme) yapmayı ve dinlemeyi yasakladığını bildiren rivâyetini²⁷⁷ ve Hz. Ali’nin (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) def vurmaya, kastanyet²⁷⁸ çalmaya ve “zemmâre” adı verilen yaylı veya üflemeli bir çalgı aletini çalmaya yasakladığını ifade eden rivâyetini²⁷⁹ delil getiren müellif, (bu deliller çerçevesinde) ifade ettiği fikhî hüküm cihetinden tegannînin üç kısımda ele alındığını belirtmiştir.²⁸⁰

Herhangi bir çalgı aleti kullanılmadan icra edilen ve sözlerinde şer’î bir mahzûr bulunmayan tegannînin, sahâbe ve tâbiîn nesillerine mensup bazı fukahâ ile dört mezhebin imamlarının tamamı tarafından câiz ve mübâh olarak değerlendirildiğini ifade eden müellif, bu hususta onların görüşlerinin nakliyle yetinmiştir.²⁸¹

İkinci kısımda telli ve üflemeli çalgı aletleriyle icra edilen tegannîyi dinlemenin hükmünü ele alan Aliyyu'l-Kârî, dört mezhebin meşhûr kavillerine göre

²⁷⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, III, 137-139.

²⁷⁵ Bkz. Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Ferğânî, *Fetâvâ Kâdîhân fî Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, I-III, 1. Baskı, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, III, 308.

²⁷⁶ Irâkî rivâyetin baş kısmını Ebu's-Şeyh el-İsfahânî'nin (369/979) mürsel bir tarikle tahrîc ettiğini belirtmiştir. Bkz. Irâkî, *el-Muğnî*, 743. Ancak rivâyetin temel hadîs kaynaklarındaki yeri bulunamamıştır. Müellifin bu rivâyeti Kâdîhân'dan (592/1196) almış olması muhtemeldir. Bkz. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, III, 308. Zira Haskefî (1088/1677) ve Hâdimî (1192/1778) gibi Hanefî fakîhlerin de rivâyeti Kâdîhân'dan naklettikleri tespit edilmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IX, 504; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, *el-Berîkatu'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkatu'l-Muhammediyye*, I-V, 1. Baskı, thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, V, 5.

²⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 221; Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, I-XIV, 6. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017, IX, 307.

²⁷⁸ “Kastanyet” parmaklara takılarak çalınan bir tür zildir. Bkz. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, I-II, 9. Baskı, haz. İsmail Parlatır vd., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, II, 1231.

²⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 302.

²⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, III, 139-140.

²⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû’u Resâil*, III, 140.

bu aletlerin çalınmasının da dinlenmesinin de harâm olduğunu nakletmiş ve mezhep imamlarının görüşlerine açıkça delâlet eden sözlerine yer vermiştir.²⁸² Bu meselede en katı tavrı Ebû Hanîfe'nin sergilediğini ifade eden müellif, Mâlik b. Enes'in: "Bize göre tegannî fâsıkların işidir."²⁸³ şeklindeki sözünü, Ahmed b. Hanbel'in oğluna: "Tegannî kalpte nifâk doğurur."²⁸⁴ dediğini ve Şâfiî'nin Mısır'daki ashâbına hitâben söylediği: "Bağdat'tayken oradaki zındıkların ihdâs ettikleri ve 'tağbîr' diye isimlendirdikleri bir şeyle karşılaştım. Onlar tağbîr ile insanları Kur'ân'dan menediyorlardı."²⁸⁵ şeklindeki ifadelerini de nakletmiştir. Tağbîrin zühd konulu şiirlerin çeşitli çalgı aletleriyle nağmeli bir biçimde icra edilmesinden ibaret olduğunu bildiren Aliyyu'l-Kârî, Şâfiî'nin zühd konulu şiirlerin terennümü hakkında hüküm verdiğine dikkat çekerek kendi zamanında tertip edilen semâ meclislerinin daha fena olduğuna işaret etmiştir. Zamanının semâ' meclislerinde kadın veya erkeğin boyu posu, endâmı, gamzesi, saçı, beli ve vücudun tavsîfi câiz olmayan bölgeleri ile birlikte âşık ve maşûk, ayrılık ve kavuşma, (sevgililer arasındaki) kabul ve red gibi konulardaki metinlerin terennüm edildiğini ifade eden müellif, bunların mübâh olduğunu söyleyen bir kimsenin Allâh'ın dîninde olmayan bir şeyi ihdâs ettiğini belirtmiştir.²⁸⁶

Üçüncü kısımda def ve şebbâbe adı verilen flüt benzeri bir çalgı aletiyle icra edilen tegannînin hükmüne değinen musannif, bu konunun ihtilâflı olduğunu, ancak dört mezhebin cumhûruna göre bu tür bir tegannîyi dinlemenin de harâm olduğunu nakletmiştir.²⁸⁷ İstidlâlinin son kısımlarında Kitâb'tan, Sünnet'ten ve ümmetin imamlarının sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla yaylı ve üflemeli çalgıların büyük çoğunluğunun ümmetin icmâsı ile harâm, "şebbâbe" ve "kadîbu'l-irâkî" adı verilen (flüt benzeri) aletleri çalmanın tahrîmen mekrûh, zilli def çalmanın ise ulemânın ihtilâfı sebebiyle tenzîhen mekrûh olduğunu ifade eden müellif,²⁸⁸ konuyla ilgili bir başka değerlendirmesinde Şerîat'e ve hakîkate muvâfık yaşamak isteyen kimselere

²⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 141-142.

²⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 70.

²⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 76.

²⁸⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker*, 1. Baskı, thk. Yahyâ Murâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, 72.

²⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 141-142.

²⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 144.

²⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû'u Resâil*, III, 167.

tegannî yapmanın veya dinlemenin yakışmadığını, avâma mübâh sayılan bazı fiillerin ebrâr hakkında seyyie niteliğinde olduğunu ve bu sebeple buradaki mübâhlığa aldanılmaması gerektiğini belirtmiştir. Diğer taraftan zikir meclislerinde herhangi bir çalgı âletinin çalınmasının son derece çirkin ve büyük bir günâh olduğunu vurgulayan Aliyyu'l-Kârî, bu tür uygulamaların elle veya dille engellenmesi gerektiğini söylemiştir.²⁸⁹

Müellifin hükme ulaşmak için kullandığı delillerin tertibi incelendiğinde, onun ilk olarak âyetler ve nüzûl sebebi niteliğindeki hadislerle başladığı, aynı konuyu ifade eden merfû' ve hükmen merfû' rivâyetlerle devam ettiği, mevkûf ve maktû' haberlerle belli sonuçlara vardığı tespit edilmiştir. Aliyyu'l-Kârî, istidlâlînde birbirinin tefsîri niteliğinde olan birçok nastan yararlanmış, konuyla ilgili istisnâî hükümlerin de hadislerle belirlendiğini ortaya koymuştur. Müellifin delil gösterdiği rivâyetlerden birçoğunun tâlî kaynaklarda yer aldığı ve bazılarının zayıf olabileceği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Aliyyu'l-Kârî'nin bu hususlara dikkat çekmediği görülmektedir. Muhtemelen bu durumun iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki ortak bir anlamı ifade eden rivâyetlerin bir araya gelmesi, ikincisi ise müctehidlerin nakledilen rivâyetlerle amel etmesidir. Müellife göre her iki hususun da rivâyetlere kuvvet kazandırdığı bilinmektedir.²⁹⁰

Tegannî hakkındaki son değerlendirmesini dört mezhebin müctehid imamlarının görüşleriyle şekillendiren müellif, meseleyi kendi zamanıyla irtibatlandırmış ve fiilin icrasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Risâlesini ulemâ için telif ettiğini belirten Aliyyu'l-Kârî, sonuç kısmında da ihtiyât vurgusu yaparak âlimlerin azîmetlerle amel etmeleri gerektiğini savunmuş ve böylece çalışmayı iddiasıyla tutarlı halde getirmiştir. Müellif istidlâlî boyunca konunun sınırlarını ve istisnâlarını müdellel bir biçimde ortaya koyarak meseleleri net bir biçimde beyan etmiş ve konuya doğrudan delâlet eden rivâyetleri kullanmaya gayret göstermiştir. Aliyyu'l-Kârî böylelikle istidlâlde ihtimale yer bırakmamış ve iddiayla delilin birbirlerine mutâbık olmasına özen göstererek kendi prensibini tatbik etmiştir. Dört mezhep imamının sözlerini nakletmeden önce, onların görüşlerine kaynaklık eden

²⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mecmû' u Resâil*, III, 120.

²⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî'nin bu konulardaki görüş ve uygulamaları "Hadîsleri Takviye Yöntemleri" başlığı altında ele alınacaktır.

nasları okuyucuya arz eden müellif, istinbâtı da onların kavilleri etrafında gerçekleştirmiş ve genel çerçevenin anlaşılmasına imkân tanımıştır. Son olarak Aliyyu'l-Kârî'nin bu uygulamasında hem te'vîl ve tefsîr hususlarındaki hem de istidlâl ve istinbât konularındaki genel prensiplerini aynıyla tatbik ettiği ve istidlâl örnekleri başlığı altında ele alınan birçok hususu burada da gerçekleştirdiği anlaşılmıştır. Bu bakımdan müellifin istidlâl konusundaki prensipleri ve uygulamalarının fikhî bir istidlâlin gerekliliklerini ortaya koyduğu öne sürülebilir. Ayrıca bu başlıklar altında yer verilen görüş ve uygulamalarının, bir yönüyle onun kendi yönteminin tespitine de katkı sağladığı ifade edilebilir. Müellifin istidlâl yönteminin daha farklı bir açıdan incelenebilmesi amacıyla çalışmaya onun teâruz konusundaki uygulamaları ile devam edilecektir.

3. TEÂRUZ KONUSUNDAKİ UYGULAMALARI

Birinci bölümde teâruzun kuvvet bakımından eşit olan, aynı yer ve zamanı konu alan iki delilden birinin bir hükmün varlığını; diğerinin ise aynı hükmün yokluğunu gerektirecek bir keyfiyette vârid olması şeklinde tanımlandığı²⁹¹ ve teâruzun gerçekleşebilmesi için delillerin (cemedilemeyecek şekilde) birbirlerine zıt olması, aynı zamanı ve aynı mahalli konu edinmesi şeklindeki üç şartın sağlanması gerektiği zikredilmişti.²⁹² Ayrıca teâruzun rükün ve şartları olarak değerlendirilen bu maddelerden herhangi birinin oluşmamasının teâruza mâni olduğu da ifade edilmişti.²⁹³ Aliyyu'l-Kârî de eserlerinin çeşitli bölümlerinde bu şartların yokluğunu gerekçe göstererek deliller arasında teâruz olmadığını ortaya koymuştur. Zâhiri itibarıyla muâriz görünen deliller arasındaki teâruzun iptali niteliğinde olması sebebiyle konuya müellifin bu husustaki uygulamalarıyla başlanacaktır.

²⁹¹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 124; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Ulûm ve'l-Funûn*, I, 473.

²⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347-348. Bahsi geçen hususlar “Teâruz ve Nesh” başlığı altında yer almaktadır.

²⁹³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347-348.

3.1. Teâruzun Rükün ve Şartları ile İlgili Örnekler

Teâruzun tahakkuku için gerekli görülen şartlardan ilki delillerin birbirlerine tamamen zıt olmasıdır.²⁹⁴ Bu sebeple ortak bir mânâyâ hamledilmeleri mümkün olan veya farklı zaman, mahal ve hükümleri konu edindikleri tespit edilen deliller arasında teâruz gerçekleşmez. Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili uygulamalarında bazen rivâyetlerde zikredilen iki fiilin de sâbit olduğunu, bazen fiillerden birinin efdal, diğerinin câiz olduğunu, bazen de rivâyetlerin farklı zaman veya hükümler hakkında vârid olduğunu ifade ederek ararlarında teâruz olmadığını ispat etmiştir. Örneğin bıyıkların kısaltılmasının fitrattan bir cüz olduğunu bildiren bir hadîsin²⁹⁵ şerhinde, konuyla ilgili bazı rivâyetlerde bıyıkların makasla kısaltılmasını ifade eden “قص الشارب” anlamındaki bir lafız yerine, bıyıkların kazınması, yani kökten tıraş edilmesi gerektiği mânâsına gelen “أحفوا الشوارب”²⁹⁶ lafzının bulunduğunu belirten müellif, iki fiilin de sünnetle sâbit olduğunu, bu sebeple rivâyetler arasında bir teâruz olmadığını zikretmiştir.²⁹⁷

Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) önceleri saçını kendi haline bıraktığını, Ehl-i Kitâb'ın uygulamasının da bu şekilde olduğunu, ancak daha sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bundan vazgeçerek saçlarının yarısını sağ, yarısını sol tarafa ayırmaya başladığını ifade eden rivâyeti²⁹⁸ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, bazı âlimlerin hadîsin son kısmının ilk kısmını nesh ettiğini iddia ettiklerini söylemiştir. Bu âlimlerin saçı kendi haline bırakma uygulamasının nesh edildiğini, saçın ortadan ayrılmasının emredildiğini savunduklarını bildiren müellif, onların görüşlerine katılmadığını ifade etmiştir. O, bazı sahâbîlerin saçlarını ayırdıklarının bazılarının ise saçlarını kendi haline bıraktıklarının bilindiğini ve onların bu fiillerden dolayı birbirlerini ayıplamadıklarını nakletmiştir. Ayrıca saçları ayırmanın vâcib olması durumunda sahâbenin bu fiili terk etmelerinin söz konusu olamayacağını belirten

²⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

²⁹⁵ Buhârî, “Libâs”, 64.

²⁹⁶ Bu lafzın yer aldığı bir rivâyet için bkz. Müslim, “Tahâret”, 52.

²⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 272.

²⁹⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Tirmizî, *eş-Şemâil*, 49.

Aliyyu'l-Kârî, netice olarak saçını kendi haline bırakmanın da câiz olduğunu, saçlarını ayırmanın ise müstehab olduğunu belirtmiştir.²⁹⁹

Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cemâatle kıldığı son namaz konusunda farklı rivâyetlerin bulunduğunu zikreden Aliyyu'l-Kârî, bunlardan Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hiz. Abbâs ve Hiz. Ali'den (radiyallâhu anhumâ) destek alarak mescide girdiğini ve o sırada insanlara öğle namazını kıldırmakta olan Hiz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) yanında durarak namaz kıldığını bildiren rivâyetteki³⁰⁰ hâdisenin cumartesi veya pazar günü gerçekleştiğini nakletmiştir. O, Enes'in (radiyallâhu anh) Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâl ettiği pazartesi günü, Hiz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) hücreindeki perdeyi kaldırıp mescidde Hiz. Ebû Bekr'e (radiyallâhu anh) uyararak sabah namazını eda etmekte olan sahâbîlere bakarak tebessüm ettiğini bildirdiği rivâyette³⁰¹ bahsedilen günde ise Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hiz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) arkasında saf tutarak namaz kıldığının³⁰² bilindiğini ifade etmiştir. Böylece rivâyetlerin farklı zaman ve olayları konu edindiklerini tespit eden müellif, onları cemederek cumartesi veya pazar günü yaşananları anlatan ilk hadîste Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) imam olarak kıldığı son namazın, pazartesi gününü anlatan hadîste ise Hiz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cemâat içerisinde kıldığı son namazın rivâyet edildiğini belirlemiş ve böylece teâruzun söz konusu olmadığını dile getirmiştir.³⁰³

Müellif teâruzun gerçekleşmesi için delillerin kuvvet bakımından birbirlerine denk olması gerektiğini de ifade etmiştir. Bu doğrultuda zayıf olan bir rivâyetin kendisinden daha kuvvetli bir delile muâz olamayacağını dile getiren Aliyyu'l-Kârî, meşhûr bir rivâyetin mütevâtire; haber-i vâhidin ise meşhûr hadîse muâz sayılamayacağını zikretmiştir.³⁰⁴ Şârih konuyla ilgili bir örnekte Utbe b. Ebî

²⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 107. Müellifin bazı hükümleri Nevevî'den naklettiği tespit edilmiştir. Nevevî'nin konu hakkındaki ifadeleri için bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, h. 1392, XV, 90.

³⁰⁰ Buhârî, "Ezân", 39.

³⁰¹ Buhârî, "Amel fi's-Salât", 6.

³⁰² Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, II, 259. (Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmelerinden rivâyetin sahîh olduğu anlaşılmaktadır.)

³⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 205-206; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 101.

³⁰⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

Vakkâs'ın,³⁰⁵ kardeşi olan Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) hanımlarından olan Sevde bt. Zem'a'nın (radıyallâhu anhâ) babasının câriyesinden (nikâh dışı) bir oğlu olduğunu söylediğini ve onu yanına alarak himaye etmesini vasiyet ettiğini nakletmiştir. Bu rivâyete göre Sa'd b. Ebî Vakkâs (radıyallâhu anh) Mekke'nin fethinin gerçekleştiği sene çocuğu yanına almak istemiş, ancak Sevde'nin (radıyallâhu anhâ) kardeşi olan Abd b. Zem'a (radıyallâhu anh) çocuğun babasına ait olduğunu ifade ederek ona itiraz etmiştir. Bunun üzerine iki sahâbî konuyu Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) arz etmişlerdir. Bu esnada Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (radıyallâhu anh): "Yâ Rasûlallâh, kardeşim bana bu çocuğu yanıma almamı vasiyet etti." demiş, Abd b. Zem'a (radıyallâhu anh) ise: "Bu (çocuk) benim kardeşimdir, babamın câriyesinin oğludur ve onun yatağında doğmuştur." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "O senindir ey Abd b. Zem'a. (Zira zina sonucu doğan) Çocuk yatağıdır (yani anneye nispet edilir). Zina edene ise mahrumiyet (ve/ya recm cezası) vardır." buyurmuş ve çocuğun Utbe'ye benzemesi sebebiyle Sevde'ye (radıyallâhu anhâ) yönelerek: "Bu çocuğun yanında örtün (hicâbına bürün)." demiştir.³⁰⁶ Müellif, bu hadîsten neseb ilişkisinin zina ile tesis edilemeyeceğinin anlaşıldığını belirtmiştir.³⁰⁷ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Sevde'ye (radıyallâhu anhâ) çocuğun yanında örtünmesini emretmesinden, çocuğun Abd b. Zem'a'nın (radıyallâhu anh) kardeşi olmadığının anlaşıldığını belirten Aliyyu'l-Kârî, rivâyetin lafzında yer alan "هو لك" ifadesinin çocuğun (köle olarak) Abd b. Zem'a'ya (radıyallâhu anh) babasından miras kaldığına delâlet ettiğini söylemiştir. Müellif aynı hâdiseyle ilgili farklı bir rivâyette bahsi geçen kısmın "هو أخوك"³⁰⁸ lafzıyla nakledildiğini bildirmiş, ancak bu rivâyetin hadîsin diğer tarîklerine nispetle³⁰⁹ şâzz olduğunu, şâzz olan bir rivâyetin ise ma'rûf ve meşhûr olan hadîse muâriz olamayacağını ifade etmiştir.³¹⁰

Aliyyu'l-Kârî teâruzun önlenmesinde rivâyetlerin sıhhat derecelerinin de etkili olduğunu ifade etmiştir. Buradaki sıhhat kavramının ıstılâhî anlamında değil,

³⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî bu şahsın Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) dişini kıldığını ve kâfir olarak öldüğünü bildirmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 428.

³⁰⁶ Buhârî, "Vasâyâ", 4. Rivâyetin şerhi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 420, 429, 441.

³⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 429.

³⁰⁸ Buhârî, "Meğâzî", 55.

³⁰⁹ Örnek olarak bkz. Buhârî, "Buyû", 3; "İtk", 8; "Vasâyâ", 4; "Ferâiz", 18; "Ahkâm", 29.

³¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 430.

rivâyetin kabul şartlarını taşıması mânâsında kullanıldığına dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Dolayısıyla mesele kabul şartlarını taşımayan, yani zayıf olan bir rivâyetin, makbul olarak değerlendirilen sahîh ve hasen rivâyetlere muâriz olamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim müellif teâruz için rivâyetlerin kabul şartlarını taşımalarının yeterli olduğunu belirtmiş, bu şartları sağlayan delillerin kuvvet dereceleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarının bir etkisinin bulunmadığını dile getirmiştir. Bu bağlamda kabul şartlarını taşıyan bir hadîsin kendisinden daha kuvvetli olan başka bir hadîsi nesh edebileceğini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, söz gelimi hasen bir rivâyetin sahîh bir hadîsi nesh etmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.³¹¹

Aliyyu'l-Kârî, zayıf olan bir rivâyetin kabul şartlarını taşıyan hadîslere muâriz sayılmadığı konusuna dair bir örnekte Tirmizî'nin tahrîc ettiği ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaza besmele ile başladığını bildiren rivâyetin,³¹² Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh): "Ben Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem, Ebû Bekr'in, Ömer'in ve Osmân'ın (radiyallâhu anhum) arkalarında namaz kıldım. Ancak onlardan hiçbirinin 'بسم الله الرحمن الرحيم' lafzını (cehrî) okuduklarını işitmedim."³¹³ şeklindeki rivâyetine muâriz olduğunun iddia edildiğini nakletmiştir. Müellif, Tirmizî'nin rivâyetinden besmelenin namazda sırrî bir şekilde okunduğunun, Enes b. Mâlik'in (radiyallâhu anh) hadîsinden ise besmelenin cehrî okunmadığının anlaşılabilirliğini zikretmiş ve bu sebeple deliller arasında teâruzun söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte iddialar doğrultusunda rivâyetlerin birbirlerine muâriz olduğu kabul edilse dahi Tirmizî'nin tahrîc ettiği ve sıhhati bilinmeyen rivâyetin, Buhârî, Müslim ve birçok âlim tarafından tahrîc edilen hadîse muâriz sayılamayacağını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bazı Şâfiî âlimlerin Müslim'in (Enes b. Mâlik'ten (radiyallâhu anh)) tahrîc ettiği hadîsin lafızla değil, mânâ ile rivâyet edildiğini, diğer rivâyetin ise lafzî olduğunu öne sürdüklerini belirtmiştir. Bu tür bir değerlendirmeyi doğru bulmadığını dile getiren müellif, böyle bir yaklaşımın rivâyet ameliyesine aykırı olduğunu ve iddiaların ciddiye alınarak

³¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

³¹² Tirmizî, "Salât", 69.

³¹³ Müslim, "Salât", 50, 51. Farklı lafızlarla aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XX, 199; Buhârî, "Ezân", 89; Ebû Dâvûd, "Salât", 124; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, I, 468, 470.

cevaplanmasının gereksiz olduğunu söylemiştir. Ancak bu âlimlerin nasıl Müslim'in iki farklı tarikle rivâyet ettiği bir hadîsin mânâ ile, diğer rivâyetin lafzen rivâyet edildiği sonucuna vardıklarını anlamlandıramadığını da ifade eden Aliyyu'l-Kârî, iki isnâdın bir isnâddan daha kuvvetli olduğunu zikrederek değerlendirmesini tamamlamıştır.³¹⁴

Müellifin ifadelerinde yer alan birkaç hususa dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun teâruzu defetmek için öncelikle rivâyetleri cemetmeye çalışmasıdır. Zira müellif rivâyetleri birbirlerine muâruz olmayan anlamlara hamlederek teâruzun gerçekleşmediğini ifade etmiştir. Burada Aliyyu'l-Kârî'nin Tirmizî'nin rivâyetini, ondan daha kuvvetli olan hadîslere göre te'vîl ettiği de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim bu örnekten teâruzun ortadan kaldırılması için diğerine nispetle zayıf olan delillin, kuvvetliye uygun bir anlama hamledilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak müellifin sözleri, kabul şartlarını taşımayan bir rivâyetin kendisinden daha kuvvetli olan bir hadîse muâruz sayılamayacağına da işaret etmektedir. Son olarak Aliyyu'l-Kârî'nin bahsi geçen beyânının onun rivâyetlerin lafzı, mânâsı ve te'vîli ile ilgili konularda mücerret aklî değerlendirmelere karşı çıktığı düşüncesine de kuvvet kazandırdığı söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî hüccet olarak değerlendirilen tâlî delillerin aslî delillere muâruz olamayacağını da ifade etmiştir. Bu bağlamda bir sahâbî kavlinin merfû' sünnetle teâruzunun söz konusu olamayacağını belirten müellif, İbn Mes'ûd ve Semure b. Cündeb'in (radıyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) vustâ (orta) namazının ikindi namazı olduğunu rivâyet ettiklerini zikretmiştir.³¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, Zeyd b. Sâbit'in (radıyallâhu anh) bahsi geçen namazın öğle namazı olduğu, İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) ise sabah namazı olduğu şeklinde görüş bildirdiklerini nakletmiş³¹⁶ ve onların ifadelerinin sahâbî ictihâdî niteliğinde olduğunu söyleyerek sahâbî ictihâdlarının merfû' nassa muâruz olmayacağını dile getirmiştir.³¹⁷ Bu örneklerin tamamından müellifin teâruzun gerçekleşmesi için ilgili rükün ve şartlarının mevcudiyetini kontrol ettiği ve bu çerçevede cemedilebilen

³¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 510.

³¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 308. Rivâyet için bkz. Tirmizî, "Salât", 21.

³¹⁶ Bu hususu ifade eden rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 5; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, II, 192.

³¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 309.

(dolayısıyla birbirlerine tamamen zıt olmadığı anlaşılan) veya farklı zaman, mekân ya da olaylar hakkında vârid olan yahut da birbirlerine kuvvet bakımından denk olmayan deliller arasında teâruzun gerçekleşemeyeceğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî'nin konuya dair birçok uygulamasına birinci bölümde “Teâruzun Hükümü” ve “Teâruzdan Kurtulma Yolları” başlıkları altında yer verilmiş ve Hanefî usûlüne göre teâruzda takip edilmesi gereken adımlar çeşitli örnekler çerçevesinde ele alınmıştı. Ayrıca Hanefîlerin teâruzun çözümlenmesi için cem', nesh, tercih, tesâkut ve takrîru'l-usûl şeklindeki yöntemlere başvurdıkları,³¹⁸ ancak mütekaddim usûlcülerden bu yöntemlerin takip edileceği sıralama konusunda gelen kesin bir bilginin tespit edilemediği zikredilmişti. Aliyyu'l-Kârî'nin de bu hususta kendi tercih ettiği görüşü açık bir biçimde bildirmediği nakledilmiş, ancak onun tercihi delâlet eden çeşitli ifadelerinin bulunduğu belirtilmişti. Çalışmanın bu kısmında müellifin görüş ve uygulamaları incelenerek onun teâruzun çözümlenmesinde uygulanacak yöntemler hakkındaki düşünceleri daha net bir biçimde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.2. Teâruzda İzlenecek Yöntemler

Bir önceki başlık altında yer verilen örneklerden de anlaşılabileceği üzere Aliyyu'l-Kârî'ye göre rivâyetleri cemetme imkânının onların arasındaki zıtlığı ve teâruzu ortadan kaldırdığı bilinmektedir.³¹⁹ Bu durum müellifin muâriz deliller arasında öncelikle cem imkânı olup olmadığını değerlendirdiği ve diğer yöntemleri cem imkânı bulunmadığında gündeme aldığı intibayı uyandırmaktadır. Fakat Aliyyu'l-Kârî, bahsi geçen düşüncenin bir istisnasının bulunduğu işaret etmiştir. Müellif: “...Yüklü kadınların iddetleri yüklerini vaz' etmeleri(yle biter)...”³²⁰ ile: “İçinizden ölenlerin (geride) bıraktıkları zevceler, kendi kendilerine dört ay on (gün) beklerler...”³²¹ meâlindeki âyetlerin hâmile iken kocası vefât eden bir kadın hakkında, ilk bakışta birbirlerine muâriz gibi göründüklerini belirtmiştir. O, Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) iki âyeti cemederek iki müddetten (hâmilelik veya dört ay

³¹⁸ Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 567-568.

³¹⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349; *Mirkât*, IV, 305.

³²⁰ 2/el-Bakara, 234.

³²¹ 65/et-Talâk, 4.

on günden) daha uzun olanının bu durumdaki bir kadının iddeti olduğunu söylediğini nakletmiştir.³²² Şârih, İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) ise böyle bir kadının çocuğunu doğurmasıyla iddetini tamamlayacağını ve "Her kim isterse onunla en-Nisâ el-Kusrâ Sûresi'nin³²³ el-Bakara Sûresi'ndeki âyetten daha sonra nâzil olduğu üzerine mübâhele edebilirim."³²⁴ dediğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî Hz. Ali'nin (radıyallâhu anh) bu sözleri reddetmemesinin, onların (sahâbenin) et-Talâk Sûresi'ndeki âyetin diğer âyeti nesh ettiğini bildiklerini gösterdiğini ve bu sebeple hâmile iken kocası vefât eden bir kadının iddetinin, çocuğunu doğurması ile biteceğinin anlaşıldığını ifade etmiştir. Değerlendirmesini neshin tespitinden sonra nâsih ve mensûh delilleri cemederek her ikisiyle de amel etmenin bir anlamı bulunmadığı şeklindeki sözleriyle sürdüren müellif, bu sebeple meselede icmâ ile İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) kavli doğrultusunda et-Talâk Sûresi'ndeki âyetin mûcibiyle amel edildiğini zikretmiştir.³²⁵

Zikredilen örnekte dikkate alınması gereken husus müellifin nâsih ile mensûh delillerin cemedilmesinde bir fayda bulunmadığını belirtmiş olmasıdır. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin ifadesini "neshin bilinmesi" ile kayıtlamış olması da önem arz etmektedir. Buradan hareketle muâriz delillerden birinin diğerini nesh ettiği kesin bir şekilde tespit edildikten sonra cem'e başvurulmayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu bilgi müellife göre teâruzun çözümünde nasla bilinen neshin ilk sırada yer aldığını göstermektedir. Aliyyu'l-Kârî teâruzda neshin ihtimalle tespit edilemeyeceğini,³²⁶ neshe hükmedilebilmesi için rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesi gerektiğini³²⁷ ve neshin gerçekleşmesi için rivâyetlerin cem' edilmesinin mümkün olmaması gerektiğini dile getirmiştir.³²⁸ Konunun baş kısmında zikredilen örnek dikkate alındığında müellifin son sözlerinin neshin kesin olarak bilinmediği durumlarla, yani ictihâdî nesh ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda müellifin kesin olarak

³²² Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 706.

³²³ İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) bu ifadesiyle et-Talâk Sûresi'ni kastettiği ifade edilmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 119; 131.

³²⁴ Rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 329. Aynı anlamı ifade eden rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk", 47; İbn Mâce, "Talâk", 7.

³²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353.

³²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 368.

³²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 29, 455, III, 467, VIII, 37, 516.

³²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349; *Mirkât*, V, 593, VIII, 163.

bilinen neshle ictihâdî nesh arasında bir ayrıma giderek teâruzun çözümünde ilk sırada nasla bilinen neshe yer verdiği ifade edilebilir.

Aliyyu'l-Kârî teâruzda cem'in tercihten önce geldiğini dile getirmiştir. Zira o, tevfiğin tercihe mukaddem olduğunu,³²⁹ te'vîlin tercihten evlâ olduğunu³³⁰ ve –sıhhat dereceleri farklı da olsa- delilleri cem' etmenin, onlardan birini iptal etmekten evlâ sayıldığını belirtmiştir.³³¹ Ayrıca müellif, muâriz rivâyetlerden birinin belli bir sebeple diğerine tercih edilmesinin mümkün olmaması durumunda, onların sâkıt sayılacağını ve takrîru'l-usûl aşamasına geçileceğini zikretmiştir.³³² Bu sözleri ise ona göre tercihin cem'den sonra; tesâkut veya tevakkuftan önce geldiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede geriye tercih ve ictihâdî nesh maddelerinin sıralamadaki yeri kalmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî'nin bu meselenin çözümüne yardımcı olabilecek bir ifadesi bulunmaktadır. Müellif, mutlağın mukayyede hamli konusundaki çeşitli örnekleri ele aldığı bir bölümde zekâtın beş deveye taalluk ettiğini bildiren rivâyet³³³ ile birlikte “sâime” olan, yani senenin çoğunu otlayarak geçiren³³⁴ beş devenin zekâta tâbi olduğunu ifade eden rivâyete³³⁵ yer vermiştir. Aliyyu'l-Kârî, “sâime” ifadesi ile mukayyed olan hadîsin, ilk rivâyetin itlâkını nesh ettiğini belirtmiştir. Bu sözlerinin ardından: “Eğer nesh tabirini istilâhî anlamında kullanıyorsanız, bu durumda nâsih delilin sonradan vârid olduğunun bilinmesi gerekir ki, bu malum değildir. Eğer neshi farklı bir anlamda kullanıyorsanız, bunun da beyan edilmesi gerekir.” şeklindeki mukadder bir itirazı gündeme getirmiş ve buna cevap vermiştir. Muhatabın, delillerin vürûd tarihlerini bilmemesinin Hanefîlerin istidlâline zarar veremeyeceğini ifade eden müellif, fukahânın büyük çoğunluğunun, eserlerinde ilk rivâyetin mensûh olduğunu bildirdiklerini ve bu durumun onların rivâyetlerin vürûd tarihlerine muttali olduklarını gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca o, nesh tabirinin bir delilin diğerine

³²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 201.

³³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 444.

³³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 502.

³³² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350-351.

³³³ İbn Mâce, “Zekât”, 9.

³³⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erkal, “Zekât”, *DİA*, XLIV, 201.

³³⁵ Dârekutnî, *Sünen*, III, 10-11. (Dârekutnî'ye göre rivâyet zayıftır.) Hz. Ömer'in (radıyallâhu anh) mektubunun tamamını nakleden Beyhakî, metinde bulunan lafzı muhtevî olan rivâyetin muttasıl ve hasen olduğunu belirtmiştir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 149-151.

tercih edilmesi anlamında da kullanıldığını zikretmiş ve konuya dair değerlendirmesine devam etmiştir.³³⁶ Müellifin bahsi geçen ifadesinin son kısmında yer alan bilgidен hareketle tercih ve ictihâdî nesh yöntemlerinin birbirlerinden ayrılmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim delillerden birinin tercih edilmesinin diğerini işlevsiz bıraktığı dikkate alındığı takdirde, sonradan vârid olan bir delilin, daha önce vârid olmuş bir delille sâbit olan hükmü iptal etmesinin de aynı etkiyi gerçekleştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla teâruzda neshin, sonradan vârid olması ve farklı bir hüküm ifade etmesi sebebiyle muâriz delillerden birinin diğerine tercih edilmesini ifade ettiği öne sürülebilir. Böylece müellifin ictihâdî neshi, tercih uygulaması ile birlikte değerlendirdiği sonucuna varılabilir. Zikredilen görüşlerin tamamından hareketle Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzun çözümünde takip ettiği yöntemler kesin olarak bilinen nesh, cem' ve te'lîf, tercih ve ictihâdî nesh, tesâkut ve takrîru'l-usûl şeklinde sıralanabilir.

Müellifin teâruzun çözümünde zikredilen yöntemlere başvurduğu örneklerle geçmeden önce bir hususun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Buna göre müellifin bu yöntemleri her zaman keskin bir çizgiyle takip etmediği ve bazen teâruzun çözümünde birden fazla maddeyi önerdiği tespit edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Cebrâîl'in (aleyhisselâm) kendisine imamlık yaparak beş vakit namazı iki farklı günde kılmak suretiyle vakitleri beyan ettiği hadîsi³³⁷ şerh eden müellif, rivâyette Cebrâîl'in (aleyhisselâm) ilk gün ikindi namazını "her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca", ikinci gün ise öğle namazını yine "her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca" kıldırıldığının zikredildiğini belirtmiştir. Müellif bazı âlimlerin ise rivâyeti delil olarak öğle namazının vakti(nin son kısmı) ile ikindi namazının vaktinin (baş kısmının) aynı olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Ancak o, Müslim'in tahrîc ettiği, ikindi namazının vaktinin öğle namazının vakti bittikten sonra başladığını bildiren bir hadîsi³³⁸ zikrederek ilk rivâyetin birinci gününde ikindi namazının her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olduktan sonra kılındığı, ikinci gündeki öğle namazının ise bu vakte yakın bir zaman diliminde kılındığı şeklinde

³³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 276.

³³⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 2.

³³⁸ Müslim, "Salât", 172.

te'vîl edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.³³⁹ Aliyyu'l-Kârî, rivâyetlerin bu yolla cemedilmesi mümkün görülmeyecek olsa dahi Müslim'in tahrîc ettiği hadîsin hem ilk rivâyetten sonra vârid olduğunu hem de ondan daha sahîh olduğunu söylemiş ve bu sebeple teâruzda mezkûr hadîsin takdîm edileceğini ifade etmiştir.³⁴⁰ Örnekte görüldüğü üzere Aliyyu'l-Kârî öncelikle muâriz delillerin cem' edilebileceğini belirtmiş ve bu doğrultuda ilk rivâyetin kendisinden daha kuvvetli olan hadîse muvâfık olabileceği bir mânâda te'vîl edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Müellif cem ve te'vîlin geçerli görülmemesi durumunda ise teâruzun çözüme kavuşturulması için ikinci bir yönteme intikal ederek Müslim'in tahrîc ettiği hadîsin daha kuvvetli olması sebebiyle tercih edileceğini ifade etmiştir. Netice olarak bu örnekte müellifin teâruzun çözümünde (neshin söz konusu olmaması sebebiyle) ilk olarak cem uygulamasına başvurduğu, ikinci olarak tercih yöntemini gündeme getirdiği tespit edilmiştir.

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) deve eti yiyen bir kimsenin abdest almasının gerekli olup olmadığının sorulduğu ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) müsbet cevap verdiğini bildiren rivâyetin³⁴¹ şerhinde, Hanbelîlere göre deve eti yiyen bir kimsenin abdest almasının vâcip olduğunu nakletmiştir. Ancak cumhûra göre hadîste zikredilen abdest ifadesinin şer'î anlamına değil, elleri ve ağzı yıkama mânâsına hamledildiğini belirtmiştir. Ayrıca Câbir b. Abdillâh'ın (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) son uygulamasına göre ateşte pişen yiyecekleri yiyenlerin abdest almalarının gerekli olmadığı şeklindeki rivâyetini³⁴² nakleden müellif, ilk rivâyetin bu mânâyâ uygun bir şekilde te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ardından ikinci ihtimali dile getiren Aliyyu'l-Kârî, buna göre ilk rivâyetin Câbir b. Abdillâh'ın (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği hadîs ile mensûh sayılabileceğini ifade etmiştir.³⁴³ Müellifin bu örnekte de ilk örnekteki uygulamasına benzer bir şekilde öncelikle rivâyetlerin cemedilmesini gündeme getirdiği, bunun akabinde ise nesh yöntemine başvurduğu görülmektedir. Meseleye Hanefîler açısından bakıldığında müellifin her iki örnekte de teâruzun çözümüne dair

³³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 269; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 157, 160.

³⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 269.

³⁴¹ Müslim, "Hayz", 97.

³⁴² Ebû Dâvûd, "Tahâret", 73.

³⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 29.

ikinci bir yöntemi icra etmesinin istidlâlden elde edilen hükmü değiştirmedeği söylenebilir. Zira istidlâlin neticesi itibarıyla te'vîl edilen rivâyetler, kuvvetli veya nâsih olan delillerin bildirdiği hükümlere irca edilmiştir. Ancak eğer müellifin bu uygulamasıyla muhâlifleri ilzâm etmeyi amaçladığı varsayılırsa onun birden fazla yöntemle aynı sonuca ulaşmasının istidlâle kuvvet kazandırıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Bir diğer ihtimale göre ise müellifin nebevî nasların terkinden sakınarak: “İ'mâl (cem) ihmalden evlâdır”³⁴⁴ kâidesi mûcibince hareket ettiği ve bahsi geçen uygulamalarıyla rivâyetlerin ihmal edilmediğini ortaya koymayı amaçladığı da öne sürülebilir. Netice olarak Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzun çözümlenmesinde uygulanacak yöntemleri belli bir sıralamaya tâbi tuttuğu, bazen de bu hususta birden fazla yöntemi kullandığı tespit edilmiştir. Çalışmaya müellifin mezkûr yöntemleri kullandığı örneklerle devam edilecektir.

3.2.1. Nesh

Kullar cihetinden neshi, sonradan vârid olan şer'î bir delilin önceden konulmuş şer'î bir hükmün hilâfına delâleti olarak tanımlayan³⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî'nin, neshin şartları, neshin tespiti ve ictihâdî nesh konularına örnek teşkil eden birçok uygulaması bulunmaktadır. Müellifin görüşlerinin ayrıntılı bir biçimde işlenebilmesi amacıyla bahsi geçen konular müstakil başlıklar altında incelenecektir.

3.2.1.1. Neshin Şartları

Birinci bölümde Hanefîlerin neshin gerçekleşmesi ve tespiti konusunda tayin ettikleri şartlara ve nesh ile ilgili örneklere yer verilmişti. Bu bölümde ise mezkûr maddeler çerçevesinde müellifin teâruzda bir yöntem olarak kullandığı nesh konusunda gözettiği şartlar ele alınacaktır. Aliyyu'l-Kârî neshin gerçekleşmesi için delillerin vürûd tarihlerinin bilinmesinin, delillerin inşâî nitelikte olmasının, neshin ihtimale dayalı olmamasının ve nâsih delilin kuvvet bakımından mensûha denk veya ondan daha kuvvetli olmasının gerekli görüldüğünü ifade etmiştir.³⁴⁶

³⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 458.

³⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 367.

³⁴⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 193, 455, III, 467, V, 25, VIII, 37, 516, X, 116.

