

TC.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HADİS DOKTORA PROGRAMI

HANEFÎ USÛLÜNDE SAHÂBE

Doktora Tezi

FURKAN YÜKSEL

İstanbul, 2024

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS DOKTORA PROGRAMI

HANEFÎ USÛLÜNDE SAHÂBE

Doktora Tezi

FURKAN YÜKSEL

Tez Savunma Jürisi

- Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Özşenel
- Üye: Prof. Dr. Bekir Kuzudişli
- Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Genç
- Üye: Prof. Dr. Aynur Uraler
- Üye: Doç. Dr. Mutlu Gül

İstanbul, 2024

ÖZET

Sahâbe nesli, Hz. Peygamber ile bizzat görüşmüş ve onun öğretileri doğrultusunda yetişmiş bireylerden oluşmaktadır. Bu nesil, İslâmî ilimlerin vücûd bulmasında temel dinamiklerden biri olmuştur. Sahâbîlerin sözleri ve uygulamaları, İslâmî ilimlerin pek çok alanında temel referans noktalarından birini teşkil eder. Sahâbîlere atfedilen bu değer, onların vahyin inişine tanıklık etmiş ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını doğrudan gözlemlemiş olmalarına dayanmaktadır. Bu durum, sahâbe neslinin dini metinleri anlama ve yorumlamada daha yetkin olduğu düşüncesine vesile olmuştur. Bu yaklaşım, sahâbenin Hz. Peygamber'in öğretilerini doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde edinmiş olmalarına matuftur.

Sahâbîlerin sahip olduğu bu konum ve öneme rağmen, İslâmî ilimlerin her disiplininin sahâbî anlayışı aynı olmamıştır. Bu çalışma, Hanefî usûlcülerin sahâbe anlayışını ele almayı hedeflemektedir. Bu amaca ulaşmak için belirli bir zaman sınırlamasına bağlı kalmaksızın, dönemsel olarak temsil kabiliyeti yüksek matbu temel Hanefî fıkıh usulü metinleri esas alınmıştır. Geniş bir zaman diliminin ele alınmasındaki gaye Hanefî usûlcülerinin sahâbî tasavvurlarının bütüncül bir tespiti ve mezhebin sahâbî algısının dönemsel olarak geçirdiği değişim ve dönüşümün ortaya çıkarılmasıdır. Bu hedef doğrultusunda çalışmada, literatür taraması ve mukayeseli yöntem kullanılmıştır. Böylece hem Hanefî mezhebi içindeki değişimlerin izlenmesi hem de hadis ehlinin anlayışıyla farklılaştığı noktaların tespiti mümkün olmuştur.

Bu çalışma, Hanefî bakış açısıyla sahâbenin tanımı, taksimi, adâleti ve zabtı gibi konuların yanı sıra mürsel rivayetler ve Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerin rivayetlerine yönelik değerlendirmeleri ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca sünnetin tanımı ve kapsamı sahâbenin kullandığı bazı terimler bağlamında tartışılmış; haberlerin reddine ilişkin râvî kaynaklı nedenler ve sahâbenin bazı rivayetlerle ilgili tutumları incelenmiştir. Son olarak, rivayet eserlerinde yer alan sahâbe görüşlerinin fikhî meselelerde nasıl algılandığı ve değerlendirildiğine dair tespitler yapılmıştır. Ayrıca sahâbe kavlinin delil değeri ile onun kıyâs ve icmâyla olan ilişkisi etrafındaki meselelere değinilmiştir. Netice olarak Hanefî usûlcülerin sahâbe tasavvurlarında belli sebeplere binaen dönemsel olarak değişim ve dönüşümlerin izlerine rastlanılmış ve tek düze bir sahâbî algılarının olmadığı tespit edilmiştir.

ABSTRACT

The generation of companions are individuals who saw the Prophet and were raised in accordance with his teachings. This generation has been one of the fundamental dynamics in the emergence of Islamic sciences. Because the words and practices of the companions constitute basic reference points in many fields of Islamic sciences. This value given to the companions is based on the idea that this generation understands religious texts better because they personally observed the revelation and practices of the Prophet, the source of religion. This understanding is based on the fact that the companions took over the teachings of the Prophet through a teacher-student relationship.