Aliyyu'l-Kârî genellikle farklı âlimlerin belli bir rivâyetin mensûh olduğuna yönelik iddialarını cevaplarken, iddiaların geçerlilik kazanabilmesi için delillerin vürûd tarihlerinin bilinmesi veya beyan edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.³⁴⁷ Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) mescidde sırt üstü uzanıp bir ayağını diğerinin üzerine koyduğunu bildiren hadîsi³⁴⁸ şerh eden müellif, Hattâbî'nin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bahsi geçen fiili yasakladığını ifade eden rivâyete³⁴⁹ atıfta bulunarak ilk hadîsin bu rivâyeti nesh ettiğini öne sürdüğünü belirtmiştir.³⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî rivâyetlerin tarihi bilinmeksizin bu tür ihtimallerin gündeme getirilmesinin doğru olmadığını zikretmiş ve bu sebeple nesh iddiasının ihmal edilmesinin daha evlâ olduğunu söylemiştir.³⁵¹ Müellif, namaz kılan bir kimsenin önünden geçen hiçbir şeyin namazı iptal etmeyeceğini bildiren hadîsin³⁵² şerhinde İbn Melek'in bu hadîsin namaz kılan bir kimsenin önünden geçen kadın, eşek veya köpeğin namazı bozduğunu ifade eden rivâyeti³⁵³ nesh ettiği yönünde görüş bildirdiğini nakletmiştir.³⁵⁴ Ancak neshin tespitinin rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesine bağlı olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, söz konusu iddiayı isabetli bulmadığına işaret etmiştir.³⁵⁵

Aliyyu'l-Kârî'nin neshe dair uygulamalarında da mezkûr kâideye dikkat gösterdiği tespit edilmiştir. Müellif bu çerçevede farklı vecihlerle nasların vürûd zamanlarını belirlemeye imkân sağlayan bilgiler vermiştir. Örneğin esirlerin salınması konusunu ele alan Aliyyu'l-Kârî, Şâfiîlerin: "Onun için o küfredenlerle (muharebede) karşılaştığınız vakit, (onların) boyunlarını vurun. Nihayet onları

³⁴⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 467.

³⁴⁸ Buhârî, "İsti'zân", 44.

³⁴⁹ Müslim, "Libâs", 72.

³⁵⁰ Hattâbî *Meâlimu's-Sünen* adlı eserinde nehyi İslâm'ın ilk zamanlarında giyilen alt elbiselerin yekpare ve dikişsiz olmasıyla ilişkilendirmiş, bu kıyafeti giyen bir kimsenin sırt üstü uzanıp bir ayağını diğerinin üzerine koyduğunda, kıyafetin kalıbının darlığından dolayı avretinin (uyluklarının) açığa çıktığını ifade etmiştir. Ancak o, orta kısmı dikişli olan kıyafetlerde bu sorunun yaşanmadığını, dolayısıyla bu tür kıyafetleri giyenlerin bahsi geçen fiili yapmalarında bir beis olmadığını dile getirmiştir. Muhtemelen Aliyyu'l-Kârî, Hattâbî'nin bu sözlerini neshe hamletmiş olmalıdır. Zira Hattâbî'nin eserinde fiilin açıkça mensûh olduğunu öne sürdüğü bir ifadesi tespit edilememiştir. İlgili bölüm için bkz. Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, IV, 120.

³⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 516.

³⁵² Ebû Dâvûd, "Salât", 115.

³⁵³ Müslim, "Salât", 265.

³⁵⁴ Bkz. İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*, I-VI, 1. Baskı, thk. Nûreddin Tâlib vd., İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012, I, 466.

³⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 455.

mecalsiz bir hale getirdiğiniz zaman artık bağı sıkı tutun. (Ondan) Sonra ise ya iyilik yapın (ve mukâbilinde hiçbir şey almayarak onları azat edin) yahut da fidye alın...”³⁵⁶ meâlindeki âyet-i kerîmeyi delil alarak devlet başkanının tensibiyle, kâfir esirlerin bilabedel salınabileceğine hükmettiklerini ifade etmiştir. Müellif, Hanefîlerin ise bu konuda: “(Dokunulması) haram olan o aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları (esir olarak) yakalayın, onları hapsedin, onların bütün geçit yerlerini tutun...”³⁵⁷ meâlindeki âyeti delil aldıklarını bildirmiş ve bu âyete göre kâfir esirlerin karşılıksız salınmasının câiz olmadığını zikretmiştir. O, Berâe (Tevbe) Sûresi’nin konu hakkında en son nâzil olan sûre olduğunu da ifade ederek ikinci âyetin ilkinin nesh ettiği sonucuna varmıştır.³⁵⁸

Hız. Peygamber’in (aleyhisselâm) yatsı namazını (العشاء) “عتمة” olarak isimlendiren a’râbîlerin ıstılahının kullanılmamasını emrettiği ve Allâh Teâlâ’nın da Kitâb’ında: “من بعد صلاة العشاء”³⁵⁹ buyurduğuna dikkat çektiğini bildiren hadîsi³⁶⁰ şerh eden müellif, Ebû Hureyre’nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği bir hadîste Hız. Peygamber’in (aleyhisselâm) yatsı namazı hakkında “عتمة” lafzını kullandığını nakletmiştir.³⁶¹ Bazı âlimlerin rivâyetin âyetin nüzûlünden önce gerçekleştiğine dair iddialarını ele alan Aliyyu’l-Kârî, bu düşüncüyü kabul etmeyerek âyetin rivâyetten önce nâzil olduğunu belirtmiştir. İslâm’ın başında yatsı namazının “عتمة” lafzıyla isimlendirilmesinin câiz olduğunu ifade eden müellif, bu lafzın kullanımının yaygınlık kazanmasından sonra Hız. Peygamber’in (aleyhisselâm) câhiliyye dönemine ait olan tabirlerin kullanılmasını istememesi sebebiyle bunu yasakladığını söylemiştir. Böylece hükmün mensûh olduğuna işaret eden Aliyyu’l-Kârî, Ebû Hureyre’nin (radiyallâhu anh) yasaktan önce vârid olan bir hadîsi işiterek –yasağın kendisine ulaşmaması gibi bir sebeple- hadîsi âyetin nüzûlünden sonra rivâyet ettiğini ifade etmiştir.³⁶²

³⁵⁶ 47/Muhammed, 4.

³⁵⁷ 9/et-Tevbe, 5.

³⁵⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 470.

³⁵⁹ 24/en-Nûr, 58.

³⁶⁰ Müslim, “Salât”, 228.

³⁶¹ Rivâyet için bkz. Müslim, “Salât”, 129.

³⁶² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 306.

Bu örnekte müellifin hem âyetin nüzûl tarihini hem de Ebû Hureyre'nin (radıyallâhu anh) nispeten geç bir tarihte Müslüman olmasını dikkate aldığı ve istidlâlini bu bilgilerin üzerine inşa ettiği görülmektedir. Aliyyu'l-Kârî'nin benzer bir uygulamasından daha bahsetmek mümkündür. Müellif bu örnekte Ebû Hureyre'nin: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem kırâati cehrî olan bir namazı tamamladıktan sonra: ‘Biraz önce sizden biri benimle birlikte okudu mu?’ diye sordu. Bir adam: ‘Evet ya Rasûlallâh.’ diye cevap verdi. Hz. Peygamber (aleyhisselâm): ‘Ben de bana ne oluyor da Kur’ânla münâzaa ediyorum dedim.’ buyurdu. Bunun üzerine insanlar Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem (namazda) kırâat yaptığı sırada (sûre) okumayı bıraktılar.”³⁶³ şeklindeki rivâyetini ele almıştır. Aliyyu'l-Kârî, Ebû Hureyre'nin geç bir tarihte Müslüman olmasını gerekçe göstererek bu hadîsin: “İmamınızın arkasında sadece Fâtiha Sûresi’ni okuyun. Zira onu okumayanın namazı yoktur.”³⁶⁴ meâlindeki rivâyeti nesh etmiş olabileceğini söylemiştir.³⁶⁵

Zikredilen örneklerin tamamında müellifin nasların nüzûl veya vürûd tarihlerine sarâhaten delâlet eden bilgilerden istifade ettiği görülmektedir. Aliyyu'l-Kârî bazen rivâyetlerin mefhûmundan anlaşılan bilgilerin de vürûd tarihlerinin anlaşılmasına dolaylı şekilde katkı sağlayabileceğini belirtmiştir. Örneğin namaz kılan bir kimsenin önünden geçeninin hükmü konusunda bilgiler veren müellif, konuyla ilgili çeşitli rivâyetleri nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu doğrultuda: “Eğer namaz kılanın önünden geçen kişi nasıl bir vebâl altına girdiğini bilseydi, onun önünden geçmeyi kırk vakit boyunca olduğu yerde beklemesi kendisi için daha hayırlı olurdu.”³⁶⁶ şeklindeki hadîse ve: “Eğer Rabb’ine münâcaatta bulunan bir kardeşinin önünden geçen kimse işlemiş olduğu vebâli bilseydi, attığı bir adım yerine yüz sene beklemeyi daha hayırlı sayardı.”³⁶⁷ meâlindeki rivâyete yer vermiş ve ikinci hadîste fiili işleyene taalluk eden vâîdin daha fazla olduğuna dikkat çekmiştir. Bu hususu ikinci hadîsin ilkinden daha sonra vârid olduğuna delil gösteren Aliyyu'l-

³⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XIII, 222. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahîhtir.)

³⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 135.

³⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 535.

³⁶⁶ Müslim, “Salât”, 261.

³⁶⁷ İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XIV, 431.

Kârî, delâlet vechesini bir fiildeki vâidin tedricen artabileceğini söyleyerek izah etmiştir.³⁶⁸

Aliyyu'l-Kârî bir fiilin hem yasak hem de mübâh olduğunu (hâzır ve mübâh) ifade eden nasların mevcudiyetinin de rivâyetlerin farklı zaman dilimlerinde vârid olduğuna delil sayıldığını belirtmiştir.³⁶⁹ Bu konuya keler etinin yenilmesini yasaklayan³⁷⁰ ve buna ruhsat veren,³⁷¹ ehli eşek etinin haram kılındığını³⁷² ve mübâh olduğunu ifade eden³⁷³ ve sırtlan etinin yenmesinin helâl olduğunu³⁷⁴ ve yenilemeyeceğini³⁷⁵ ortaya koyan rivâyetleri örnek gösteren müellif,³⁷⁶ Hanefîlerin bu konuda nesh sayısını azaltmak amacıyla hâzır (yasaklayıcı nitelikte) olan delilin, mübâh delili nesh ettiğine hükmettiklerini dile getirmiştir.³⁷⁷ Müellif bu durumun teâruzda bir tercih sebebi olarak görüldüğünü de ifade ettiği³⁷⁸ için konuyla alakalı örnekler tercih ile ilgili başlık altında ele alınacaktır.

Aliyyu'l-Kârî'nin neshin şartları konusunda gündeme getirdiği maddelerden bir diğeri ise nasların inşâî nitelikte olmasıdır. Bu çerçevede neshin emir ve nehy gibi inşâî delillerle sâbit olan hükümler hakkında söz konusu olabileceğini zikreden müellif, mazi, hal veya istikbâle dair haberlerin neshe konu olmadığını söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî bu durumun sebebini ise haberlerdeki değişikliğin muhbirin cehâletine veya yalan söylemesine alamet sayılması ile izah etmiştir.³⁷⁹ Konuyla ilgili bir örnekte Kehf Sûresi'nin ilk on âyetini ezberleyen bir kimsenin Deccâl'in fitnesinden muhâfaza olunacağını ifade eden hadîsin³⁸⁰ şerhinde, Kehf Sûresi'nin ilk üç âyetini okuyan bir kimsenin Deccâl'in fitnesinden korunacağını bildiren rivâyeti³⁸¹ de nakleden müellif, bazı âlimlerin ikinci rivâyetin ilk hadîsi nesh ettiğini iddia

³⁶⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 449.

³⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

³⁷⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XXII, 333; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, XV, 265.

³⁷¹ Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 40; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27.

³⁷² Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 35; İbn Mâce, "Zebâih", 13.

³⁷³ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 33; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 507 vd.

³⁷⁴ Tirmizî, "Hacc", 28; "Et'ime", 4.

³⁷⁵ İbn Mâce, "Sayd", 15.

³⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

³⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 354.

³⁷⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

³⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 368.

³⁸⁰ Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 257.

³⁸¹ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 6.

ettiklerini söylemiştir. O, bahsi geçen âlimlerin her iki rivâyette zikredilen fiillerle aynı sonuca ulaşılmasından hareketle, Kehf Sûresi'nin ilk üç âyetinin okunmasının fitneden koruyucu nitelikte olduğunu bildiren rivâyetin diğerinden sonra vârid olduğu sonucuna vardıklarını ifade etmiştir.³⁸² Aliyyu'l-Kârî neshin ihtimalle tespit edilemeyeceğini söyledikten sonra³⁸³ ihbârî nitelikteki delillerin nesh edilmesinin söz konusu olmadığını dile getirmiştir. Ayrıca o, ilk rivâyetteki hükmün âyetleri ezberleyen, ikinci rivâyetteki hükmün ise âyetleri okuyan kimse hakkında geçerli olduğunu zikrederek rivâyetlerde tarif edilen fiillerin farklılığına dikkat çekmiştir.³⁸⁴ Netice olarak bu rivâyetlerden Deccâl'in fitnesinden korunmak için gerçekleştirilebilecek asgarî fiilin Kehf Sûresi'nin ilk üç âyetini okumak olduğunun, sûrenin ilk on âyetinin ezberlenmesinin ve okunmasının ise daha evlâ olduğunun anlaşıldığını öne süren müellif, böylece nesh tartışmalarına iltifat etmemiş ve rivâyetleri cemetmeyi tercih etmiştir.³⁸⁵

Aliyyu'l-Kârî bir delilin diğerini nesh edebilmesi için ona kuvvet bakımından denk olması gerektiğini de ifade etmiştir. Müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) gönderdiği bir mektupta –tabaklansa dahi- ölü hayvanların derilerinden faydalanılmasını yasakladığını belirten rivâyetin³⁸⁶ şerhinde, bazı âlimlerin hadîsin farklı tarîklerine dikkat çekerek bahsi geçen mektubun Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlinden iki ay evvel gönderildiğini ve bu sebeple bâbdaki diğer hadîsleri nesh ettiğini öne sürdüklerini Tûribiştî'den nakletmiştir.³⁸⁷ Ancak Aliyyu'l-Kârî, yukarıdaki rivâyetin sıhhat ve şöhet yönünden konu hakkındaki diğer rivâyetlerin³⁸⁸ kuvvetine ulaşmadığını ve bu sebeple onları nesh edemeyeceğini dile getirmiştir.³⁸⁹

Bir diğer örnekte at eti yemenin hükmünü ele alan müellif, tâbiûn ulemâsından bir zümreyle birlikte Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre at eti yemenin

³⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 25.

³⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, X, 116.

³⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 25, X, 116.

³⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, X, 116.

³⁸⁶ Tirmizî, "Libâs", 7.

³⁸⁷ Fadlullâh b. Hasen b. Huseyn b. Yûsuf Ebû Abdillâh Şihâbuddîn et-Tûribiştî, *el-Müyesser fî Şerhi Mesâbihi's-Sünne*, I-IV, 2. Baskı, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke, 2008, I, 165-166.

³⁸⁸ Bunlardan bir kısmı için bkz. Tirmizî, "Libâs", 7; Dârekutnî, *Sünen*, I, 68, 69.

³⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 193.

mübâh, İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) kavliyle amel eden Ebû Hanîfe'ye göre ise harâm olduğunu nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Ebû Hanîfe'nin bu konuda: “Hem onlara binmeniz hem de ziynet için atları, katırları, merkepleri yarattı...”³⁹⁰ meâlindeki âyet-i kerîme ile birlikte Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) at, katır ve eşek etlerini yemeyi yasakladığını bildiren hadîsi³⁹¹ delil aldığını ifade etmiştir. Müellif Şâfiîlerin ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hayber'in fethedildiği gün ehli eşek etini yemeyi yasakladığını ve at eti yemeye izin verdiğini ifade eden rivâyeti³⁹² delil aldıklarına işaret etmiştir. Ayrıca o, Nevevî'nin (Ebû Hanîfe'nin delil aldığı) ilk rivâyetin hadîs âlimlerinin ittifâkıyla zayıf olduğunu iddia ettiğini³⁹³ ve Ebû Dâvûd ile Nesâî'nin sözlerini bu düşüncesine kaynak gösterdiğini dile getirmiştir. Müellif bu çerçevede Ebû Dâvûd'un mezkûr hadîsin, ibâhaya delâlet eden rivâyet ile nesh edildiğini öne sürdüğünü³⁹⁴ ve Nesâî'nin at eti yemenin mübâh olduğunu bildiren hadîsin daha sahîh olduğunu ve tahrîm ifade eden rivâyetin onunla nesh edildiği yönünde görüş bildirdiğini³⁹⁵ nakletmiştir. Ancak müellif, Nevevî'nin yaptığı nakillerin (ibâhayı ifade eden rivâyetin hadîs âlimlerinin ittifâkıyla zayıf olduğu şeklindeki) iddiasına muhâlif olduğunu dile getirmiştir. Zira o, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin hadîsin zayıf olması durumunda (deliller arasında kuvvet denkleğinin oluşmamasından dolayı) nesh konusuna girmeye ihtiyaç duymayacaklarını ifade ettikten sonra Nesâî'nin ibâha ifade eden hadîsi “daha sahîh” olarak nitelediğine dikkat çekmiş ve onun sözlerinden tahrîm bildiren rivâyetin de sahîh olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Müctehid imamlara göre bir hadîsin sahîh olduğu tespit edildikten sonra müteahhirûndan birinin sözüyle hareket etmenin isabetli olmayacağını zikreden müellif, ayrıca neshin tespiti için delillerin tarihlerinin bilinmesinin gerekli olduğunu ve bu konuda böyle bir bilginin bulunmadığını söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî son olarak meseleyi iki sahîh delilin teâruzuna hamletmiş

³⁹⁰ 16/en-Nahl, 8.

³⁹¹ İbn Mâce, “Zebâih”, 14; Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 25; Nesâî, “Sayd”, 30.

³⁹² Müslim, “Sayd”, 36.

³⁹³ Nevevî, *el-Minhâc*, XIII, 96.

³⁹⁴ Ebû Dâvûd'un değerlendirmesi için bkz. Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 25.

³⁹⁵ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XIII, 96.

ve biri hâzır diğeri mübîh olan iki hadîsin teâruzunda ihtiyâten tahrîm ifade eden nassın tercih edileceğini söyleyerek değerlendirmesini tamamlamıştır.³⁹⁶

Zikredilen son örnek birçok açıdan dikkat çekicidir. Müellif istidlâle Nevevî'nin iddiasını ele alarak başlamış ve öncelikle Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sözlerinden ibâha bildiren hadîsin zayıf olduğunun anlaşılmadığını, hatta aksine Ebû Dâvûd'un nesh söyleminin rivâyetlerin kuvvetleri yönünden birbirlerine denk olduğuna, Nesâî'nin sözlerinin ise ikisinin de sahîh olduğuna işaret ettiğini savunmuştur. Aliyyu'l-Kârî burada hem teâruzda hem de neshte delillerin kuvvet bakımından denk olması şartına atıfta bulunmuştur. Sözlerinin devamında Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ifadelerinden rivâyetin sahîh olduğunun anlaşıldığını öne süren müellif, Nevevî'nin iddiasının geçerliliğini kaybettiğini ima etmiştir. Aliyyu'l-Kârî daha sonra Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin rivâyetlerin vürûd tarihine dair bir bilgi vermediklerine işaret ederek onların neshe dair düşüncelerini reddetmiş ve sadece sıhhat konusundaki görüşlerini dikkate aldığını ifade etmiştir. Müellif böylece nasların vürûd zamanlarına ilişkin bir bilgi olmadıkça nesh iddiasının makbul sayılamayacağını ortaya koymuştur.

3.2.1.2. Neshin Tespiti

Aliyyu'l-Kârî, nasların tarihlerinin tespiti dışında neshin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sarîh ifadesi, sahâbenin sarîh nakli, sahâbenin fiili terki ve sahâbe icmâsı ile de bilinebileceğini belirtmiştir.³⁹⁷ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sarîh lafzı ile neshin tespitine: “Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık onları ziyaret edebilirsiniz.”³⁹⁸ ve: “Size (câhiliyye döneminde içki yapımında kullanılan) bazı kapları yasaklamıştım. Artık onlarda şıra yapabilirsiniz. Ancak sekir veren içeceklerin tamamından sakının.”³⁹⁹ meâlindeki hadîsleri örnek gösteren Aliyyu'l-Kârî, bu rivâyetlerin hem nâsîh hem de mensûh hükümleri topladığına dikkat

³⁹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 36-37.

³⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 383.

³⁹⁸ Müslim, “Cenâiz”, 106; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 81.

³⁹⁹ İbn Mâce, “Eşribe”, 14.

çekerek⁴⁰⁰ ilk hadîsin sünnetin sünnetle neshinin cevâzına delil olduğunu da ifade etmiştir.⁴⁰¹ Ayrıca o, nasla bilinen neshin yukarıda yer verilen örneklerde olduğu gibi âyet veya hadîslerle tespit edilebileceğini dile getirmiştir.⁴⁰²

Müellif sahâbenin verdiği bilgilerle de neshin tespit edilebileceğini zikretmiş ve onların rivâyette kullandığı bazı lafızların neshi belirlemede etkili olduğunu belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî sahâbenin verdiği bilgilerin delillerden birinin diğerinden sonra vârid olduğunu bildirdiğini ve bu sebeple neshe delâlet ettiğini söylemiştir.⁴⁰³ Müellifin bu hususa örnek gösterdiği bazı rivâyetler şunlardır:

1-Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) son uygulamasına göre ateşte pişen yiyecek ve içecekleri tüketenlerin abdest almalarının gerekli olmadığını ifade ettiği: “كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما”⁴⁰⁴ şeklindeki rivâyeti.⁴⁰⁵

2-Übey b. Kâ'b'ın (radiyallâhu anh) İslâm'ın ilk zamanlarına mahsus bir ruhsat olarak guslün inzâl ile vâcip olduğunu, sonraki dönemde ise bunun nehyedildiğini bildirdiği: “إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها”⁴⁰⁶ şeklindeki rivâyeti.⁴⁰⁷

3-İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ): “Size (Cuma namazı için) gusül almanın nasıl sâbit olduğunu haber vereceğim. (İslâm'ın ilk zamanlarında) İnsanlar meşakkat içinde (kendi işlerinde) çalışıyor ve yünden mamül kıyafetler giyiyorlardı. Mescidleri dardı ve tavanı alçaktı. Sanki (o zamanki mescid) bir asma çardağı gibiydi. Sıcak bir Cuma günü Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem (mescide) çıktı. (O gün) Giydikleri yün kıyafetler sebebiyle insanlardan rahatsızlık verici bir koku yayılıyordu. Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem bu kokuyu fark edince: ‘Ey insanlar, Cuma günü geldiği zaman gusül abdesti alın. Ayrıca her biriniz (mescide

⁴⁰⁰ Müellifin ilk rivâyet ile ilgili değerlendirmesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 401; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 379. Müellifin ikinci rivâyet hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 181.

⁴⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 401.

⁴⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 378-379.

⁴⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 379-380.

⁴⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73.

⁴⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 29; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 329-330; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 178.

⁴⁰⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 81.

⁴⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 138-139; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 59-60.

gelmeden önce) bulabildiği en güzel koku ve yağı sürsün.’ buyurdu. Sonra Allâh Teâlâ daha hayırlısını nasip etti. İnsanlar yünden başka kıyafetler giymeye başladılar ve çalışmaktan kurtuldular. Ayrıca mescid genişledi ve rahatsızlık verici koku – büyük ölçüde- kayboldu.”⁴⁰⁸ meâlindeki rivâyetinde zikrettiği: “سأخبركم كيف بدأ الغسل،”⁴⁰⁹ ve “ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف...”⁴⁰⁹ şeklindeki kısımlar.

4-İbn Abbâs’ın süt akrabılığı konusunda kendisine yöneltilen: “İnsanlar çocuğun bir sefer süt emmesinin mahremiyet tesis etmediğini söylüyorlar. Buna ne dersin?” sorusuna: “(Bu hüküm) Önceden öyleydi, ancak sonra nesh edildi.”⁴¹⁰ (كان ذلك ثم نسخ) diyerek cevap verdiğini bildiren rivâyet.

5-İbn Mes’ûd’un (radiyallâhu anh) “Netice itibarıyla mahremiyetin tespiti konusunda az emmek de çok emmek de geçerli sayıldı.”⁴¹¹ (آل أمر الرضاعة إلى أن قليله) şeklindeki rivâyeti. Müellif örnekte yer alan rivâyetleri sahâbenin sarîh ifadeleriyle bilinen neshe delil göstermiştir.⁴¹² Aliyyu’l-Kârî ayrıca bu örneklerde sahâbenin rivâyetlerde kullandığı lafızların ve verdiği bilgilerin nesh konusunda makbul ve muteber olduğunu da ortaya koymuştur.

Aliyyu’l-Kârî sahâbe neslinin bir fiili terk etmelerinin de neshe delil sayıldığını dile getirmiştir. O, manevî inkıtâ başlığı altında da ifade edildiği üzere “Allâh Teâlâ’nın hadleri dışında, (bir mücrime) on kırbaçtan fazlası vurulmaz.”⁴¹³ meâlindeki hadîsten bir kimseye tazîr cezası olarak on kırbaçtan fazlasının vurulamayacağını anlaşıldığına işaret etmiş, ancak sahâbenin amelinin bundan farklı olduğunu nakletmiştir. Zira Hz. Ömer’in (radiyallâhu anh) Ebû Mûsâ el-

⁴⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 125.

⁴⁰⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 226; *Şerhu Müşkilâti Muvatta’*, I, 237; *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I, 62.

⁴¹⁰ Müellif bu rivâyeti muhtemelen İbnü’l-Hümâm’dan nakletmiştir. Bkz. İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, III, 421. Rivâyetin nesh ifadesini ihtiva eden bir tarîki tespit edilememiştir. İbn Abbâs’ın (radiyallâhu anhumâ) çocuğun bir sefer süt emmesiyle de mahremiyetin sâbit olacağını ifade ettiği bir rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 549; İbnü’t-Türkmânî, Ebu’l-Hasen Alâuddîn Ali b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardîni, *el-Cevheru’n-Nakî alâ Süneni’l-Beyhakî (Sünenü’l-Beyhakî’nin Zeylinde)*, I-XI, 1. Baskı, Dâiratu’l-Meârifî’l-Usmâniyye, Haydarabad, h. 1356, VII, 459.

⁴¹¹ Müellif muhtemelen bu rivâyeti de İbnü’l-Hümâm’dan nakletmiştir. Bkz. İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, III, 421-422. İbn Mes’ûd’un (radiyallâhu anh) çocuğun bir sefer süt emmesiyle de mahremiyetin sâbit olacağını ifade ettiği bir rivâyet için bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 469. Tâvûs b. Keysân’ın metindeki rivâyetle aynı mânâyı ifade eden bir rivâyeti için bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 467.

⁴¹² Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VI, 304.

⁴¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXVII, 19; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VI, 482; Ebû Avâne, *Müstahrac*, IV, 152. (Şuayb el-Arnaût’a göre rivâyet sahihtir.)

Eş'arî'ye (radiyallâhu anh) yazdığı mektupta, bir kimseye yirmiden fazla kırbaç vurmasını emrettiğini⁴¹⁴ nakleden müellif, bazı rivâyetlerde üst sınır olarak otuz⁴¹⁵ ve kırk⁴¹⁶ sayılarının da zikredildiğini ifade etmiştir. Uygulamanın hiçbir sahâbî tarafından inkâr edilmediğine de dikkat çeken musannif, bu bilgilerin hadîsin mensûh olduğuna delâlet ettiğini dile getirmiştir.⁴¹⁷

Aliyyu'l-Kârî sahâbî râvînin rivâyetini terk etmesinin de neshe delil sayıldığını ifade etmiştir. Konunun meşhûr örnekleri Ebû Hureyre'nin (radiyallâhu anh) bir köpeğin içinden su içtiği veya yaladığı kabın temizliği konusundaki rivâyetleridir. Müellif, Şâfiîlerin “Birinizin kabını bir köpek yalarsa o kabı ilk seferi (veya farklı bir rivâyette geçtiği üzere yedincisi) toprakla olmak üzere yedi kere yıkasın”⁴¹⁸ meâlindeki hadîsi, Hanefîlerin ise yine onun rivâyet ettiği: “Köpek bir kabı yaladığı zaman, (kabı temizlemek isteyen onun) içindekini döksün, sonra onu üç sefer yıkasın”⁴¹⁹ meâlindeki hadîsi delil aldıklarını zikretmiştir. Bu konuda Hanefîlerin amel ettiği rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, İslâm'ın başında (kuduz veya benzer bir hastalık sebebiyle) köpeklerle karşı işlerin sıkı tutulduğunu ve hatta bazı köpeklerin (belirli bir zaman dilimi içerisinde) öldürülmelerinin emredildiğinin bilindiğini ve bu çerçevede köpeklerin artıklarına karşı daha fazla önlem alındığını söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî bu bilgiler doğrultusunda ilk rivâyetin daha önce vârid olduğu ve ikinci hadîs ile nesh olunduğu sonucuna varmıştır.⁴²⁰ Diğer yandan ikinci rivâyetin tamamen devre dışı bırakıldığı düşünülse dahi râvînin ilk rivâyetine muhâlif bir biçimde amel etmesinin açıkça neshe delâlet ettiğini belirtmiş ve konuyla ilgili değerlendirmesini tamamlamıştır.⁴²¹

Aliyyu'l-Kârî neshin icmâ ile de bilinebileceğini belirtmiş, ancak icmânın nesh edici olmadığına dikkat çekmiştir. Müellife göre muâriz iki hadîsten biri üzerinde icmâ edilmesi, icmâyâ konu olan rivâyetin nâsih, diğerinin mensûh

⁴¹⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbn Hacer el-Askalânî rivâyeti temrîz sîgasıyla nakletmişlerdir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 374; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 178.

⁴¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 549.

⁴¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 550.

⁴¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 203.

⁴¹⁸ Nesâî, “Miyâh”, 7. Diğer rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 106.

⁴¹⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 109. (Dârekutnî'ye göre rivâyet mevkûftur.)

⁴²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁴²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 178-179.

olduğuna delil sayılmıştır.⁴²² Aliyyu'l-Kârî bu kısma: “İçki içene celde vurun. Eğer (üç sefer had uygulandıktan sonra) dördüncü kez içerse onu öldürün.”⁴²³ meâlindeki rivâyetin neshini örnek göstermiştir. Müellif, Câbir b. Abdillâh'ın (radiyallâhu anh) üç kere içki haddi uygulanmış olan bir adamın, dördüncü sefer yine aynı cürmü işlemesi sebebiyle Hz. Peygamber'in huzuruna (aleyhisselâm) getirildiğini, ancak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona tekrar celde cezası tatbik ettiğini bildiren rivâyetinin⁴²⁴ de aynı konuda vârid olduğunu ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî, ümmetin içki içmenin harâmlığı, –içilen içkinin miktarı fark etmeksizin- içki içmenin haddi gerektiren bir fiil olduğu ve bir kimsenin içki içmesi sebebiyle öldürülemeyeceği konusunda icmâ ettiğini nakletmiştir.⁴²⁵ Bu bağlamda zikredilen rivâyetlerden ikincisi üzerinde icmâ edildiğini dile getiren müellif, icmânın neshe delil olduğunu ve dolayısıyla ilk rivâyetin mensûh sayıldığını ifade etmiştir.⁴²⁶

3.2.1.3. İctihâdî Nesh

Tespit edilebildiği kadarıyla Aliyyu'l-Kârî'nin neshe dair konular arasında hakkında en az açıklamada bulunduğu mesele ictihâdî neshtir. Bu durumun belli başlı sebeplerinden bahsetmek mümkündür. İlk olarak müellifin teâruzda izlenecek yöntemler konusunda zikredilen, neshin ihtimalle tespit edilemeyeceği,⁴²⁷ neshe hükmedilebilmesi için rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesi gerektiđi⁴²⁸ ve muâriz rivâyetleri cem' etme imkânının söz konusu olması durumunda neshe hükmedilemeyeceđi⁴²⁹ şeklindeki görüşleriyle ictihâdî neshin devreye girebileceği alanı oldukça daralttığı öne sürülebilir. Diğer yandan müellifin nasların te'vîli ve tefsîrinde dahi naklî bilgiyi esas alan ihtiyatlı tavrı da onun bu konuya fazla girmemesine sebep olmuş gibi görünmektedir.

⁴²² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 383.

⁴²³ Tirmizî, “Hudûd”, 15.

⁴²⁴ Tirmizî, “Hudûd”, 15.

⁴²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 190. Müellifin naklettiği bilgi için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XI, 217.

⁴²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 383-384.

⁴²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 368.

⁴²⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 29, 455; III, 467; VIII, 37, 516.

⁴²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349; *Mirkât*, V, 593; VIII, 163.

Ancak Aliyyu'l-Kârî'nin nesh tabirinin bir delilin diğerine tercih edilmesi anlamında da kullanıldığı şeklindeki değerlendirmesi⁴³⁰ hatıra getirilecek olursa konunun geniş bir uygulama alanından bahsetmek mümkün hale gelecektir. Müellifin *Mirkâtu'l-Mefâtih* adlı eserinde doğrudan “ictihâdî nesh” kavramını zikrettiği bir bölümde dile getirdiği ifadelerin bu düşünceye işaret ettiği söylenebilir. Buna göre müellif: “Her kim içki içerse ona celde vurun, eğer yeniden içerse ona (tekrar) celde vurun. Eğer üçüncü veya dördüncü sefer içki içerse onu öldürün.”⁴³¹ meâlindeki rivâyeti naklettikten sonra *Hidâye* sahibine göre bu rivâyetin: “Üç kişi dışında Müslüman bir kimsenin kanı helâl olmaz: İslâm'dan sonra küfre giren adam, evli olduğu halde zinâ eden ve kısâs olmadığı halde birini öldüren kimse”⁴³² meâlindeki hadîsle nesh edildiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Merğînânî'nin (593/1197) bu iddiasının delillerin tarihlerinin bilinmesine bağlı olduğunu ifade ettikten sonra onun sözlerinin ictihâdî nesh kapsamında değerlendirilebileceğini zikretmiştir. Bu doğrultuda zikredilen delillerin içki içenin öldürülmesi konusunda birbirlerine muâriz sayılabileceğini ve üç fiili işleyen kimselerden başkasının öldürülemeyeceğini ifade eden hadîsin tercih edilmesiyle, diğer rivâyetin mensûh olduğuna hükmedilebileceğini dile getirmiştir.⁴³³

Örnekte görüldüğü üzere Aliyyu'l-Kârî'nin ictihâdî nesh uygulaması muâriz delillerden nefyedici nitelikte olanın tercihi ile neticelenmiştir. Bu da akla müellifin yukarıda zikredilen nesh tanımının, ictihâdî nesh ile ilgili olduğu düşüncesini getirmektedir. Her ne kadar muâriz delillerin tercihi konusundaki örneklerin tamamının ictihâdî neshle ilişkili olduğunu söylemek mümkün olmasa da müellifin bunlardan bir kısmını ictihâdî nesh kapsamında değerlendirdiği açıktır. Diğer taraftan onun “muâriz delillerden birinin tercihi” anlamındaki nesh tanımı ile örnekte zikredilen uygulaması, teâruzda tercih ile ictihâdî nesh yöntemlerinin aynı sırada olduğu düşüncesini doğrulamaktadır. Müellifin hem örnekte kullandığı yöntemle hem de farklı kâidelerle muâriz delillerden birini diğerine tercih ettiği bölümler “Tercih” başlığı altında incelenecektir. Şimdi ise Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzun

⁴³⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 276.

⁴³¹ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 37.

⁴³² Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3.

⁴³³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 192.

çözümlemesinde başvurduğu ikinci yöntem olan cem' ve te'lîf konusu ele alınacaktır.

3.2.2. Cem ve Te'lîf

Aliyyu'l-Kârî teâruzda delillerin (mümkün mertebe) cemedilmesinin sonraki yöntemlere başvurmaktan evlâ olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁴ Önceki başlıklarda müellifin nasları cemettiği birçok uygulamasına yer verildiği için bu kısımda onun konunun teknik kısımlarına vurgu yaptığı örnekler incelenecektir.

Bir delilin kendisinden daha kuvvetli bir delile muâriz olamayacağını savunan müellif,⁴³⁵ bu tür sûrî teâruzların çözümünde, –diğerine nispetle- daha zayıf olan delili kuvvetliye aykırı olmayacak şekilde te'vîl etmiştir. Müellif konuya dair bir örnekte Rebîa Kabîlesi'ne mensup bir topluluğun Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna geldiğini belirten bir rivâyeti ele almıştır. Rivâyete göre toplulukta bulunanlar yaşadıkları nahiye ile Medîne arasında Mudar Kabîlesi'ne mensup kâfirlerin yaşaması sebebiyle harâm aylar dışında Medîne'ye gelmelerinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Onlar bu sebeple Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) kabîlenin geride kalan üyelerine haber etmek üzere, “cennete girmelerine vesile olacak ahkâmı” beyan buyurmasını istemişlerdir.⁴³⁶ Aliyyu'l-Kârî, bazı âlimlerin topluluğun yönelttiği sorunun sonunda yer alan lafızdan hareketle bir kimsenin işlediği amelle cennete müstehak olup olamayacağı şeklindeki bir tartışmayı gündeme getirdiklerini belirtmiştir. Buna göre müellif, ulemâdan bir kısmının: “İşte bu, sizin yapageldiğiniz iyi amelleriniz sayesinde mirasçı kılındığınız cennettir.”⁴³⁷ meâlindeki âyet-i celîleyi delil olarak amelleri cennete girmeye sebep olarak değerlendirdiklerini dile getirmiştir. Ancak o, bazı âlimlere göre ise aynı konuyu ifade eden: “...Muhakkak ki sizden hiçbirinizi, (işlediği) ameli cennete sokmayacaktır.”⁴³⁸ meâlindeki hadîsten işlenen amellerin bizâtihi cennete girmeye sebep olmadığının anlaşıldığını nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî, mezkûr nasların Allâh Teâlâ'nın kuluna adâletiyle muamele etmesi (ve hakîkî olarak amelinin karşılığını

⁴³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 47.

⁴³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 347.

⁴³⁶ Buhârî, “Îmân”, 41.

⁴³⁷ 43/ez-Zuhruf, 72.

⁴³⁸ Buhârî, “Rikâk”, 18.

vermesi) durumunda kulun cenneti hak etmesinin söz konusu olmadığı, ancak Allâh Teâlâ'nın lutfuyla muamele etmesi durumunda kulun cennete girebileceği şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğunu zikretmiştir. Böylece hadîsin itlâkına hamledilmediğini ortaya koyan müellif, hadîsi âyete uygun bir mânâda te'vîl etmiş ve netice olarak iki nassın arasında bir zıtlık olmadığını ifade etmiştir.⁴³⁹

Aliyyu'l-Kârî hadîslerin kat'î olan icmâya muâırız olmayan vecihlere hamledilmesinin de gerekli olduğunu belirtmiştir. Müellif konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) pişmiş bir kuş eti hediye edildiğini belirten bir rivâyeti ele almıştır. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) Allâh Teâlâ'dan en sevdiği kulunu yemeği kendisiyle birlikte yemesi için göndermesini niyaz etmiştir. Bunun ardından Hz. Ali (radiyallâhu anh) gelip onunla yemek yemiştir.⁴⁴⁰ Müellif bu rivâyetin şerhinde, ehl-i bid'at olan bazı kimselerin lafzın zâhirinden hareketle Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh) Allâh Teâlâ'nın en sevdiği kulu olduğunu söylediklerini ve bu iddiayı daha ileri taşıyarak Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) hilâfetinin geçerli olmadığı şeklinde yorumladıklarını dile getirmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) âhirete irtihâlden sonra ümmetin üzerinde icmâ ettiği ilk hükmün Hz. Ebû Bekr'in (radiyallâhu anh) hilâfeti olduğunu bildirmiş ve onun hayatı boyunca sahâbenin geriye kalanlarının bunun aksine bir görüş beyan etmediklerini nakletmiştir. Bu doğrultuda rivâyetin de icmâya uygun bir şekilde te'vîl edilmesinin lüzûmunu savunan müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) duasının: “Bana en sevdiğin kullarından bir tanesini gönder.” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan o, en faziletli ameller konusundaki rivâyetlerin de ancak bu takdir ile cemedilebileceğine dikkat çekerek bu hadîslerde bildirilen fiillerin “en faziletli ameller arasında olduğunun” söylenebileceğini zikretmiştir.⁴⁴¹

Aliyyu'l-Kârî iki delilin birbirlerine muâırız sayılabilmeleri için kabul şartlarını taşımalarının, yani hasen veya sahîh seviyesinde olmalarının yeterli görüldüğünü ifade etmiş ve bu bağlamda bir rivâyetin sahîh, diğerinin esah (daha

⁴³⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 161-162.

⁴⁴⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

⁴⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, XI, 249-250.

sahîh) olmasının bir farklılık teşkil etmediğini dile getirmiştir.⁴⁴² Muâriz delillerin cemedilmesi konusunda da bu görüşünü pratiğe yansıtan müellif, bazen sahîh rivâyetin esahha göre bazen de esah olan hadîsin sahîhe göre te'vîl edilebileceğini söylemiştir. Aliyyu'l-Kârî delilleri cemetmenin mümkün olması durumunda sahîh veya esah rivâyetlerden birinin tercih edilerek diğerinin devre dışı bırakılmasına ise şiddetle karşı çıkmıştır. Örneğin savaşta ganîmetin taksîmi ile ilgili rivâyetleri şerh eden müellif, İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) savaşa atıyla iştirâk edenlere (iki payı at için, bir pay da şahsın kendine verilmek üzere) üç pay dağıttığını bildirdiğini,⁴⁴³ aynı hâdiseyi haber veren Mücemmi' b. Cârîye'nin⁴⁴⁴ (radıyallâhu anh) ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) binekliye iki, yayaya tek pay verdiğini⁴⁴⁵ söylediğini nakletmiştir. Bazı muhaddislerden her iki rivâyetin de sahîh olduğunu, ancak ilk rivâyetin ikinciden daha sahîh olduğunu nakleden Aliyyu'l-Kârî, –biri diğerinden daha kuvvetli olsa dahi- delilleri cemetmenin onlardan birini iptal etmekten daha evlâ olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁶ Bu doğrultuda daha az pay dağıtıldığını ifade eden rivâyetle amel etmenin daha ihtiyatlı olduğunu vurgulayan müellif,⁴⁴⁷ İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) rivâyetini tenfile⁴⁴⁸ hamlederek Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir payı fazladan bağışlamış olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁹

Aliyyu'l-Kârî konuyla ilgili farklı bir örnekte Cuma günü abdest alanın şer'an güzel bir iş yapmış olacağını, gusûl abdesti almanın ise daha faziletli olduğunu bildiren hadîsin,⁴⁵⁰ açık bir biçimde Cuma günü gusûl abdesti almanın sünnet olduğuna delâlet ettiğini zikretmiştir. Aynı hadîsin şerhinde bazı âlimlerin zâhiren

⁴⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

⁴⁴³ Rivâyet için bkz. Buhârî, "Cihâd", 51.

⁴⁴⁴ Müellif mezkûr sahâbînin isminin "mîm" ve "cîm" harflerinin fethasıyla "Mecemmi" veya "Mecemma" şeklinde okunmasının doğru olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 523.

⁴⁴⁵ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 153.

⁴⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 502.

⁴⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 524.

⁴⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, tenfil kelimesinin nefl ve nâfile sözcükleri gibi ziyâde, bağış, ganimet ve atıyye anlamlarına geldiğini ifade etmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 501. Tenfil uygulaması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaman, "Tenfil", *DİA*, XL, 451-452.

⁴⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 502.

⁴⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 125.

guslün vücûbuna delâlet eden rivâyetin⁴⁵¹ daha sahîh olması sebebiyle mesele hakkındaki diğer hadîslere takdîm edilmesi gerektiğini öne sürdüklerini nakleden müellif, onların görüşlerinin geçerli olmadığını söylemiştir. Zira o, teâruzda daha sahîh olan rivâyetin ancak diğeriyle tamamen zıt hükümler ifade etmesi ve ikisinin cemedilememesi durumunda diğeriye tercih edilebileceğini belirtmiştir. Bunun dışında nasları cemetmenin daha efdal olduğunu dile getiren müellif, sahîh rivâyetin ilgâ edilerek daha sahîh olan hadîsin tercih edilmesinin câiz olmadığını zikretmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu doğrultuda esah olan rivâyetin sahîhe uygun bir anlama hamledildiğini ve vücûbun te'kîd mânâsında ele alındığını zikretmiştir.⁴⁵²

Aliyyu'l-Kârî muâriz delillerden birinin diğeriye uygun bir surette te'vîl edilmesinin dışında, farklı şekillerde her iki rivâyetle de amel edilebileceğini belirtmiştir. Müellif bu doğrultuda muâriz rivâyetlerden birinde bahsedilen hükmün azîmet, diğeriye ruhsat niteliğinde sayılabileceğini dile getirmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestsizken selâm almayı kerîh gördüğünü ve bu sebeple kendisine selâm veren bir kimsenin selâmını teyemmüm ettikten sonra aldığını bildiren rivâyet⁴⁵³ ile Hz. Ali'nin (radiyallâhu anh): “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem (bazen) helâdan çıkar ve bize Kur'ân okuturdu... ve cünüplük dışında hiçbir şey onu Kur'ân'dan alıkoymazdı.”⁴⁵⁴ meâlindeki rivâyetini ele alan müellif, bu hadîslerin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ilk rivâyetteki fiilinin efdal ve azîmet niteliğinde, ikinci rivâyetteki fiilinin ise ümmete kolaylık sağlayan bir ruhsat mâhiyetinde sayılarak cemedilebileceğini ifade etmiştir.⁴⁵⁵

Aliyyu'l-Kârî muâriz rivâyetlerin cemedilerek tamamının aynı fiile dâhil edilebileceğini veya onlarla farklı zamanlarda amel edilebileceğini belirtmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) iftitâh tekbîrinde ellerini nereye kadar kaldırdığını tavsîf eden rivâyetlerin⁴⁵⁶ birbirlerine muâriz olduğunu ifade eden

⁴⁵¹ Örnek olarak bkz. Buhârî, “Cuma”, 12; Müslim, “Cuma”, 5; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 124; Nesâî, “Cuma”, 8; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 80.

⁴⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 222.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 119.

⁴⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 88.

⁴⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 153.

⁴⁵⁶ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) iftitâh tekbîrinde ellerini omuzlarının hizasına kaldırdığını bildiren bir rivâyet için bkz. Buhârî, “Ezân”, 83. Ellerini kulak memelerinin hizasına kaldırdığını ifade

müellif, Şâfiî'nin konuyla ilgili üç rivâyeti cemederek: “Namaz kılan kimse (iftitâh tekbîrinde) ellerini avuç içleri omuz hizasında, başparmakları kulak memelerinin hizasında, parmaklarının uçları ise kulaklarının üst kısımlarının hizasında olacak şekilde kaldırır.”⁴⁵⁷ dediğini nakletmiştir. Şâfiî'nin uygulamasının son derece güzel olduğunu ve bazı Hanefîlerin de bu şekilde görüş bildirdiklerini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, ibâdât konusundaki teâruzda aslolanın ulemâ arasında en meşhûr olan rivâyetin tercih edilmesi olduğunu söylemiştir. Ancak o, bu konudaki hadîslerin tamamının sahîh olduğuna dikkat çekerek Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) farklı vakitlerde fiillerin hepsini yaptığının anlaşıldığını söylemiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) fiillerden hangisini daha çok yaptığının veya son fiilinin hangisi olduğunun tespit edilemediğini zikreden müellif, bu sebeple müctehid imamlardan her birinin kendilerine ulaşan delillerden birini tercih ettiklerini dile getirmiştir.⁴⁵⁸

Aliyyu'l-Kârî (birinin diğerine tercih edilmesi mümkün olmayan) bu tür rivâyetlerin cemedilmesinin ve mümkün mertebe onların tamamıyla amel edilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Müellif delillerin cemedilmesinin neticesinde elde edilen fiilin, rivâyetlere aykırı olmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Örneğin namazların başında genellikle Hanefîler tarafından okunan Senâ (Subhâneke) Duâsı⁴⁵⁹ ile daha ziyâde Şâfiîler tarafından okunan Tevcîh Duâsı'nın⁴⁶⁰ sahîh rivâyetlerle sâbit olduğuna işaret eden müellif, bu rivâyetlerin cemedilebileceğini belirtmiştir.⁴⁶¹ Ancak o, iki duânın birlikte okunabileceğini ifade eden bir rivâyet bulunmadığını belirtmiş ve bu sebeple cem'in namazın başında bahsi geçen duâların ikisinin de okunmasıyla gerçekleştirilemeyeceğini zikretmiştir.⁴⁶² Zira hadîslerin bu şekilde cemedilmesinin fiili sünnet olmaktan çıkaracağını söyleyen müellif, bir namazda Senâ Duâsı'nın, farklı bir namazda Tevcîh Duâsı'nın

eden bir rivâyet için bkz. Müslim, “Salât”, 25. Ellerini kulaklarının üst kısımlarının hizasına kaldırdığını bildiren bir rivâyet için bkz. Müslim, “Salât”, 26.

⁴⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 95.

⁴⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 465.

⁴⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 122.

⁴⁶⁰ Müslim, “Salâtü'l-Musâfirîn”, 201.

⁴⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 465.

⁴⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 225.

okunabileceğini veya kuvvetli olan rivâyetle farz namazlarda, diğer rivâyet ile nâfile namazlarda amel edilebileceğini ifade etmiştir.⁴⁶³

Aliyyu'l-Kârî muâriz iki rivâyetle birlikte amel edilmesinin mümkün olmaması durumunda, delillerde bildirilen hüküm veya fiillerin câiz sayılabileceğini söylemiştir. Ona göre böyle bir durumda muâriz rivâyetlerden her ikisiyle farklı zamanlarda amel edilebilir ve rivâyetler bu şekilde cemedilmiş olur. Örneğin recm haddinden önce mücrim için çukur kazılmasının gerekli olup olmadığı hususunda ihtilâf edildiğine değinen müellif, konuyla ilgili rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) böyle bir kimse için çukur kazdırdığının nakledildiğini,⁴⁶⁴ bir diğer rivâyette ise haddin uygulanmasına iştirak eden sahâbîlerden birinin herhangi bir çukur kazılmadığını bildirdiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵ Aliyyu'l-Kârî muâriz rivâyetlerden her ikisinin de sahîh olduğunu zikretmiş ve bu çerçevede çukur kazılmasının da kazılmamasının da câiz sayıldığını dile getirmiştir.⁴⁶⁶

Aliyyu'l-Kârî, muâriz delillerin cemedilmesinde zorlama te'vîllere başvurulmaması gerektiğini de ifade etmiştir. Nitekim o, böyle bir durumda hasmın cem'i reddederek teâruzun çözümünde bir sonraki aşamaya geçebileceğini belirtmiştir.⁴⁶⁷ Konunun baş kısmında müellifin teâruzun giderilmesi için bazen birden fazla yöntemi ortaya koyduğu nakledilmişti. Zikredilen malumat birlikte değerlendirildiğinde, müellifin bu tavrının temelinde cem'in muhâliflerin nazarında zâhir olmayabileceği ve kabul görmeyeceği endişesinin bulunduğu ileri sürülebilir. Müellif, bu çerçevede birden fazla yöntemi ortaya koyarak hem istidlâlin reddinin önüne geçmeyi hem de farklı yöntemlerle aynı sonucun elde edildiğini izhâr etmeyi ve böylece muhâlifleri ilzâm etmeyi amaçlamış olabilir. Örneğin kaza namazlarının kılınmasından önce ezân okumanın gerekliliği konusundaki ihtilâfa değinen Aliyyu'l-Kârî, Şâfiî'nin cedîd kavline göre kaza namazlarında ezân okunmasına gerek olmadığını belirtmiştir. Müellif imamın delilinin ise Hendek Gazvesi'nde muharebenin şiddetinden dolayı vaktinde edâ edilemeyen namazların kazasını

⁴⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 465; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 225-226.

⁴⁶⁴ Müslim, "Hudûd", 23.

⁴⁶⁵ İlgili rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Hudûd", 24.

⁴⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 283.

⁴⁶⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 362.

anlatan, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) emriyle Bilâl-i Habeşî'nin (radıyallâhu anh) kâmet getirdiğini ve namazların tertip üzere kılındığını bildiren rivâyet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁸ Ancak müellif, bu rivâyetten Bilâl'in (radıyallâhu anh) ezân okumadığının anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtmiş, böyle bir durum söz konusu olsa bile fiilin cevâza hamledilmesinin daha doğru olacağını dile getirmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hayber Gazvesi'den dönüşünü konu alan farklı bir rivâyeti de gündeme getirmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (aleyhisselâm) maiyetinde bulunan toplulukla bir gece vakti yolda konaklamış ve namaz vaktini takip etmesi için bir nöbetçi tayin etmiştir. Ancak o kimse uyuyakalmış ve Hz. Peygamber (aleyhisselâm) güneş doğduktan sonra uyanmıştır. Şârih hadîsin devamında vakti geçen namazın kılınmasından önce Bilâl'in (radıyallâhu anh) ezân okuduğunun zikredildiğini belirtmiştir.⁴⁶⁹ Müellif bu rivâyetlerin her ikisinde de ezan ve kâmetin gerçekleştirildiği şeklinde cemedilebileceğini belirttikten sonra ikinci rivâyetin ilkinden daha sahîh olduğunu, ilk rivâyette bildirilen hâdisenin (hicrî beşinci yılda yapılan)⁴⁷⁰ Hendek Gazvesi'nde; ikinci rivâyette beyan edilen vâkıanın ise (hicrî yedinci yılda gerçekleşen)⁴⁷¹ Hayber Gazvesi'nin dönüşünde cereyan ettiğini dile getirmiştir. Bu sebeple ikinci hadîsin ilkinden daha sonra vârid olduğunu ortaya koyan müellif, diğer taraftan ikinci hadîste vâkıaya dair daha fazla bilgi verildiğini ifade etmiş ve netice olarak ilk rivâyetin ona muâriz sayılamayacağını söylemiştir. Son olarak iki rivâyetin Hendek Gazvesi hakkında vârid olduğu varsayılsa dahi ezân ve ikâmetin birlikte zikredildiği rivâyetin kaza edilen namazların ilkine, sadece ikâmetin zikredildiği rivâyetin ise diğer namazlara hamledilebileceğini belirten Aliyyu'l-Kârî, delillerin farklı bir şekilde de cemedilebileceğine dikkat çekmiştir.⁴⁷²

Bu örnekte müellif önce rivâyetlerin cemedilebileceğini savunmuş ve ilk rivâyeti ikinciye uygun bir mânâda tevil etmiştir. Daha sonra o, –herhangi bir sebeple- cem uygulamasının geçerli görülmeyle tercih yöntemine intikâl edilmesi

⁴⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, VII, 114. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet hasen li gayrih derecesindedir.)

⁴⁶⁹ Konu hakkındaki rivâyetler için bkz. Müslim, "Mesâcid", 309, 311.

⁴⁷⁰ Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Hendek Gazvesi", *DİA*, XVII, 194-195.

⁴⁷¹ Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *DİA*, XVII, 21.

⁴⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 354.

ihtimaline karşı ikinci rivâyetin tercihini gerekli kılan üç sebebi beyan etmiştir. Müellif, değerlendirmesinin son kısmında nasların farklı bir vecihle daha cemedilebileceğini ortaya koymuştur. Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzda cem yöntemine başvurduğu birçok örnek bulunmakla birlikte,⁴⁷³ bu başlık altında zikredilen misaller onun cem yöntemini hangi şartlar dâhilinde icra ettiğini göstermesi ve uygulamadan elde ettiği sonuçları örneklemesi bakımından yeterli görülmüştür. Çalışmaya teâruzun çözüme kazandırılmasında üçüncü sırada yer alan tercih yöntemiyle devam edilecektir.

3.2.3. Tercih

Aliyyu'l-Kârî teâruzda tercihin, muâriz delillerden birine kuvvet kazandırabilecek (hâricî) nitelikteki unsurların dikkate alınmasıyla bir rivâyetin diğerine üstün sayılmasından ibâret olduğunu zikretmiştir. Müellif, Hâzimi'nin (584/1188) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*⁴⁷⁴ adlı eserinde elli kadar tercih sebebine yer verdiğini, bazı âlimlerin ise bunları yüz maddeye kadar çıkardığını ifade etmiştir. Mezheplerin delillerin tercihinde farklı sebepleri öne çıkardıklarına dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, Şâfiîlere göre bir rivâyetin müttefakun aleyh olmasının, teâruz durumunda aynı vasfı taşımayan diğer rivâyetlere tercih edilmesini gerektiren bir sebep sayıldığını nakletmiş, diğer taraftan Hanefîlere göre de aynı konuda vârid olan rivâyetlerden hâzır olanının mübâhe tercih edildiğini belirtmiştir.⁴⁷⁵ Ancak müellif Hanefîlere göre bir rivâyetin senedindeki ricâlin daha fazla olmasının veya (kabul şartlarını taşıyan) rivâyetlerden birinin diğerine nispetle daha sahîh olmasının tercihi gerekli kılmadığını dile getirmiştir.⁴⁷⁶ Buradan hareketle tercih ile ilgili maddelerin tamamının fikhî mezhepler tarafından kabul görmediği söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî ayrıca râvîlerin veya tarîklerin çokluğunun, (sika olan) râvîlerin adâlet ve zabt sıfatlarındaki kuvvetin ve (kabul şartlarını taşıyan) rivâyetlerin sıhhat derecelerinin

⁴⁷³ Farklı örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 43, 97, 126-128, 134, 246-247, 329, II, 52, 54-55, 144-145, 146, 168-169, 196, 234-235, 252, 297, 314, 335-336, 350-351, 367-368, 374, 470, IV, 305, V, 299, VII, 502, VIII, 163; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 101, 107, 201, 212, 379-380, II, 444; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 153.

⁴⁷⁴ Hâzimi'nin eserinin tam ismi *el-İ'tibâr fî Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Ahbâr*'dir. Bilgi için bkz. Selman Başaran, "Hâzimi", *DİA*, XVII, 124-125.

⁴⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

⁴⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384-385.

kuvvetinin zannî tercih sebepleri olduğunu, nassın kıyâsa tercihi gibi kat'î olmadığını belirtmiştir.⁴⁷⁷ Böylece tercih sebeplerinin izâfî olduğunu ortaya koyan müellif, Hanefîlerin de muâriz rivâyetlerin tercihinde kendi şartlarını gözettiklerine işaret etmiştir. Çalışmanın bu kısmında Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzda tercih sebebi olarak öne çıkardığı maddeler anlatım kolaylığı sağlamak amacıyla belirli alt başlıklarda incelenecektir. Bu maddelerden ilki muâriz rivâyetlerden birinin râvî/lerinin diğerine nispetle daha fakîh olmasıdır.

3.2.3.1. Fıkhu'r-Râvî

Aliyyu'l-Kârî, teâruzda râvîleri daha fakîh olan rivâyetin tercihe elverişli olduğunu ifade eden fıkhu'r-râvî düşüncesini selefe dayandırmıştır. O, Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında gerçekleşen ve bu çalışmanın muhtelif bölümlerinde farklı yönleriyle ele alınan kıssaya atıfta bulunmuş⁴⁷⁸ ve Ebû Hanîfe'nin muâriz delillerden, râvîleri fıkîh bilgisi yönüyle öne çıkan rivâyeti tercih ettiğini zikretmiştir.⁴⁷⁹ Müellif ayrıca: "Allah bizden bir şeyi işitip de onu (hakkıyla hıfzederek) işittiği gibi teblîğ eden kimsenin yüzünü ak etsin. Zira kendisine (ilim) teblîğ edilen nice kimseler vardır ki, onu işiten (ve kendisine nakleden kimse)den daha kavrayışlıdır."⁴⁸⁰ meâlindeki rivâyetin de muâriz delillerin tercihinde fıkîh bilgisinin önemini teyit ettiğini belirtmiştir.⁴⁸¹

Fıkhu'r-râvî prensibinin râvîlerin sadece şer'î bir meseleyle ilgili hükümleri bilmesinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) iftitâh ve intikâl tekbîrlerinde ellerini kaldırması konusunda Vâil b. Hucr ve İbn Mes'ûd'dan (radıyallâhu anhumâ) nakledilen rivâyetlerin birbirlerine muâriz olduklarını zikretmiştir. Vâil b. Hucr'un (radıyallâhu anh) rivâyetinde⁴⁸² Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) rükûya ve secdeye giderken de ellerini kaldırdığının ifade edildiğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sadece iftitâh tekbîrinde ellerini kaldırdığını, namazın

⁴⁷⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 323.

⁴⁷⁸ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 35-38.

⁴⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 37-38.

⁴⁸⁰ Tirmizî, "İlim", 7.

⁴⁸¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 38.

⁴⁸² Bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 116.

devamında bir daha ellerini kaldırmadığını rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁴⁸³ Müellif, Vâil b. Hucr'un rivâyetinin İbrâhîm en-Nehâî'ye arz edildiğini söylemiştir. Buna göre Nehâî, öncelikle İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile birlikte daha çok namaz kılması sebebiyle meseleyi Vâil b. Hucr'dan daha iyi bileceğini belirtmiştir. Daha sonra: “Bana sayamayacağım kadar çok kimse Abdullâh b. Mes'ûd'dan, Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in ellerini sadece namazın başında kaldırdığını rivâyet etti. Ayrıca Abdullâh (radıyallâhu anh) İslâm'ın hudûdunu ve ahkâmını bilen, Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'in bütün hallerini iyice belleyen, hem hazarda hem de seferde ona mülâzemet eden, onunla birlikte sayılamayacak kadar çok kez namaz kılmış olan birisidir.” demiştir.⁴⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, İbrâhîm en-Nehâî'nin sözlerinde vurguladığı hususların önemine dikkat çekerek râvînin şer'î hükümlere vukûfiyetinin yanı sıra hem Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile geçirdiği sürenin hem de sohbetinin keyfiyetinin fıkhu'r-râvî mefhumuna kuvvet kazandırabileceğine işaret etmiştir. O, İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) sâdır olan söz, fiil, haber ve esrârı zabtetmeye ehemmiyet gösterdiğini de ifade etmiş ve bu sebeple onun rivâyetinin tercih edildiğini söylemiştir.⁴⁸⁵ Zikredilen hususlar fıkhu'r-râvî anlayışının seleften menkûl olduğunu ve mezhebin temel düşüncesinde yer aldığını göstermektedir. Ayrıca bu bilgilerden fıkıh bilgisine ek olarak râvînin sohbet müddetinin uzunluğunun ve mülâzemetin de fıkhu'r-râvîyi etkilediği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁶

Aliyyu'l-Kârî, Hz. Ömer'den (radıyallâhu anh) bahis açtığı bir eserinde de sahâbeden mülâzım olanların Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) söz, fiil ve hallerini daha iyi bildiklerini dile getirmiş⁴⁸⁷ ve Hanefîlere göre dört halîfeden sonra İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anhum) sahâbenin en fakîhi sayıldığını zikretmiştir.⁴⁸⁸ Müellif, Hz. Ali'nin (radıyallâhu anh): “Biz Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem'in

⁴⁸³ Rivâyet için bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I, 97.

⁴⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 119-120.

⁴⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 120.

⁴⁸⁶ Mehmet Özşenel de fıkıh veya fakîh tabirlerinin daha sonra kazandığı dar mânâdan ziyâde Hz. Peygamber'i (aleyhisselâm) daha yakından tanımak, onun sünnet ve hadislerini daha iyi bilmek ve ictihâdda daha üstün olmakla, kısacası ilmî seviyeyle ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda fıkhu'r-râvînin daha geniş bir kavram olarak bir bilgi kriteri şeklinde değerlendirilmesi de mümkündür. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Özşenel, *Hadis-Rey*, 204.

⁴⁸⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 525.

⁴⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 204; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 127. İbrâhîm en-Nehâî'nin değerlendirmesi hakkında ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 21.

bir cenaze gördüğünde ayağa kalktığını gördük ve ayağa kalktık. Ancak o daha sonra (cenâze gördüğünde) oturdu, biz de oturduk.”⁴⁸⁹ şeklindeki rivâyetinin şerhinde bazı âlimlerin bu hadîsin bâbdaki diğer rivâyetlere muâırz olduğu yönündeki değerlendirmelerine yer vermiştir. Buna göre müellif bir âlimin –muâırz rivâyetlerin sahîh olmasından hareketle- belki de Hz. Ali’nin (radıyallâhu anh) meseleyi farklı bir şekilde anlamış olabileceğini iddia ettiğini söylemiştir. Aliyyu’l-Kârî, “İlim şehrinin kapısı”⁴⁹⁰ olan bir sahâbî hakkında bu tür değerlendirmelerin yersiz olduğunu vurguladıktan sonra bahsi geçen iddianın aksine Hz. Ali’nin (radıyallâhu anh) hâricî karînelerle başkalarının anlayamayacağı şeyleri idrâk edebileceğini ve teâruz durumunda onun anlayışının mukaddem sayılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹¹

Zikredilen örnekler müellif özelinde Hanefîlerin fıkıhla maruf olan sahâbîlerin rivâyet, görüş ve uygulamalarını nasıl telakkî ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Zira bunlardan bir sahâbînin sohbet müddetinin ve Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) mülâzemetinin onun şer’î ahkâma muttali olmasında, dolayısıyla fıkıh bilgisinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bahsi geçen unsurların râvîde bulunan fıkıh vasfının bir nevi cüzleri olduğu ileri sürülebilir. Nitekim müellifin bu düşünceye örnek teşkil eden bazı uygulamaları bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) namazların birinci ve üçüncü rekâtlarında, ikinci secdeyi yaptıktan sonra kıyâma kalkması konusundaki rivâyetleri ele alan Aliyyu’l-Kârî, Mâlik b. el-Huveyris’in (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) tek rekâtlarda (ikinci secdeden sonra) ayağa kalkmadan önce oturduğunu bildirdiğini ifade etmiştir.⁴⁹² Ancak o, Ebû Hureyre’den (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) (namazların tek rekâtlarında ikinci secdeyi yaptıktan sonra) oturmaksızın doğrudan ayağa kalktığının nakledildiğini belirtmiş⁴⁹³ ve Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Ömer ile İbnu’z-Zübeyr (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin uygulamalarının da bu şekilde olduğunu zikretmiştir.⁴⁹⁴ Aliyyu’l-Kârî bu rivâyetlerin peşinden Mâlik b. Huveyris’e (radıyallâhu anh) nispetle Hz.

⁴⁸⁹ Müslim, “Cenâiz”, 82.

⁴⁹⁰ Bu vasfı ifade eden bir rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XI, 65.

⁴⁹¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, IV, 119.

⁴⁹² Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 141.

⁴⁹³ Rivâyet için bkz. Tirmizî, “Salât”, 102;

⁴⁹⁴ Bu hususu ifade eden rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 346.

Peygamber’e (aleyhisselâm) daha yakın olan, ona daha çok ittibâ eden ve onun sohbetine daha çok mülâzemet gösteren sahâbilerin rivâyet ve fiillerinin ilk rivâyetin hilâfına delâlet ettiğini dile getirmiş ve teâruzda onlardan menkul olan haberlerin takdîm edilmesinin vâcip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁵

Aliyyu’l-Kârî fıkhu’r-râvî anlayışının sadece sahâbe nesliyle sınırlı olmadığına da işaret etmiştir. Meselâ Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) Hz. Meymûne (radıyallâhu anhâ) ile evliliği hususundaki rivâyetleri şerh eden Aliyyu’l-Kârî, İbn Abbâs’tan (radıyallâhu anhumâ) nikâhın Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ihrâmliken kıyıldığının,⁴⁹⁶ Yezîd b. el-Esam’dan (radıyallâhu anh) ise nikâhın Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ihrâmlı değilken kıyıldığının nakledildiğini söylemiştir.⁴⁹⁷ Müellif, İbnü’l-Hümâm’dan İbn Abbâs’ın rivâyet ettiği hadîsin diğer rivâyete nispetle daha sahîh olduğu yönündeki ilzâmî nitelikteki çeşitli bilgileri naklettikten sonra her iki rivâyetin de sahîh olduğunu ve teâruzun rûknünün oluştuğunu zikretmiştir. O, teâruzun çözümlenmesi için tercih yöntemine başvurulacak olursa İbn Abbâs’ın (radıyallâhu anhumâ) rivâyet ettiği hadîsin hem mânâsı hem de râvîleri açısından takdîm edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu çerçevede hadîsi İbn Abbâs’tan (radıyallâhu anhumâ) nakleden râvîlerin bâbdaki diğer rivâyetlerin râvîlerine nazaran daha fakîh olduklarını ve zabtlarının daha kuvvetli olduğunu bildiren müellif, bahsi geçen râvîler arasında Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân, Atâ’ b. Yesâr, Mücâhid b. Cebr, İkrime ve Câbir b. Zeyd (93/711-712) gibi tâbiî fakîhlerin yer aldığına dikkat çekmiştir.⁴⁹⁸ Aliyyu’l-Kârî, ikinci olarak nikâhın haddizâtında bir akid olması ve ihrâmliken sâir akidlerin gerçekleştirilmesinde bir mahzûr bulunmaması sebebiyle İbn Abbâs’ın rivâyetinin kıyâsa muvâfık olduğunu ifade etmiş ve onun rivâyetinin mânâsı açısından da tercihe elverişli olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁹

Aliyyu’l-Kârî muâriz delillerden her ikisinin râvîlerinin de fakîh olması durumunda vâkıya muttali olma imkânı daha kuvvetli olan râvînin naklettiği hadîsin tercih edilebileceğine de işaret etmiştir. Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) sabah

⁴⁹⁵ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, II, 470.

⁴⁹⁶ Bkz. Buhârî, “Cezâu’s-Sayd”, 12; Müslim, “Nikâh”, 46; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 38; Tirmizî, “Hacc”, 24; İbn Mâce, “Nikâh”, 45.

⁴⁹⁷ Rivâyet için bkz. Müslim, “Nikâh”, 48.

⁴⁹⁸ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, V, 584.

⁴⁹⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, V, 584.

namazını kıldığı vakit konusundaki rivâyetleri değerlendiren müellif, Hz. Âişe'den (radıyallâhu anhâ) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sabah namazını vaktin başında, henüz hava aydınlanmadan kıldığının nakledildiğini,⁵⁰⁰ İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) sabah namazını çoğunlukla vaktin sonraki diliminde, yani isfâr vaktinde kıldığını bildirdiğini belirtmiştir.⁵⁰¹ Müellif öncelikle rivâyetlerden hangisinin sonra vârid olduğunun tespit edilemediğini, dolayısıyla teâruzun çözümünde neshe başvurulamayacağını dile getirmiştir. Rivâyetlerin tercihinde ise Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile birlikte namaz kılan erkeklerin, bilhassa İbn Mes'ûd (radıyallâhu anh) gibi bir sahâbînin verdiği bilgilerin mukaddem olduğunu ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bu düşüncüyü cemâatle namaz konusunun erkeklere daha zâhir olmasıyla tefsir etmiştir.⁵⁰² Son iki örnek fıkhu'r-râvî prensibinin pratiğe yansıyan yönlerini ortaya koymasının yanı sıra müellifin öncelikle teâruzun rûkûn ve şartlarının tahakkuku ile tercihten önceki yöntemlerin uygulanabilirliğini denetlediğini de göstermektedir.

3.2.3.2. Hâzır/Muharrim Delilin Mübâhe Tercihi

Aliyyu'l-Kârî biri bir fiili yasaklayıcı nitelikte olan, diğeri aynı fiilin mübâh olduğuna delâlet eden iki rivâyetin teâruzu durumunda, yasaklayıcı nitelikteki nassın tercih edilmesi prensibini Ebû Hanîfe'ye dayandırmıştır.⁵⁰³ Müellife göre bu düşüncenin temelinde: “(Bir şeyde) Helâl ve harâm bir araya gelirse harâm galip gelir.”⁵⁰⁴ meâlindeki rivâyet bulunmaktadır.⁵⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, fıkıh usûlü ile ilgili eserinde aynı mesele hakkında hâzır ve mübâh nitelikteki delillerin mevcudiyetinin bunların iki farklı zamanda vârid olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.⁵⁰⁶ Birinci bölümde de ifade edildiği üzere Hanefîler bu durumu neshle ilişkilendirmiş ve neshin sayısını azaltmak amacıyla hâzır delilin mübâhi nesh ettiği sonucuna varmışlardır.

⁵⁰⁰ Buhârî, “Ezân”, 163; Müslim, “Mesâcid”, 230.

⁵⁰¹ Rivâyet için bkz. Buhârî, “Hacc”, 100; Müslim, “Hacc”, 292.

⁵⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 138-139.

⁵⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384.

⁵⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 275; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 156. Müellif farklı bir eserinde bu rivâyetin aslının olmadığını söylemiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 156. Beyhakî ise rivâyeti İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) kavli olarak tahrîc etmiş, rivâyetin munkatı' ve zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede müellifin sözleri rivâyetin merfû' olarak nispetinin bulunmadığı veya aslının sahîh olmadığı anlamında değerlendirilebilir.

⁵⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 156. Ayrıca bkz. *Fethu Bâbi'l-Înâye*, III, 146; 163.

⁵⁰⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

Burada zikredilen nesh tabiriyle ictihâdî neshin kastedilmiş olması muhtemeldir. Zira fıkıh usûlû eserlerinde yer verilen örneklerde delillerin vürûd tarihleri sarâhaten değil delâleten tespit edilmiştir.⁵⁰⁷

Aliyyu'l-Kârî'nin ise hâzırın mübîhe takdîmi ile ilgili uygulamalarında nesh söyleminden kaçındığı anlaşılmaktadır. Örneğin o, güneşin doğmasından evvel sabah namazının veya güneş batmadan önce ikindi namazının ilk rekâtına yetişen bir kimsenin bu namazların tamamına yetişmiş sayıldığını ifade eden rivâyetin,⁵⁰⁸ Hz. Peygamber'in güneşin doğuşu, dik bir şekilde tam tepede bulunması ve batışı esnasında namaz kılınmasını yasakladığını bildiren hadîse⁵⁰⁹ muâriz olduğunu dile getirmiştir. Müellif bazı âlimlerin zikredilen ilk rivâyetin ikinciyle mensûh olduğunu ileri sürdüklerini nakletmiş, ancak delillerin tarihlerini tespit etmeden nesh iddiasında bulunmanın bir fayda sağlamayacağını söylemiştir. O, buradaki durumun hâzır ve mübîhin teâruzundan ibaret olduğunu zikretmiş ve Hanefîlerin bu meselede bahsi geçen vakitlerde namaz kılınmasını nehyeden rivâyeti mukaddem sayarak onunla amel ettiklerini belirtmiştir.⁵¹⁰

Bu örnekte nesh iddiasını açık bir biçimde reddettiği görülen müellif, hâzırın mübîhe takdîmini ise ihtiyatla ilişkilendirmiştir. Örneğin ölü hayvan eti (meyte) yemenin hangi şartlar altında zarûret sayılacağı hususunda ihtilâf edildiğini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, konuyla ilgili iki rivâyeti ele almıştır. Bunlardan ilkinde göre göçebe olarak yaşayan bir kavim Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) sabah ve akşam içtikleri bir bardak süttten başka gıda bulamadıklarını söyleyerek hangi şartlar altında ölü hayvan eti yiyebileceklerini sormuşlardır. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) onlara hangi yiyecekleri temin edebildiklerini sorduktan sonra onların açlık çektiklerine hükmederek ölü hayvan eti yemelerine izin vermiştir.⁵¹¹ Konuyla ilgili diğer rivâyette ise bir adam Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) huzuruna gelerek beldelerinde kuraklık yaşandığını ifade etmiş ve kendilerine ölü hayvan eti yemenin

⁵⁰⁷ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 218; Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 20; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 147-148; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 804-805; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 467-468; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 353-354.

⁵⁰⁸ İbn Mâce, "Salât", 11.

⁵⁰⁹ Müslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 293.

⁵¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 133.

⁵¹¹ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 36.

ne zaman helâl olabileceğini sormuştur. Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ise sabah ve akşam yiyecek hiçbir şey bulamamaları ve topraktan hiç mahsul elde edememeleri durumunda bu yola başvurabileceklerini belirtmiştir.⁵¹² Aliyyu'l-Kârî bazı fakîhlerin ilk rivâyetin zâhirinden hareketle bir günde elindeki yiyecekle karnı tastamam doymayan bir kimsenin zarûret içerisinde olduğunu, dolayısıyla onun ölü hayvan eti yiyebileceği yönünde görüş bildirdiklerini zikretmiştir. Müellif bu fetvânın sâir fukahâ arasında yaygınlık kazanmadığını söyledikten sonra mezkûr rivâyetlerin birbirlerine muâriz olduğuna dikkat çekmiştir. Bu çerçevede ilk rivâyetin te'vîle açık olduğuna değinen Aliyyu'l-Kârî, muharrim ve mübîh delillerin teâruzunda tatbik edilmesi gereken kâide uyarınca ihtiyâten fiili nehyedici nitelikteki nassın takdîm edilmesinin gerekli olduğunu belirtmiş ve ilk rivâyeti ikinciye uygun bir anlama hamlederek cem yöntemine başvurmuştur.⁵¹³

Bu örnekte dikkat çekici olan nokta müellifin hâzır ve mübîh nasların teâruzunda nesh düşüncesini gündeme getirmeden, uygulanan kâideyi “ihtiyât” ile izah etmesidir. Aliyyu'l-Kârî'nin muâriz delillerin tarihlerinin kesin olarak tespit edilememesi durumunda nesh iddiasını geçersiz saydığı hatıra getirildiğinde, konu hakkındaki görüş ve uygulamalarının tutarlılık arz ettiği ileri sürülebilir. Diğer taraftan bu konudaki nesh tabirinin pratiğe yansıyan kısmının hâzır nitelikteki delilin tercihindan ibaret olması ise hem neshin tercih anlamında kullanılabileceği hem de konunun ictihâdî nesh ile ilişkili olabileceği yönündeki düşüncelere kuvvet kazandırmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî zikredilen örnekler dışındaki pek çok meselede Hanefîlerin ihtiyât gereği teâruzda muharrim olan nasları tercih ettiklerini söylemiştir. Konunun farklı örnekleri bulunmaktadır:

1-Câriye olan iki kız kardeşin milk-i yemîn kapsamında bir arada bulundurulmasının (lafzın ıtlâkının delâleti sebebiyle) mübâh olduğuna⁵¹⁴ ve iki kız kardeşin aynı nikâh altında toplanamayacağına delâlet eden⁵¹⁵ rivâyetler.⁵¹⁶

⁵¹² Rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXXVI, 232; Dârimî, *Sünen*, II, 1269. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet hasendir.)

⁵¹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 159.

⁵¹⁴ Bkz. 4/en-Nisâ', 3.

⁵¹⁵ Bkz. 4/en-Nisâ', 23.

2-Elbiseye bulaşan meninin necâseti⁵¹⁷ ve temizliği⁵¹⁸ hususundaki rivâyetler.⁵¹⁹

3-Zengin bir kimseye –belli şartlarla- sadaka⁵²⁰ verilebileceğini bildiren⁵²¹ ve zengine zekât verilemeyeceğini ifade eden⁵²² hadîsler. Müellife göre bunların tamamında hâzır nitelikteki deliller tercih edilmiştir.⁵²³

3.2.3.3. Müsbit Delilin Nâfiye Tercihi

Birinci bölümde de vurgulandığı üzere Hanefiler “nâfi” tabirini bir hükmün değişmediğini, eski hali üzere bâkî kaldığını gösteren delil anlamında; müsbit kelimesini ise hükmün önceki hali ile bâkî kalmadığını, ona yeni bir husus eklendiğini ifade eden delil mânâsında kullanmışlardır.⁵²⁴ Ayrıca müsbit ve nâfi delillerin teâruzunda, mezhep imamlarından muhtelif uygulamaların nakledilmesi sebebiyle sonraki dönem âlimlerinin de bu konuda ihtilâf ettikleri⁵²⁵ ve netice itibarıyla mezhep içerisinde yaygın bir biçimde kabul gören bir görüşten bahsetmenin mümkün olmadığı belirtilmişti.⁵²⁶ Bununla beraber Aliyyu'l-Kârî'nin belli şartlar dâhilinde bu kaideyi pek çok yerde tatbik ettiği belirlenmiştir.

Müellifin ifadeleri çerçevesinde müsbit ve nâfi delillerin teâruzunda dikkat edilmesi gereken çeşitli hususlar bulunmaktadır. Bunlardan biri gerçekleşen teâruzun mâhiyetine dairdir. Buna göre aynı vak'ayı konu edinen delillerden müsbit olanın nâfi delilde bulunan bilgiye ziyâde niteliğinde bir hususu ortaya koyması, nâfi delilin ise ziyâdeye doğrudan zıt olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla nâfi delil, açık bir

⁵¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 156; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, II, 155-156.

⁵¹⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 230.

⁵¹⁸ Dârekutnî, *Sünen*, I, 225-226.

⁵¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 184-185.

⁵²⁰ Bâbertî, rivâyetteki sadaka kelimesinin verilmesi vâcib olan fitır sadakası, adak veya keffâret borçları anlamlarında değerlendirildiğini ifade etmiştir. Bkz. Bâbertî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, II, 272.

⁵²¹ İbn Mâce, “Zekât”, 27.

⁵²² Buhârî, “Zekât”, 64.

⁵²³ Zikredilen son örnek için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 297. Farklı bir örnek için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 58.

⁵²⁴ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 806; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 354.

⁵²⁵ Bkz. Fâhru'l-İslâm Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 21; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 148; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 806-807; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 471; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 354.

⁵²⁶ Bahsi geçen husus “Teâruzdan Kurtulma Yolları” başlığı altında ele alınmıştır.

biçimde ziyâdenin yokluğunu veya gerçekleşmediğini ifade etmemeli, ancak ziyâdenin varlığına dair de bir bilgi vermemelidir. Bu hususu bir örnekle daha iyi açıklamak mümkündür. Ezânın baş kısmında yer alan tekbîrlerin sayısını da ifade eden rivâyetleri şerh eden müellif, Mâlik b. Enes'in ezânı bizâtihi Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) öğrendiğini belirten Ebû Mahzûre'nin (radiyallâhu anh) rivâyet ettiği ve başında iki adet tekbîr lafzı bulunan rivâyeti⁵²⁷ ile amel ettiğini ve bu hadîsi Medîne ehlinin uygulamasıyla takviye ettiğini nakletmiştir. Musannif, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi fukahânın da aralarında bulunduğu cumhûrun ise bu hususta ezânın başında dört tekbîr olduğunu ifade eden rivâyetlerle⁵²⁸ amel ettiklerini söylemiştir. Ayrıca çeşitli mevsimlerde bütün Müslümanların buluşma yeri olan Mekke ahâlîsinin uygulamasının bu yönde olduğu, sahâbenin bu uygulamayı reddetmediği ve sikanın ziyâdesinin makbûliyeti gibi karînelerin konu hakkındaki hadîsleri takviye ettiklerini belirtmiştir.⁵²⁹ Aliyyu'l-Kârî bu bilgileri naklettikten sonra ezânın başında dört tekbîr olduğunu ifade eden rivâyetin tercih edilme nedeni hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Öncelikle o, bir hâdiseyi veya hükmü daha iyi zabtederek bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler veren bir râvînin haberinin, mukabilinde bulunan rivâyete nazaran daha kuvvetli bir hüccet olduğunu belirtmiştir.⁵³⁰ İkinci olarak sika râvîlerin ziyâdelerinin makbul olduğuna değinen müellif, Ebû Mahzûre'nin (radiyallâhu anh) rivâyetinde açık bir biçimde ezânda dört tekbîr olmadığını ortaya koyan bir bilginin bulunmadığına dikkat çekmiş ve bu çerçevede müsbît delilin nâfiye tercih edildiğini dile getirmiştir.⁵³¹

Örnekte görüldüğü üzere Ebû Mahzûre'nin (radiyallâhu anh) rivâyetinde ezânın dört tekbîrle meşrû' olmadığı yönünde bir bilgi bulunmamaktadır. Bu çerçevede rivâyet, sadece ezânın başında iki tekbîr bulunduğunu ifade etmesi cihetinden ele alınmıştır. Ezânın başında dört tekbîr bulunduğunu bildiren hadîs ise bu rivâyete nazaran daha ayrıntılı bir bilgi vermesi sebebiyle müsbît sayılmış ve

⁵²⁷ Müslim, "Salât", 6.

⁵²⁸ Bunlardan bazıları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXVI, 399-400, 402-403; Dârimî, *Sünen*, II, 758-759; İbn Mâce, "Ezân", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 28.

⁵²⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 314.

⁵³⁰ Müellifin kullandığı ifade: "لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ" şeklindedir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 314.