Despite this importance of the companions, the understanding of the companions of every discipline of Islamic sciences has not been the same. This study aims to address the understanding of the companions of the Hanafi sect, especially the Hanafi scholars. In order to achieve this aim, the works of Hanafi scholars, who are periodically representative and have high representational ability, without being subject to any temporal limitation, have constituted the main sources of the study. The purpose of covering a wide period of time is to determine the Hanafi scholars' vision of the companions in their entirety and to reveal the periodic change and transformation of the sect's perception of the companions. Therefore, in order to achieve the mentioned goal, a literature review and comparative method was followed in the study. Thus, it was possible to follow the changes within the Hanafi sect and to identify the points where it differs from the understanding of the hadith scholars.

In general, in this study, from the Hanafi point of view, focuses on the definition of the companions, division, justice, records, mursals, revealing the view of the narrations of the companions such as Abu Hurayra, Anas b. Mâlik etc. discussion of the scope of the sunnah in the context of the description of the sunnah and some words used by the companions, the failure of the companions to act on the news, the rejection of the news originating from the narrator. In addition, it aims to make some determinations about how the statements of the companions in the narrated works are perceived and evaluated on fiqh issues. In addition, the issues surrounding the evidential value of kavlu's-sahâbî and its relationship with qiyas and ijma will be touched upon. As a result, it has been observed that there are traces of periodic change and transformation in the vision of the companions of Hanafi scholars, due to certain reasons. It can not be Saïd that he had a uniform perception of the Companions.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR.....	viii
ÖNSÖZ.....	ix

GİRİŞ

KONU, METOD VE KAYNAKLAR

I. Konu ve Metod	1
II. Kaynaklar.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM RÂVÎ OLARAK SAHÂBE

I. Sahâbe Tanımı	16
A. Sahâbî Olmak İçin Uzun Süre Birlikteliği Esas Alanlar.....	17
B. Sahâbî Olmak İçin Kısa Süre Birlikteliği Esas Alanlar	21
1. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Verip Kısa Süre Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler...21	
2. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Vermeyip Kısa Süre Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler.....22	
II. Sahâbe Taksimi.....	30
A. Ma'rûf Râvî	32
1. Fıkıhla Ma'rûf Râvî.....	32
2. Rivâyetle Ma'rûf Râvî.....	37
a. Hanefî Usûlünde Fakîh Olan ve Olmayan Sahâbe Ayrımı.....	39
b. Rivâyetle Ma'rûf Râvînin Haberinin Kıyâs Karşısındaki Konumu.....	48
c. Sahâbenin Fakîh Olup Olmamasına Göre Yapılan Ayrımın Eleştirisi	54
d. Sahâbenin Fikhî Durumunun Mana Rivâyetiyle İlişkisi	60
e. Sahâbenin Fikhî Durumunun Çok Hadis Rivâyet Etmeyle İlişkisi.....	64
f. Fakîh Olmayan Râvî Örneği Olarak Ebû Hureyre ve Rivâyetleri.....	73
B. Meçhûl Râvî.....	99
1. Hanefî Usûlcülerine Göre Meçhûl Râvî Tanımı	99
2. Meçhûl Râvî Olarak Sahâbe	105

a. <i>Sahâbenin Meçhûl Sayılma Problemi</i>	107
b. <i>Adâlet Yönünden Sahâbenin Meçhûllüğü Problemi</i>	110
c. <i>Sahâbenin Meçhûllüğü Probleminde Bölgesel ve Zamansal Faktörler</i>	115
3. <i>Meçhûl Râvînin Rivâyetinin Kabul Edildiği Durumlar</i>	116