⁵³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 314.

takdîm edilmiştir. Bu bakımdan rivâyetlerin arasında tenâkuz olmadığı, yalnızca bilgi farklılığı bulunduğu anlaşılmıştır. Bunun neticesinde ise sikanın ziyâdesinin makbûliyeti sebebiyle müsbî rivâyet tercih edilmiştir.

Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzda müsbî delilin takdimi için nâfi rivâyetteki bilginin bir delile dayanmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Zira bu durumda nâfi delilde bulunan bir bilgi eksikliğinden bahsetmek mümkün olmayacak, müsbî delildeki ziyâde nâfi delilde itibara alınmış sayılacak ve teâruz gerçekleşecektir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) –isteyen kimselerin- akşam namazından önce iki rekât namaz kılmasını tavsiye buyurduğunu ifade eden rivâyeti⁵³² şerh eden müellif, bu rivâyetin İbn Ömer'e (radiyallâhu anhumâ) akşam namazının farzından önce kılınan iki rekâtlık namazın hükmünün sorulduğunu ve onun: “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem zamanında hiç kimsenin akşam namazının farzından önce iki rekât namaz kıldığını görmedim.”⁵³³ şeklinde cevap verdiğini bildiren rivâyete muâırz olduğunu belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu doğrultuda ilk rivâyetteki fiilin İslâm'ın ilk zamanlarına hamledilebileceğini, ikinci rivâyetin ise son uygulamaya delâlet ettiğini söyleyerek teâruzun cem yöntemiyle ortadan kaldırılabileceğine işaret etmiştir. Bununla beraber buradaki teâruzda nâfi delilin müsbite mukaddem sayıldığını belirten müellif, İbnü'l-Hümâm'ın verdiği bazı bilgileri takrîr etmiştir.⁵³⁴ İbnü'l-Hümâm, nâfi rivâyetin bir delile dayanması durumunda müsbî delile muâırz sayılabileceğini, hatta tercih edilebileceğini ifade etmiştir. Zira ona göre teâruzda müsbî delilin takdîm edilme sebebi, onun nâfiye kıyasla daha fazla bilgi vermesidir. Ancak o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı hanımlarından ve düzenli bir şekilde onun arkasında namaz kılan sahâbîlerden bu tür bir uygulamanın menkûl olmadığını ifade etmiştir. Buradan hareketle böyle bir fiilin –varlığı durumunda- onlara gizli kalamayacağı sonucuna varan İbnü'l-Hümâm, nâfi nitelikteki delilde bir bilgi eksikliği olmadığını belirtmiştir.⁵³⁵ Ayrıca İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyetinde söz konusu namazın ona arz edildiği hatıra getirildiğinde de nâfi olan rivâyette müsbî delilde yer alan ziyâdenin dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Bu

⁵³² Buhârî, “Ezân”, 16.

⁵³³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 299.

⁵³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221.

⁵³⁵ İbnü'l-Hümâm'ın ifadeleri için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I, 463; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221-222.

bilgilerden müsbit rivâyetlerin mutlak bir biçimde nâfi delillere takdîm edilmediği, hatta teâruzda bazen nâfi delillerin de tercih edilebileceği anlaşılmaktadır. Şu halde teâruzda tercihin diğer şartları ile birlikte müsbit delilin ancak ziyâde bilgiye sahip olması ve nâfi rivâyette belirtilen hükümlerin nâkıs olması ve bir delile dayalı olmaması durumunda tercih edildiğini ifade etmek mümkündür.

Aliyyu'l-Kârî müsbit delilin nâfiye takdîm edilmesi için isbâtın ziyâdeye açıkça delâlet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Örneğin Şâfiîlerin: “Ameller ancak niyetlere göredir...”⁵³⁶ meâlindeki rivâyeti delil alarak namazda niyetin dille telaffuzunu şart koştuklarını zikreden müellif, bu rivâyetin iddiaya delâlet etmediğini dile getirmiştir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nasıl namaz kıldığını tarif eden rivâyetlerde onun namaza başlarken tekbîr getirdiğinin açık bir biçimde zikredildiğini ifade etmiş ve namazın başında farklı bir şey söylemiş olsa onun da nakledileceğini söylemiştir. Bu çerçevede muhâlifin, delilini müsbit veya nâfi olarak tavsîf etmesinde bir fayda bulunmadığını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, konuyla ilgili rivâyetlerde namazın başında niyetin dille telaffuz edildiğini bildiren bir bilginin bulunmadığını, dolayısıyla fiilin vâki olmadığının anlaşıldığını belirtmiştir.⁵³⁷

Zikredilen şartlar çerçevesinde müellifin teâruzda müsbit delillerin takdîm edildiğini gösteren birçok uygulaması bulunmaktadır.⁵³⁸ Örneğin o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) recm haddi uygulanan bir kimsenin cenaze namazını kılıp kılmadığı ile ilgili rivâyetlerin birbirine muâriz olduğunu zikretmiştir. Müellif, Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği bir rivâyette Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) recm cezasının tatbikinden sonra cenaze namazının kılınmasını emrettiğinin nakledildiğini belirtmiştir.⁵³⁹ Aliyyu'l-Kârî aynı olayı konu edinen farklı bir hadîse göre ise haddin uygulanmasından sonra Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) cenaze namazını kılmayı murat ettiğini, Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh): “Ey Allâh'ın Nebî'si, bu şahıs zina ettiği halde onun namazını mı kılacaksın?” diye sorduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ona: “Hakîkaten o öyle bir tevbe etmiştir

⁵³⁶ Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1.

⁵³⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 95.

⁵³⁸ Müellifin bu başlık altında zikredilmeyen görüş ve uygulamaları için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 109, II, 118, 169, 361, III, 465, VI, 325; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 207, 364; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 108; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 125; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 484.

⁵³⁹ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25.

ki, (tevbesi) Medîne ehlinden yetmiş kişiye taksîm edilse hepsine kâfi gelirdi.” buyurduğunu ve bir kimsenin kendisini Allâh Teâlâ’nın verdiği hükme teslim etmesinden âli bir tevbenin bulunmadığını ifade ettiğini dile getirmiştir.⁵⁴⁰ Müellif mezkûr rivâyetlerin cemedilebileceğini söyledikten sonra bu mesele müsbît delilin nâfiye mukaddem sayıldığını, sikanın ziyâdesinin makbul olduğunu ve olayı daha ayrıntılı bir biçimde nakleden râvînin rivâyetinin diğer rivâyetlere kıyasla daha kuvvetli bir hüccet olduğunu belirtmiştir.⁵⁴¹

Aliyyu’l-Kârî bu başlıkta ele alınan görüş ve uygulamalarıyla müsbît delillerin teâruzda hangi şartlar altında nâfi nitelikteki delillere tercih edildiğini ortaya koymuş ve meselenin farklı yönlerini birçok örnekte izah etmiştir. Ayrıca müellif müsbît delillerin her zaman tercih edilmediğini de ifade etmiş ve böylece mezhep imamlarından gelen farklı kavillerin pratiğe nasıl yansıdığını açıklamıştır.

3.2.3.4. Bir Delilin Diğerinden Daha Sahîh Olmasıyla Tercih

Aliyyu’l-Kârî, Hanefîlerin teâruzda (kabul şartlarını taşıyan) rivâyetlerden birinin ricâlinin daha kuvvetli olmasını veya daha fazla tarîkle nakledilmesini bir tercih sebebi saymadıklarını ifade etmiştir.⁵⁴² Müellife göre teâruzda rivâyetlerden her ikisinin de kabul şartlarını taşımaları yeterli olup, birbirlerine tamamen denk olmaları gerekli değildir. Bu doğrultuda (her ikisi de kabul şartlarını taşıyan) rivâyetlerden birinin kendisinden daha kuvvetli olanı nesh etmesinin mümkün olduğuna değinen müellif, söz gelimi hasen bir rivâyetin sahîhi nesh edebileceğini belirtmiştir.⁵⁴³ Zikredilenlerden hareketle müellife göre kabul şartlarını taşıyan (hasen ve sahîh) rivâyetlerin birbirlerine kuvvet bakımından denk sayıldığı ve bunlardan birinin ricâlinin daha kuvvetli olmasının veya daha fazla tarîkle nakledilmesinin tercihi gerekli kılmadığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca Aliyyu’l-Kârî, Mâlikî fakîh Bâkılânî’den (403/1013) muâriz rivâyetlerden birinin râvîlerinin veya tarîklerinin çokluğunun, râvîlerin (adâlet ve zabt) vasıflarındaki

⁵⁴⁰ Rivâyet için bkz. Müslim, “Hudûd”, 24.

⁵⁴¹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, VII, 134.

⁵⁴² Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384-385.

⁵⁴³ Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 385.

kuvvetin zannî tercih sebepleri olduğunu ve nassın kıyâsa tercihi gibi kat'î sebep sayılmadığını nakletmiştir.⁵⁴⁴

Bunlarla birlikte Aliyyu'l-Kârî, daha sahîh rivâyetin tercihi konusunda çeşitli istisnaların bulunduğu da işaret etmiştir. Esahhiyetin mutlak bir tercih sebebi olarak değerlendirilmediğine dikkat çeken musannif, bu unsurun ancak iki rivâyetin –cemedilemeyecek şekilde- birbirlerine zıt olması durumunda devreye girebileceğini belirtmiştir.⁵⁴⁵ Diğer yandan o, iki delil arasında teâruzun söz konusu olmaması veya cem gibi bir yöntemle ortadan kaldırılması hallerinde de daha sahîh rivâyetin tercih edilebileceğini dile getirmiştir. Örneğin İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) teyzesi Meymûne'nin (radıyallâhu anhâ) hücreinde kaldığı bir gece gördüklerini rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) gece ibâdetlerini anlatan hadîsi⁵⁴⁶ şerh eden müellifin belirttiği üzere, Tirmizî'nin zikrettiği tarîkte Hz. Peygamber (aleyhisselâm) gecenin ortasına kadar uyumuş, bu vakitten kısa bir süre önce veya sonra uyanmış, uyandıktan sonra yüzünden uyku izlerini silmiş ve sonra Âl-i İmrân Sûresi'nin son on âyetini okumuş ve her biri iki rekât olan altı namaz kıldıktan sonra vitir namazını edâ etmiştir.⁵⁴⁷ Musannif, aynı hâdiseye dair bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) bir kaba su doldurup abdest aldığı⁵⁴⁸ bazılarında ise iki rekâtlık namazlar arasında uyuduğunun, uyandıktan sonra abdest aldığı⁵⁴⁹ ve misvak kullandığının zikredildiğini belirtmiştir.⁵⁴⁹ Bazı âlimlerin rivâyetler arasında bulunan lafız farklılıklarını teâruz olarak değerlendirdiğini söyleyen Aliyyu'l-Kârî, hadîsler arasında bir zıtlık olmadığını, sadece bazılarında ziyâde niteliğinde bilgilerin bulunduğunu dile getirmiştir. Bu durumda ziyâdelerin dikkate alınarak bütün rivâyetlerle amel edilebileceğine dikkat çeken müellif, (cem yöntemiyle) teâruzun ortadan kaldırılmasından sonra bâbdaki en sahîh hadîsle amel edilebileceğini zikretmiştir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 323.

⁵⁴⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 222.

⁵⁴⁶ Rivâyet için bkz. Tirmizî, *eş-Şemâil*, 224.

⁵⁴⁷ Bkz. Tirmizî, *eş-Şemâil*, 224; Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 500.

⁵⁴⁸ Bkz. Buhârî, "Daevât", 10; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 181.

⁵⁴⁹ Rivâyetler için bkz. Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 191; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 39.

⁵⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, II, 501.

Aliyyu'l-Kârî bazen de muhâlifleri ilzâm etmek amacıyla teâruzda Hanefîlerin tercih ettikleri delilin daha sahîh olduğunu vurgulamıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere ilzâmı “fakîhlerin hasımlarına onların yöntem ve hüccetleriyle itiraz etmek için delil kullanması” şeklinde tanımlayan müellif, istidlâlde kullanılamayan bazı delillerin ilzâm için zikredilebileceğini belirtmiştir.⁵⁵¹ Aliyyu'l-Kârî her ne kadar birçok eserinde Hanefîlerin teâruzda daha sahîh olan rivâyeti tercih etmediğini ifade etse de⁵⁵² ilzâm niteliğindeki bazı istidlâllerinde teâruzda Hanefîlerin tercih ettikleri delillerin daha sahîh olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Hanefîlere göre secde başın ellerin arasına konulması gerektiğini bildiren müellif, mezhebin bu konudaki delilinin Müslim'in naklettiği, Vâil b. Hucr'un (radıyallâhu anh): “Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem secde ettiğinde yüzünü ellerinin arasına koyardı.”⁵⁵³ şeklindeki rivâyeti olduğunu zikretmiştir. O, bazı fakîhlerin Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin naklettikleri, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) secde ellerini omuzlarının hizasına koyduğunu bildiren rivâyetle⁵⁵⁴ amel ettiklerine işaret etmiştir. Ancak müellif bu rivâyetlerin senedinde yer alan Fuleyh b. Süleymân isimli râvînin – sika olduğuna dair ifadeler tercih edilse de⁵⁵⁵ Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından zayıf olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiştir.⁵⁵⁶ Bu sebeple Müslim'in naklettiği rivâyetin mukaddem sayıldığını ileri süren müellif, farklı zamanlarda rivâyetlerin tamamıyla amel edilebileceğini dile getirerek cem'e işaret etmiş, ancak efdal olan uygulamanın daha kuvvetli olan rivâyette yer alan fiil olduğunu zikretmiştir.⁵⁵⁷

Müellif ilzâmî istidlâllerinde bazen de delil olarak kullanılan rivâyetin tarîklerin çokluğunu tercih sebebi olarak değerlendirmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Ebû Mahzûre'ye (radıyallâhu anh) öğrettiği ezanda, dört tekbîrden sonra kelime-i şehâdetin önce ilk kısmını, daha sonra ikincisini iki kere nispeten kısık bir sesle okumasının peşinden, yüksek bir sesle mezkûr lafızların

⁵⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 92-93.

⁵⁵² Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 538, VII, 502; *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 384-385.

⁵⁵³ Müslim, “Salât”, 54.

⁵⁵⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 117; Tirmizî, “Salât”, 89.

⁵⁵⁵ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, IX, 392.

⁵⁵⁶ Bahsi geçen değerlendirmeler için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 319-321.

⁵⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 241.

tekrar etmesini buyurduğu rivâyeti⁵⁵⁸ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, bu uygulamanın “tercî” şeklinde isimlendirildiğini belirtmiştir. Ancak bâbdaki rivâyetlerin çoğunda bahsi geçen fiilin bulunmadığına dikkat çekerek bu hususta onların tercih edilmesinin daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁹ Müellif, her ne kadar prensip olarak Hanefîlerin teâruzda bir rivâyetin diğerinden daha sahîh olmasını veya daha fazla tarîkle nakledilmesini tercih sebebi saymadıklarını ifade etse de zikredilen son iki örnekteki istidlâllerinde bu hususlardan istifade ettiği söylenebilir. Onun bahsi geçen uygulamalarının mezhebin usulüyle çeliştiği düşünülmemelidir. Nitekim Aliyyu'l-Kârî Hanefîlerin mezkûr delilleri daha sahîh olmaları veya çok tarîkle nakledilmeleri sebebiyle tercih ettiklerini söylememiş, sadece bu sebeplerin Hanefîlerin istidlâllerine kuvvet kattığını ifade etmiştir. Bu durum ise istidlâllerin ilzâmî nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Zikredilenlerin hûlasası olarak müellifin teâruzda kabul şartlarını taşıyan iki rivâyetten birinin diğerinden daha sahîh olmasını veya fazla tarîkle nakledilmesini bir tercih sebebi saymadığı, ancak bazen istidlâle kuvvet kazandırmak ve muhâlifleri ilzâm etmek amacıyla bu unsurları da öne çıkardığı anlaşılmaktadır.

3.2.3.5. Delilin Lafzı ve Delâletiyle Tercih

Aliyyu'l-Kârî'nin teâruzda nasların lafızlarının niteliğinin ve mânâyâ delâletinin tercihi belirlemede etkili olduğunu gösteren uygulamaları bulunmaktadır. Oldukça geniş bir çerçeveye yayılan bu uygulamaların başında kavli delilin fiilî delile tercihi gelmektedir. Hanefîlerin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) nakledilen kavli delilleri fiilî delillere takdîm ettiklerini belirten Aliyyu'l-Kârî,⁵⁶⁰ Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kavlinin (emrinin) teşrîî nitelikte olduğunu ve kendisine has olma (husûsiyet) ihtimalinin bulunmadığını ifade etmiştir.⁵⁶¹ Fiilî delillerde ise uygulamanın Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mahsûs olması,⁵⁶² talim

⁵⁵⁸ Bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 28.

⁵⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 316.

⁵⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 354.

⁵⁶¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 513.

⁵⁶² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 346, 468, III, 80, 118-119, 124, 229, 432.

için gerçekleşmesi,⁵⁶³ özre mebnî vukû bulması⁵⁶⁴ veya cevâzı beyân etmesi⁵⁶⁵ gibi ihtimaller bulunmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî teâruzda kavî delilin fiilî delile tercihi hususunda çeşitli ölçüler beyan etmiştir. Müellif bu çerçevede aynı bâbda yer alan muâriz rivâyetlerden (mevcut olması durumunda) hem kavî hem de fiilî olan rivâyetin, sadece fiilî olarak nakledilen delile tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Örneğin kûsûf namazı konusundaki rivâyetlerin⁵⁶⁶ rûkû ve secde sayıları hususunda birbirlerine muâriz olduğunu ifade eden şârih, konuya dair rivâyetlerden birinin şerhinde İbn Hacer el-Askalânî'nin kûsûf namazının bir rekâtta iki rûkû ile kılındığını bildiren hadîsin⁵⁶⁷ senedi itibarıyla bâbdaki en sahîh ve meşhûr rivâyet olduğu ve bu sebeple diğer rivâyetlere tercih edilmesi gerektiği şeklindeki değerlendirmesini nakletmiştir.⁵⁶⁸ Ancak müellif, bu değerlendirmeye katılmayarak kûsûf namazının (her rekâtta) tek rûkû ve iki secde ile kılındığını bildiren hadîsin⁵⁶⁹ hem kavî hem de fiilî olarak rivâyet edildiğini zikretmiş ve ayrıca sâir namazlardaki asla da muvâfık olduğunu belirtmiştir. Öte yandan bâbdaki diğer rivâyetlerin muzdarip olduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, buna binâen kûsûf namazının tek rûkû ile kılındığını ifade eden hadîsin tercih edilmesinin vâcib olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷⁰ Müellif mezkûr örnekte teâruzda hem kavî hem de fiilî olarak rivâyet edilen nassın yalnızca fiilî olana takdîm edilmesinin gerekliliğine ek olarak dikkat çekici bir hususa daha temas etmiştir. Buna göre o, İbn Hacer el-Askalânî'nin rivâyetin sened yönünden sıhhati ve şöreti sebebiyle tercih edilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü isabetli bulmamış ve usûle muvâfık olan delili takdîm etmiştir. Böylece Hanefîlerin manevî ittisâl konusundaki prensiplerini dikkate aldığını izhâr eden müellif, mezhebin esahhiyetle tercih hususundaki uygulamalarına bağlı kaldığını da ortaya koymuştur.

⁵⁶³ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 462, 516, 527, IV, 124, V, 76.

⁵⁶⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 153-154, III, 306.

⁵⁶⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 154, 306, III, 451, VIII, 120, 163; *Şerhu's-Şifâ*, I, 227.

⁵⁶⁶ Konu hakkındaki çeşitli rivâyetler için bkz. Müslim, "Kûsûf", 10, 18; Ebû Dâvûd, "Salât", 261.

⁵⁶⁷ Buhârî, "Kûsûf", 8.

⁵⁶⁸ Bahsi geçen kısım için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, II, 527.

⁵⁶⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 266.

⁵⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 536. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349.

Aliyyu'l-Kârî ikinci olarak Hanefilerin aynı konu hakkındaki muâriz rivâyetlerden kavli olanın fiilî olandan daha kuvvetli olduğunu⁵⁷¹ ve ona mukaddem sayıldığını ifade etmiştir.⁵⁷² Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namazını tarif eden bir rivâyette onun "سمع الله لمن حمده" ve "اللهم ربنا لك الحمد" lafızlarını birlikte söylediğinin nakledildiğini⁵⁷³ bildiren müellif, farklı bir hadîste ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "...İmam 'سمع الله لمن حمده' dediği zaman, siz de 'اللهم ربنا لك الحمد' deyin..."⁵⁷⁴ buyurduğunu ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ikinci rivâyette imam ve cemâatin söyleyeceği lafızları taksim ettiğine dikkat çekerek taksîmin iştirâka mâni olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁵ Ayrıca o, kavli delilin fiilî delilden daha kuvvetli olduğunu belirtmiş ve kavlin teşrîfî nitelikte olduğunu, fiilin ise husûsiyet ihtimali taşıdığını zikretmiştir. Bunların yanı sıra her iki lafzın da söylenmesi konusundaki rivâyetin münferit namazlara, diğerinin ise cemâatle namaza hamledilebileceğini bildiren müellif, böylece iki rivâyet arasındaki teâruzun cem yöntemiyle de giderilebileceğini dile getirmiştir.⁵⁷⁶

Aliyyu'l-Kârî farklı sahâbîlerden menkûl olan kavli ve fiilî rivâyetler arasındaki teâruzda da bu yöntemle tercih yapılabileceğine işaret etmiştir. Müellifin konuyla ilgili bir uygulaması Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) bir rivâyetinde bulunmaktadır. Bu rivâyete göre bir kadın Hz. Âişe'ye (radiyallâhu anhâ) giderek Zeyd b. Erkam'dan (radiyallâhu anh) ücreti belli bir vadede ödenmek üzere sekiz yüz dirheme bir hizmetçi satın aldığını belirtmiştir. Kadın daha sonra paraya ihtiyaç duyduğunu ve aldığı hizmetçiyi ona altı yüz dirheme sattığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ), yaptığından tevbe etmediği takdirde Zeyd b. Erkam'ın (radiyallâhu anh) haccının ve cihâdının (sevaplarının) iptal olacağını belirtmiştir.⁵⁷⁷ Müellif bu rivâyetin şerhinde, Zeyd b. Erkam'ın (radiyallâhu anh) fiilinin kıyâsa uygun, Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) kavlinin ise kıyâsa muhâlif

⁵⁷¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 513.

⁵⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 468.

⁵⁷³ Buhârî, "Ezân", 83.

⁵⁷⁴ Müslim, "Salât", 62.

⁵⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 468.

⁵⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 513.

⁵⁷⁷ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 184; Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, IV, 195. (Ali el-Müttakî bazı muhaddislere göre rivâyetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.)

olduğunu zikretmiştir.⁵⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî söz konusu ihtilâfta Şâfiî'nin kıyâsa uygun olan sahâbî fiilini tercih ettiğini, Hanefîlerin ise kavli delille amel ettiklerini belirtmiştir. Müellif, (alım satımın detayları ve vadenin niteliği gibi hususlar açısından) fiilin mâhiyetinin tespit edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüş ve bu meselede Hz. Âişe'nin (radıyallâhu anhâ) kavlinin diğer rivâyetteki fiile tercih edildiğini ifade etmiştir.⁵⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî bunun dışında Hanefîlere göre Hz. Âişe'nin kavlinin onun fıkıhla meşhûr olması, nakillerinin çoğunun semâ'a dayanması ve rivâyetinin hâzır niteliğinde olması sebebiyle de tercih edilebileceğini söylemiştir.⁵⁸⁰

Zikredilen örneklerin tamamı Aliyyu'l-Kârî özelinde Hanefîlerin teâruzda kavli delilleri fiilî olanlara tercih ettiklerini göstermektedir.⁵⁸¹ Müellif bu unsurun dışında rivâyet lafzının niteliğinin de tercihte etkili olabileceğini söylemiştir. Bu noktada ona göre muâriz rivâyetlerden birinin (diğerinden farklı olarak) lafzî bir biçimde nakledilmesi, (mânâya delâletinin) kesin olması, maksadı açıkça ifade etmesi gibi özellikler tercihte belirleyici rol oynamaktadır. Örneğin Aliyyu'l-Kârî birisi lafzen diğeri mânâ ile nakledilmiş muâriz iki rivâyetten lafzî olanın tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁸² Bu hususta naklin keyfiyetinin kesin bir biçimde bilinmesi gerektiğinin altını çizen müellif, aksi halde tercihin mücerret iddiadan ibaret kalacağını ve kabul görmeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁸³ Aliyyu'l-Kârî bu bilgiyi elde etmek için kullanılabilecek bir ölçüye işaret etmiştir. Ona göre muâriz rivâyetlerden birinin makbul diğeri şâzz niteliğinde olması, şâzz olan rivâyetin mânâ ile nakledildiğine bir karîne sayılabilir. Bu durumda makbul olan delil tercih edilirken, diğer rivâyet ona uygun bir veche hamledilir. Örnek olarak Hanefîlere göre büyük havuzların akarsu hükmünde olduğunu ifade eden müellif,⁵⁸⁴ daha küçük havuzlarda bulunan suların (belirli sebeplerle) necîs olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸⁵ Şâfiîlerin ise havuzlar konusunda Kulleteyn Hadîsi'ni⁵⁸⁶ delil aldıklarına değinen

⁵⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385; *Mirkât*, VI, 48.

⁵⁷⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 48.

⁵⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 385.

⁵⁸¹ Farklı örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 354, VII, 126.

⁵⁸² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 165.

⁵⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 510.

⁵⁸⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 65-67.

⁵⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 72.

⁵⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 32.

Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin şâzz olarak niteledikleri⁵⁸⁷ söz konusu hadîsin, içine necîs bir maddenin düştüğü kuyulardan su çekilmesinin lüzûmunu bildiren rivâyetlere⁵⁸⁸ muâırz olduğuna işaret etmiştir. Müellif, Kulleteyn Hadîsi'nde yer alan: “Su iki kulleye ulaştığı zaman necâset taşımaz.”⁵⁸⁹ meâlindeki lafzın farklı anlamlara muhtemel olduğunu belirtmiş ve bu ifadenin “suyun zayıflığından dolayı necâseti taşıyamayacağı/kaldıramayacağı” şeklinde anlaşılmasının da mümkün olduğunu dile getirmiştir.⁵⁹⁰ O, bununla birlikte içinde necâset bulunan kuyulardan su çekilmesi ile ilgili rivâyetin makbul olduğuna işaret ederek Kulleteyn Hadîsi'ndeki şâzlığın onun mânâ ile nakledilmiş olmasına bir delil sayılabileceğini zikretmiş ve bu çerçevede diğer rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁹¹

Aliyyu'l-Kârî Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Cebrâîl'in (aleyhisselâm) kendisine Kâbe'de imamlık yaparak namaz vakitlerini bildirdiğini, sırasıyla öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah namazlarını birlikte edâ ettikten sonra kendisine yönelerek: “Ey Muhammed, bu (vakit) senden önceki Peygamberlerin namaz vaktidir.”⁵⁹² dediğini ifade ettiği hadîsin şerhinde, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): “Bu namazı (yatsı namazını) gecenin karanlığında kılınız. Siz sâir ümmetlere bu namaz sebebiyle faziletli kıldınız. Nitekim sizden önceki ümmetlerden hiçbirisi onu kılmamıştır.”⁵⁹³ meâlindeki hadîsini de zikretmiştir. Aliyyu'l-Kârî bazı âlimlerin mezkûr rivâyetleri yatsı namazı hususunda muâırz saydıklarını belirtmiştir. Ancak o, ilk rivâyette Peygamberlerin ikinci rivâyette ise ümmetlerin zikredildiğine dikkat çekerek ikinci hadîsten Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ümmeti ile birlikte yatsı namazını kılan ilk Peygamber olduğuğunun anlaşılabilceğini söylemiştir. Bu durumun bir peygamberin daha önce yatsı namazını kılmış olmasına engel teşkil etmediğini söyleyen müellif, değerlendirmesinin sonunda teâruzun çözümünde maksadı açık bir biçimde ifade eden hadîse tutunmak gerektiğini dile getirmiştir.⁵⁹⁴ Böylece o,

⁵⁸⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 71.

⁵⁸⁸ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 150. (Muhammed Avvâme'nin notuna göre İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği rivâyetin isnâdı sahihtir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 129.)

⁵⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 32.

⁵⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 165, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 71.

⁵⁹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 165.

⁵⁹² Ebû Dâvûd, “Salât”, 2.

⁵⁹³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 7.

⁵⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 269-270.

teâruzda mânâyâ delâleti kesin olan ve maksadı açıkça ortaya koyan rivâyetin tercihinin daha evlâ olduğuna işaret etmiştir.

Hanefîlerin mânâyâ delâletlerinin açıklığı bakımından lafızları birkaç kısımda ele aldıklarına değinen Aliyyu'l-Kârî, söz konusu ayrımın teâruzda tercih edilecek delili belirlemede etkili olduğunu belirtmiştir. Buna göre muhkem lafızların mânâyâ delâleti yönünden en kuvvetli kısım olduğunu bildiren müellif, bu tür lafızlar hakkında nesh, tebdîl, tahsîs veya te'vîlin söz konusu olmadığını dile getirmiştir. O, muhkemden sonra (kuvvetliden zayıfa doğru) sırasıyla müfesser, nass ve zâhir lafızların geldiğini ifade etmiş ve bunlardan hiçbirinin kendisinden üst basamakta yer alan lafızlara muâırz olamayacağını, böyle bir durumda mânâyâ delâleti daha kuvvetli olan lafızların tercih edileceğini söylemiştir.⁵⁹⁵ Müellif, istimrâr üzere (kesilmeksizin) istihâze türü kanama gören hanımların nasıl namaz kılacaklarını tarif eden bazı rivâyetleri bu konuya örnek göstermiştir. Mesele hakkındaki rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "Müstehâze kadın her namaz için abdest alır."⁵⁹⁶ ve "Müstehâze kadın hayz günleri geldiğinde namazı bırakır. (O günleri tamamladıktan) Sonra gusleder ve her namaz için abdest alır."⁵⁹⁷ buyurduğunu bildiren Aliyyu'l-Kârî, rivâyetlerde zikredilen "namaz" (صلاة) kelimelerinin vakit anlamına da gelebileceğini belirtmiştir. O, rivâyetlerin te'vîle açık olması sebebiyle (mânâyâ delâletin açıklığı bakımından) "nass" kısmına dâhil olduğunu dile getirmiştir. Müellif, mesele hakkındaki farklı bir rivâyette⁵⁹⁸ ise istihâze gören kadının her namaz vakti için abdest alması gerektiğinin açıkça zikredildiğini nakletmiş ve bu ibarenin te'vîle açık olmadığını, dolayısıyla lafzın müfesser olduğunu zikretmiştir. Bahsi geçen hadîslerin birbirlerine muâırz olduğunu da ifade eden Aliyyu'l-Kârî, bunlardan müfesser niteliğinde olanın nass türü lafza tercih edildiğini söylemiştir.⁵⁹⁹

Aliyyu'l-Kârî muâırz rivâyetlerin lafızlarının mânâyâ delâlet şekillerindeki farklılığın da tercihi belirleyebileceğini söylemiştir. Müellif, Hanefîlerin lafzın

⁵⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 187.

⁵⁹⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 109.

⁵⁹⁷ Tirmizî, "Tahâret", 94.

⁵⁹⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 134. Konu hakkındaki farklı rivâyetler ve Tahâvî'nin değerlendirmeleri için bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 128-139.

⁵⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 188. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 132.

mânâya delâlet şekillerini “ibârenin delâleti”, “işaretin delâleti”, “nassın delâleti” ve “iktizânın delâleti” şeklindeki dört kısımda incelediklerini belirtmiştir.⁶⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi teâruzda delâlet şekli daha kuvvetli olan rivâyetlerin, diğerlerine takdim edildiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda ibârenin, işarete;⁶⁰¹ ibâre ve işaretin nassa mukaddem sayıldığını zikreden müellif,⁶⁰² konuyla ilgili bir örnekte Şâfiîler ile Hanefîler arasında cereyan eden bir ihtilâfı gündeme getirmiştir. O, Şâfiîlerin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kadınlara hitâben söylediği: “...Sizden biri ömrünün ‘yarısını’ oruç tutmadan, namaz kılmadan evinin içinde oturarak geçirir.”⁶⁰³ meâlindeki hadîsi delil olarak hayz müddetinin (ayın yarısına mukabil gelen) on beş güne kadar uzayabileceği şeklinde görüş bildirdiklerini nakletmiştir. Şâfiîlerin bu meselede işaretin delâleti ile amel ettiklerini zikreden müellif, onların delil aldığı rivâyetin: “Hayzın en azı üç, en çoğu on gündür.”⁶⁰⁴ meâlindeki hadîse muâriz olduğunu ifade etmiştir. İkinci hadîsin ise hükme ibâresiyle delâlet ettiğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, teâruzda ibârenin işarete mukaddem olduğunu, bu sebeple ikinci hadîsin zikredilen ilk rivâyete tercih edildiğini dile getirmiştir.⁶⁰⁵ Böylece teâruzda rivâyetlerin lafızları ve delâletleri ile ilgili özelliklerinin tercihi etkilediğine işaret eden Aliyyu'l-Kârî, birçok farklı örnekte bu konulara dikkat çekmiştir.⁶⁰⁶

3.2.3.6. Diğer Tercih Sebepleri

Aliyyu'l-Kârî yukarıda zikredilen ve ana hatlarıyla fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan maddeler dışında, rivâyetlerin teâruzda farklı sebeplerle de tercih edilebileceğini söylemiştir. Bunlar arasında sahâbe ve fukahâ tarafından amel edilen,

⁶⁰⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 260, 263, 266, 268.

⁶⁰¹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 265.

⁶⁰² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 267.

⁶⁰³ Zeylaî Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları bu rivâyetin maruf olmadığını zikretmiş, ancak herhangi bir kaynağa nispet etmemiştir. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 193.

⁶⁰⁴ Dârekutnî, *Sünen*, I, 406. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet zayıftır.) Hatırlanacağı üzere Aliyyu'l-Kârî bu husustaki rivâyetlerin çokluğu sebebiyle en az hasen derecesinde olduğu kanaatindedir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 116-117. Konuyla ilgili bazı rivâyetler için bkz. Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, IV, 51; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 333; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 127, VII, 322; Dârekutnî, *Sünen*, I, 389, 391, 405, 406-407.

⁶⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 265.

⁶⁰⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 143, 196, 347, 466, 510, III, 432, 519, IV, 253; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 274-275, 276.

asıllara veya kıyâsa uygun olan, diğerine nispetle müteahhir olduğu anlaşılan ve (diğer rivâyetin aksine) râvîsinin müşâhede ederek naklettiği rivâyetlerin tercihi bulunmaktadır.

İki âyetin teâruzu durumunda sünnete, iki hadîsin teâruzu durumunda sahâbî kavillerine, sahâbî kavillerinin teâruzunda ise kıyâsa müracaat edilerek tercih yapılabileceğini ifade eden Aliyyu'l-Kârî,⁶⁰⁷ sahâbî kavillerinin teâruzunda kıyâsa intikâl etmeden önce sahâbenin çoğunluğunun görüşlerinin de tercihe etki edebileceğini belirtmiştir. Örneğin o, tenâsül uzvuna (örtüsüz bir şekilde) dokunmanın abdesti bozucu olup olmadığı konusunda ihtilâf edildiğini bildirmiş ve konu hakkındaki merfû' rivâyetlerin birbirlerine muâırız olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰⁸ Bununla beraber Tahâvî'den İbn Ömer (radıyallâhu anhumâ) dışında hiçbir sahâbînin tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozduğu şeklinde fetvâ verdiğinin bilinmediğini, bu görüşünde sahâbenin çoğunun ona muhâlefet ettiği bilgisini⁶⁰⁹ nakleden müellif, Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Huzeyfe b. Yemân, İmrân b. Husayn, Ebu'd-Derdâ' ve Sa'd b. Ebî Vakkâs (radıyallâhu anhum) gibi sahâbîlerden mezkûr fiilin abdesti bozmadığının nakledildiğini söylemiştir. Müellif konuyla ilgili değerlendirmesinin son kısmında (kıyâsa uygunluk gibi) farklı sebeplerle birlikte sahâbenin çoğunluğunun amel ettiği rivâyetin tercih edildiğini zikretmiştir.⁶¹⁰

Aliyyu'l-Kârî özellikle ibâdât konusundaki rivâyetlerin teâruzunda (ilk üç nesilde yaşamış) ulemâ arasında meşhur olan delillerin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶¹¹ Böylece tercih edilecek nassın tespitinde sonraki nesillerin amellerinin de muteber olduğuna işaret eden müellif, konuyla ilgili bir örnekte namaz kılan bir kimsenin secdeye nasıl gideceğini tarif eden bazı rivâyetlerin birbirlerine muâırız olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birinde secdeye giden bir kimsenin önce ellerini, sonra dizlerini yere koymasının emredildiğini nakleden Aliyyu'l-Kârî,⁶¹² Hanefîlerin bu hususta Vâil b. Hucr'un (radıyallâhu anh) rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in

⁶⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 348-349.

⁶⁰⁸ Tenâsül uzvuna örtüsüz bir şekilde dokunmanın abdesti bozacağını ifade eden bir rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 237. Hanefîlerin delil olarak kullandıkları ve bu durumun aksini ifade eden rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 69.

⁶⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 100.

⁶¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 52-53.

⁶¹¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 465.

⁶¹² Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 140.

(aleyhisselâm) secdeye giderken dizlerini ellerinden önce yere koyduğunu, secdeden kalkarken de ellerini dizlerinden önce yerden kaldırdığını bildiren hadîsi⁶¹³ tercih ettiklerini belirtmiştir. Müellife göre tercihte etkili olan sebep ise ulemânın çoğunun zikredilen ikinci rivâyetle amel etmesidir.⁶¹⁴

Aliyyu'l-Kârî muâriz rivâyetlerden bir tanesinin dînin asıllarına (Edille-i Şer'iyeye) muvâfakatı ve kıyâsa uygunluğu sebebiyle tercih edilebileceğini söylemiştir. Bu unsurun merfû' nasların birbirlerine muâriz olduğu bir mesele hakkında sahâbî kavillerinin de birbirlerine muâriz olması veya konuyla alakalı bir sahâbî kavlinin bulunmamasıyla ilişkilendirilmesi mümkündür. Zira bu durumda muâriz naslardan birinin sahâbî kavillerinin tesiriyle tercih edilmesi söz konusu olmayacak ve tercihin bir sonraki aşamasına intikal edilebilecektir. Aliyyu'l-Kârî kûsûf namazındaki kırâatin keyfiyetine dair rivâyetlerin birbirlerine muâriz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre müellif, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) arkasında kûsûf namazı kıldığını ifade eden Semure b. Cündeb'in (radiyallâhu anh) bu namazda cemâatin kırâati işitmediğini bildiren rivâyetinden⁶¹⁵ imamın kırâatinin hafî olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) ise Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) kûsûf namazının cehrî olarak kıldırıldığını ve ilk rekâtta el-Bakara Sûresi'ni, ikinci rekâtta Âl-i İmrân Sûresi'ni okuduğunu rivâyet ettiğini⁶¹⁶ nakletmiştir. Aliyyu'l-Kârî, İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhumâ) ilk rivâyeti,⁶¹⁷ Esmâ' bt. Ebî Bekr'den (radiyallâhu anhumâ) ise zikredilen ikinci rivâyeti destekleyen nakillerin geldiğini belirtmiştir.⁶¹⁸ Eldeki nakiller doğrultusunda bir tercih yapmanın mümkün olmadığına değinen müellif, teâruzun giderilmesinde sonraki adıma intikâl ederek ilk hadîsin gündüz namazlarının gizli kırâatle edâ edilmesine dair asla muvâfık olmasından dolayı tercih edildiğini dile getirmiştir.⁶¹⁹

Müellif merfû' nasların teâruzunda konu hakkında herhangi bir sahâbî kavlinin bulunmaması durumunda da kıyâsla tercih yöntemine başvurmuştur.

⁶¹³ Ebû Dâvûd, "Salât", 140.

⁶¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 570-571.

⁶¹⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 261.

⁶¹⁶ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 262.

⁶¹⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, IV, 413. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyet hasendir.)

⁶¹⁸ Bkz. Buhârî, "Kûsûf", 16.

⁶¹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 539-540.

Örneğin güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtına yetişen (edâ eden) bir kimsenin sabah namazının tamamına, güneş batmadan evvel ikindi namazının bir rekâtına yetişen bir kimsenin ikindi namazının tamamına yetişmiş sayılacağını bildiren rivâyeti⁶²⁰ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, mezkûr rivâyetin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) güneşin doğuşu, dik bir şekilde tam tepede bulunması ve batışı esnasında namaz kılınmasını yasakladığını bildiren hadîse⁶²¹ muâriz olduğunu belirtmiştir. O, Hanefilere göre namazın edâ edildiği vaktin namazın vücûbunun sebebi sayıldığını ve ikindi namazının vaktinin son kısmının nâkıs olduğunu ifade etmiştir. Müellif noksanlığın sebebinin güneşe tapanların ibâdetlerini o vakitlerde icra etmeleriyle ilişkilendirmiş ve bu sebeple o vakitte kılınan namazın nâkıs bir biçimde vâcib olduğunu dile getirmiştir. Ancak ona göre sabah namazının vakti konusunda böyle bir durum söz konusu değildir. Zira güneşe tapanlar ibâdetlerini güneşin doğuşundan sonra gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla sabah namazının vaktinin tamamı kâmil sayılmış ve vaktin sonunda edâ edilen sabah namazının da kâmil vâcib olduğunu söylemiştir. Kıyâsın hükmünü bu şekilde özetleyen ve iki namazın vakitleri hakkındaki farklılıklara dikkat çeken müellif, rivâyetler arasındaki teâruzun giderilmesi için Hanefilerin kıyâsa başvurdıklarını ifade etmiştir. Bu çerçevede ikindi namazı konusunda ilk rivâyetin, sabah namazı konusunda ise ikinci rivâyetin tercih edildiğini zikreden Aliyyu'l-Kârî, böylece müteâriz rivâyetlerin belirli cüzlerinin de tercih edilebileceğini ortaya koymuştur.⁶²²

Aliyyu'l-Kârî (nesh söz konusu olmasa bile) muâriz rivâyetlerden daha geç vârid olduğu bilinen delilin tercih edilmesinin daha evlâ olduğunu ifade etmiştir. Müellif bazı âlimlere göre: "...Ezanı kim okuduysa kâmeti de o getirir."⁶²³ meâlindeki rivâyetin, ezanı rüyasında gören ve Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) gördüğü rüyayı bildiren Abdullâh b. Zeyd'in (radıyallâhu anh), Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) ezanı Hz. Bilâl'in (radıyallâhu anh) okumasını istemesi üzerine: "Yâ Rasûlallâh rüyayı ben gördüm, fakat ezanı Bilâl mi okuyacak?" dediğini ve Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm): "O halde sen de kâmet getir." buyurduğunu bildiren

⁶²⁰ İbn Mâce, "Salât", 11.

⁶²¹ Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 293.

⁶²² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 285-286; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 431. Ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 132-133.

⁶²³ Ebû Dâvûd, "Salât", 30.

rivâyete⁶²⁴ muâriz olduğunu nakletmiştir. Zikredilen ikinci rivâyetin senedi ve metni üzerinde ihtilâf edildiğini kaydeden müellif, bunların yanı sıra ilk rivâyetin daha geç vârid olduğunun bilindiğini ve sonra gerçekleşen uygulama doğrultusunda amel etmenin daha evlâ olduğunu belirtmiştir.⁶²⁵

Aliyyu'l-Kârî müşâhadeye dayalı olan rivâyetin hikâyeye tercih edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir.⁶²⁶ Bir eserinde yağmur duası konusunu işleyen müellif, konuya dair rivâyetlerin yağmur duasından önce edâ edilen namaz ve hutbenin sıralaması hususunda birbirlerine muâriz olduğunu dile getirmiştir. Buna göre tâbiîn nesline mensup olan bir kimsenin İbn Abbâs'a (radiyallâhu anhumâ) istiskânın sünnetini sormuş, İbn Abbâs (radiyallâhu anhumâ) da ona yağmur duasının (hutbe ve namaz hususunda) tıpkı bayram namazına benzediğini söylemiştir. Diğer yandan Aliyyu'l-Kârî,⁶²⁷ Hz. Peygamber (aleyhisselâm) ile yağmur duasına iştirak eden Ebû Hureyre,⁶²⁸ Abdullâh b. Zeyd⁶²⁹ ve Hz. Âişe⁶³⁰ (radiyallâhu anhum) gibi sahâbîlerin rivâyetlerinde hutbenin namazdan, duanın da hutbeden sonra geldiği bilgisinin yer aldığını belirtmiştir. Bu hususu belirten râvîlerin hâdiseyi müşâhede ettiklerine dikkat çeken müellif, ilk rivâyetin müşâhadeye dayalı olmadığını ve bu sebeple diğer rivâyetlerin tercih edildiğini dile getirmiştir.⁶³¹

Aliyyu'l-Kârî teâruzda tercih sebepleri hususunda verdiği bilgilerle Hanefîlerin prensiplerinin ayrıntılı bir biçimde anlaşılmasına imkan sağlamıştır. Müellif hem fıkıh usûlü eserlerinde yer verilen kâidelerin pratiğe nasıl yansıdığını açıklamış hem de tercih konusunda mezhebin kullandığı diğer tercih sebeplerine ışık tutarak konunun farklı yönlerinin bilinmesine katkı sunmuştur. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî Hanefîler tarafından ittifakla kabul edilen tercih sebeplerinin dayanaklarını ve uygulamaya konu olma nedenlerini izah ederek bunların meşrûiyetine ve işlevine dair bilgiler vermiştir. Musannif mezhebin kurucu imamlarından farklı

⁶²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 587.

⁶²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 319.

⁶²⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 165.

⁶²⁷ Rivâyet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, II, 422-423. (Şuayb el-Arnaût'a göre rivâyetin hasen olduğu anlaşılmaktadır.)

⁶²⁸ İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 153.

⁶²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, XXVI, 389. (Şuayb el-Arnaût'a rivâyet sahihtir.)

⁶³⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 259.

⁶³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 335-336.

uygulamaların nakledildiği müsbit ve nâfi delillerin teâruzu konusunu çarpıcı detaylarla işlemiş ve bu delillerin hangi şartlar altında tercih edilmesi gerektiğini örneklerle beyan etmiştir. İşlediği konularda mezhepler arası farklılıklara dikkat çekmeyi de ihmal etmeyen müellif, böylece Hanefîlerin temel düşüncelerinin anlaşılmasına ve müstakil bir biçimde incelenebilmesine imkân sağlamıştır.

3.2.4. Tesâkut (Tevakkuf) ve Takrîru'l-Usûl

Aliyyu'l-Kârî, muâriz delillerden birinin tercih edilmesini gerekli kılan bir sebep bulunmaması durumunda her ikisinin ifade ettikleri hükümlerin sâkıt sayıldığını ifade eder. Müellife göre her ne kadar uygulama yaygın bir biçimde “tesâkut” şeklinde isimlendirilse de o bunun yerine “tevakkuf” tabirinin kullanılmasının edebe daha uygun olacağını belirtir. Zira o, şer'î delillerin hükümlerinin sâkıt olduğunu söylemenin kulağa hoş gelmediğini dile getirir.⁶³²

Aliyyu'l-Kârî tevakkufun sürekli bir biçimde bâkî kalmadığını, yalnızca bir delilin tercihinin gerektirecek bir sebebin bulunmasına kadar devam ettiğini belirtmiştir.⁶³³ Şu halde birbirleriyle aynı kuvvette olan ve birinin diğerine tercihi mümkün olmayan iki merfû' hadîsin teâruzu, onlar hakkında tevakkuf edilmesini gerekli kılmaktadır. Bununla beraber tevakkuf, söz gelimi rivâyetlerden birinin tercihinin gerekli kılan bir sahâbî kavlinin bulunmasına kadar devam etmektedir. Böyle bir tercih sebebi bulunduktan sonra ise tevakkuf ortadan kalkar ve rivâyetlerden biriyle amel edilir.⁶³⁴

Takrîru'l-usûl ise tevakkuftan sonra tercihi gerekli kılan bir delilin bulunamaması veya eldeki delillerden herhangi bir sonuç elde edilememesi durumunda devreye girmektedir. Bu uygulama neticesinde müteâriz naslara bağlı bulunan hükümler asılları üzere bâkî bırakılır ve bu asıllarla amel edilir.⁶³⁵ Tesâkut ve takrîru'l-usûlün tatbik edildiği en meşhur ve tafsîlî örnek, eşek veya katırın

⁶³² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 387.

⁶³³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 387.

⁶³⁴ Benzer ifadeler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 387.

⁶³⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349. Takrîru'l-usûl burada bir zamanda sâbit olan durumun daha sonra da mevcut olduğuna hükmetme anlamına gelen ve “إبقاء ما كان على ما كان” ve “el-berâatü'l-aslıyye” diye de ifade edilen ilkelerin devreye alınması anlamında kullanılmıştır. Uygulama neticesinde müteâriz delillerden başkası bulunamazsa o konudaki esas kâideye göre amel edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Teâruz”, *DİA*, XL, 209.

içtiğinden artan suyun hükmü konusunda vârid olan deliller arasındaki teâruzun çözümünde ortaya çıkmıştır.⁶³⁶ Kısaca ve teknik bir biçimde ifade edilecek olursa öncelikle konu hakkındaki merfû' rivâyetlerin⁶³⁷ (eşek veya katırın içtiğinden artan suyun necâseti ve temizliği hususunda) birbirlerine muâriz oldukları tespit edilmiş ve bunlardan birinin tercih edilebilmesi için sahâbî kavillerine müracaat edilmiştir. Ancak konu hakkında İbn Ömer'den⁶³⁸ ve İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhum) rivâyet edilen kavillerin de birbirlerine muâriz oldukları anlaşılmıştır.⁶³⁹ Sonraki aşamada ise kıyâsa başvurulmuş, ancak bundan da bir sonuç elde edilememiştir.⁶⁴⁰ Bunların neticesinde konuya dair delillerin tamamı hakkında tevakkuf edilmiş (veya delillerin tamamının hükmü sâkıt sayılmış) ve takrîru'l-usûl uygulanmıştır. Takrîru'l-usûle göre asılları üzere bâkî kalan hükümlerin, suyun temizliği ve eşek ile katırın salyasının necîsliği olduğu bildirilmiştir.⁶⁴¹ Takrîru'l-usûlün uygulanmasından sonra ise mezkûr hayvanların artığı niteliğinde olan su temiz kabul edilmiş, böyle bir sudan abdest alan kimse abdestsiz sayılmış ve bu suyun bulaştığı yerlerin necîs olmadığı, fakat suyun hadesi ortadan kaldıramayacağı da ifade edilmiştir. Ayrıca bu vasfı taşıyan suya “meşkûk” hükmü verilmiş, onun temizleyiciliğini kaybettiğine ve abdest almak için başka bir su bulamayan bir kimsenin o suyu kullanmasının vâcib olduğuna, suyun necîs olmadığına ve onunla abdest alan kimsenin teyemmüm etmesinin de (ihtiyâten) vâcib olduğuna hükmedilmiştir.⁶⁴²

Zikredilen örnek teâruzun çözümünde atılan bütün adımları göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte bu başlık altında yer verilen örneklerde de görülebileceği üzere deliller arasındaki teâruz genellikle takrîru'l-usûl aşamasına gelmeden evvel çözüme kavuşmaktadır. Bu durum takrîru'l-usûl yönteminin

⁶³⁶ Bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 131; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 788-789; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442-443; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 349-350.

⁶³⁷ Bkz. Müslim, “Sayd ve'z-Zebâih”, 35; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, I, 79.

⁶³⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 21.

⁶³⁹ Aliyyu'l-Kârî İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhumâ) nakledilen rivâyetin senedinin marûf olmadığını zikretmiştir bkz. *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350. Rivâyetin bazı usûl eserlerinde zikredildiği bölümler için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 788-789; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 442; Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350.

⁶⁴⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350.

⁶⁴¹ Bkz. Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 443.

⁶⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 350; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 90-91; *Mirkât*, II, 174. Benzer ifadeler için bkz. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 132-134; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, III, 790-791; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 444.

kullanıldığı örneklerin nâdirliğini ortaya koyar. Ancak müellifin bu yöntemi bir örnekte alternatif bir çözüm yolu olarak gündeme getirdiği tespit edilmiştir. Çalışmada daha önce de zikredilen bu örnekte abdesti bozan veya bozmayan şeyleri ele alan müellif, kişinin tenâsül uzvuna örtüsüz bir biçimde dokunması konusundaki merfû' rivâyetlerin birbirlerine muâruz olduğunu ve sahâbenin de bu hususta ihtilâf ettiğini belirtmiştir. O, Tahâvî'den, fiilin abdesti bozucu nitelikte olduğuna hükmeden İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) aksine sahâbenin çoğunun onun fiilin abdesti bozmadığı şeklinde görüş bildirdiğini nakletmiştir.⁶⁴³ Bu çerçevede öncelikle sahâbenin çoğunun görüşünün tercih sebebi sayılması gerektiğini ifade eden Aliyyu'l-Kârî, tercih uygulaması makbul sayılmayacak olursa delillerin tesâkutuna hükmedileceğini ve takrîru'l-usûl aşamasına geçileceğini belirtmiştir. Bu meseledeki asla göre beden cüzlerine dokunmanın abdesti bozucu olmadığına değinen müellif, tevakkuftan sonra bu asılla amel edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁴⁴

Aliyyu'l-Kârî teâruz konusunda verdiği bilgiler ve teâruzun çözümüne dair uygulamalarıyla hem fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen prensiplerin pratiğe nasıl yansıdığına dair örnekler sunmuş hem de mezhebin kâidelerine bağlı kaldığını ortaya koymuştur. Özellikle Hanefîlerin farklı görüşler beyan ettikleri konuların altını çizen müellif, bu görüşlerin temel dayanaklarına da ışık tutarak usûlün anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Aliyyu'l-Kârî'nin hadîslerle istidlâl yönteminde rivâyetlerin sıhhatinin, hükme medâr olup olmamalarının ve râvîlerin cerh-ta'dîl yönünden durumlarının önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu sebeple çalışmaya müellifin sened tenkîdi ve cerh-ta'dîl meseleleri hakkındaki uygulamaları ile devam edilecektir.

4. SENED TENKÎDİ ve CERH-TA'DÎL KONULARINDAKİ UYGULAMALARI

Cerh-ta'dîl ve sened tenkîdi Hanefîlerin kendilerine özgü bir biçimde ele aldıkları konular arasında bulunmaktadır.⁶⁴⁵ Çalışmanın önceki kısımlarında da yer verildiği üzere fıkıh usûlü eserlerinde konunun teknik bir biçimde değerlendirildiği

⁶⁴³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 100.

⁶⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 39; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 53.

⁶⁴⁵ Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.

bahisler açılmıştır. Bahsi geçen iki konu hem hadîs usûlü hem de fıkıh usûlü ilimlerinin meseleleri arasında yer aldığından, bunlarla ilgili uygulamaların oldukça geniş bir çerçeveye yayıldığı söylenebilir. Bununla beraber çalışmanın hacmini uzatmamak amacıyla Aliyyu'l-Kârî'nin uygulamaları Haneî fıkıh usûlü eserlerinde verilen bilgiler doğrultusunda ve mezhebin istidlâllerine tesir eden yönleriyle incelenecektir. Müellifin konuyla ilgili uygulamalarına geçmeden önce Haneîlerin cerh-ta'dîl ilminde kullandıkları bazı ıstılahların tanıtılmasında ve konunun sened tenkîdine yansıyan etkilerine kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

4.1. Cerh-Ta'dîlin Mahiyeti

Aliyyu'l-Kârî râvîlerin cerh-ta'dîl ile ilgili vasıflarının ve meçhûl olup olmadıklarının rivâyetlere verilecek hükmü belirlemede etkili olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁶ Ayrıca o, münekkitletin râvî hakkında kullandıkları cerh ve ta'dîl lafızlarının mertebelerinin de bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁴⁷ Diğer yandan münekkitletin cerh ve ta'dîl sebepleri ile lafızların mertebeleri konularında yeterli bilgiye sahip olmalarının gerektiğine değinen müellif, bu şartları taşımayan kimselerin verdikleri bilgilerin geçerli sayılmayacağını dile getirmiştir. Son olarak konunun ehli olan münekkidin tafsîlî bir araştırmaya dayalı olarak (müfesser) veya zâhire bağlı kalarak (mübhem) hüküm verebileceğini vurgulayan Aliyyu'l-Kârî, bazı durumlarda cerh ve ta'dîl ile ilgili değerlendirmelerin temelinde yer alan bu bilgilerin de hükmün kabulünü etkileyebileceğini zikretmiştir.⁶⁴⁸

Münekkitletin cerh veya ta'dîl konusunda verdikleri hükümleri mübhem veya müfesser şeklinde iki kısma ayıran Aliyyu'l-Kârî, mübhem ta'nı münekkidin herhangi bir sebep beyan etmeksizin râvîyi cerh etmesi anlamında tanımlamıştır. Müfesser ta'n ise münekkidin râvîyi sebebini bildirerek cerh etmesidir.⁶⁴⁹ Müellif müfesser ta'nın kabul edilmesi için ortaya konulan hususun (Haneîler açısından) cerh sebebi sayılmaya uygun olmasının, ictihâdî olmamasının ve münekkidin verdiği

⁶⁴⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 723-724.

⁶⁴⁷ Müellifin cerh ve ta'dîl terimlerinin mertebeleri hakkında verdiği bilgiler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 724-730.

⁶⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 731.

⁶⁴⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345-346.

hükümün taassup kaynaklı olmamasının şart koşulduğunu kaydeder.⁶⁵⁰ Ta'dîl ifade eden lafızlar da yukarıda beyân edilen hasletleri taşıyıp taşımamaları bakımından mübhem ve müfesser olarak iki kısımda incelenmiştir.⁶⁵¹ Fakat mübhem ta'dîlin mübhem ta'ndan temel bir prensiple ayrıldığı tespit edilmiştir. Buna göre Müslüman bir râvî konusunda aslolan düşünce –hüsni zan gereği- onun âdil olmasıdır.⁶⁵² Dolayısıyla (ârizî bir sebep olmadıkça) râvînin müslümanlığıyla sâbit olan adâletinin devam ettiğine hükmedilmiş⁶⁵³ ve (selefin müspet şehâdeti doğrultusunda ilk üç nesle mensup olan râvîlerin)⁶⁵⁴ ta'dîli için ispâta ihtiyaç duyulmamış,⁶⁵⁵ ancak bir râvînin cerh edilebilmesi için geçerli bir sebebin beyan edilmesi şart koşulmuştur.⁶⁵⁶ Aliyyu'l-Kârî bazı durumlarda ta'dîl hükümünün zâhire bağlı olarak verilmesinin veya bir araştırma sonucu elde edilmesinin hükümün geçerliliği bakımından önem arz ettiğini belirtmiştir. Zira bahsi geçen husus cerh ve ta'dîlin teâruzunda tercih edilecek hüküm belirlemede etkili sayılmıştır. Bu konuya geçmeden önce müellifin cerh ve ta'dîlin mâhiyeti hakkındaki değerlendirmelerine temas edilecektir.

Aliyyu'l-Kârî cerh ve ta'dîl ile ilgili hükümlerin ictihâdî olduğunu ifade etmiştir. Ona göre münekkitler râvîler hakkında verdikleri hükümlerde farklı şartları benimsedikleri için bazen iki farklı âlimin aynı râvî hakkındaki değerlendirmeleri birbirlerinden keskin bir biçimde ayrılabilir. ⁶⁵⁷ Bu çerçevede râvînin vasıflarından birinin münekkitlerden bir tanesine göre zayıflık sebebi sayılabileceğini, ancak diğerinin o vasfı bir kusur olarak değerlendirmeyebileceğini zikreden müellif,⁶⁵⁸ benzer şekilde bazı (müteşeddî) münekkitlerin cerh konusunda ifrat derecesinde tutumlar sergilediklerini,⁶⁵⁹ bazılarının ise ta'dîlde mütesâhil davrandıklarını dile getirmiştir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 345-346.

⁶⁵¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 731.

⁶⁵² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 741; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁵³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 411.

⁶⁵⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315-316.

⁶⁵⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346; *Mirkât*, IV, 411.

⁶⁵⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁵⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 742.

⁶⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 737.

⁶⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 735.

⁶⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 738.

Aliyyu'l-Kârî münekkitlerin cerh ve ta'dîl konusunda bahsi geçen tutumlarına dikkat gösterilmesi gerektiğini, ifrat ve tefrît niteliğindeki hükümlerin tek başlarına muteber sayılamayacağını söylemiştir.⁶⁶¹ Müellif bu durumun cerh ve ta'dîlin ictihâdî olmasından kaynaklandığına işaret ederek konuyla ilgili bir örnekte münekkitlerin verdikleri hükümlerin rivâyetin sıhhati hakkındaki değerlendirmelere etki edebileceğine değinmiştir. O, Tirmizî'nin Süfyân b. Uyeyne → İbn Ebî Necîh → Mücâhid → Ümmü Hânî' b. Ebî Tâlib (radıyallâhu anhâ) senediyle tahrîc ettiği bir rivâyetin⁶⁶² şerhinde, Buhârî'nin Mücâhid'in Ümmü Hânî'den (radıyallâhu anhâ) semâ'ının bulunmamasını gerekçe göstererek rivâyetin sahîh olmadığına hükmettiğini nakletmiştir.⁶⁶³ Bununla beraber musannif, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin rivâyeti aynı tarîkle tahrîc ettikleri halde hadîsin hasen olduğu yönünde görüş bildirdiklerini zikretmiştir.⁶⁶⁴ Aliyyu'l-Kârî aslında bu durumun bir tenâkuz teşkil etmediğini, Buhârî'ye göre (râvîlerin aynı asırda yaşamalarının yeterli olmaması ve mülâkâtlarının şart olması sebebiyle⁶⁶⁵ mezkûr rivâyet hakkında) illet olan bir sebebin diğer muhaddislere göre illet sayılamayabileceğini, dolayısıyla Buhârî'nin şartlarına göre sıhate mânî olan bu unsurun Ebû Dâvûd ve Tirmizî'ye göre rivâyetin makbûliyetine tesir etmediğini belirtmiştir.⁶⁶⁶

Mezkûr örnekte münekkitlerin râvî veya rivâyete râci olan vasıfları farklı şekillerde değerlendirebileceklerine işaret eden müellif, bu doğrultuda tek bir münekkidin sözüyle hareket etmenin kimi zaman hatalı sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekmiştir. Örneğin Tirmizî'nin el-Hasen b. Arafe ve Yahyâ b. Mûsâ → Ebû Muâviye → Hârise b. Ebi'r-Ricâl → Amra → Hz. Âişe (radıyallâhu anhâ) tarîkiyle tahrîc ettiği, namazın başında Senâ (Subhâneke) Duâsı'nın okunması ile ilgili bir hadîsi⁶⁶⁷ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, bazı münekkitlerin rivâyetin senedinde yer alan Hârise b. Ebi'r-Ricâl hakkında ihtilâflı görüşler bildirdiklerini kaydeder. Tirmizî'ye

⁶⁶¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 735, 738.

⁶⁶² Tirmizî, *eş-Şemâil*, 48.

⁶⁶³ Buhârî'nin değerlendirmesi için bkz. Tirmizî, "Libâs", 39; Tirmizî, *el-İlelu'l-Kebîr (İlelu't-Tirmizî el-Kebîr)*, thk. Subhî es-Sâmerrâî vd., 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1409, 294.

⁶⁶⁴ Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin değerlendirmeleri için bkz. Ebû Dâvûd, "Teraccul" 11, Tirmizî, "Libâs", 39.

⁶⁶⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 63.

⁶⁶⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 104.

⁶⁶⁷ İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 1.

göre bahsi geçen râvînin zabtı cihetinden cerh edildiğine değinen müellif,⁶⁶⁸ Ebû Dâvûd'un da rivâyeti aynı lafızla zikrettiğini belirtmiştir.⁶⁶⁹ Bu durumun râvî hakkındaki tereddüdü ortadan kaldırarak rivâyete verilecek hükme olumsuz bir surette tesir etmesinin önüne geçtiğine işaret eden müellif, Tirmizî'nin değerlendirmesinin kendisinin naklettiği sened hakkında geçerli olabileceğini, ancak hadîsin tarîklerinin tamamına teşmil edilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca münekkitlerin cerh ve ta'dîl konusunda bildirdikleri görüşlerin ihtilâflı olabileceğini zikreden Aliyyu'l-Kârî, hadîs imamlarından birine göre zayıf olan bir râvînin başkalarınca sika sayılabileceğini dile getirmiştir.⁶⁷⁰

Aliyyu'l-Kârî münekkitlerin cerh sebebi olarak telakkî ettikleri bazı unsurların Hanefîler tarafından kabul görmediğini de ifade etmiştir. Bu bağlamda irsâl, müellifin öne çıkardığı hususlardan bir tanesidir. Zira o, Hanefîlere göre irsâl, tedlîs ve telbîsin⁶⁷¹ râvîler hakkında da rivâyetler hakkında da bir cerh sebebi olmadığını vurgulamış ve ehl-i hadîsin genel olarak bunun aksine bir tutum takındığını nakletmiştir.⁶⁷² Râvîlerin isnâddaki tasarrufları arasında sayılabilecek bu uygulamalarıyla alakalı olan ihtilâfların, rivâyetlere verilen hükümlere tesir ettiği ifade edilebilir. Aliyyu'l-Kârî de eserlerinin çeşitli bölümlerinde bu duruma işaret etmiştir. Örneğin Dârekutnî'nin Muhammed b. İsmâîl el-Fârisî → Mûsâ b. İsâ b. el-Münzir → İsâ b. el-Münzir → Bakıyye → Yezîd b. Hâlid → Yezîd b. Muhammed → Ömer b. Abdilazîz → Temîm ed-Dârî (radıyallâhu anhum) tarîkiyle tahrîc ettiği bir rivâyeti⁶⁷³ şerh eden müellif, Dârekutnî'nin Ömer b. Abdilazîz'in Temîm ed-Dârî'yi görmemesi ve dolayısıyla semâ'nın olmaması sebebiyle rivâyetin (Hanefîlere göre) mürsel (muhaddislere göre munkatî') olduğuna işaret ettiğini nakletmiştir.⁶⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî Hanefîlere göre irsâlin bir cerh sebebi olmadığını

⁶⁶⁸ Bkz. Tirmizî, "Salât", 67.

⁶⁶⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 122.

⁶⁷⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 499.

⁶⁷¹ Müellif muhaddislere göre "tedlîsu's-şuyûh" olarak bilinen telbîsi, râvînin isnâdda şeyhinin hüviyetinin anlaşılmasına mânî olan bir isim veya künyesiyle zikretmesi şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁷² Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 346.

⁶⁷³ Dârekutnî, *Sünen*, I, 287.

⁶⁷⁴ Dârekutnî'nin ifadeleri için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 287.

vurguladıktan sonra mürsel rivâyetlerin hem Hanefilere hem de cumhûra göre hüccet olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁵

Zikredilen örnek Hanefilerin cerh-ta'dîl konusunda kendi şartlarını benimsediklerini göstermesinin yanı sıra ittifâkî olmayan cerh sebeplerinin makbul olmadığını ortaya koymaktadır. Ezcümle müellife göre cerh ve ta'dîl ile ilgili değerlendirmelerin ictihâdî olduğu, müteşeddîd veya mütesâhil olan münekkitlerin verdikleri hükümlerin ihtiyatla karşılanması gerektiği, bu çerçevede tek bir münekkidin sözüyle hareket etmenin her zaman isabetli olmayabileceği ve münekkitlerin öne sürdükleri cerh sebebinin kabul görmesi için ittifâkî olmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

4.2. Cerh veya Ta'dîlde Öncelik

Aliyyu'l-Kârî'nin cerh-ta'dîl konusunda gündeme getirdiği ihtilâflı meselelerden biri de râvîler hakkında aslın cerh mi yoksa ta'dîl mi olduğu hususudur. Müellif, Şâfiî'nin hakkında net bir hüküm verilmemiş râvîleri adâletli saymadığını, dolayısıyla cerhi ta'dîle takdîm ettiğini zikretmiştir. O, aynı meselede Hanefilerin ise ta'dîli cerhe mukaddem saydıklarını ve çeşitli unsurları râvînin adâletine alamet olarak değerlendirdiklerini dile getirmiştir.⁶⁷⁶ Bu konunun odak noktasını ise mübhem ta'dîl ifadelerinin oluşturduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Aliyyu'l-Kârî selef fukahâsının kabul ve amellerinin rivâyetlere verilecek hükmü müspet anlamda etkilediğini belirtmiştir. Böylece muhaddisler nezdinde sıhhat şartlarını taşımayan, ancak selefin yaygın bir biçimde amel ettiği ve fukahâ nezdinde kabul görmüş olan rivâyetler Hanefilere göre hüccet olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷⁷ Bu düşüncenin cerh-ta'dîle yansıması ise adâlet ve zabt sıfatlarını hâiz olan ve naklettikleri hadîslerde sıhhati iltizâm eden muhaddislerin, hakkında net bilgiler bulunmayan şeyhlerden hadîs nakletmesi konusunda ortaya çıkmıştır. Müellif Hanefilere göre âdil bir râvînin vasfı bilinmeyen bir şeyhten hadîs rivâyet etmesinin şeyh hakkında ta'dîl anlamına geldiğini belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî

⁶⁷⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 46.

⁶⁷⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

⁶⁷⁷ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

bu görüşü: “Zira biz, görüşmediğimiz (müşâhade etmediğimiz) kimselerin âdil olduklarını, ancak sika râvîlerin onlardan (hadîs) tahammul etmeleriyle bilebiliriz.” şeklindeki sözleriyle gerekçelendirmiştir.⁶⁷⁸ Ayrıca prensip olarak bir râvînin şeyhini sâir münekkithlerden daha iyi tanıdığının varsayıldığına değinen müellif,⁶⁷⁹ belirli sıhhat şartları ile hadîs rivâyet ettiklerini bildiren muhaddislerin şeyhlerinin de âdil sayıldıklarını dile getirmiştir.⁶⁸⁰

Aliyyu'l-Kârî'nin bahsi geçen ifadelerinin ortak noktası Hanefîlere göre mübhem ta'dîlin belli ölçülerde makbul olmasıdır. Buna göre rivâyete ehil olan âdil bir râvînin veya kaleme aldığı eserinde sıhhati iltizâm eden bir muhaddisin hadîs tahammul etmesi, şeyhlerinin adâletine delil sayılmış ve doğrudan onları ta'dîl eden ifadeleri zikretmeleri şart koşulmamıştır. Muhtemelen müellifin Hanefîlerin ta'dîli cerhe takdim ettikleri şeklindeki sözleri bu anlamı ifade etmektedir. Zira sika râvîlerin kendisinden hadîs naklettikleri bir şeyh aslî olarak âdil sayılmıştır. Aliyyu'l-Kârî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği düşünce çerçevesinde ise açık bir biçimde râvîyi ta'dîl eden bir ifade bulunmadıkça râvînin âdil sayılamayacağı anlaşılmaktadır.⁶⁸¹ Bu ihtilâfın istidlâlleri etkileyen boyutları bulunmaktadır. Örneğin yetim çocuğun (zekât konusunda muteber olan şartları taşıyan) malına zekâtın tahakkuk edip etmediği ile ilgili tartışmalara değinen müellif, Ebû Hanîfe'nin kendisine Leys b. Ebî Süleym⁶⁸² → Mücâhid → İbn Mes'ûd (radiyallâhu anh) senediyle ulaşan: “Yetimin malında zekât yoktur.”⁶⁸³ meâlindeki rivâyeti delil aldığını belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî bazı münekkithlerin senedde yer alan râvîlerden Leys b. Ebî Süleym'in ömrünün sonunda ihtilâta⁶⁸⁴ uğradığını söylediklerini nakletmiştir.⁶⁸⁵ Ancak şârih, Ebû

⁶⁷⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

⁶⁷⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 172.

⁶⁸⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 63.

⁶⁸¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

⁶⁸² Râvînin adı *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*'te her ne kadar “Leys b. Süleym” şeklinde yazılmış olsa da bunun bir istinsâh hatası olması muhtemeldir. Zira Aliyyu'l-Kârî'nin atıf yaptığı Şeybânî, râvînin ismini Leys b. Ebî Süleym şeklinde zikretmiştir. Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I, 458-459; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 247.

⁶⁸³ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 458-459.

⁶⁸⁴ Bir hadîs terimi olarak ihtilât, râvînin yaşlılık, bunama veya aşırı üzüntü gibi sebeplerle aklının zayıflamasını ve (zabıtında meydana gelen kusur sebebiyle) rivâyet ehliyetini kaybetmesini ifade etmektedir. Bilgi için bkz. Mücteba Uğur, “İhtilât”, *DİA*, XXI, 571.

⁶⁸⁵ Bu hususu ifade eden değerlendirmeler ve râvî hakkında bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 282, 285; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 180-181; Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmi*

Hanîfe'nin rivâyet konusunda birçoklarının göstermediği kadar itina gösterdiğini dile getirmiş ve bu doğrultuda onun Leys b. Ebî Süleym'den ihtilâta uğradığı zaman diliminde hadîs almış olamayacağını söylemiştir.⁶⁸⁶ Örnekte de görüldüğü üzere Ebû Hanîfe'nin rivâyete ehil olmayan bir kimseden hadîs rivâyet etmeyeceği düşüncesi ile hareket eden müellif, münekkitlerin öne sürdükleri cerh sebebinin tamamen reddetmemiştir. Bununla birlikte şârih cerh sebebinin Ebû Hanîfe'nin rivâyeti tahammul ettiği sırada geçerli olmadığını savunmuştur. Bu durum ise müellife göre rivâyete ehil olan bir râvînin ancak (rivâyet konusunda) kendisiyle aynı vasfı taşıyan şeyhlerden hadîs nakledeceğinin varsayıldığına bir delil teşkil etmektedir.

Aliyyu'l-Kârî meseleyle bağlantısı bulunan bir diğer örnekte kedinin su içtiği kabın içerisinde kalan suyun temiz olduğunu ifade eden bir rivâyeti⁶⁸⁷ ele almıştır. Dârekutnî'nin bahsi geçen rivâyeti Ebû Bekr en-Nîsâbûrî → Ahmed b. Mansûr → Ebû Sâlih → Leys → Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (Ebû Yûsuf) → Abdu Rabbih b. Saîd → Ebû Saîd el-Makburî → Urve b. ez-Zübeyr → Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) tarîkiyle naklettiğine işaret eden müellif, Dârekutnî'ye göre Abdu Rabbih b. Saîd'in zayıf olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, Ebû Yûsuf'un bu rivâyeti delil olarak kullandığını belirttikten sonra onun, hocası Abdu Rabbih'in halini Dârekutnî'den daha iyi bildiğini ifade eder. Diğer taraftan rivâyetin aynı anlamı ifade eden farklı hadîslerle kuvvet kazandığını zikreden müellif, Dârekutnî'nin mübhem cerh ifadesini geçersiz sayar.⁶⁸⁹ Bu örnek Hanefilerin bazı durumlarda mübhem ta'dîl ifadelerini aynı vasfı taşıyan cerh ifadelerine mukaddem saydıklarını göstermektedir. Zikredilen örnekler birlikte değerlendirildiğinde Hanefilerin ta'dîli cerhe takdîm etmelerinin iki yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki rivâyete ehil olan râvîlerin hadîs aldıkları şeyhlerin de âdil sayılması, ikincisi ise bu suretle (mübhem ifadelerle) ta'dîl edilen râvîler hakkındaki mübhem cerh ifadelerinin geçersiz sayılmasıdır. Müellif her iki örnekte dile getirdiği sözleriyle hem kâidenin detaylarıyla anlaşılmasına imkan sağlamış hem de bu prensibin istidlâle etkisini ortaya koymuştur.

Ricâli Meâni'l-Âsâr, I-III, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, II, 506.

⁶⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 467; *Mirkât*, IV 247.

⁶⁸⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 110.

⁶⁸⁸ Dârekutnî'nin değerlendirmesi için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 110.

⁶⁸⁹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 172.

Aliyyu'l-Kârî'nin bu tutumu sadece Hanefî fukahâ ile sınırlı tuttuğu düşünülmemelidir. Nitekim müellif, *Sünen*'inde belli sıhhat şartlarını gözettiğini vurgulayan⁶⁹⁰ Ebû Dâvûd'un da mübhem ta'dillerinin muteber olduğunu belirtmiştir. Örneğin İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) namazın elli vakit olarak meşrû kılındığını, cünûp bir kimsenin azalarını yedi kere yıkamasının farz olduğunu, idrar bulaşması nedeniyle necîs olan bir kıyafetin yedi kere yıkanmasının farz olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Allâh Teâlâ'ya iltica ederek ümmeti için bu ahkâmın hafifletilmesini niyâz ettiğini, bunun neticesinde beş vakit namazın farz olarak bâkî bırakıldığını, gusûlde ve necâsetin izâlesinde azaların ve kıyafetlerin birer kere yıkanmasının farz kılındığını bildiren rivâyetini⁶⁹¹ şerh eden müellif, hadîs hâfizlarının rivâyetin sıhhati konusunda ihtilâf ettiklerini söylemiştir. Ancak o, Ebû Dâvûd'un hadîsin isnâdının zayıf olduğunu söylemediğine dikkat çekerek bu durumun Ebû Dâvûd'a göre rivâyetin hücciyete elverişli olduğu anlamına geldiğini belirtmiştir.⁶⁹²

Aliyyu'l-Kârî mübhem cerh ifadeleri konusunda ise bu bakış açısının muhafaza edilmediğini kaydeder. Müellife göre eserlerine belli sıhhat şartları dâhilinde hadîs aldıklarını ifade eden muhaddislerin isnâdlarında yer alan şeyhlerin tamamı onlar tarafından ta'dîl edilmiş sayılmaktadır. Zira sıhhati iltizâm eden müellifler, şeyhlerinin adâlet ve zabt sıfatlarına sahip olduklarından emin olmadıkça onlardan hadîs rivâyet etmezler. Aliyyu'l-Kârî bu hususta şeyhin rivâyetinin kitabın aslına dâhil olmasıyla, şâhid, mütâbî' veya ta'lîk niteliğinde olmasının belirgin bir fark doğurmadığını da ifade etmiştir. Ona göre şeyhin rivâyetinin kitabın aslından olması onun adâlet ve zabt sıfatlarını kesin bir biçimde taşıdığına delil sayılırken, zikredilen diğer türler arasında yer alması da şeyhin sıfatlarının, gerekli görülen şartlara yakın bir kuvvette olduğuna delâlet etmektedir. Bu sebeple belli sıhhat şartları doğrultusunda telif edilen eserlerde yer alan rivâyetlerin doğru olma (sıdk) ihtimalinin fazla olduğunu ileri süren müellif, isnâdda yer alan şeyhlerin tamamının

⁶⁹⁰ Ebû Dâvûd'un Mekke ahâlîsine yazdığı mektupta bu durumu açıkça ifade eden sözleri mevcuttur. Örnek olarak bkz. Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke ve Ğayrihim fî Vasfî Sünenih*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ty., 23, 25. Ayrıca bkz. Yaşar Kandemir, "es-Sünen", *DİA*, XXXVIII, 145.

⁶⁹¹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 95.

⁶⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 140.

telif sahibi tarafından ta'dîl edildiğini dile getirmiştir. Ona göre bu tür eserlerde bulunan bir râvîyi veya rivâyeti ta'n eden münekkidin verdiği hüküm ise telif sahibinin ta'dîliyle çelişmektedir. Bu durumda ise müfesser olmayan cerh kabul edilmez.⁶⁹³ Örnek olarak namazda secdeden veya celseden kıyâma intikâl ile ilgili rivâyetleri şerh eden Aliyyu'l-Kârî, Ebû Hanîfe'nin bu hususta Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaz kılan bir kimsenin ellerini yere dayayarak ayağa kalkmasını yasakladığını bildiren hadîsi⁶⁹⁴ delil aldığını belirtmiştir. Diğer yandan bazı âlimlerin bahsi geçen hadîsin zayıf olduğunu öne sürdüklerine değinen müellif, müctehidin delil getirdiği bir rivâyetin sebep beyan edilmeden zayıf sayılamayacağını ve bu tür değerlendirmelerin merdûd olduğunu dile getirmiştir.⁶⁹⁵

Aliyyu'l-Kârî zikredilen örnekte tıpkı mübhem ifadelerle ta'dîl edilen râvîlerde olduğu gibi, bir müctehidin hücciyete elverişli saydığı rivâyetlerin de amel konusunda gerekli görülen şartları hâiz kabul edildiğine işaret etmiştir. Bu bağlamda ilgili rivâyetler hakkındaki mübhem cerh ifadeleri de geçersiz sayılmıştır. Bu başlık altında zikredilen örneklerde yer alan bilgilerin tamamından hareketle Aliyyu'l-Kârî özelinde Hanefîlerin sistemli bir biçimde râvîler ve rivâyetler hakkında vârid olan mübhem ta'dîl ifadelerini makbul saydıkları ve bunların karşısındaki mübhem cerh ifadelerini ise reddettikleri anlaşılmaktadır. Mübhem veya müfesser ta'dîl ile müfesser cerhin teâruzu ise meselenin farklı bir yönünü oluşturduğundan çalışmaya bu konu ile devam edilecektir.

4.3. Müfesser Cerh ile Ta'dîlin Teâruzu

Aliyyu'l-Kârî, münekkitlerin râvîler hakkında farklı hükümler verebileceklerini belirtmiştir. Önceki başlıklar altında da zikredildiği üzere müellife göre bu durumun temel sebepleri cerh-ta'dîlin ictihâdî olması ve münekkitlerin cerh-ta'dîl ile ilgili değerlendirmelerinde farklı tutumlar benimsemeleridir.⁶⁹⁶ Bunlara ek olarak râvîlerle ilgili hükümlerin adâlet ve zabt sıfatları yönünden incelemeye tâbi tutulduğuna değinen Aliyyu'l-Kârî, râvîlerin bu sıfatlardaki kusurlarının da

⁶⁹³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 63.

⁶⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 186.

⁶⁹⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 584.

⁶⁹⁶ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 735-742.

haklarında ihtilâf edilmesine neden olabileceğini dile getirmiştir. Bu çerçevede bir münekkidin râvînin adâletinde bir müşkil olmaması sebebiyle onu ta'dîl edebileceğini, farklı bir münekkidin ise râvîyi zabtı yönünden kusurlu bularak onu cerh edebileceğini zikreden müellif, böyle bir durumda münekkitlerin verdikleri hükümlerde tenâkuz olmayabileceğini ifade etmiştir.⁶⁹⁷

Aliyyu'l-Kârî cerh ve ta'dîl ile ilgili ifadelerin teâruzunda tercihin, verilen hükümlerin niteliğine göre belirlendiğini belirtmiştir. Meselâ ona göre bir münekkit tarafından mübhem bir ifadeyle ta'dîl edilmiş olan bir râvî, farklı bir münekkit tarafından müfesser bir şekilde cerh edilirse bu durumda cerh tercih edilir. Örnek olarak Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği ve yaralanan bir kimsenin teyemmüm ettikten sonra yarasının üzerine bir bez sararak bezin üzerine mesh edebileceğini bildiren bir rivâyeti⁶⁹⁸ şerh eden müellif, (muhâlefetu's-sikât sebebiyle) rivâyetin hadîs hâfızlarının ittifâkıyla zayıf sayıldığını nakletmiştir. Ayrıca o, İbn Hacer el-Askalânî'nin Ebû Dâvûd'un rivâyeti naklettikten sonra bir değerlendirmede bulunmamasını tashîh alâmeti saydığını zikretmiştir. Müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin bu görüşünü isabetli bulmadığını, zira bu örnekte cerhin ta'dîle mukaddem olduğunu dile getirmiştir. Aliyyu'l-Kârî hadîs hâfızlarının zayıflık sebebini açıkça ifade ettiklerini zikrederek cerhin müfesser olduğuna işaret etmiş ve Ebû Dâvûd'un sükûtunun (mübhem ta'dîlinin) müfesser cerhe muâriz sayılamayacağını söylemiştir.⁶⁹⁹

Aliyyu'l-Kârî akşam ezânından sonra, farz namazdan önce iki rekât nâfile namaz kılmanın hükmüne dair bilgi verdiği bir eserinde, Şâfiî'den nakledilen sahîh kavle göre bu namazı kılmanın müstehab olduğunu, Hanefîlere göre ise akşam namazının farzının tehirine neden olduğu için mekrûh sayıldığını nakletmiştir.⁷⁰⁰ Müellif Hanefîlerin bu meseledeki delillerinden bir tanesinin Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği, İbn Ömer'in (radıyallâhu anhumâ) asr-ı sâadette hiç kimsenin bahsi geçen namazı kıldığını görmediğine dair rivâyeti⁷⁰¹ olduğunu belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî,

⁶⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 135.