İKİNCİ BÖLÜM

RÂVÎDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR BAKIMINDAN SAHÂBE

I. Hadis Tahammül ve Edâsının Sınırı Bakımından Sahâbe ve Akıl	123
II. Adâlet Yönünden Sahâbe	127
A. Adâlet Kavramı	127
B. Sahâbenin Adâleti.....	129
1. Klasik Dönem Hanefî Usûlcülerine göre Sahâbenin Adâleti.....	129
a. <i>Cessâs'a göre Sahâbenin Adâleti</i>	130
b. <i>Klasik Dönem Diğer Hanefî Usûlcülerine Göre Sahâbenin Adâleti</i>	135
2. Klasik Dönem Sonrası Hanefî Usûlcülerine Göre Sahâbenin Adâleti.....	143
a. <i>Dar Manada Sahâbe Tanımını Benimseyen Usûlcülere Göre Sahâbenin Adâleti</i>	143
b. <i>Geniş Manada Sahâbe Tanımını Benimseyen Usûlcülere Göre Sahâbenin Adâleti</i>	150
III. Zabt Yönünden Sahâbe	153
A. Zabt Kavramı ve Çeşitleri	153
B. Sahâbenin Zabtı	157
IV. İslam Şartının Sahâbî Râvîye Etkisi	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHÂBE VE HADİS RİVÂYETİ

I. Rivâyette İttisâl-İnkîâtâ' Bakımından Sahâbe	171
A. Sahâbe Mürseli	171
B. Sahâbe ve Tedlîs	178
II. Sahâbe Tarafından Amel Edilmeyen Rivâyetin Durumu	181
A. Sahâbenin Sünnet Bilgisinin Bir Ölçüsü Olarak Umûmu'l-belvâ.....	181
B. Sahâbenin Rivâyetle İhticâc Etmemesi.....	192
C. Sahâbenin Kendi Rivâyet Ettiği Hadisi İnkârı	200
D. Sahâbenin Rivâyet Ettiği Hadise Amelen Muhalefet Etmesi.....	207
E. Sahâbenin Başkasının Rivâyetine Muhalefeti	215

III. Sahâbe Rivâyetlerinin Tenkidi	218
A. Sahâbîlerin Kendi Aralarındaki Tenkitler	218
B. Tâbiînin Sahâbe Rivâyetini Tenkidi	221

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAHÂBE KAVLINİN DEĞERİ

I. Sahâbe Kavli ve Değeri.....	225
II. Diğer Delillerle İlişkisi.....	229
A. Sahâbe Kavli Kur'ân, Sünnet ve İcmâ ilişkisi.....	229
B. Sahâbe Kavli Kıyâs İlişkisi.....	232
1. Akılla/Kıyâsla Bilinebilecek Bir Konudaki Sahâbe Kavlinin Taklidi.....	234
a. <i>Sahâbe Kavlinin Taklidini Savunanlar ve Gerekçeleri.....</i>	234
b. <i>Kıyâsın Sahâbe Kavline Takdim Edilmesi Gerektiğini Düşünenler ve Gerekçeleri.....</i>	237
2. Akılla/Kıyâsla Bilinemeyecek Bir Konudaki Sahâbe Kavlinin Taklidi.....	243
III. Sahâbe Kavliyle İlgili Diğer Meseleler	246
A. Sünnetin Tarifi ve Kapsamında Sahâbenin Konumu.....	246
1. Sahâbe Özelinde Sünnetin Tarifi.....	246
2. Sahâbenin Kullandığı İfadelerin Sünnete Delaleti.....	252
a. <i>Geniş Kapsamlı Sünnet Anlayışı.....</i>	252
b. <i>Dar Kapsamlı Sünnet Anlayışı.....</i>	255
c. <i>Sünnetin Kapsamına Dair İhtilafın Rivâyetlerin Anlaşılmasına Etkisi.....</i>	258
B. Sahâbenin Tefsiri	260
C. Sahâbenin Rivâyete Ziyâdesi ve İdrâcı.....	265
1. Sahâbenin Rivâyete Ziyâdesi.....	266
2. Sahâbenin Rivâyete İdrâcı.....	269
D. Sahâbenin Rivâyeti Te'vili	275
E. Tâbiînin Sahâbeye Muhalefeti	279
SONUÇ	285
BİBLİYOGRAFYA.....	295