⁶⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 122.

⁶⁹⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 216.

⁷⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 176.

⁷⁰¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 299.

Ebû Dâvûd ve Münzirî'nin⁷⁰² (656/1258) rivâyeti tahrîc ettikten sonra herhangi bir değerlendirmede bulunmadıklarını zikretmiş ve bu tutumlarının tashîh anlamına geldiğini ifade etmiştir. Müellif, Hanefîlerin meseleyle ilgili delillerinden bir diğerrinin de: “Muhakkak ki, –akşam namazı müstesnâ- her iki ezan(la farz namazlar) arasında (kılınması meşrû' olan) iki rekât nâfile namaz vardır.”⁷⁰³ meâlindeki hadîs olduğunu söylemiştir. Ancak o, zikredilen son rivâyetin senedinde yer alan Hayyân b. Ubeydillâh'ın, el-Fellâs (249/864) tarafından yalan söylemekle ithâm edildiğini dile getirmiştir.⁷⁰⁴ Diğer taraftan Bezzâr'ın râvîyi “لا بأس به” şeklinde (mübhem bir ifadeyle) ta'dîl ettiğini nakleden müellif, el-Fellâs'ın verdiği hükmün Bezzâr'ın ta'dîline mukaddem olduğunu belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî mesele hakkındaki değerlendirmesinde sadece İbn Ömer'in (radiyallâhu anhumâ) rivâyetinin hücciyete elverişli olduğuna dikkat çekmiş, fakat söz konusu rivâyetin fiilin kerâhetini ispat etmeye yeterli gelmediğini savunmuştur.⁷⁰⁵ Böylece teâruzda müfesser cerh ifadelerinin tercih edilmesi gerektiğine işaret eden müellif, aynı zamanda ele aldığı fikhî meselelerin tamamında mezhep içindeki ana (müftâ bih) görüşe bağlı kalmadığını, hükmün tespitinde delillere göre hareket ettiğini de ortaya koymuştur.

Aliyyu'l-Kârî müfesser cerh ile aynı vasfı taşıyan ta'dîl ifadelerinin teâruzunda münekkidin tavrının belirleyici olabileceğini ifade etmiştir. Örnek olarak Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tahrîc ettiği, cuma namazını özürsüz bir biçimde terk eden kimsenin bir dînar, bu miktara mâlik olmayan kimsenin yarım dînar sadaka

⁷⁰² Müellif metinde yer alan bölümde Münzirî'nin *Muhtasar*'ına atıfta bulunmuştur. Ancak Münzirî'nin *Muhtasaru Sahîhi Müslim* adlı eserinin elimizde bulunan baskısında “Güneşin Batmasından Sonra Akşam Namazından Önce (Kılınan) İki Rekât Namaz” başlığı altında farklı bir rivâyete yer verdiği tespit edilmiştir. İlgili kısım için bkz. Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh, *Muhtasaru Sahîhi Müslim*, I-II, 6. Baskı, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987, I, 66.

⁷⁰³ Bezzâr, *Müsned*, X, 303; Dârekutnî, *Sünen*, I, 497; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 667.

⁷⁰⁴ Ricâl kaynaklarında Hayyân b. Ubeydillâh isminde Basralı olan iki râvî tespit edilmiştir. Bunlardan biri Hayyân b. Ubeydillâh ed-Dârimî, diğeri ise Hayyân b. Ubeydillâh Ebû Zuheyr el-Adevî'dir. Amr b. Alî el-Fellâs'ın cerh ettiği râvî bunlardan ilkidir. Bezzâr, rivâyeti râvînin nisbesini belirtmeden tahrîc ettiği için, onun ta'dîl ettiği râvînin zikredilenlerden hangisi olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak Dârekutnî'nin isnâdında râvî Hayyân b. Ubeydillâh el-Adevî şeklinde zikredilmiştir. Isnâdlardan her ikisinin de mercii aynı olduğu için, bahse konu olan râvînin Hayyân b. Ubeydillâh Ebû Zuheyr el-Adevî olduğu düşüncesi kuvvet kazanmaktadır. Bu takdirde cerhin metinde zikredilen râvî hakkında olmadığı, ta'dîlin ise isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Her hâlükârda örnek, müellife göre müfesser cerhin mübhem ta'dîle mukaddem olduğunu ve bu hükümlerin teâruzu durumunda cerhin tercih edildiğini göstermektedir. Ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bkz. Bezzâr, *Müsned*, X, 303; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 345-346; Dârekutnî, *Sünen*, I, 497; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 623; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, III, 309; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 177.

⁷⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 176-177.

vermesinin emredildiği rivâyeti⁷⁰⁶ nakleden müellif, rivâyetin metni yönünden muzdarip olması nedeniyle hadîs hâfızlarının ittifâkıyla zayıf sayıldığını söylemiştir. Ancak o, İbn Hacer el-Askalânî'nin bahsi geçen rivâyeti delil getirerek bazı fiillerin sünnet olduğu yönünde görüş bildirdiğini de ifade etmiştir. Müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin dayanağının Hâkim'in, rivâyeti Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söyleyerek tashîh etmesi olduğunu da dile getirmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde hadîs hâfızlarının verdikleri hükmün karşısında Hâkim'in tashîhinin tesâhülünden kaynaklandığını ileri süren müellif, ittifâkla zayıf olan rivâyetle bir fiilin sünnet olduğunun anlaşılamayacağını, ayrıca tashîhin de merdûd olduğunu belirtmiştir.⁷⁰⁷

Zikredilen örneklerde Aliyyu'l-Kârî'nin müfesser cerh karşılığındaki ta'dîl ifadelerini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ancak ona göre teâruzda ta'dîlin tercih edilmesini gerekli kılan istisnâî bir durum bulunmaktadır. Nitekim müellif, teâruzda cerhin ta'dîle mukaddem sayılmasını, râvîyi veya rivâyeti cerh eden münekkitten verdiği hükümde, râvîyi veya rivâyeti ta'dîl eden münekkidin muttali' olmadığı, ziyâde niteliğinde bir bilginin bulunmasıyla izah etmiştir. Bu durumda râvîyi cerh eden münekkit, râvînin zâhirî haline bakarak onu ta'dîl eden âlimin verdiği bilgiyi göz önünde bulundurmuş, ancak ona gizli kalan farklı bir hususu tespit ederek yeni bir hüküm ortaya koymuştur.⁷⁰⁸ Meselenin bu yönüyle, müsbit ve nâfi delillerin teâruzuna benzediği dikkatten kaçırılmamalıdır. Hatırlanacağı üzere müsbit delil, nâfi delilde bulunmayan bilgileri ihtivâ ettiğinde nâfi delile tercih edilmiştir. Ancak bunun için nâfi delilde müsbit nastaki ziyâdenin dikkate alınmamış olması şart koşulmuştur.⁷⁰⁹ Aliyyu'l-Kârî cerh ve ta'dîl ile ilgili hükümlerin teâruzunda da râvîyi ta'dîl eden âlimin râvînin zâhirî haline bağlı kalarak verdiği hükme nispetle cerh eden âlimin verdiği bilgiyi ziyâde saymış ve bu durumda cerhin tercih edilmesi gerektiğini zikretmiştir. Ancak müellif burada da râvîyi ta'dîl eden âlimin cerh

⁷⁰⁶ Bkz. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 415.

⁷⁰⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 235.

⁷⁰⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 741.

⁷⁰⁹ Meselenin örneği için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 221.

sebebine muttali' olmasını veya cerhe rağmen râvîyi ta'dîl etmesini bir istisnâ saymış ve böyle bir durumda hükümlerin birbirlerine muâriz olabileceğini zikretmiştir.⁷¹⁰

Bahsi geçen durumlarda müfesser cerh karşısında ta'dîlin tercih edildiği örnekler bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla ta'dîl ifade eden hükümler cerh sebebinin kabul görmemesi veya cerhe neden olan durumun farklı bir unsurla giderilmesi durumlarında tercih edilmiştir. Örneğin: "Sizden birinin kabını köpek yaladığı zaman, (o kimse kabın) içindekini döksün, sonra onu üç sefer yıkasın."⁷¹¹ meâlindeki rivâyetin Hanefîlerin delillerinden biri olduğunu vurgulayan müellif, rivâyetin merfû' ve mürsel tarîklerinin bulunduğunu ifade etmiştir.⁷¹² O, rivâyetin merfû' tarîkinin sadece el-Hüseyn el-Kerâbîsî tarîkiyle sâbit olduğunu, ancak Ahmed b. Hanbel'in mezkûr râvîyi adâleti yönünden cerh ettiğini ve rivâyetini münker saydığını nakletmiştir. Müellif, Ahmed b. Hanbel'in râvîyi Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemesi sebebiyle cerh ettiğini zikretmiş,⁷¹³ râvî hakkındaki hükümleri ele alan İbn Adî'nin yukarıda zikredilen rivâyeti dışında râvînin herhangi bir rivâyetinin münker olarak değerlendirilmediğini söylediğine dikkat çekmiştir.⁷¹⁴ Ayrıca İbn Adî'ye göre râvînin itikâdındaki müşkilin rivâyet ehliyetine menfî bir surette tesir etmediğini vurgulayan müellif,⁷¹⁵ bu sebeple cerhin makbul olmadığına, ta'dîlin geçerli, rivâyetin de hücciyete elverişli olduğuna işaret etmiştir.⁷¹⁶

Konuyla irtibatlı bir diğer örnekte: "Oruçluyken istifrâ eden kimseye kaza yoktur. Ancak her kim kasten istifrâ ederse ona kaza gerekir."⁷¹⁷ meâlindeki hadîsi şerh eden Aliyyu'l-Kârî, Buhârî'nin: "Bu hadîsin mahfûz olduğunu zannetmiyorum."⁷¹⁸ şeklindeki sözlerine de yer vermiştir. Müellif, Tîbî'nin bu ifadedden hareketle rivâyetin münker olduğunun anlaşıldığını ve dolayısıyla delil

⁷¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 741.

⁷¹¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 242.

⁷¹² Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 242.

⁷¹³ Abdulfettâh Ebû Ğudde, Ahmed b. Hanbel'in "Halku'l-Kur'ân" meselesinde: "Kur'ân Allâh Teâlâ'nın kelâmıdır." sözünden ileri gitmeyi bid'at olarak nitelendirdiğini ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu veya olmadığını söyleyenleri cerh ettiğini belirtmiştir. Bkz. Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye -Kitâbu't-Tahâre-*, 150 (Dipnot 3). Ayrıca bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I, 544; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XII, 81; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, III, 195.

⁷¹⁴ İbn Adî'nin değerlendirmesi için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 242-243.

⁷¹⁵ Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 243.

⁷¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

⁷¹⁷ Tirmizî, "Savm" 25.

⁷¹⁸ Bkz. Tirmizî, "Savm" 25.

olarak kullanılamayacağını ima ettiğini nakletmiş, ancak bu görüşe katılmadığını dile getirmiştir. Buhârî'nin râvîler hakkında herhangi bir cerh ifadesi kullanmadığına dikkat çeken ve senedin tamamının sika râvîlerden oluştuğunu nakleden müellif, rivâyetin şâzz-ı makbûl⁷¹⁹ kabîlinden olduğunu zikretmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde Tîbî'nin rivâyete verdiği hükmünün geçersiz olduğunu, Buhârî'nin değerlendirmesinin rivâyetin garîb oluşunu (garâbetini) ifade ettiğini belirten Aliyyu'l-Kârî, Hâkim en-Nîsâbü'rî, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi muhaddislerin rivâyeti tashîh ettiklerini söylemiştir. Son olarak rivâyetin mütâbî' ve şahitlerini zikreden müellif, hadîsin bâbdaki diğer rivâyetlere muhâlif olmadığına işaret etmiştir.⁷²⁰ Bu örnekte müfesser cerh ifadelerini te'vîl eden Aliyyu'l-Kârî, rivâyeti sahîh sayan âlimlerin verdikleri hükümleri makbul saymış ve öne sürülen cerh sebebinin rivâyette mevcut olmadığına dikkat çekmiştir. Netice olarak müellif, râvî veya rivâyetler hakkındaki müfesser cerh ifadelerinin bir vasıta ile ortadan kaldırılmasıyla cerhin geçersiz kalacağına ve böyle durumlarda ta'dîlin makbûliyet kazanacağına işaret etmiştir. Cerh-ta'dîl ile ilgili bilgilerin rivâyetlere hangi bakış açısıyla tatbîk edileceğinin anlaşılması amacıyla Aliyyu'l-Kârî'nin sened tenkîdi konusunda öne çıkardığı bazı ilkelerle devam edilecektir.

4.4. Aliyyu'l-Kârî'nin Sened Tenkîdi Konusunda Belirlediği Bazı Prensipler

Aliyyu'l-Kârî tıpkı cerh-ta'dîl konusundaki hükümler gibi rivâyetlerin senedleriyle ilgili değerlendirmelerin de ictihâdî olduğunu belirtir. Bu bağlamda muhaddislerin rivâyetin senedine bağlı kalarak hüküm verdiklerine dikkat çeken müellif, bu hükümlerin onların zann-ı gâliplerini yansıttığını dile getirir.⁷²¹ Aliyyu'l-Kârî senedin zâhiriyle sınırlı kalan bu değerlendirmelerin her zaman hakikate uygun olmayabileceğini ve senedi itibarıyla zayıf olduğuna hükmedilen bir rivâyetin farklı unsurlarla kuvvet kazanarak sahîh mertebesine ulaşabileceğini söylemiştir.⁷²²

⁷¹⁹ Müellifin bu tabiri sika râvîler tarafından rivâyet edilen, ancak bâbdaki sahîh rivâyetlere nispetle ziyâde bir lafız ihtivâ eden hadîs anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 514; VIII, 246.

⁷²⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, IV, 436-437.

⁷²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 46.

⁷²² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 87.

Müellifin bu görüşleri onun sened tenkîdine ehemmiyet göstermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira zayıf hadîs başlığı altında verilen muhtelif örneklerle Aliyyu'l-Kârî'nin muhaddislerin senedle ilgili değerlendirmelerini dikkate aldığı tespit edilmiştir. Müellifin bahsi geçen ifadesinden rivâyetlerin sıhhati veya zayıflığının belirlenmesinde senede ve ricâle dair bilgilerin yegâne etken olmadığı; tarîklerin çokluğu (tedâfur), telakkî bi'l-kabûl ve amel-i mütevâres gibi farklı unsurların da hükme etki edebileceği sonucuna varılabilir. Onun zikredilen yöntemlerle hadîsleri takviye ettiği örnekler müstakil bir başlık altında incelenecektir.

Aliyyu'l-Kârî sened tenkîdi ile ilgili uygulamalarda göz önünde bulundurulması gereken birçok hususa işaret etmiştir. Bunlar arasında öne çıkan maddelerden bir tanesi sened tenkîdinde hükmün müdellel olmasıdır. Müellif bu bağlamda münekkidin sebep beyan etmeksizin bir hadîsi cerh etmesini nebevî rivâyetler konusunda gözetilmesi gereken âdâba aykırı bulduğunu ifade etmiştir. Örneğin o, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Cuma namazına gitmeden önce tırnaklarını kestiğini ve bıyığını kısalttığını bildiren bir rivâyeti⁷²³ zikrederek bu fiillerin Cuma namazından evvel tatbîk edilmesinin sünnet olduğuna işaret etmiştir. Ancak müellif, İbn Abbâs ve İbn Ömer'in (radiyallâhu anhum) Mü'minlerin Cuma günü ihrâmlı hükmünde olduğunu ve bu sebeple Cuma namazını edâ edinceye kadar tırnaklarını kesmelerinin veya tıraş olmalarının doğru olmadığını rivâyet ettiklerini kaydeder.⁷²⁴ Aliyyu'l-Kârî bir hadîs âliminin rivâyetlere değindikten sonra herhangi bir sebep beyân etmeden bunların bâtil olduğunu ileri sürdüğünü dile getirmiş, bu tür ifadelerin âdâba mugayyir olduğunu ve maksadını aştığını ifade etmiştir. Sözlerinin devamında bir rivâyetin ya senedi yahut da mânâsı (aynı konuda vârid olan daha kuvvetli delillere muhâlefeti) yönünden zayıf sayılabileceğini zikreden müellif, münekkidin senedle ilgili bir kusuru tespit etmesi durumunda bunu açıkça beyan etmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla beraber hadîsin mânâsı yönünden bâtil sayılamayacağını ifade eden Aliyyu'l-Kârî, –her ne kadar bâbdaki diğer hadîslerden fiillerin Cuma namazından önce yapılacağı anlaşılrsa da- İbn Abbâs ve İbn Ömer'in

⁷²³ Bezzâr, *Müsned*, XV, 65.

⁷²⁴ Rivâyetler için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 346.

(radiyallâhu anhum) rivâyetlerinin, fiillerin Cuma günü yapılacağı şeklinde te'vîl edilebileceğine işaret etmiştir.⁷²⁵

Bahsi geçen örneklerde sened tenkîdinin somut delillerle yapılmasının lüzûmuna dikkat çeken müellif, rivâyetlere verilen hükümlerin neden ve sonuçlarıyla birlikte açıklanması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, rivâyetin aynı bâbdaki daha kuvvetli delillere muhâlif olduğu tespit edildiğinde (aceleci davranarak) rivâyetin bâtıl olduğuna hükmetmek yerine, öncelikle onun daha kuvvetli delillere muvâfık olabileceği bir te'vîl yönü aranmasının ve bu şekilde rivâyetin uygun bir anlama hamledilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu çerçevede rivâyetlerle ilgili (kabulü veya sarf edilmesi mümkün olan) tartışmalı illetlerin hangi durumlarda devreye sokulacağının bilinmesinin önemine de dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, âdil râvîlerden nakledilen rivâyetlerin mümkün oldukça hücciyetten düşürülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Örneğin: “Benim mescidimde kılınan bir namaz, –Mescid-i Harâm dışında- diğer mescidlerde kılınan bin namazdan daha fazîletlidir. Mescid-i Harâm’da kılınan bir namaz ise benim mescidimde kılınan yüz bin namazdan daha fazîletlidir.”⁷²⁶ meâlindeki hadîsi nakleden müellif, senedin müntehâsında yer alan râvîler hakkında ihtilâf edildiğini, bazı tarîklerin İbnu’z-Zübeyr’den, bazılarının İbn Ömer’den, bazılarının da Câbir b. Abdillâh’tan (radiyallâhu anhum) rivâyet edildiğini dile getirmiştir. Müellif, muhaddislerin bir kısmının bu durumu illet saydıklarını ifade etmiş, ancak rivâyetin tâbiî râvîsi olan Atâ b. Ebî Yesâr’ın hadîsi sahâbî râvîlerin tamamından işitmesinin de ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiştir. Diğer yandan senedde zikredilen râvîlerin tamamının sika olduğunu bildiren Aliyyu'l-Kârî, âdil râvîlerin rivâyet ettikleri hadîslerin, aksine kesin bir delil bulunmadıkça reddedilmemesi gerektiğini dile getirmiştir.⁷²⁷

Müellifin ifadelerinden seneddeki râvîlerin sıfatları ile ilgili araştırmalara ek olarak, rivâyetin konu hakkındaki diğer naslar cihetinden incelenmesinin de gerekli olduğu sonucuna varılabilir. Bu doğrultuda farklı delillere muhâlif olmayan ve âdil râvîler tarafından rivâyet edilen hadîslerin ihmal edilmesinin doğru olmadığına işaret eden Aliyyu'l-Kârî, rivâyetlerle ilgili değerlendirmelerin tek bir tarîke verilen hükmü

⁷²⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 225-226.

⁷²⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, VI, 25.

⁷²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 367.

yansıttığının da altını çizmiştir. Örneğin: “Hırslı iki kimse vardır ki, doymazlar. (Bunlardan bir tanesi) İlme hırslı olan kimse(dir ki, tahsîl ettiği) ilme doymaz. (Diğeri ise) Dünyaya hırslı olan kimse(dir ki, böylesi) de elde ettikleriyle doymaz.”⁷²⁸ meâlindeki rivâyeti şerh eden müellif, bazı muhaddislerin hadîsin birçok tarîkinin bulunduğu, ancak bunların tamamının zayıf olduğu şeklinde görüş bildirdiklerini nakletmiştir. Hadîs ilminde senedle ilgili hükümlerin hadîsin tamamına değil, tarîklerin her birine müstakil şekilde verildiğine dikkat çeken Aliyyu’l-Kârî, tarîklerin tamamına bakıldığında hadîse verilen hükmün değişiklik gösterebileceğini ifade etmiştir. Mezkûr hadîste de durumun bu şekilde olduğuna işaret eden şârih, tarîklerin tek tek ele alındığında her birinin zayıf olduğunu, ancak bir arada değerlendirildiklerinde hadîsin hasen li gayrih seviyesine ulaştığını söylemiştir. Diğer taraftan bazı muhaddislerin hadîsin sahîh bir isnâdının bulunmadığı şeklindeki görüşlerinin yanlış anlaşılması gerektiğine de dikkat çeken müellif, bu hükmün hadîsin hasen olmasına mâni sayılmadığını belirtmiştir.⁷²⁹

Zikredilen örnekte müellifin üzerine durduğu birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki bir hadîs hakkında hüküm verebilmek için rivâyetin tarîklerinin tamamının toplanması ve her bir seneddeki ricâlin ayrı ayrı incelemeye tâbi tutulmasıdır. Müellif, bu inceleme neticesinde tarîklere verilen hükümlerin de bir araya getirildikten sonra rivâyetlerin birbirlerine kuvvet kazandırdığının hesaba katılmasının ve nihâî hükmün bu hususların tamamının göz önünde bulundurularak verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Müellifin lüzûmuna dikkat çektiği bu maddenin iki temel faydasından bahsedilebilir. Bunlardan ilki tarîklerin çokluğu (tedâfur) yoluyla hadîsin kuvvet kazanması ve tarîklere verilen hükme nispetle nihâî hükmün değişiklik göstermesidir. İkinci olarak sened tenkîdi ile ilgili değerlendirmelerin ictihâdî olduğu dikkate alındığında, münekkitlerin vardıkları sonuçların farklılaşma ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda farklı muhaddislerin incelemelerinin araştırılmasının, hadîse verilecek hükmü etkileyebileceği ifade edilebilir. Örneğin (abdestte) kulakların başa dâhil olduğunu bildiren bir rivâyeti⁷³⁰ zikreden Aliyyu’l-

⁷²⁸ Dârimî, *Sünen*, I, 355; Beyhakî, *Şuabu’l-Îmân*, XII, 497.

⁷²⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 472.

⁷³⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48; Tirmizî, “Tahâret”, 29; İbn Mâce, “Tahâret”, 53; Dârekutnî, *Sünen*, I, 176-178.

Kârî, Tîbî'ye göre rivâyetin zayıf olduğunu nakletmiştir. Ancak o, İbn Mâce'nin Abdullâh b. Zeyd'den, Dârekutnî'nin İbn Abbâs'tan (radiyallâhu anhum) rivâyeti sahîh senedlerle tahrîc ettiklerini ifade etmiş ve bu sebeple Tîbî'nin verdiği hükmün isabetli sayılmadığını söylemiştir.⁷³¹

Bir önceki örnekte de işaret edildiği üzere müellif, münekkitlerin kullandığı tabirlerin doğru anlaşılmasının önem arz ettiğini belirtmiştir. Hadîs âlimlerinin kullandıkları lafızların yanlış yorumlanmasının, verilen hükümlerin de yanlış anlaşılmasıyla neticeleneceğini bildiren Aliyyu'l-Kârî, bu sebeple eserlerinde sıklıkla karıştırılan bazı ıstılahlara değinmiştir. Bahsi geçen örnekte “ليس له إسناد صحيح” tabirinin bunlardan bir tanesi olduğu ifade edilmiş ve müellife göre bu tabirin hadîsin hasen olmasına mâni sayılmadığı zikredilmişti.⁷³² Aliyyu'l-Kârî, “لا أصل له” ifadesinin de yanlış yorumlanması mümkün olan lafızlardan biri olduğunu belirtmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) üzüm tanelerini salkımdan koparmadan yediğini bildiren bir rivâyete⁷³³ değinen müellif, İbn Gaylân (440/1049) ve Suyûtî'nin eserlerinde bu hadîse yer verdiklerini nakletmiştir.⁷³⁴ Aliyyu'l-Kârî, Ukaylî'nin hadîsin aslının olmadığına hükmettiğini bildirmiş,⁷³⁵ ancak Suyûtî'nin de *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserine mevzû rivâyet almadığını ifade etmiştir. Müellif bu ihtilâfa Ukaylî'nin *Ğaylâniyyât*'ta yer alan sened hakkında hüküm verdiğini belirterek bir çözüm getirmiş ve ilgili hükmün Suyûtî'nin naklettiği isnâda teşmil edilemeyeceğini savunmuştur.⁷³⁶

Bu örnekte sened tenkîdiyle ilgili diğer değerlendirmelerde olduğu gibi, münekkitlerin verdikleri hükmün bir tek tarîk için geçerli sayılabileceğini vurgulayan Aliyyu'l-Kârî, Suyûtî'nin bahsi geçen eserinde iltizâm ettiği şartları da hadîsin aslının mevcûdiyetine delil göstermiştir. Ayrıca Ukaylî'nin kullandığı tabiri rivâyetin mevzû' olmasıyla ilişkilendiren müellif, “لا أصل له” lafzının farklı anlamlarda

⁷³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 10-11.

⁷³² Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, I, 472.

⁷³³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 149; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VIII, 109-110, 110-111; Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, II, 429.

⁷³⁴ Bkz. İbn Ğaylân, Ebû Tâlib Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ğaylân el-Bezzâz el-Hemdânî, *Ğaylâniyyât (Kitâbu'l-Fevâid)*, I-II, 1. Baskı, thk. Hilmî Kâmil Es'ad Abdulhâdî, Dâru İbn Cevzî, Riyad, 1997, II, 739.

⁷³⁵ Bkz. Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, II, 33.

⁷³⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 366.

kullanılabileceğini de ifade etmiştir. Meselâ: “İlim talep etmek bütün Müslümanlara farzdır. İlmî ehinden başkasına öğreten (kimse) ise domuza altın, inci ve mücevherden (mürekkep olan) bir kolye takmış gibidir.”⁷³⁷ meâlindeki rivâyeti şerh eden müellif, “İlim talep etmek bütün Müslümanlara farzdır.” kısmını tahrîc eden Beyhakî’nin hadîsin metninin meşhur, isnâdının ise zayıf olduğu yönünde görüş bildirdiğini nakletmiştir.⁷³⁸ Ayrıca İbnu’l-Cezerî’nin (833/1429) hadîsin aslının olmadığına hükmettiğini bildiren Aliyyu’l-Kârî, bununla birlikte birçok muhaddisten hadîsin muhtelif tarîklerle rivâyet edildiğini nakletmiştir. Bu çerçevede Mizzî (742/1341) ve Alkamî’nin (969/1561-62) hadîsin tarîklerinin birbirleriyle kuvvet kazanarak hasen seviyesine ulaştığına kanaat ettiklerini söyleyen müellif, İbnu’l-Cezerî’nin ifadesini ise hadîsin sahîh bir aslı olmaması şeklinde te’vîl etmiştir.⁷³⁹

Böylece sened tenkîdinde kullanılan lafızların doğru yorumlanmasının önemine dikkat çeken Aliyyu’l-Kârî’nin bu başlık altında yer verilen görüşlerinden bazı sonuçlara varılabilir. Şüphesiz ki bunların başında nebevî rivâyetlerle ilgili değerlendirmelerin saygı dairesi içinde ortaya konulmasının ve hükmün delillere dayalı bir biçimde verilmesinin önemi ve gerekliliği gelmektedir. İkinci olarak münekkithlerin sened tenkîdiyle ilgili görüşlerinin ictihâdî olduğunu vurgulayan müellif, bu sebeple imkân bulundukça farklı muhaddislerin değerlendirmelerine başvurulması gerektiğini ifade etmiştir. Son olarak bir hadîsle ilgili hüküm verilebilmesi için tarîklerin toplu bir biçimde incelenmesinin önemine dikkat çeken Aliyyu’l-Kârî, ayrıca rivâyetin aynı konudaki diğer delillerde ilişkisinin de sıhhat ve zayıflık konusunda etkili olduğunu ifade etmiştir. Müellifin bu düşüncesinin Hanefîlerin temel prensipleri arasında yer alan manevî inkıtâ’ ve ittisâl kavramlarına karşılık geldiği söylenebilir. Manevî inkıtâ’ konusundaki örneklerde bu durumun rivâyetlerin sıhhatine menfî yönden nasıl tesir ettiği incelenmişti. Bu bağlamda sened dışı unsurların rivâyetlerin sıhhatini müspet anlamda etkilediği örneklerin incelenmesi de gereklilik arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmaya müellifin hadîslerin sûrî ve manevî ittisâline kuvvet kazandırmaya yönelik uygulamalarıyla devam edilecektir.

⁷³⁷ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

⁷³⁸ Bkz. Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, III, 193-194.

⁷³⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Mirkât*, I, 435.

4.5. Hadîsleri Takviye Yöntemleri

Aliyyu'l-Kârî hadîsleri takviye etmek amacıyla senedle ilgili değerlendirmelerin mütemmim cüzü olarak çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Her ne kadar müellifin bu konudaki uygulamaları doğrudan sened tenkîdine bağlı olmasa da dolaylı olarak hadîslere verilen hükümlere tesir etmektedir. Çalışmanın muhtelif bölümlerinde Aliyyu'l-Kârî'nin bu tür uygulamalarına temas edildiği için bu başlık altında müellifin kullandığı takviye yöntemleri teknik yönleriyle kısa bir biçimde ele alınacaktır. Anlatım kolaylığının sağlanması için konu çeşitli alt başlıklarda incelenecektir.

4.5.1. Mütâbî' ve Şâhid ile Takviye

Konunun önceki kısımlarında da ifade edildiği üzere Aliyyu'l-Kârî, bir hadîsin tam olarak anlaşılabilmesi ve doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için, tarîklerin tamamının bir araya getirilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁷⁴⁰ Müellif, bir rivâyetin mütâbî' ve şâhidlerinin araştırılmasının “itibâr” olarak adlandırıldığını belirtir.⁷⁴¹ Bu araştırmada tespit edilen ve aynı râvîden farklı bir tarîkle nakledilen rivâyetlerin “mütâbî'”, itibâra konu olan rivâyetle aynı anlamı ifade eden ancak farklı bir râvîden nakledilen rivâyetlerin “şâhid” şeklinde isimlendirildiğini zikreden müellif,⁷⁴² itibârın rivâyetlere kuvvet kazandırma maksadıyla tatbik edildiğini dile getirmiştir.⁷⁴³ Ayrıca mütâbî' ve şâhidlerin, itibâra konu olan rivâyetle lafız veya mânâ birliği taşımaları yönünden iki kısma ayrıldıklarını söyleyen müellif, bunlardan lafız ve mânâ bakımından eşdeğer olanların “مثل”, sadece mânâ birliğine sahip olanların ise “نحو” lafızlarıyla tavsif edildiklerini ifade etmiştir.⁷⁴⁴

Aliyyu'l-Kârî bazı muhaddislerin mütâbî' ve şâhid terimlerini de bu ayrıma benzer bir şekilde tefrik ettiklerini nakletmiştir. Müellif bu doğrultuda onların lafız birliği taşıyan rivâyetleri mütâbî', sadece mânâ birliğine sahip olan rivâyetleri ise

⁷⁴⁰ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 244; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 359. Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Yavuz Köktaş, “Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife Dergisi*, sy. 1, 2002/Bahar, 149-170.

⁷⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 356-357.

⁷⁴² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 344.

⁷⁴³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbe*, 345.

⁷⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 13.

şâhid olarak isimlendirdiklerini kaydetmiştir. Bununla birlikte lafız birliğinin sağlanması için iki rivâyetin birebir aynı metinle nakledilmesinin şart olmadığını da bildiren Aliyyu'l-Kârî, eş anlamlı lafızlarla rivâyet edilen hadîslerin birbirlerine denk sayıldığını belirtmiştir. Örneğin o, ölü hayvanların derilerinin tabaklandıktan sonra kullanılabileceğini ifade eden: “ألا نزعتم جلدها فدبغتموه فاستمتعتم به”⁷⁴⁵ (...Derisini yüzüp tabaklasaydınız da ondan faydalansaydınız ya.) ve: “لو أخذوا إهابها فدبغوه فاستمتعوا به”⁷⁴⁶ (Eğer onun (hayvanın) derisini alsalardı, tabaklayarak ondan faydalanabilirlerdi.) şeklindeki rivâyetlerin birbirlerine mütâbi' (مثل) sayıldıklarını belirtmiştir. Müellif: “أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغَ فَقَدْ طَهَرَ”⁷⁴⁷ (Herhangi bir deri tabaklandığında temiz olmuştur.) şeklindeki rivâyetin ise öncekilerin şâhidi (نحوه) olduğunu dile getirmiştir. Zira son rivâyetin öncekilerle sadece mânâ birliği taşıdığına dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, anlam birliğinin sağlanması için rivâyetlerin aynı hükme delâlet etmelerinin yeterli olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁸

Müellifin genellikle zikredilen taksîmlerden ilkinin kullanmayı tercih ettiği belirlenmiştir.⁷⁴⁹ Ayrıca istidlâllerde bir hadîsin mütâbi' ve şâhidlerinin toplanmasının iki faydasının bulunduğunu belirten Aliyyu'l-Kârî, bunlardan ilkinin hadîsin aslına kuvvet kazandırmak, diğerinin de rivâyetin ifade ettiği hükmü (mazmûnunu) tekit etmek olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵⁰ Prensip olarak tarîklerinin çokluğunun (tedâfurun) bir rivâyeti meşhûr hadîs seviyesine ulaştırmasının mümkün olduğuna değinen Aliyyu'l-Kârî,⁷⁵¹ zayıf hadîs başlığı altında da örneklediği üzere bu yöntemi ağırlıklı ilgili hadîsin delil oluşunu ispat etmek için kullanmıştır. Bu hususla ilgili bir örnek zikretmek gerekirse orucu bozucu fiiller hakkında bilgi veren müellif, Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği, hacâmat yaptırmanın, (kendiliğinden gelen) kusmanın ve ihtilâm olmanın orucu bozmadığını ifade eden rivâyet⁷⁵² çerçevesinde ihtilâmın orucu bozmadığının anlaşıldığını dile getirmiştir. Tirmizî'nin

⁷⁴⁵ Tirmizî, “Libâs”, 7.

⁷⁴⁶ “فَانْتَفَعُوا بِهِ” lafzı yerine “فَاسْتَمْتَعُوا بِهِ” lafzıyla tahrîc edilmiş olan rivâyetler için bkz. Ebû Avâne, *Mustahrac*, I, 178; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 167, XXIII, 427; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 24.

⁷⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, III, 382; İbn Mâce, “Libâs”, 25.

⁷⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 86.

⁷⁴⁹ Örnek olarak bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 93, III, 49, 68, 399, IV, 482, IX, 243, X, 517; *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 137, 468.

⁷⁵⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Cem'u'l-Vesâil*, I, 149, 295, 381.

⁷⁵¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, 359

⁷⁵² Tirmizî, “Savm”, 24.

tahrîc ettiği bu rivâyetin senedinde yer alan Abdurrahmân b. Yezîd b. Eslem'in zayıf sayıldığını bildiren Aliyyu'l-Kârî,⁷⁵³ bu meselede İbn Abbâs'ın (radıyallâhu anhumâ) aynı mânâyı ifade eden (şâhid türü) bir rivâyetinin mevcut olduğunu belirtmiştir.⁷⁵⁴ Ancak müellif bu rivâyetin de râvîlerinden Muhammed b. Abdilazîz'in zabtındaki kusur sebebiyle cerh edildiğini nakletmiştir.⁷⁵⁵ Bunun üzerine Taberânî'nin Sevbân b. Bücdüd'ün (radıyallâhu anh) rivâyetiyle tahrîc ettiği ve aynı anlamı ifade eden farklı bir rivâyete⁷⁵⁶ yer veren müellif, eldeki bilgiler doğrultusunda rivâyetlerin hasen seviyesine ulaştığını belirtmiştir. Ayrıca o, (ikinci rivâyetteki) cerh sebebinin adâletle değil zabtla ilişkili olduğuna dikkat çekerek farklı rivâyetlerde aynı mânânın ifade edilmesinin râvîdeki kusuru ortadan kaldırdığını ifade etmiştir.⁷⁵⁷

Böylece mütâbi' ve şâhid uygulamalarının istidlâle etkisini ortaya koyan müellifin bazen sahîh veya hasen hadîslerin de farklı tarîklerini zikrettiği tespit edilmiştir. Örneğin abdestte sakalların hilallenmesinin sünnet olduğunu söyleyen Aliyyu'l-Kârî, Tirmizî'nin Hz. Osmân'ın (radıyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) abdestte sakallarını hilallediğini bildiren rivâyetini hasen-sahîh olarak değerlendirdiğini nakletmiştir.⁷⁵⁸ Müellif bu rivâyetin Ammâr b. Yâsir,⁷⁵⁹ Enes b. Mâlik⁷⁶⁰ ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'den⁷⁶¹ (radıyallâhu anhum) nakledilen şâhidlerinin bulunduğunu söylemiş ve rivâyetin şâhidleriyle kuvvet kazandığına işaret etmiştir.⁷⁶²

Müellifin bu yöntemi sahîh ve hasen rivâyetler hakkında uygulamasının pratiğe yansıyan faydası sorgulanabilir. Zira ilk bakışta mütâbi' ve şâhid ile takviye yönteminin zayıf hadîslere delil olma değeri kazandırdığı, ancak hasen seviyesindeki hadîslerin (amelî konularda) zaten hüccet olarak değerlendirildiği ve bu sebeple uygulamanın istidlâli etkilemediği düşüncesi akla gelmektedir. Burada Aliyyu'l-Kârî'nin bahsi geçen uygulamasının iki temel faydasından bahsedilebilir. Bunlardan

⁷⁵³ Bkz. Tirmizî, "Savm", 24.

⁷⁵⁴ Bkz. Bezzâr, *Müsne'd*, XI, 430.

⁷⁵⁵ Bkz. Bezzâr, *Müsne'd*, XI, 430.

⁷⁵⁶ Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 380.

⁷⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 555.

⁷⁵⁸ Bkz. Tirmizî, "Tahâret", 23.

⁷⁵⁹ Rivâyetler için bkz. Tirmizî, "Tahâret", 23; İbn Mâce, "Tahâret", 50; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, I, 250.

⁷⁶⁰ Rivâyetler için bkz. İbn Mâce, "Tahâret", 50; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, I, 250.

⁷⁶¹ Rivâyetler için bkz. İbn Mâce, "Tahâret", 50.

⁷⁶² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, I, 31-32.

ilki rivâyetin sıhhatini amelî değerle ilişkilendiren fikhî mezheplere Hanefîlerin delil aldığı rivâyetlerin kuvvetini göstermektir. İkinci olarak ihtilâflı konularda mütâbî' veya şâhidlerle desteklenen rivâyetlerin tercihe elverişli hale geldiği söylenebilir. Mesela müellif, yukarıda zikredilen uygulamasının akabinde abdestte sakalı hilallemenin hükmü konusunda ihtilâf edildiğini söylemiştir. Buna göre Ebû Yûsuf'un fiilin sünnet olduğuna, (mesele hakkındaki farklı delilleri dikkate alan) Ebû Hanîfe'nin ise fiilin müstehab olduğuna hükmettiğini nakleden Aliyyu'l-Kârî, zikredilen rivâyetlerin Ebû Yûsuf'un kavlini teyit ettiğini belirtmiştir.⁷⁶³ Böylece mütâbî' ve şâhid ile takviye yönteminin sahîh ve hasen hadîsler hakkında tatbik edilmesinin, şer'î bir fiile verilecek hüküm konusunda mezhep içi veya mezhepler arası ihtilâflarda tercihi belirleyici nitelikte olduğu sonucuna varılabilir. Son olarak Aliyyu'l-Kârî'nin bu yöneme sıklıkla başvurduğu tespit edilmiştir.⁷⁶⁴ Ancak çalışmanın çeşitli kısımlarında müellifin konuyla ilgili birçok uygulamasına yer verildiği için bu başlık altında zikredilen örnekler maksadı ifade etmede yeterli sayılmıştır.

4.5.2. Dînin Asıllarıyla Takviye

Aliyyu'l-Kârî bir rivâyetin dînin asıllarına, yani Edille-i Şer'iyye'ye muvâfık bir surette vârid olmasıyla kuvvet kazanabileceğini belirtmiştir. Müellifin bu yöneme başvurduğu uygulamaları dört kısımda ele alınacaktır. Bir rivâyetin ma'nen munkatı' sayılmasına sebebiyet veren unsurların aksi olarak nitelendirilmesi mümkün olan bu maddeler sırasıyla: Rivâyetin Kur'ân'a, sahîh Sünnet'e, icmâya ve kıyâsa muvâfık olması şeklindedir.

Çalışmanın çeşitli kısımlarında ifade edildiği üzere müellif pek çok istidlâlinde âyet ve hadîsleri birlikte zikretmiştir. Bu çerçevede Aliyyu'l-Kârî'nin hadîsleri âyetlerle takviye ettiği uygulamaları da bulunmaktadır. Öncelikle müellifin bu yöntemi –tıpkı mütâbî' ve şâhid ile takviye konusunda işaret edildiği gibi- hem zayıf rivâyetler hem de sahîh hadîsler için uyguladığı söylenebilir. Örneğin o, Ebû

⁷⁶³ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 32.

⁷⁶⁴ Farklı örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 28, 168, 202, 225, 242, 244, 410; *Mirkât*, I, 154, 284-285, 329, 349, 435, II, 69, 93, 107, 117, 146, 152, 191; *Şerhu Müşkilâti Muvatta'*, I, 208; *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 357; *Cem'u'l-Vesâil*, I, 114, 191, 215, 217.

Dâvûd'un Müsedded → Abdulvâhid b. Ziyâd → Eflet b. Halîfe → Cesre bt. Dicâce → Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) senediyle tahrîc ettiği: "...Şüphesiz ki ben mescide hayzlı veya cünüp(olan kimse)leri(n girmesini veya orada zaman geçirmesini) helâl kılmıyorum."⁷⁶⁵ meâlindeki rivâyeti, bazı âlimlerin Cesre bt. Dicâce⁷⁶⁶ sebebiyle zayıf saydıklarını dile getirmiştir. Müellif, râvînin mübhem ifadelerle cerh edildiğine dikkat çektikten sonra Ebû Dâvûd'un rivâyetin zayıf olduğu yönünde herhangi bir değerlendirmede bulunmadığına değinmiş ve bu durumun ona göre rivâyetin hücciyete elverişli olduğunu gösterdiğini söylemiştir. Bu sebeple bazı âlimlerin – cerhe muttali' olmalarına rağmen- rivâyeti hasen saydıklarının altını çizen Aliyyu'l-Kârî, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde rivâyetin bir şâhidinin bulunduğunu zikretmiştir.⁷⁶⁷ Diğer taraftan mezkûr hadîsin: "Ey îmân edenler, siz sarhoşken ne söyleyeceğinizi bilinceye ve cünüpkken de –yolcu olmanız müstesnâ- gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın..."⁷⁶⁸ meâlindeki âyet-i kerîmeye muvâfık olduğunu ifade eden müellif, İbn Abbâs'ın (radiyallâhu anhumâ) âyetin son kısmını: "...namaz kılınan yerlere, yani mescidlere yaklaşmayın..." şeklinde tefsîr ettiğini söylemiş ve zikredilen unsurlarla rivâyetin hücciyet kazandığına işaret etmiştir.⁷⁶⁹ Bu örnekte şâhihin birçok unsuru bir arada kullandığı görülmektedir. İlk olarak mübhem cerhin mübhem ta'dîle muâriz olamayacağını ima eden müellif, ta'dîlin geçerli olduğunu vurgulamış ve bu doğrultuda Ebû Dâvûd'un sükûtunu delil göstermiştir. O, ikinci olarak şâhid türü bir rivâyeti naklederek hadîsin kuvvet kazandığına işaret etmiştir. Son olarak hadîsin ifade ettiği hükmün bir âyet-i kerîmenin mazmûnunda yer aldığına temas eden müellif, zikredilen unsurların tamamıyla hadîsin kuvvet kazandığını ortaya koymuştur.

Aliyyu'l-Kârî, âyetlerle desteklenen hadîslerin kuvvet kazandığını ifade etmiş ve teâruzda bu yolla kuvvetlenen hadîsin tercihe elverişli hale geldiğini dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) at, katır ve eşek etlerinin yenmesini

⁷⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 90.

⁷⁶⁶ Râvî hakkında değerlendirmeler için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXV, 143-144; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 399; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 744.

⁷⁶⁷ Rivâyet için bkz. İbn Mâce, "Tahâret", 126.

⁷⁶⁸ 4/en-Nisâ', 43.

⁷⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 149.

yasakladığını bildiren rivâyeti⁷⁷⁰ delil alan Ebû Hanîfe'ye göre at eti yenmesinin harâm olduğunu nakleden müellif, bazı âlimlerin bu rivâyeti Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Hayber Günü ehlî eşek etlerini yasakladığını, ancak at etine izin verdiğini ifade eden rivâyete⁷⁷¹ muâriz saydıklarını söylemiştir. Sözlerinin devamında her iki rivâyetin de sahîh olduğunu belirten müellif, vürûd tarihlerinin bilinmemesi sebebiyle neshin söz konusu olmadığını dile getirmiştir. Şârih bunlarla beraber: "Hem onlara binmeniz için hem de ziynet için atları, katırları, merkepleri yarattı..."⁷⁷² meâlindeki âyet-i kerîmenin, zikredilen hadîslerden ilkine kuvvet kazandırdığını ve onu teyit ettiğini söylemiştir. Âyet-i kerîmede bahsi geçen hayvanların kullanım amaçlarının zikredildiğini, fakat onların yenmesiyle ilgili bir bilgi verilmediğini vurgulayan Aliyyu'l-Kârî, aynı sûrenin baş kısmında yer alan farklı bir âyette deve, inek, koyun ve keçi gibi hayvanların faydalarından bir tanesinin, etlerinin yenmesi olduğunun bildirildiğine dikkat çekmiştir.⁷⁷³ Diğer yandan zikredilen ilk âyette atların, katır ve eşeklere atfedildiğine temas eden müellif, atfın tayin edilen hükümlerde iştirâkı gerektirdiğine işaret etmiştir. Aliyyu'l-Kârî, bu bilgilerin tamamından hareketle âyet-i celîlenin Ebû Hanîfe'nin delil aldığı rivâyeti takviye ettiğini ve tercihe elverişli hale getirdiğini söylemiştir.⁷⁷⁴

Aliyyu'l-Kârî sahîh sünnete muvâfık olan rivâyetlerin de kuvvet kazandığına işaret etmiştir. Örneğin Huzeyme b. Ceziyy'in:⁷⁷⁵ "Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve selleme sırtlan yemenin hükmünü sordum. Bana: 'Bir kimse sırtlan yer mi?' buyurdu. Ayrıca ona kurt (köpeği) yemenin hükmünü de sordum. Bana: 'Kendisinde hayır olan bir kimse kurt yer mi?' sözleriyle mukabelede bulundu."⁷⁷⁶ şeklindeki rivâyetini şerh eden müellif, Tirmizî'nin hadîsin isnâdı bakımından kuvvetli olmadığı yönünde görüş bildirdiğini nakletmiştir.⁷⁷⁷ Buna karşılık amelî konularda hasen seviyesindeki rivâyetlerin delil olarak kullanılabileceğini belirten Aliyyu'l-Kârî, Ebû

⁷⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25; İbn Mâce, "Zebâih", 14.

⁷⁷¹ Müslim, "Sayd", 36.

⁷⁷² 16/en-Nahl, 8.

⁷⁷³ Müellif burada en-Nahl Sûresi'nin: "Hayvanları da (sizin faydanıza) O yaratmıştır ki, bunlarda sizin için ısıtıcı ve koruyucu maddeler ve nice menfaatler vardır. Onlardan yersiniz de." meâlindeki 5. âyetine atıf yapmıştır.

⁷⁷⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VIII, 38.

⁷⁷⁵ Müellif zikri geçen sahâbînin isminin Huzeyme b. Cez', Huzeyme b. Ciz' (veya Cizy) ve Huzeyme b. Cüzey şeklinde de rivâyet edildiğini söylemiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 599.

⁷⁷⁶ Tirmizî, "Et'ime", 4.

⁷⁷⁷ Bkz. Tirmizî, "Et'ime", 4.

Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in bu rivâyeti delil aldıklarına değinmiştir. Bu noktada (Tirmizî'ye işaret ederek) muhaddislerden birine ulaşan isnâdın zayıf olmasının hadîsin zayıf sayılmasını gerekli kılmadığını ileri süren müellif, müctehidlerin tatbikatının hadîsin aslının sıhhatine delâlet ettiğini söylemiştir. Diğer taraftan o, İbn Mâce'nin rivâyeti aynı anlamı ifade eden farklı bir lafızla tahrîc ettiğini⁷⁷⁸ ve hadîsin genel çerçevede yırtıcı hayvanların yenmesini yasaklayan nasla⁷⁷⁹ kuvvet kazandığını dile getirmiştir.⁷⁸⁰

Hadîslerin icmâyla da takviye olabileceğini söyleyen müellif, "Cihâd kıyâmete kadar sürecektir."⁷⁸¹ meâlindeki rivâyetin pek çok âyet-i kerîmeye ve icmâya muvâfık olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸² Ancak bu yolla kuvvet kazanan bir haber-i vâhidin kat'î hale gelemeyeceğinin de altını çizen Aliyyu'l-Kârî, cihâdın farziyetinin âyetler ve icmâ ile sâbit olduğunu söylemiştir.⁷⁸³ Böylece bahsi geçen takviye yöntemlerinin rivâyetlere hücciyet değeri kazandırdığını, fakat onları kat'îleştirmedini vurgulayan müellif, rivâyetlerin kıyâsa muvâfakatla da kuvvet kazanabileceğini dile getirmiştir. Bu hususa teyemmümün keyfiyeti konusunda vârid olan: "Teyemmüm iki vuruştur: Biri yüz, diğeri ise eller(in dirseklere kadar olan kısmı) içindir."⁷⁸⁴ şeklindeki rivâyeti örnek gösteren Aliyyu'l-Kârî, rivâyetin zayıflığı ve mevkûf olması sebebiyle illetli sayıldığını söylemiştir. Müellif bununla beraber fukahânın, kıyâsa uygunluğu sebebiyle bu rivâyetle amel ettiğini ve kıyâsın rivâyete kuvvet kazandırdığını söylemiştir. Rivâyetin kıyâsa muvâfakatını teyemmümün abdestten bedel bir uygulama olmasıyla açıklayan Aliyyu'l-Kârî, abdestte ellerin dirseklerle birlikte yıkanmasının farz kılındığına işaret ederek ihtiyâten abdestten bedel olan teyemmümde de bu hükmün geçerli sayıldığını zikretmiştir.⁷⁸⁵

Müellifin kullandığı bu yöntemler manevî inkıtâ'a sebep olan maddelerin tam tersindeki unsurların rivâyetlere kuvvet kazandırdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca

⁷⁷⁸ Bkz. İbn Mâce, "Sayd", 14.

⁷⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Sünne", 6.

⁷⁸⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 599.

⁷⁸¹ Bu lafzın yer aldığı bir rivâyet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, V, 95.

⁷⁸² Müellifin zikrettiği âyetler için bkz. 2/el-Bakara, 216; 8/el-Enfâl, 39; 9/et-Tevbe, 5, 36.

⁷⁸³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 320.

⁷⁸⁴ Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, I, 287.

⁷⁸⁵ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 212.

bu örneklerin tamamında Aliyyu'l-Kârî'nin dînin asıllarına muvâfakatla kuvvet kazanan delillerin hücciyet değerlerine vurgu yaptığı da dikkatten kaçırılmamalıdır. Nitekim bu durum ona göre bir hadîsin amelî değerinin isnâdın dışındaki çeşitli unsurlarla belirlenebileceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

4.5.3. Telakkî bi'l-Kabûl ve Amel-i Mütevâres ile Takviye

Aliyyu'l-Kârî telakkî bi'l-kabûl ve amel-i mütevâres gibi unsuların da rivâyetlere kuvvet kazandırdığını ifade etmiştir. Öncelikle bu iki kavramın birbirinden keskin çizgilerle ayrılmadığını belirtmek gereklidir. Nitekim telakkî bi'l-kabûlün farklı suretlerle gerçekleşebileceğine değinen müellif, bunlardan bir tanesinin ümmetin hadîsin mefhumuyla amel etmesi, bir diğeri ise ümmetin hadîsin nispetini kabul etmesi ile hâsıl olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁶ Bu bilgidен hareketle amel-i mütevâresin telakkî bi'l-kabûlün amelî yönüne karşılık geldiği, dolayısıyla telakkî bi'l-kabûlün daha umûmî bir anlama delâlet ettiği anlaşılmaktadır.

Müellifin her iki yöneme de başvurduğu uygulamaları bulunmaktadır. Örneğin deve, sığır ve koyun cinsi hayvanların zekâta tâbi sayılabilmeleri için (zekâtın sâir şartlarına ek olarak) senenin çoğunu otlayarak geçirmelerinin gerekli görüldüğünü bildiren müellif, bu meselede çift sürme gibi zirâî işlerde (âmîle ve müsîre) ve nakliyede (hâmîle) kullanılan hayvanlar için zekâtın söz konusu olmadığını bildiren hadîsle amel edildiğini söylemiştir. Ancak o, muhaddislerin eserlerinde mevcut olmayan bu hadîsin, fukahâ tarafından rivâyet edildiğini ve hüccet olarak kullanıldığını dile getirmiştir.⁷⁸⁷ Fukahânın kabul ve amelinin rivâyetin hücciyetini ispat ettiğini ve ona kuvvet kazandırdığını belirten Aliyyu'l-Kârî, muhaddislerin rivâyete muttali' olmamalarının veya onu zayıf saymalarının istidlâl olumsuz bir etkisinin olamayacağını ifade etmiştir.⁷⁸⁸

Yukarıdaki örnekte fukahânın kabul ve amelinin rivâyetin hücciyetine etkisine dikkat çeken müellif, telakkî bi'l-kabûle işaret ettiği ifadelerinde ulemâ

⁷⁸⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VII, 123.

⁷⁸⁷ Rivâyeti nakleden bazı Hanefî âlimler için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, II, 11; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 165; Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, 285; Aynî, *el-Binâye*, III, 351.

⁷⁸⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 276.

tabirini de kullanmıştır. Örneğin: “Câriyenin talâkı iki talâktır, iddeti de iki hayzdır.”⁷⁸⁹ meâlindeki rivâyetin Hanefîlerin delillerinden biri olduğunu nakleden Aliyyu'l-Kârî, bazı muhaddislerin hadîsin râvîlerinden biri olan Muzâhir b. Eslem'in⁷⁹⁰ bundan başka bir rivâyetinin maruf olmadığı gerekçesiyle hadîsin zayıf olduğunu ima ettiklerini söylemiştir.⁷⁹¹ Müellif öncelikle İbn Adî ve Taberânî'nin bahsi geçen râvîden farklı bir hadîs tahrîc ettiklerini söylemiş,⁷⁹² bu sebeple hadîsin değil, verilen hükmün zayıf olduğunu dile getirmiştir. İkinci olarak Tirmizî'nin hadîsi tahrîc ettikten sonra sahâbenin ve ehl-i ilmin bu rivâyetle amel ettiklerini söylediğine dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî,⁷⁹³ ulemânın amelinin hadîsi tashîh ettiğini belirtmiştir.⁷⁹⁴

Müellife göre hem telakkî bi'l-kabul hem de amelî tevârüsle kuvvet kazanmış olan bir rivâyet bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) Yemen ehline hitaben yazdırdığı ve Amr b. Hazm'a (radıyallâhu anh) tevdi ettiği mektubun,⁷⁹⁵ zekâtla ilgili hükümler açısından Hanefîlerin delilleri arasında yer aldığını nakleden müellif, bazı muhaddislerin mektubu ihtivâ eden rivâyeti zayıf saydıklarını belirtmiştir. Aliyyu'l-Kârî ümmetin rivâyeti kabulle telakkî ettiğini ve mektubun amelî tevârüsle nakledildiğini zikretmiş,⁷⁹⁶ bu sebeple cerhin makbul olmadığını söylemiştir. Ayrıca rivâyetin (müctehid) imamların ittifakıyla şöhret kazandığına da değinen müellif, bunların neticesinde hadîsin kuvvet kazandığını ve hücciyete uygun sayıldığını ortaya koymuştur.⁷⁹⁷

4.5.4. Müctehidin İstidlâli ile Takviye

Aliyyu'l-Kârî hadîs ilimlerine vâkıf, rivâyete ehil olan bir müctehidin delil olarak kullandığı rivâyetlerin hücciyete elverişli sayıldığını dile getirmiştir. Prensibin

⁷⁸⁹ Tirmizî, “Talâk”, 7.

⁷⁹⁰ Râvî hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 96-97; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, IV, 130-131.

⁷⁹¹ Bkz. Tirmizî, “Talâk”, 7.

⁷⁹² Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 207; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII, 37.

⁷⁹³ Bkz. Tirmizî, “Talâk”, 7.

⁷⁹⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, VI, 396.

⁷⁹⁵ Mektubun tamamı için bkz. İbn Balabân, *el-İhsân*, XIV, 501-510.

⁷⁹⁶ Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 419.

⁷⁹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 475-476. Konuyla ilgili farklı örnekler için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, I, 193, 244, 328, 346, 350, 411, 413, III, 242; *Tavdîhu'l-Mebânî*, 41, 202, 275, 276, 308; *Mirkât*, I, 313, II, 117, 119, 393, 571.

temelinde müctehidin hadîslerin sıhhatini etkileyen unsurların tamamından haberdâr olduğu ve amel edilmeye uygun olmayan rivâyetleri delil almayacağı düşüncesi bulunmaktadır. Buna binâen bir müctehidin ancak kendisine göre sıhhat kriterlerini taşıyan rivâyetleri delil getireceği varsayılmış ve dolaylı bir biçimde müctehidin istidlâli de rivâyetin sıhhatinin göstergesi olarak değerlendirilmiştir.⁷⁹⁸ Bu açıdan müctehidin istidlâlinin bizâtihi bir tashîh unsuru olmadığı, ancak rivâyetin sıhhati için gerekli görülen şartların varlığının alâmeti sayıldığı ifade edilebilir. Bahsi geçen hususu bir örnekle açıklamak gerekirse İbn Mes'ûd'un (radıyallâhu anh) Cin Gecesi'nde Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) nebizle abdest aldığı bildirilen rivâyetini⁷⁹⁹ şerh eden müellif, bazı muhaddislerin hadîsin zayıf olduğu hususunda icmâ edildiğini söylediklerini dile getirmiştir. Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin rivâyetle amel ettiğine değinen müellif, Tûribiştî'den rivâyetin birçok tarîkle nakledildiğini ve bir müctehidin bu durumu göz önünde bulundurarak rivâyetin aslının mevcut olduğuna kanaat getirebileceğini nakletmiştir.⁸⁰⁰ Bu örnekte Ebû Hanîfe'nin istidlâli rivâyetin tarîklerinin mecmûu itibarıyla amele elverişli olması bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla her ne kadar müctehidin istidlâli tashîh için bir alâmet olarak değerlendirilmişse de hadîsin hücciyet değeri kazanmasında etkili olan esas unsurun tarîklerin çokluğu (tedâfur) olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bir müctehidin bir hadîsle amel etmesini veya onu rivâyet etmesini, müctehidin hadîsi sahîh/makbul gördüğü anlamında değerlendirilebilir.

Müctehidin istidlâli ile ilgili prensibin, Hanevîlerin mübhem ta'dîl ifadelerine verdikleri hükümle irtibatlandırılması mümkündür. Bu bağlamda sika bir râvînin mechûl bir şeyhten hadîs rivâyet etmesinin, şeyh hakkında makbul bir ta'dîl sayılmasına benzer bir şekilde,⁸⁰¹ müctehidin amel ettiği veya delil getirdiği bir rivâyet de hüccet olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca tıpkı bu suretle ta'dîl edilen bir râvî hakkındaki mübhem cerh ifadeleri gibi, bir müctehidin istidlâlde başvurduğu rivâyetin mübhem ifadelerle cerh edilmesi de merdûd sayılmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in (aleyhisselâm) namaz kılan kimsenin secde veya

⁷⁹⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 77.

⁷⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 40.

⁸⁰⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 168.

⁸⁰¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Tavdîhu'l-Mebânî*, 315.

celseden kıyâma intikâl ederken ellerini yere dayamasını yasakladığını bildiren rivâyetle⁸⁰² amel ettiğini nakleden müellif, bazı âlimlerin rivâyeti zayıf saydıklarını ifade etmiştir. Aliyyu'l-Kârî bu noktada rivâyeti bir müctehidin delil aldığına dikkat çekerek bu tür rivâyetlerin sebep beyan edilmeden cerh edilemeyeceğini dile getirmiştir.⁸⁰³

Konuyla ilgili farklı örneklerde müctehidin istidlâlini bazen rivâyetin aslının sıhhatine,⁸⁰⁴ bazen de hadîsin kuvvetine delil gösteren müellifin,⁸⁰⁵ “Hadîsleri Takviye Yöntemleri” başlığı altında ele alınan unsurlardan birçoğunu birlikte tatbik ettiği bir örnek mevcuttur. İşaret edilen örnekte Tirmizî’nin el-Hasen b. Arafe ve Yahyâ b. Mûsâ → Ebû Muâviye → Hârise b. Ebi’r-Ricâl → Amra → Hz. Âişe (radıyallâhu anhâ) tarîkiyle tahrîc ettiği, Hz. Peygamber’in (aleyhisselâm) namazın başında Subhâneke Duâsı’nı okuduğunu bildiren rivâyeti⁸⁰⁶ şerh eden Aliyyu'l-Kârî, Tirmizî’nin: “Bu hadîsin başka vechini bilmiyoruz. Ve Hârise (b. Ebi’r-Ricâl) zabtı cihetinden cerh edilmiştir.”⁸⁰⁷ şeklindeki değerlendirmesine yer vermiştir. Öncelikle râvînin adâlet sıfatının değil, zabtının cerh edildiğine dikkat çeken müellif, Hulefâ-i Râşidîn’den Hz. Ömer’in, sahâbenin fukahâsından İbn Mes’ûd ve farklı isimlerin (radıyallâhu anhum) bu hadîsi delil aldıklarını nakletmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin ve tâbiîn ulemâsının çoğunun da rivâyetle amel ettiklerini bildiren Aliyyu'l-Kârî, Müslim’in bu duâyı ihtivâ eden bir hadîsi Hz. Ömer’den (radıyallâhu anh) gelen bir tarîkle tahrîc ettiğini belirtmiştir.⁸⁰⁸ Son olarak Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi önde gelen hadîs âlimlerinin de hadîsle amel ettiklerini ifade eden müellif, söz konusu unsurlar dâhilinde hadîsin zayıf sayılamayacağını vurgulamıştır. Aliyyu'l-Kârî, Tirmizî’nin değerlendirmesinin sadece kendi isnâdı hakkında geçerli görülebileceğini ifade ettikten sonra cerh-ta’dîl konusunda bazen ihtilâflı görüşlerin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede bir muhaddis tarafından cerh edilen bir râvînin diğer âlimler tarafından sika

⁸⁰² Ebû Dâvûd, “Salât”, 186.

⁸⁰³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, II, 584.

⁸⁰⁴ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 24-25.

⁸⁰⁵ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 510-511.

⁸⁰⁶ Tirmizî, “Salât”, 67.

⁸⁰⁷ Tirmizî, “Salât”, 67.

⁸⁰⁸ Bkz. Müslim, “Salât”, 52.

sayılabileceğine temas eden müellif, Ebû Dâvûd'un da aynı rivâyeti farklı bir senedle tahrîc ettiğini ve isnâdının hasen olduğunu söylemiştir.⁸⁰⁹

Müellifin bu örnekte öncelikli olarak cerh ve ta'dîlin ictihâdîliğini vurguladığı söylenebilir. Râvîye verilen hükümlerdeki teâruzu değerlendirmelerin ictihâdî olmasına bağlayan Aliyyu'l-Kârî, cerhin müfesser olduğunu ve râvînin zabt sıfatına taalluk ettiğini tespit etmiştir. Müellif bu tespitinin akabinde râvîdeki kusuru izale etmesi mümkün olan takviye yöntemlerine başvurmuştur. Bu doğrultuda öncelikle sahâbenin amelinin rivâyete muvâfakatına dikkat çeken Aliyyu'l-Kârî, Ebû Hanîfe ile birlikte sâir tâbîî âlimlerin de hadîsle amel ettiklerini ifade etmiştir. Böylece hadîsin kabulle telakkî edildiğine ve müctehidler tarafından delil olarak kullanıldığına işaret eden müellif, bu unsurları rivâyetin hücciyetine delil göstermiştir. Aliyyu'l-Kârî diğer yandan hadîsin şâhid ve mütâbî'lerinin bulunduğunu da dile getirmiştir. Bu çerçevede Müslim'in tahrîc ettiği rivâyetin (Hz. Ömer'den (radıyallâhu anh) rivâyet edilmesi sebebiyle) şâhid, Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği rivâyetin ise (aynı râvîden rivâyet edilmesi sebebiyle) mütâbî' kabîlinden olduğu söylenebilir. Netice olarak Aliyyu'l-Kârî'nin mezkûr örnekte üç farklı takviye yöntemini devreye aldığı ve aynı zamanda cerh-ta'dîl konusundaki prensipleri de pratiğe yansıttığı tespit edilmiştir.

Aliyyu'l-Kârî'nin cerh-ta'dîl ve sened tenkîdi ile ilgili uygulamalarında Hanefîlerin kâidelerine bağlı kaldığı tespit edilmiştir. Konu içerisinde yer verilen örneklerde mezhebin prensiplerinin uygulamaya nasıl yansıdığını anlamaya imkan sağlayan müellif, hadîs usûlü kurallarını da ihmal etmemiştir. Bu bakımdan musannifin istidlâllerinin hem hadîs usûlü hem de fıkıh usûlü ilimleri açısından doyurucu bilgileri muhtevî nitelikte olduğu söylenebilir. Aliyyu'l-Kârî birçok örnekte cerh-ta'dîlin ictihâdîliği üzerinde durmuş ve cerhi ortadan kaldırmaya yönelik tasarruflarda bulunmuştur. Bu doğrultuda çeşitli takviye yöntemlerine başvurduğu tespit edilen müellif, râvî ve rivâyetlerle ilgili hükümlerin sağlıklı bir biçimde verilebilmesi için zikredilen yöntemlerin önemine dikkat çekmiştir.

⁸⁰⁹ Rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 122.

5. DEĞERLENDİRME

Aliyyu'l-Kârî'nin hadîslerle istidlâl yönteminde ağırlıklı olarak nakil vurgusu göze çarpmaktadır. Nebevî nasların doğru bir biçimde anlaşılması, te'vîl ve tefsîr edilmesi ve hüküm istinbâtında nakil kaynaklı olmayan aklî yaklaşımlara karşı çıktığı belirlenen müellif, bu başlık altında ele alınan konularda genel olarak Hanefîlerin yaklaşımları doğrultusunda hareket etmiş ve yeri geldikçe mezhebin görüşlerini tafsîlî bir biçimde beyan etmiştir. Müellifin özellikle teâruz konusu altında ele alınan uygulamalarında bu husus net bir biçimde görülmektedir. Teâruzda nesh ve tercih yöntemleri başlıkları altında Hanefîlerin prensiplerinin kaynaklarına müdellel bir şekilde değinen müellif, meselelerin uygulamaya tesir eden boyutlarının anlaşılmasına, delil ve sonuçlarıyla bilinmesine imkân sağlamıştır. Diğer yandan Aliyyu'l-Kârî'nin cem yönteminde ortaya koyduğu uygulamaları ise onun nebevî nasların ihmal edilmesinin önüne geçmek için ne derece itina gösterdiğini örneklemektedir. Dolayısıyla bu bölümde zikredilen konuların tamamı bir yönüyle müellifin Hanefîlik vurgusuna sahne olmakta diğer yönüyle onun muhaddis kimliğini elden bırakmadığını ispat etmektedir. Bunların tamamının neticesi olarak Aliyyu'l-Kârî'nin eserlerinin ve görüşlerinin Hanefîlikten veya muhaddislikten tecrît edilerek okunmasının veya anlaşılmasının doğru olmadığını ortaya koymakta ve onun nevi şahsına münhasır Hanefî bir muhaddis olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bilgilerin ardından çalışmadan elde edilen verilerin tamamı sonuç kısmında değerlendirilecektir.

SONUÇ

Sünnet ve hadîsler fıkıhın temel kaynağını ve kemiyeti itibarıyla en yaygın delillerini teşkil etmektedir. Tarihî süreç içerisinde dört mezhep hadîslerin tevsîki ve kabulünde farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Hanefî fukahâ da amele elverişli olan delilleri tespit edebilmek amacıyla kendi meslekleri doğrultusunda belli şartları benimsemişlerdir. Bu şart ve prensipler mezhebin teşekkül sürecini tamamlamasının ardından tasnif ve tanzim edilmiş, hicrî beşinci asırda sistematikleştirilerek fıkıh usûlü eserleri içinde Hanefî hadîs usûlü olarak isimlendirilebilecek bahisler haline getirilmiştir. Sonraki asırlarda şerh edilen ve konular üzerinde yapılan tartışmalarla hatırı sayılır bir bilgi birikimine kavuşan Hanefî hadîs düşüncesi, Aliyyu'l-Kârî'nin yaşadığı döneme tafsîlî delillerle aydınlatılmış, harmanlanmış ve süzölmüş bir surette ulaşmıştır. Bu bakımdan Aliyyu'l-Kârî'nin eserleri usûl konularının bir bütün halinde ve nihâî şekliyle incelenebilmesine imkân sağlaması cihetinden önem arz etmektedir.

Hanefîlerin hadîs usûlü anlayışı yalnızca isnâda bağlı bulunan ve ahkâmda merfû'-muttasıl hadîsleri amele uygun sayan klasik hadîs usûlü düşüncesine nispetle önemli farklılıklar arz etmektedir. Zira Hanefîler ortaya koydukları sistemde rivâyetlerin sûret yönüne karşılık gelen isnâda ek olarak, hadîslerin mânâ tarafını ifade eden ve ana hatlarıyla selefîn uygulamasını yansıtan telakkî bi'l-kabûl ve amel-i mütevâres gibi unsurları da dikkate almışlardır. Hanefî hadîs anlayışının temelinde yer alan bu unsurların haber taksîmi başta olmak üzere pek çok meseleye tesir ettiği tespit edilmiştir. Nitekim Hanefîlerin haberler arasındaki hiyerarşik yapıyı düzenlerken meşhûr hadîsleri müstakil bir kısım olarak değerlendirmelerinde selefî, bilhassa sahâbe nesline atfettikleri hüsn-i şehâdet etkili olmuştur. Sûreti itibarıyla kâmil olan muttasıl olmayan meşhûr hadîsler, selefîn yaygın uygulama ve kabulü doğrultusunda, onların Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) ait olmayan bir haberle topluca amel etmeyecekleri düşüncesiyle işlev bakımından mütevâtir hadîslere denk sayılmıştır. Bunun aksine selefîn toplu bir biçimde terk ettikleri münker veya müstenker haberlerle amel etmek câiz görülmemiş ve selefîn Hz. Peygamber'e (aleyhisselâm) mensup olan bir delilli terk edemeyecekleri varsayılmıştır.

İlk üç neslin mürsel rivâyetleri hususunda da aynı bakış açısının izlerini görmek mümkündür. Temelde ilk üç neslin hayırlı ve doğru sözlü olduklarını

bildiren nebevî nassı delil alan Hanefiler, bu çerçevede mürsel rivâyetleri hüccet olarak değerlendirmişlerdir. Mürsel hadîs konusunun Hanefî hadîs usûlû anlayışının temâyüz ettiği meseleler arasında bulunduğu dikkate alındığında, onların neden farklı bir yaklaşım sergilediklerinin doğru bir biçimde anlaşılması önem arz etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Hanefîlerin mürsel hadîslerin makbûliyeti konusunda iki ana vurgusu bulunmaktadır. Bunlardan ilki selefin adâleti prensibi, ikincisi ise Hz. Peygamber’e (aleyhisselâm) aidiyeti kuvvetle muhtemel olan rivâyetlerin değeridir. İlk maddeye göre önde gelen bazı tâbî âlimlerin ancak haberin nispeti kesinleştikten sonra irsâl yöntemine başvurdıkları bilgisine ek olarak selefin rivâyete ehil olmayan kimselerden hadîs nakletmeyeceklerini savunan Hanefiler, onların ta’dillerini senedde ismi zikredilmeyen ricâl için yeterli saymışlardır. İkinci madde doğrultusunda mürsel haberleri kabul etmemenin sünnetin hatırı sayılır bir kısmının zayi olmasına sebebiyet vereceğini dile getiren Hanefî ulemâ, aslında “ehl-i hadîs” olmanın bu yoldan geçtiğini de açıkça ifade etmişlerdir. Bu durum hem Hanefîlerin nebevî rivâyetlere verdikleri kıymeti göstermekte hem de onların sünnetleri ihmal etmekten sakınarak mümkün mertebe naklî bilgilerin dışına çıkmak istemediklerini ortaya koymaktadır.

Haber-i vâhidin râvîsinde aranan şartların zâhir ve bâtın şeklindeki ikili taksîmi ile inkıtâ’ konusunda da Hanefîlerin sûret-mânâ temelli yaklaşımlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bâtınî zabtın fıkıh bilgisi ve amelle ilişkilendirilmesi Hanefîlere mahsus olan bir sisteme işaret etmektedir. Onlar, bu yaklaşımla râvînin rivâyetin lafzını tahammul ettiği andan talebesine edâ edinceye kadar zihninde muhâfaza etmesine ek olarak, tahammul ettiği rivâyetin ahkâmını zihninde bulundurmasını ve ameliyle muhâfaza etmesini de dikkate almışlardır. Diğer taraftan inkıtâ’ meselesini sadece senede hasretmeyen Hanefîler, bu kavramı da sûrî ve manevî olarak ikiye ayırmışlardır. Seneddeki kopuklukların ele alındığı sûrî inkıtâ’ konusunda ağırlıklı olarak mürsel rivâyetlere yer verilmiş, bunların ilk üç nesle ait olanları makbul sayılmış, sonraki nesillerin mürselleri ise râvîlerinin adâlet sıfatını taşıyıp taşıyamamalarına göre değerlendirilmiştir.

Manevî inkıtâ’ meselesi de Hanefîlerin kendilerine özgü tasarruflarını ortaya koyan konular arasındadır. Hanefîler meşhûr hadîsler ile rivâyetleri selef tarafından kabul edilen mechûl râvîlerin haberlerinde rivâyetlerin senedleriyle ilişkili olmayan

manevî ittisâli itibara aldıkları gibi, manevî inkıtâ' konusunda da rivâyetlerin senediyle doğrudan alakalı olmayan unsurlar çerçevesinde incelemelerde bulunmuşlardır. Bu bakımdan manevî inkıtâyâ sebep olan kusurları râvî ve rivâyet cihetinden iki kısımda inceleyen Hanefîler, râvî ile ilgili kusurlarda râvînin rivâyet ehliyetine zarar verebilecek durumları ele almışlardır. Rivâyetle ilgili kusurlar ise muâraza sebebiyle gerçekleşen manevî inkıtâ' kapsamında değerlendirilmiştir. Bu kısımda Hanefîlerin birkaç farklı prensibi tespit edilmiştir. Bunlardan ilki şer'î delillerin birbirlerine muâriz olamayacağı düşüncesinden hareketle bir haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli olan delillere muâriz sayılmamasıdır. Bu konuda arz hadîsini delil alan Hanefîler, haber-i vâhidlerin Kur'ân'a ve meşhûr-ma'rûf sünnete muvâfakatını şart koşmuşlardır. Hanefî fukahâ bunlara muâriz olduğu tespit edilen ve tevili söz konusu olmayan haber-i vâhidleri reddetmiş/terk etmiş ve ilgili meselelerde daha kuvvetli olan delillerle amel edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Umûm-i belvâ kâidesince toplumun büyük çoğunluğunu ilgilendiren konularda şâz veya garîb bir biçimde vârid olan rivâyetleri hücciyete elverişli görmeyen Hanefî âlimler, bunun aksine selef tarafından yaygın bir biçimde uygulanmış ve mâ'rûf olan, ancak haber-i vâhid olarak nakledilmiş rivâyetleri hükme medâr saymışlardır. Zikredilen iki hususun da temelinde selef fukahâsının Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) şer'î hükümleri doğru ve eksiksiz bir şekilde öğrenip yaşayacakları varsayımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı gerekçeyle selef âlimlerinin bir rivâyeti terk etmeleri veya aralarında ihtilâf ettikleri bir meselede rivâyeti delil getirmemeleri de inkıtâ'a yol açan sebepler arasında değerlendirilmiştir. Diğer yandan râvînin kendi rivâyetini terk etmesi de rivâyetin mensûh olduğuna delil sayılmıştır. Hanefîler dikkat çekici bir biçimde bu durumu sahâbenin adâleti prensibiyle ilişkilendirmişler ve sahâbe neslinin tamamının âdil sayılmasından hareketle, râvînin Hz. Peygamber'den (aleyhisselâm) bizâtihi işittiği bir rivâyeti – nesh söz konusu olmadıkça- kasten terk etmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

Çalışmanın farklı bölümlerinde dayanaklarına, delillerine ve örneklerine yer verilen manevî inkıtâ' prensibinin, günümüzde metin tenkîdi uygulamalarına kaynak gösterilmesi Hanefîlerin hadîs telakkîsi hakkında yanlış anlaşılmalara mahal vermektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla günümüz uygulamalarında, Hanefîlerin

manevî inkıtâ' anlayışlarında önemli rol attettikleri selefin kabulü, yaygın ameli, adâleti gibi unsurlar bahse konu edilmemekte, uygulamanın tatbik edilebileceği naslar konusunda herhangi bir sınır gözetilmemektedir. Diğer taraftan uygulayıcıların ehliyeti, yöntemin belirsizliği ve çıkan neticenin kabul görüp görmeyeceği de akıllarda soru işareti oluşturmaktadır. Her hâlükârda günümüz metin tenkîdi uygulamalarına Hanefîlerin manevî inkıtâ' anlayışının kaynak gösterilmesi, uygulayıcı, maksat ve yöntemler arasında bulunan bariz farklılıklardan dolayı isabetli değildir.

Haber taksîmleri başlığı altında ele alınan hadîs türlerinin kaynak değerini kabul eden Hanefîler, nebevî sünneti temsil eden bu kısımlara sahâbî kavillerini de ilhâk etmişlerdir. Bu anlayışın özünde sahâbî kavillerinin nebevî sünnete ait olma ihtimalinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle sahâbenin rey ile tespiti mümkün olmayan kavilleri hükmen merfû' olarak değerlendirilmiş ve bunlar Hanefîler tarafından ittifakla kıyâsa takdim edilmiştir. Her ne kadar sahâbenin rey ile tespit ettiği bilinen kaviller hususunda ihtilâf edilse de bu tür konularda da sahâbî kavilleri doğrultusunda amel edilmesinin evlâ sayıldığı anlaşılmaktadır. Sahâbeyi taklit ve sahâbî kavillerinin hücciyeti ile ilgili meseleler Hanefîlerin sünnete bağlılık vurgusuna sahne olan konulardandır. Fukahâdan birçoğu eserlerinde bu hususa müstakil bir yer ayırmış ve sahâbî kavillerinin önemine işaret eden değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu çerçevede mürsel hadîslerin makbul sayılmasına ek olarak, ilk üç nesle mensup mechûl râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilmesi ve Kur'ân'ın sünnetle neshine cevâz verilmesi gibi hususlar da Hanefîlerin sünnete verdikleri değeri örneklemede kullandıkları maddeler arasında zikredilmiştir.

Çalışmadan elde edilen ve yukarıda öne çıkarılan tahlillerden hareketle belli tespitlere varılmıştır. Buna göre ilk olarak Hanefîlerin kendilerine ait ve sistematik bir hadîs usûllerinin bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu usûl mezhep fukahâsı tarafından hadîslerin amelî değerini ve istinbâta elverişliliğini tespit etmek üzere geliştirilmiştir. Hanefîler sünnetin kaynak değerini kabul etmekle birlikte, hem haber türleri arasında hiyerarşik bir yapı tanzim etmiş hem de bunların değerlendirilmesi için çeşitli ölçüler getirmişlerdir. Mezhep âlimleri haber türlerinin kuvvetlerinin belirlenmesinde senedi temsil eden sûrete ek olarak, rivâyetin temel naslarla uyumunu ve selef nezdindeki kıymetini, onların uygulama ve kabulleri

doğrultusunda ortaya koyan “mânâ”yı da dikkate almışlardır. Sûret-mânâ temelli bu yaklaşım, meşhûr hadîslerin kuvvet bakımından haber-i vâhid ile mütevâtir arasında konumlandırılmasına ve selef tarafından terk edilen müstenker rivâyetlerle amel edilmesinin câiz görülmemesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca yine bu yaklaşımın içerisinde merkezlenen selef telakkîsi, rivâyetlerin kuvvetini belirlemede etkili olmuş ve bir yönüyle mürsel hadîslerin kabulüne diğer yönüyle selef tarafından terk edilen rivâyetlerin reddine vesile olmuştur. Hanefiler haber türleri altında yer verdikleri naslara, sünnete ait olma ihtimali taşıyan sahâbî kavillerini de dâhil ederek sünneti bir bütün halinde değerlendirdiklerini göstermişlerdir.

Hanefî hadîs anlayışının istikrâr kazandığı, tekâmül sürecini tamamladığı ve tafsîlî deliller çerçevesinde sistemli bir şekilde nakledildiği bir dönemde yaşayıp eserler veren Aliyyu'l-Kârî'nin bu usûlün ayrıntılı bir biçimde ele alınabilmesine imkân sağlayan önemli özellikleri bulunmaktadır. Şüphesiz ki bunların başında müellifin Hanefî hadîs düşüncesinin anlaşılması için sarf ettiği husûsî gayret ve çabaları gelmektedir. *Mirkâtü'l-Mefâtîh* ve *Fethu Bâbi'l-Înâye* gibi iki kıymetli eserini Hanefîlerin hadîs anlayışını ispat etmek için kaleme aldığını belirten Aliyyu'l-Kârî, bu çalışmalarında hem usûl konularını izah etmiş hem de fıkıh ilminin fer'î meselelerinde mezhebin delillerini ortaya koymuştur.

Müellifin bu çabasının ardında ilk olarak onun bazı Hanefîlerin uygulamalarına getirdiği bir eleştiri yer almaktadır. Aliyyu'l-Kârî, Tahâvî, Cessâs ve Kudûrî gibi ilk dönem âlimlerinin Hanefîlerin kullandığı deliller hakkında bilgi verdiklerini, ancak sonraki dönem fukahâsının onlara itimat ederek eserlerinde meselelerin delillerini zikretmemeyi tercih ettiklerini söylemiştir. Ona göre bu tavır Hanefî hadîs anlayışının yanlış anlaşılmasına, mevcûdiyetinin tartışılmasına, hatta yok sayılmasına kapı aralamıştır. Halbuki onun nazarında Hanefî Mezhebi sünnete en çok bağlı olan ve en kuvvetli şekilde ittibâ eden mezheptir.