KISALTMALAR

AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: bin, ibn (oğlu)
bk.	: bakınız
ÇÜSBE	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul
dp.	: dipnot
EAÜSBE	: Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
FSMIAD	:FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi
FÜSBE	: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HTD	: Hadis Tetkikleri Dergisi
HÜİFD	:Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜSBE	:Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
KTÜSBE	:Karedeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: neşreden (tahkik eden)
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: ölümü, ölüm tarihi
RTEÜSBE	: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: sayfa
trc.	: tercüme, tercüme eden
ts.	: tarihsiz
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖNSÖZ

İslâm'ın aslına uygun şekilde sonraki nesillere ulaştırılmasında en önemli halkayı sahâbe nesli teşkil etmektedir. Bundan dolayı her bir İslami ilim dalı için sahâbe nesli vazgeçilmez kaynaklardan olmuştur. Zira onlar vahyin inişine şahid olmuş, Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatını bizzat görüp yaşamış kişilerdir. Ancak her metodolojinin veya mezhebin sahâbî algısı farklı olmuştur. Zira onlardan her biri sahâbîleri kendi ilmi perspektiflerinden incelemeye almıştır. Söz gelimi hadis ehli sahâbîleri rivâyeti nakleden bir râvî olarak ele alırken fukaha ise onların rivâyetin manasını anlama ve fetvâ yönünden hüküm verme kabiliyetlerini ön plana çıkarmıştır. Bu çalışmada Hanefî ulemasının sahâbe ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve kendi içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümlerin izleri sürülecektir. Hanefîlerin sahâbeye dair görüşlerini bir bütün olarak ele almayı hedeflemektedir. Hanefî mezhebinin sahâbîler hakkındaki bakış açılarını tespitinde doğrudan doğruya onların telif ettikleri fıkıh usûlü eserleri esas alınmıştır.

Çalışma bir giriş, dört bölümden oluşmakta olup sonuç kısmıyla da nihâyete ermektedir. Birinci bölümde râvî olarak sahâbe incelenmektedir. Burada Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımlarının ne olduğunun, her müellifin benzer sahâbe algısının olup olmadığının ve eğer varsa hadis ehliyle benzer tanımlamalar yapılıp yapılmadığının cevabı aranacaktır. Diğer taraftan Hanefîlerin sahâbîleri ma'rûf ve meçhûl şeklindeki taksimleriyle hangi tür sahâbîleri kastettikleri ve sahâbe için meçhûliyet vasfının anlamının ne olduğu gibi sorular cevaplanmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde bir râvîde bulunması gereken şartların sahâbe açısından durumu incelenecektir. Özellikle çokça tartışma konusu olan sahâbenin adâletinin Hanefîler açısından durumu ele alınmıştır. Ayrıca bir râvînin sika olmasının onun zabt durumunun da müselleme kabul edilip edilmediğinin ortaya çıkarılması ve bunun sahâbîler açısından ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde ise rivâyetleri açısından sahâbîler ele alınmıştır. Bu kısımda sahâbîlerin ortaya koyduğu nakiller ittisâl inkıta' bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuş ve ilgili rivâyetlerin Hanefîler açısından amel edilebilirlik yönü incelenmiştir. Ayrıca umûmu'l-belvâ, rivâyetle sahâbenin ihticâc etmemesi veya sahâbenin rivâyeti inkarı veya aykırı amelde bulunması gibi sahâbenin rivâyetle amel etmemesi durumlarının ilgili nakillerin hücciyetine etkisi ele alınmıştır. Diğer taraftan sahâbîlerin merfû haberlerine diğer sahâbîler ve tâbîlerden gelen tenkitlerin, rivâyetlerin amel edilebilirliğine etkisi üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde ise sahâbîlerin mevkûf nakillerini içeren sahâbe kavillerinin değeri ve ortaya koydukları ictihâd ve fetvâ kabilinden fıkhi görüşlerinin kıyâs karşısındaki amel edilebilirlik yönü ele alınmıştır. Ayrıca sahâbe kavliyle irtibatlı konular arasında yer alan sahâbenin tefsiri, rivâyete ziyâdesi, idrâcî ve onu tevili gibi meselelere değinilmiştir. Son olarak bu bölümde Hanefîlerin sahâbîleri sünnetin tanımına dahil edip etmemeleri ve onların mutlak olarak kullandıkları bu ifadelerin Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sünnete delaleti hakkındaki bazı mülâhazalara yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise tez boyunca Hanefîlerin sahâbîler hakkındaki bakış açılarına dair elde edilen veriler özet olarak sunulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kimsenin emeği olmuştur. Başta özellikle tez konusunun ortaya çıkması ve çalışmanın hazırlanış süreci boyunca değerli vakitlerini ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Özşenel Hocam'a en içten kalbi hürmet ve duygularıyla şükranlarımı arz ederim. Bununla birlikte tez izleme toplantılarına katılıp çalışmanın olgunlaşması için değerli görüş, öneri ve tenkitlerini serdeden değerli hocalarım Prof. Dr. Bekir Kuzudişli'ye, Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu'na ve Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin savunma aşamasında değerli katkılarını esirgemeyen jüri heyetindeki Prof. Dr. Aynur Uraler, Doç. Dr. Mutlu Gül ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Genç hocalarıma da içten teşekkürlerimi sunarım. Tezin bazı bölümlerini okuyarak katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra Akartepe'ye, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Basri Mert'e ve Arş. Gör. Ramazan Çoban'a, ayrıca yetişmemde emeği olan tüm hocalarıma ve İSAM bahçelerinde muhabbetlerimizle birbirimizi motive ettiğimiz değerli dost ve arkadaşlarıma müteşekkirim. Tez süreci uzun ve bir o kadar da kendisiyle her daim meşgul olunması gereken meşakkatli bir yoldur. Bu süre zarfında kendilerini ihmal etmeme rağmen her türlü destek ve dualarını benden esirgemeyen sevgili eşime, çocuklarıma medyun-i şükranım. Son olarak bugüne kadar yetişmemde en büyük pay sahibi olan, evlatlarını bir 'ilim talibi' olarak görmekten mutluluk duyan anne ve babalarıma, ayrıca desteklerini her zaman hissettiğim kardeşlerime en içten şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır...