Aliyyu'l-Kârî'yi Hanefîlerin hadîs usûlü düşüncesinin meşrû' temellerini ispat etmeye yönlendiren ikinci sebep de zikredilen saiklerle mezhebin görüşlerine, delillerine ve âlimlerine yöneltilen eleştirilerdir. Bu eleştirilerin başında ise Hanefîlerin reyî nakle önceledikleri iddiası bulunmaktadır. Müellif bu iddiayı haksız itham, hatta iftira olarak nitelemiş ve Hanefîlerin bazı uygulamalarını delil göstererek

eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Aliyyu'l-Kârî'nin zikrettiği deliller arasında yukarıda yer verilen ve fıkıh usûlü âlimleri tarafından sıkça vurgulanan mürsel hadîslerin makbul sayılması ve sahâbî kavillerinin itibara alınması gibi hususlara ek olarak, Hanefîlerin haber-i vâhidleri, husûsen zayıf hadîsleri reye takdîm etmeleri de yer almaktadır. Mezhep müdafaasını özellikle Hanefîlerin kurucu imamlarının uygulamalarını merkeze alarak gerçekleştiren Aliyyu'l-Kârî, verdiği örneklerle ilk dönemden itibaren Hanefîlerin hadîs usûlü anlayışlarının naklî temeller üzerine inşa edildiğini ve onların reyi meşru sınırlar dâhilinde kullandıklarını belirtmiştir.

Aliyyu'l-Kârî Hanefîlerin kullandıkları delilleri zayıf olarak değerlendiren ehl-i hadîs mensuplarının iddialarını da itibara almış ve onların bir ıstılah karmaşası yaşadıklarına dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Hanefîlerin delillerini eleştiren muhaddislerin, ıstılahları klasik hadîs usûlü kâidelerine göre yorumladıklarını ifade eden müellif, Hanefîlerin hem ıstılâhların tanımlanmasında hem de cerh-ta'dîl gibi ictihâdî meselelerde kendi anlayışlarını oluşturduklarını dile getirmiştir. İşte müellifi Hanefî hadîs usûlü geleneğini açıklamaya sevk eden üçüncü sebep de budur. *Mirkâtu'l-Mefâtîh*'in mukaddimesinde hadîs ve hadîs usûlü alanlarının ehl-i hadîs mensubu âlimlerin hâkimiyeti altında kaldığını zikreden Aliyyu'l-Kârî, Hanefîlerin delillerini zikretmeyi, mezhebin hadîs anlayışını açıklamayı ve netice itibarıyla onların sünnete muhâlefet etmediklerini ortaya koymayı maksat edindiğini dile getirmiştir.

Aliyyu'l-Kârî'nin ana hatlarıyla Hanefîlerin delillerinin yeterince zikredilmediği ve ayrıntılı bir biçimde işlenmediğini ifade eden bu düşüncesi dışında mezhep âlimlerine yönelttiği kuvvetli bir eleştiri tespit edilememiştir. Ayrıca müellifin ilk bölümde yer verilen usûl konularında genellikle geleneğe bağlı kaldığı görülmüştür. Bununla birlikte mezhep içi ihtilâflara konu olan, haber-i vâhidin kıyâsa takdîmi için râvînin fakîh olmasının şart olup olmadığı, teâruzda izlenecek yöntemler ve sahâbî kelimesinin tanımı gibi meselelerde kendi tercihlerini ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bunun dışında müellifin usûlün fer'î meselelerinde bazı müteahhir ulemâya zaman zaman eleştiriler getirdiği de görülmüştür. Ancak Aliyyu'l-Kârî'nin ilgili meselelerde Hanefî geleneğinden ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla müellifin ıslahatçı bir yaklaşım benimsemediği, daha

ziyade Hanefî hadîs telakkîsini açıklayıcı ve örnekleyici bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

Aliyyu'l-Kârî, Hanefî hadîs usûlünü temsil eden konulardaki uygulamalarıyla hem usûle bağlılığını ortaya koymuş hem de teorinin pratiğe nasıl yansıdığının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Müellif usûl konularını ele aldığı çeşitli eserlerinde fıkıh usûlü kitaplarında zikredilen meşhur örneklerle yetinmemiş, birçok meselenin farklı örneklerine de işaret ederek konuların tafsîlâtıyla kavranmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca konuları işlerken fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen çerçeveyi hatırı sayılır ölçüde genişleten Aliyyu'l-Kârî, usûl kâidelerinin uygulamaya yansıyan boyutlarını sistemli bir biçimde işlemiştir. Örneğin mütevâtir hadîsleri sadece şartları, bilgi değeri ve inkârı cihetinden incelemekle yetinmeyen müellif, mütevâtirin kısımlarına ve örneklerine dair bilgiler de vermiştir. Bu çerçevede manevî mütevâtirin mâhiyetine ve şartlarına değinen müellif, aynı şekilde meşhûr hadîs konusunda da detaycı bir yaklaşım sergilemiştir. Aliyyu'l-Kârî, bir hadîsin şöhret düzeyine ulaşmasında etkili olan çok tarîkten gelme (tedâfur) ve telakkî bi'l-kabûl gibi unsurlara işaret etmiş ve bu yollarla meşhûr olan hadîslere örnekler vermiştir. Öte yandan haber-i vâhidlerin ve zayıf hadîslerin rey takdîmine dair kapsamlı örnekler sunan müellif, böylece bu hususların sadece iddiadan ibaret olmadığını ortaya koymuştur.

Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefîlerin delil olarak kullandığı rivâyetleri ve bunların râvîlerini takviye etmeye yönelik tasarrufları, uygulamalarının dikkat çekici yönlerinden bir diğerini oluşturmaktadır. Müellif bu tür uygulamalarında muhtemelen ehl-i hadîsin yönelttiği eleştiriler nedeniyle Hanefîlerin delil aldığı rivâyetlerin hücciyete elverişli olduğunu ispat etmek için çaba göstermiştir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî'nin takviye için genellikle muhaddisler tarafından kullanılan şâhid, mütâbî ve makrûn rivâyet gibi yöntemlere başvurması, onun bu tarz uygulamalarının ilzâmî nitelikte olduğunu düşündürmektedir. Bu bakımdan müellifin Hanefî Mezhebi'nin delillerinin kuvvetli ve yeterli olduğunu ehl-i hadîse onların yöntemleriyle ifade etmeye çalıştığı söylenebilir.

Aliyyu'l-Kârî'nin istidlâl yönteminde ise ağırlıklı olarak nakle ve naslara bağlılık vurgusu bulunmaktadır. Rivâyetlerin aynı konudaki diğer naslar

çerçevesinde değerlendirilmesinin önemine dikkat çeken müellif, hadîslerin metin ve isnâdlarının mücerret aklî yaklaşımlarla değerlendirilmesine ise şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çerçevede rivâyetlerin mümkün mertebe şer'î delillerle te'vîl ve tefsîr edilmesi gerektiğini savunan Aliyyu'l-Kârî, istidlâl ve istinbâtın da belli prensiplere bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Müellif iddia ve delilin birbirlerine mutâbık olmasının önemine dikkat çekmiş, istidlâlde kullanılan delillerin ihtimale açık olmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu hususların tamamından müellif nezdinde Hanefîlerin reyî şer'î sınırlar içinde kullandıkları, Hanefî geleneğine bağlı kalmanın naklî delillere gösterilen itınayı ortadan kaldırmadığı, aksine Hanefî hadîs usûlü düşüncesinin naklî delillere bağlı ve uyum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefîlerin kendilerine özgü bir biçimde ele aldığı bahislerden biri olan teâruz konusunda detaycı bir yaklaşım benimseyen Aliyyu'l-Kârî verdiği bilgilerle hem teâruzun hangi şartlarda gerçekleşebileceğine ışık tutmuş hem de ihtilâfın çözümlenmesi için başvuru yöntemlerinin hangi sırayla tatbîk edileceğini ortaya koymuştur. Müellif özellikle tercih maddesinin alt başlıklarında ele alınan fıkhu'r-râvî, hâzır delilin mübâhe, müsbit delilin nâfiye tercihi gibi prensiplerin kaynakları ve uygulama keyfiyeti hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Diğer taraftan Hanefîlerin prensip olarak birbirlerine muâriz olan iki sahîh rivâyetten daha sahîh olanı daima tercih etmediklerini belirten müellif, muhaddislerin ihtilâfu'l-hadîs bağlamında ele aldıkları bu konuda Hanefî düşüncesinin farklarını ortaya koymuştur.

Aliyyu'l-Kârî Hanefî Mezhebi'nin cerh-ta'dîl konusunda da kendi sistemini geliştirdiğini ifade etmiştir. Hanefîlere göre mübhem ta'dîlin mübhem cerhe mukaddem olduğunu dile getiren müellif, bu meselede de Hanefîlerin yaklaşımlarının ehl-i hadîsten farklı olduğunu ifade etmiş ve söz konusu görüş farklılıklarının istidlâllere yansıyan boyutlarını ortaya koymuştur. Ayrıca gerek rivâyetler gerekse râvîler konusunda birçok takviye yönteminden yararlanan Aliyyu'l-Kârî, şâhid, mütâbi' ve diğer naslarla takviye gibi klasik yöntemler yanında Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde ısrarla vurgulanan asıllara muvâfakat, telakkî bi'l-kabûl, amel-i mütevâres ve müctehidin istidlâli gibi özel yöntemlerden de istifade etmiştir.

Zikredilenlerin tamamından hareketle Aliyyu'l-Kârî'nin Hanefî geleneğinde Tahâvî, Kudûrî, Zeylaî ve İbnü'l-Hümâm gibi kıymetli âlimlerin benimsedikleri çizgide hareket ederek mezhebin usûl ve furûdaki görüş ve tercihlerini müdellel bir biçimde ortaya koymaya çalıştığı ifade edilebilir. Müellif de tıpkı bahsi geçen ulemâ gibi mezhebe yöneltlen eleştirilere cevap vermeye çalışmış, bazen karşıt iddia ve eleştirilerde bulunmuş ve Hanefî hadîs usûlü anlayışının farklılıklarını açıklamak için gayret sarfetmiştir. Fıkıh ve hadîs ilimlerini mezceden Aliyyu'l-Kârî'nin belki de en önemli özelliği meseleleri Hanefî usûlü merkezinde ele almasıdır. Bu bakımdan Hanefî geleneğinde hadîsçi çizgiyi temsil eden müellifin hakkında “te’lifçi” olarak nitelendirilmesinin doğru olan ve olmayan yönlerinin bulunduğu ileri sürülebilir. Nitekim Aliyyu'l-Kârî Hanefîlere ait istidlâllere kuvvet kazandırmak ve bunların meşrûiyetini ehl-i hadîs nazarında ispat etmek için yer yer onların yöntemlerini kullanmış olsa da genellikle mesele ve ıstılâhları Hanefîlerin prensipleri doğrultusunda izah etmesiyle farklılaşmaktadır. Netice olarak bu çalışmada Aliyyu'l-Kârî'nin ağırlıkla Hanefî usûlü çerçevesinde hareket ettiği, yaşadığı dönemde Hanefî geleneğini ihya, ikâme ve izhâr edici bir rol üstlendiği tespit edilmiştir.

Hanefî hadîs usûlü anlayışını Aliyyu'l-Kârî'nin görüşleri çerçevesinde incelemeyi maksat edinen bu araştırma, mezhebin müstakil, sistematik, müdellel ve pratik değeri olan bir anlayışı olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca çalışma boyunca elde edilen bilgilerden Hanefî hadîs anlayışını klasik hadîs usûlü yaklaşımıyla yorumlamanın hatalı sonuçlara götüreceği anlaşılmaktadır. Günümüzde lisans ve lisansüstü düzeylerde yapılan hadîs ve hadîs usûlü derslerinde ehl-i hadîsin yaklaşımını temel alan metinlerin okutulması, Hanefî Mezhebi'nin ıstılâh, kâide ve prensiplerinin anlaşılmasına veya yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Ayrıca ülkemizde yaşayan insanların büyük çoğunluğunun Hanefî Mezhebi'ne bağlı olduğu dikkate alındığında, bu durumun kişinin okuduklarıyla tatbikatı arasında ikilem yaşamasına sebep olduğu görülmektedir. Dolayısıyla akademik düzeyde, hadîs, hadîs tarihi ve hadîs usûlü derslerinde ehl-i hadîs yaklaşımı yanında Hanefî Mezhebi'nin hadîs anlayışına da temas edilmesi önem arz etmektedir. Aynı şekilde akademik düzeyde Hanefî hadîs usûlü anlayışı ve mezhep fukahâsı üzerine yapılacak araştırmalar da bu konudaki eksikliğin giderilmesine katkı sağlayacaktır. Özellikle ilk dönemlerden itibaren Hanefî Mezhebi'ne mensup şahsiyetlerin hadîs konusundaki

görüş ve uygulamaları, sünnet ve hadîs anlayışları ile hadîsleri değerlendirme konusundaki kriterlerinin kendi eserlerinden hareketle tespit edilmesi, bu alanda önemli bir boşluğu dolduracaktır. Ayrıca bu tür çalışmalarda fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen klasik örnekler yanında, usûl konularının tezâhür ettiği farklı örneklerin bulunup incelenmesi muhtevâyâ önemli katkılar sağlayacaktır. Bunlara ek olarak lisans ve lisansüstü seviyelerde okutulmak üzere Hanefî hadîs usûlünü ve kavramlarını mukâyeseli bir biçimde inceleyen araştırmalara da ihtiyaç duyulmaktadır. Aliyyu'l-Kârî'nin görüş ve uygulamaları etrafında Hanefî hadîs usûlü telakkîsini incelemeye çalışan bu mütevazı araştırmanın bu yola hizmet etmesini ve ilim ehline katkı sağlamasını temenni ederiz.

KAYNAKLAR

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1997.
- _____, *et-Tahkîk fî Usûli'l-Fıkh (Min Evveli Bâbi's-Sünne ilâ Âhiri'l-Kitâb)*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Kısmu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Şu'betu Usûli'l-Fıkh, Doktora Tezi, hazırlayan ve eserin ilgili kısmını tahkîk eden: Fadlullâh el-Emîn Fadlullâh, Medine, h. 1406-1407.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, nşr. el-Meclisu'l-İlmî (Hindistan), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, h. 1403.
- Acar, Halil İbrahim, "İddet", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 466-471.
- Acar, Yusuf, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, Erman Ofset, Konya, 2011.
- Adevî, Abdullâh b. Hüseyin Hâtır es-Semîn, *Hâşiyetu Lakti'd-Dürer bi Şerhi Metni Nuhbeti'l-Fiker*, 1. Baskı, Matbaatu Şirketi Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1938.
- Agitoğlu, Nurullah, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", *Turkish Studies*, 2017, c. 12/20, 53-62.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Vâilî, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, I-III, 2. Baskı, thk. Vasıyyullâh b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad, h. 1422.
- _____, *Müsned*, I-XX, 1. Baskı, thk. Ahmed Şâkir-Hamza ez-Zeyn, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995.
- _____, *Müsned*, I-L, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Aka, İsmail, "Şahrûh", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 293-295.
- Akyüz, Ali, *Said b. Mansur'un Musannefinin Yeniden İnşası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ali el-Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, I-XVI, 5. Baskı, thk. Bekrî Hayyânî ve Safvet es-Sekkâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981.

- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Cem'u'l-Vesâil fî Şerhi's-Şemâil*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1438/2017.
- _____, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Mahmûd Emîn es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1439/2018.
- _____, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâyê –Kitâbu't-Tahâre-*, 2. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2005.
- _____, *Fethu Bâbi'l-Înâye fî Şerhi Kitâbi'n-Nukâyê fî'l-Fıkhi'l-Hanefî*, I-III, 1. Baskı, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- _____, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, 6. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kahire, 2016.
- _____, *Mecmû'u Resâili'l-Allâme el-Mollâ Alî el-Kârî*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Hallûf el-Abdullâh başkanlığındaki bir tahkik heyeti, Dâru'l-Lubâb, İstanbul, 2016.
- _____, *el-Mesleku'l-Mutekassid fî'l-Menseki'l-Mütevassıt*, Matbaatu't-Terakki'l-Mâcidiyye, Mekke, 1328/1910.
- _____, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, I-XI, 4. Baskı, thk. Cemâl Îtânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015.
- _____, *el-Mubînu'l-Muîn li Fehmi'l-Erbâin*, I-II, thk. Süleymân b. Abdillâh Hamûd, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1435/2014.
- _____, *Risâle fî Reddi men Zemme Mezhebe'l-Hanefiyye*, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Demirbaş No:1690.
- _____, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, 5. Baskı, thk. Ali Muhammed Dendel, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1440/2019.
- _____, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 3. Baskı, thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1437/2016.
- _____, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 2. Baskı, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1435/2014.
- _____, *Şerhu Müşkilâti Muvattai'l-İmam Mâlik b. Enes*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014.
- _____, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahâti Ehli'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut, ty.

- _____, *Şerhu'ş-Şifâ*, I-II, 2. Baskı, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- _____, *Ta'likâtu'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1431/2010.
- _____, *Tavdîhu'l-Mebânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr (min Evveli Fasli'l-Meşrûât ilâ Âhiri'l-Kitâb)*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, hazırlayan: Muhammed Sıddîk Muhammed Şâh Belhî, Mekke, 1424/2003.
- _____, *Tavdîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 1. Baskı, thk. İlyas Kaplan, Dâru Sâdır, Beyrut, 2006.
- Alkan, Ahmet, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*, Fecr (FCR) Yayınları, Ankara, 2021.
- Apaydın, Hacı Yunus, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 356.
- _____, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 1992.
- _____, *İslam Hukuk Usulü Giriş Kitabı*, 5. Baskı, Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), Ankara, 2018.
- _____, “Mûsiki”, *DİA*, Ankara, 2020, XXXI, 261.
- Âsımî, Abdulmelik b. Huseyn eş-Şâfiî el-Mekkî, *Simtu'n-Nucûmi'l-Avâlî fî Ebnâi'l-Evâil ve't-Tevâlî*, I-IV, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Âşıkkutlu, Emin, “Cerh ve Ta'dîl”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 394-401.
- Aydın, Ahmet, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, c.5, sy. 9, 361-398.
- _____, “İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul, 2007, 49-72.
- _____, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıta Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

- _____, “İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkîtâ Kavramı”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- Aydın, Mehmet Akif, “Liân”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 172-173.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi, İstanbul, 1987.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, I-XIII, 1. Baskı, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- _____, *Meğâni’l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Meâni’l-Âsâr*, I-III, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- _____, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-VII, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1999/1420.
- _____, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye*, I-VI, 1. Baskı, thk. Amr b. Mahrûs, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- _____, *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye (Şerhu Fethi’l-Kâdir’in Zeylinde)*, I-X, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- _____, *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, 1. Baskı, I-II, thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn, Mektebetü’r-Rüşd, 2005.
- _____, *et-Takrîr fî Şerhi’l-Pezdevî*, müst. İbrahim b. Sâdık (Dasık), 000409: 1a-389a, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi.
- _____, *et-Takrîr li Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, I-VIII, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid, Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1426/2005.
- _____, *Şerhu Vasıyyeti’l-İmâm Ebî Hanîfe* (metni ile birlikte), 1. Baskı, thk. Hamza el-Bekrî, Dâru’l-Feth, 2009.
- Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3. Baskı, M. Ü. İlâhiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bardakoğlu, Ali, “Garâmet”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 359-361.
- _____, “İcâre”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 379-388.

_____, “Köpek”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 251-252.

Başaran, Selman, “Hâzimi”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 124-125.

Bayatı, Mohammad Maarof, *Alî el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî Adlı Eseri ve Mehdî'nin Mezhebine Dair Analizi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, 1. Baskı, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1420.

_____, *Şerhu's-Sünne*, I-XV, 2. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût vd., el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut, 1983.

Beyazıt, Yasemin, “XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi”, *Belleten Dergisi*, c. LXXVIII, sy. 283, Ankara, 2014, 955-992.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Mesâbihi's-Sünne*, I-III, thk. Nureddin Tâlib, İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Horâsânî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Mahmûd b. Abdilfettâh, er-Ravda li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 2015.

_____, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd alâ Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Ahmed İsâm el-Kâtib, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1401/1981.

_____, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi, 1991.

_____, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Dıyâu'r-Rahmân el-A'zamî, Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt, t.y.

_____, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

_____, *es-Sünenü's-Sağîr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi, 1410/1989.

_____, *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, 1. Baskı, thk. Abdulaliyy Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003.

- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Basrî, *Müsnedu'l-Bezzâr*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd ve Sabrî Abdilhâlık eş-Şâfiî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 2009.
- Birişik, Abdulhamit, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 338-340.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Yemîn", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 417-420.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenih ve Eyyâmih*, 1. Baskı, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûk'in-Necât, Dimeşk, 2001.
- _____, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiratu'l-Meârifi'l-Usmâniyye, Haydarabad, ty.
- Burhânuddîn (Burhânu's-Şerîa) el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merğînânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, I-IX, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Beyrut, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1412/1992.
- _____, *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkıh*, I-IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1994.
- _____, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî fî'l-Fıkhi'l-Hanefî*, I-VIII, 1. Baskı, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1431/2010.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995.
- Cûzcânî, Abdulmecîd, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî alâ Menheci's-Sâdeti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ulûm, Diyobend, 2018.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *İlmu Usûli'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Akîl b. Muhammed, Dâru İbn Hazm, San'â, 1996.
- _____, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 2. Baskı, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1428/2007.

- Çakır, Furkan, *Fıkıh Usûlü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicrî V. Asır Özelinde Mukayeseli Bir Çalışma)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2022.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, 15. Baskı, nşr. Mürşid Çantay, İstanbul, 1990.
- Çeker, Huzeyfe, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012.
- Çelik, Taha, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*, Palet Yayınları, Konya, 2019.
- Çetin, Abdurrahman, “Ezan”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 36-38.
- Çiçek, İsmail, *Hanefîler ve Hadis Usûlü –İlk Beş Asır Özelinde-*, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bayburt, 2020.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenu'd-Dârekutnî*, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl, *Sünenü'd-Dârimî (Müsnedü'd-Dârimî)*, I-IV, 1. Baskı, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Suûdî Arabistan, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû' fî Takvîmi Edilleti's-Şer'*, I-IV, 1. Baskı, thk. Mahmûd Tefvîk Abdullâh, nşr. Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâtî'l-İslâmiyye, Umman, 1420/1999.
- _____, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, 1. Baskı, thk. Halîl Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Demirbaş, Muhammed Furkan Taha – Özşenel, Mehmet, “Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2022, sy. 39, 195-226.
- Demirbaş, Muhammed Furkan Taha, *İbn Âbidîn'in Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, I-V, 1. Baskı, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

- Dokak, Zübeyde Özben, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî, *Mustahracu Ebî Avâne*, I-V, 1. Baskı, thk. Eymen b. Ârif ed-Dîmaşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî, *Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, h. 1408.
- _____, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke ve Ğayrihim fî Vasfî Sünenih*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ty.
- _____, *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-VII, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh el-Kûfî, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1368/1949.
- _____, *Müsnedu Ebî Hanîfe bi Rivâyeti'l-Hârisî*, 1. Baskı, thk. Ebû Muhammed el-Esyûtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1409.
- _____, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, I-VII, 1. Baskı, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1998.
- _____, *Müsnedu'l-İmâm Ebî Hanîfe bi Rivâyeti Ebî Nuaym*, 1. Baskı, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Mektebetu'l-Kevser, Riyad, h. 1415.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, I-II, 2. Baskı, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Mervân el-Atıyye, Dâru İbn Kesîr, Dîmaşk-Beyrut, 1995.
- _____, *et-Tahûr*, 1. Baskı, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Mektebetu's-Sahâbe, Cidde, 1994.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsannâ el-Mevsılî et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dîmaşk, 1404/1984.

- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- _____, *Kitâbu'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, t.y.
- _____, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, Haydârâbâd, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet, "Münkâtı", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 12-13.
- _____, "Münker", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 13-14.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyşîru't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke, t.y.
- Erdem, Mehmet, "Salâtü'l-Havf", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 21-23.
- Erdoğan, Mehmet, "Batınî İnkıta", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, 1986, 415-427.
- Erkal, Mehmet, "Zekât", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 197-207.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 349-352.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 13. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2021.
- Farmani, Naqibullah, *İslâm Medeniyetinde Herat (İlmî ve Kültürel Açıdan)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2019.
- Fayda, Mustafa, "Cennetü'l-Muallâ", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 387-388.
- _____, "Fey", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 511-513.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Gözübenli, Beşir, "Ateh", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 51-52.
- Gül, Mutlu, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.
- Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Haneî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddin, *Levâmiu'l-Ukûl*, I-IV, yy., 1981.

- Günay, Hacı Mehmet, “Süknâ”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 48-50.
- Gündüz, Mehmet Sadık, *Îsâ b. Ebân’ın Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Gündüz, Tufan, “Safevîler”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 451-457.
- _____, “Şah İsmail”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 253-255.
- Hacıoğlu, Nejla, *el-Fusûl fî’l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafâ, *el-Berîkatu’l-Mahmûdiyye fî Şerhi’t-Tarîkatî’l-Muhammediyye*, I-V, 1. Baskı, thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *el-Emr bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehy ani’l-Münker*, 1. Baskı, thk. Yahyâ Murâd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed, “Hayber”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 20-22.
- _____, “Hendek Gazvesi”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 194-195.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, Dâiratu’l-Meârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1938.
- _____, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluh*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ’, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, h. 1417.
- Hatîb et-Tebrîzî, Veliyyuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Mişkâtü’l-Mesâbîh*, I-II, thk. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Şirketu Dâri’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Beyrut, 1996.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bustî, *Meâlimu’s-Sünen (Şerhu Süneni Ebî Dâvûd)*, I-IV, 1. Baskı, el-Matba’atu’l-İlmiyye, Halep, 1932.
- Heysem, Abdulhamîd Alî, *Tatavvuru’l-Fikri’l-Usûlî el-Hanefî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Âli’l-Beyt, Ürdün, 1998.

- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1979.
- _____, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1994.
- Hoyladı, Adnan, *Haneî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2022.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kuraşî, *Müsnedü'l-Humeydî*, I-II, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dimaşk, 1996.
- Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdirrahmân, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâ' mine'l-Ahbâr*, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005.
- _____, *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1. Baskı, thk. Muhammed Râğib et-Tabbâh, Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1931.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'*, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep, 1317/1997.
- _____, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412/1992.
- _____, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Rabat, 1387/1967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed, *Nesemâtu'l-Eshâr Şerhu Şerhi İfâdati'l-Envâr*, 3. Baskı, thk. Fehîm Eşref Nûr, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1997.
- _____, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, I-XIV, 2. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- _____, *Ukûdu'l-Leâlî fî'l-Esânîdi'l-Avâlî (Sebetu İbn Âbidîn)*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Huseyn, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1431/2010.

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâ'î'r-Ricâl*, I-IX, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Balabân, Ebu'l-Hasen Emîr Alaüddîn Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988.
- İbn Dakîk el-İd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî, *Nazmu Kitâbi'l-İktirâh*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Fadl Abdulkâdir b. Âbirî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, 1. Baskı, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, h. 1409.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, 1. Baskı, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbn Ğaylân, Ebû Tâlib Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ğaylân el-Bezzâz el-Hemdânî, *Ğaylâniyyât (Kitâbu'l-Fevâid)*, I-II, 1. Baskı, thk. Hilmî Kâmil Es'ad Abdulhâdî, Dâru İbn Cevzî, Riyad, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Hâfız Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Bulûġu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, 7. Baskı, thk. Semîr b. Emîr ez-Zührî, Dâru'l-Felak, Riyad, h. 1424.
- _____, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379.
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, I-X, 1. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.
- _____, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Nûruddîn İtr, Mektebetu'l-Büşrâ, Karaçi, 2011.
- _____, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dımaşk, 1986.
- _____, *et-Telhîsu'l-Kebîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'î el-Kebîr*, I-IV, thk. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs, Müessesetu Kurtuba, Mısır, 1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. Muhammed es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, ty.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn*, I-III, 1. Baskı, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyd, Dâru'l-Va'y, Halep, h. 1396.
- _____, *es-Sikât*, I-IX, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Vizâratu'l-Meârif li'l-Hükûmeti'l-Âliyeti'l-Hindiyye, Haydarabad, 1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1395/1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, 3. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut, h. 1414.
- İbn Melek, Muhammed b. İzziddîn Abdillatîf b. Abdilazîz er-Rûmî el-Hanefî, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1891.
- _____, *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*, I-VI, 1. Baskı, thk. Nûruddîn Tâlib vd., İdâratu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012.
- İbn Nuceym, Sirâcuddîn b. İbrâhîm el-Hanefî, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-III, 1. Baskı, thk. Ahmed İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- _____, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, 1. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Saâde el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbnu'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Râdıyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep.

- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, I-XI, thk. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut-Dımaşk, 1406/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- İbnu'l-Mukrî', Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-İsfehânî, *el-Mu'cem li İbni'l-Mukri'*, 1. Baskı, thk. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Sa'd, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1998.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetu Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbnu't-Türkmânî, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî, *el-Cevheru'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhakî (Sünenü'l-Beyhakî'nin Zeylinde)*, I-XI, 1. Baskı, Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarabad, h. 1356.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, I-II, thk. İrşâdulhak el-Eserî, İdâratu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Faysalabad, 1981.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanefî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I-X, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- _____, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Matbaatu Mustafa Elbâbî el-Halebî, Kahire, 1932.
- İbnü's-Sââtî, Ebu'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Bedîu'n-Nizâm (Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*, I-II, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Doktora Tezi, hazırlayan: Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî, t.y.
- İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâcuiddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, 2. Baskı, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, h.1413.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetu's-Sikât min Ricâli Ehli'l-İlm ve'l-Hadîs ve mine'd-Duafâ' ve Zikru Mezâhibihim ve Ahbârihim*, I-II, 1. Baskı, thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, Mektebetu'd-Dâr, Medîne, 1985.

- İnalcık, Halil, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar -I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 27. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Ferğânî, *Fetâvâ Kâdîhân fî Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, I-III, 1. Baskı, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Kainazarov, Edilbek, *Ali el-Kârî'nin Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe İsimli Eserindeki Şerh Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kâkî, Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, I-V, 2. Baskı, thk. Fazlurrahmân Abdulğafûr el-Efğânî, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 2005.
- Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 531-534.
- _____, "Kulle", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 357-358.
- Kandemir, Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelim", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 440.
- _____, "es-Sünen", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 145-147.
- _____, "Şemâil", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 497-500.
- _____, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, I-III, 2. Baskı, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karaaslan, Erdem, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2021.
- Karadaş, Cağfer, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabaları ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 5, 1993, 287-299.
- Karaismailoğlu, Adnan, "Acem", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 321.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 1. Baskı, thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.

- Kayapınar, Hasan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-Înâye Özelinde)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, I-XIII, Mektebetu'l-Müsennâ, Beyrut, ty.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 6. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Huseyn, *Risâle (el-Usûlu'lletî aleyhâ Medâru Kütübi Ashâbinâ) (Te'sîsu'n-Nazar'ın Zeylinde)*, thk. Mustafâ Muhammed el-Kabbânî ed-Dımaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, ty.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî, *el-Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, I-V, 1. Baskı, thk. Mahmûd Şâkir, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1425/2004.
- _____, *Feyzu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Kılânî, Muhammed Halîfe, *Menhecu'l-Hanefiyye fî Nakdi'l-Hadîs Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, 2. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire, 1437/2016.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 220-221.
- Koçak, Muhsin, "Gurre", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 211-212.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 2. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Köktaş, Yavuz, "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife Dergisi*, sy. 1, 2002/Bahar, 149-170.
- Köse, Saffet, "Lukata", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 223-225.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Cafer, *Müsnedü's-Şihâb*, I-II, 2. Baskı, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1407/1986.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrîd*, I-XII, 1. Baskı, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cumua Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire, 2004.
- Kutlay, Halil İbrahim, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.
- Küçük, Raşit, "Abâdile", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 7.

_____, “Abbâd b. Bişr”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 12.

Lâmişî, Ebu’s-Senâ (Ebu’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî Usûli’l-Fıkh*, 1. Baskı, thk. Abdulmecîd et-Turkî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995.

Leknevî, Bahru’l-Ulûm Ebu’l-Ayyâş Muhammed Abdulâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sehâlevî, *Fevâtihu’r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, I-II, 1. Baskı, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Leknevî, Ebu’l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Hindî, *er-Ref’ ve’t-Tekmîl fî’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu İbn Teymiyye, Halep, 1383/1963.

_____, *Tuhfetu’l-Ahyâr fî İhyâi Sünneti Seyyidi’l-Ebrâr*, 1. Baskı, thk. Naîm Eşref Nur Ahmed, İdâratu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Kartaca, 1998.

_____, *Zaferu’l-Emânî bi Şerhi Muhtasari Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, Halep, 1995.

Mahmudov, Elşad, “Zatüsselâsil Serriyyesi”, *DİA*, İstanbul, XLIV, 153-154.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta’*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Mustafâ el-A’zamî, nşr. Müessesetu Zâyd b. Sultân Âl Nehyân, Abu Dabi, 2004.

Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I-X, 1. Baskı, thk. Mecdi Bâsillûm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Merdâd, Abdullâh Ebu’l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşri’n-Nûr ve’z-Zehr fî Terâcimi Efâdili Mekke*, 2. Baskı, thk. Muhammed Saîd el-Amûdî ve Ahmed Alî, Âlemu’l-Ma’rife li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Cidde, 1986.

Mizzî, Ebu’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, I-XXXV, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1980.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî el-Hanefî es-Siddîkî, *Şerhu Nûri’l-Envâr ale’l-Menâr*, I-II, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali, *Mir’âtu’l-Usûl fî Şerhi Mirkâtî’l-Vusûl*, Fazilet Neşriyat ve Ticaret Anonim Şirketi, İstanbul, ty.

- Muhammed Abdulhalîm en-Nu'mânî, *el-Bidâatu'l-Muzcât limen Yutâliu'l-Mirkât fî Şerhi'l-Mişkât*, Mektebetu İmdâdiyye, Multan, ty.
- Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî, *Mekânetu'l-İmâm Ebî Hanîfe fî'l-Hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kahire, 2017.
- Muhammed el-Habîb el-Heyle, *et-Târîh ve'l-Muerrihûn bi Mekke mine'l-Kârni's-Sâlisi'l-Hicrî ile'l-Kârni's-Sâlis Aşar*, Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke, 1994.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fadlillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dîmaşkî, *Hulâsatu'l-Eser*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûruddîn Alî el-Haddâdî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, I-VIII, thk. Ahmed Nasrullâh, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1431/2010.
- _____, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Rebî' b. Muhammed es-Suûdî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh, *Muhtasarü Sahîhi Müslim*, I-II, 6. Baskı, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Müsneû's-Sahîhu'l-Muhtasar binakli'l-Adli anî'l-Adl ilâ Rasûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Nablûsî, Abdulġanî b. İsmâîl b. Abdilġanî b. İsmâîl, *el-Cevheru'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî*, thk. Muhammed Ahmed Matar Câsim ed-Duleymî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, 1. Baskı, thk. Hasen Abdulmun'im Şiblî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- _____, *es-Sünenü's-Suġrâ (el-Müctebâ mine's-Sünen)*, I-IX, 2. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Menâr fî Usûli'l-Fıkh*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1900 (Rûmî 1316).
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî, *el-Erbaûn en-Neveviyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2009.

- _____, *Hulâsatu'l-Ahkâm fî Muhimmâtî's-Sünen ve Kavâidi'l-İslâm*, I-II, 1. Baskı, thk. Hüseyin İsmâîl el-Cemel, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- _____, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1392.
- _____, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*, 1. Baskı, thk. Muhammed Osman, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Öğüt, Salim, “Hafî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 110.
- Özcan, Azmi, “Müttakî el-Hindî”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 222-223.
- Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007.
- _____, “Müste'men”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 140-143.
- Özen, Şükrü, “Teâruz”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 208-211.
- _____, “Tefâtânî”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 299-308.
- Özüdoğru, Bekir, *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2018.
- Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.
- _____, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- _____, “Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2006.
- _____, “Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdulazîz ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2001, 501-503.
- _____, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 419-424.
- _____, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

- _____, “İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî’nin Konuya Bakışı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 19, sy. 37, 2014/2, 169-187.
- _____, “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sy. 13, 2012/2.
- _____, “Usûlü Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, D.İ.B. Yayınları, 2013.
- Pekcan, Ali, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî’nin ‘el-Usûl’ Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sy. 2, 2003.
- _____, “Şâî, Ebû Ali”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 367-368.
- Pezdevî, Fâhrü’l-İslâm Ebu’l-Hasen Ebu’l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm, *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, Mir Muhammed Kütübhane-i Merkez-i İlm ve Edeb, Karaçi, t.y.
- Pezdevî, Sadru’l-İslâm Ebu’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Ma’rifetu’l-Huceci’s-Şer’iyye*, 1. Baskı, thk. Abdulkâdir b. Yasin, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 2000.
- Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- _____, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- Râmişî, Hamîdu’l-Mille ve’d-Dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr el-Buhârî, *Kitâbu’l-Fevâid alâ Usûli’l-Pezdevî*, I-II, thk. Seyyid Hüseyin Ahmed, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mekke, h. 1429-1430.
- Salâh, Muhammed Sâlih, “es-Sünnetü’l-Meşhûra İnde’l-Hanefiyye ve Tatbîkâtuhâ fî Kütübihim”, *Mecelletü’l-Müdevvene*, 2015, c. 1, sy. 3, 239-317.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, I-X, 1. Baskı, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 2. Baskı, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985.

- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, I-V, 1. Baskı, thk. Abdülkerîm b. Abdillâh, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyâd, 2005.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, I-II, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şerîat ve İslâmî Çalışmalar Fakültesi, Doktora Tezi, hazırlayan: Abdülmelik Abdullah Muhammed es-Sa'd es-Sa'dî, Mekke, 1984.
- _____, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, X-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- _____, *Usûlü's-Serahsî*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Siğnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, 1. Baskı, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- Sîstânî, Ali, *et-Ta'lika ale'l-Urveti'l-Vuskâ*, I-II, yy., İran, 1993.
- Suyûtî, Hâfız Celâluddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Kemâluddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- _____, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2011.
- _____, *Lubbu'l-Lubâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
- _____, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, 1. Baskı, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî, Dâru İbn el-Cevzî, Demmâm, 2010.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân b. Şâfî', *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfîî*, I-IV, 1. Baskı, thk. Mâhîr Yâsîn Fahl, Şirketu Ğarâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Şâşî, Ebu Ali Nizameddin Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hanefî, *Usûlu's-Şâşî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr li Muhammed b. el-Hasen*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

- _____, *el-Asl*, I-V, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, t.y.
- _____, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, 3. Baskı, thk. Mehdî Hasen Kîlânî el-Kâdirî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- _____, *Muvatta' Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, 4. Baskı, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Vizâratu'l-Evkâf, Kahire, 1994.
- _____, *es-Siyeru's-Sağîr*, 1. Baskı, thk. Mecîd Haddûrî, ed-Dâru'l-Muttahide li'n-Neşr, Beyrut, 1975.
- Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzebe fî Fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, I-III, 1. Baskı, thk. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şirinov, Rufet, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtih Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.
- Şumunnî, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kusantînî el-Kâhirî, *el-Âli'r-Rütbe fî Şerhi Nazmi'n-Nuhbe*, 1. Baskı, thk. Nûruddîn İtr, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidu'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk. Târik b. İvadullâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1995.
- _____, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, 1. Baskı, thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî, Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 2001.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I-II, Mektebetu Sabîh, Mısır, ty.
- _____, *et-Tavdîh maa't-Telvîh*, Matbaatu'l-İmparatûriyye, Kazan, 1883.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-IV, 3. Baskı, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1434/2013.
- _____, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.
- Tânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu'l-Muhaddisûn (İ'lâu's-Sünen'in Zeylinde)*, 3. Baskı, İdâratu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1414/1993, XXI.
- _____, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1972.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hicr, Mısır, 1999.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Ulûm ve'l-Funûn*, I-II, 1. Baskı, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Lübnan, 1996.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, Riyâd, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, *el-İlelu'l-Kebîr (İlelu't-Tirmizî el-Kebîr)*, thk. Subhî es-Sâmerrâi ve diğerleri, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1409.
- _____, *el-İlelu's-Sağîr (Sünenü't-Tirmizî'nin Zeylinde)*, 2. Baskı, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1975.
- _____, *Sünen*, I-XI, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- _____, *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilu'l-Mustafeviyye*, 1. Baskı, thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî, el-Mektebetu't-Ticâriyye Mustafâ Ahmed el-Bâz, Mekke, 1993.
- Tûribişti, Fadlullâh b. Hasen b. Huseyn b. Yûsuf Ebû Abdillâh Şihâbuddîn, *el-Müeyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-Sünne*, I-IV, 2. Baskı, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke, 2008.
- Tuzcu, Recep, *Haneî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.

- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, I-II, 9. Baskı, haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.
- Türkmânî, Abdülmecîd, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye*, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 2012.
- Türkoğlu, İsmail, “Şeybânîler”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 45-47.
- Uğur, Mücteba, “İhtilât”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 571.
- Uğurlu, Tuğberk, *Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber'de Kullandığı Hadislerin Kaynakları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2018.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa, *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Uludağ, Süleyman, “Ağıt”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 470-472.
- Uslu, Recep, “Herat”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 215-218.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-VI, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.
- Uzundağ, Mehmet Sait, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı –Alâeddin es-Semerkindî'nin *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* Adlı Eseri Bağlamında-”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 8, sy. 18, 61-75.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2018.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî, *Bezlu'n-Nazar fî'l-Usûl*, 1. Baskı, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1992.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-IV, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Yaman, Ahmet, “Tenfîl”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 451-452.
- Yargı, Mehmet Ali, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

- Yaşaroğlu, M. Kamil, “Küsûf”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 576-577.
- Yavuz, Adil, *eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002.
- Yektar, Osman Nedim, *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019.
- Yıldırım, Haydar, *Ali el-Kârî'nin Kelami Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2002.
- Yıldız, Musa, “Taberî, Abdulkâdir b. Muhammed”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 312-313.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyd Muhammed el-Murtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, I-XIV, 6. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2017.
- _____, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963.
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXV (son iki cilt fihrist), 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1418/1997.
- Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Muhammed Furkan Taha DEMİRBAŞ

Eğitim Durumu :

Lisans : Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE, TİB Anabilim Dalı

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

İngilizce : B Düzeyi

İş Deneyimi :

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

Özşenel, Mehmet-Demirbaş, Muhammed Furkan Taha, “Hz. Peygamber’in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü’l-Kârî’nin Yaklaşımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2022, S. 39, ss. 195-226.