02.12.2024

Üsküdar/Bağlarbaşı

GİRİŞ

KONU, METOD VE KAYNAKLAR

I. Konu ve Metod

Hanefîlerin bir bütün olarak sahâbe algılarını ele almayı hedefleyen bu çalışmada, onların usûl eserlerinde ortaya koydukları sahâbe tasavvurlarının ortaya çıkarılmasına odaklanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, Hanefî usûlcülerinin sahâbe hakkındaki bakış açılarını bütünsel olarak tespit etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için mezhep içi dinamikler göz önünde bulundurularak Hanefî usûlcülerinin sahâbeye dair yaklaşımlarının geçirdiği değişim ve dönüşümler dikkate alınmıştır. Aynı şekilde bölgesel ve dönemsel değişimleri takip ederken, farklılaşan görüşlere ilişkin belli yorumlar yapılarak ilgili değişimlerin arkasındaki nedenlere mümkün olduğunca işaret edilmiştir. Konular ele alınırken tarihsel bağlam ön planda tutulmuştur. Ancak Hanefî usûlcüler arasında çok büyük anlayış farkını doğuracak derecede farklı görüş beyanı yoksa tarihsel bağlam dikkate alınmadan doğrudan konunun anlatımına odaklanılmıştır.

Hanefî usûlcülerin sahâbeye dair görüşlerinin bir bütün olarak ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur. Zira bu zamana kadar yapılan çalışmalar genel itibarıyla Hanefîlerin sahâbeye dair bakış açılarının tespitinde bütüncül bir yaklaşımdan ziyâde kısmi bir yoğunlaşmadan ibaret olmuştur. Öncelikle onların kimleri sahâbe olarak kabul ettiklerinin belirlenmesi önemlidir. Hanefîlerin, genel olarak kabul gören usûlcülerin sahâbe tanımlarını benimseyip benimsemediklerinin tespiti büyük önem arz etmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinin Ebû Hureyre gibi fakîh olmayan bazı sahâbîler ile Hz. Peygamber’le birlikteliği az olan kişilere farklı yaklaşımlar sergilemeleri, onların bu konuda eleştirilmelerine yol açmıştır. Hanefîlerin bu konulardaki bakış açılarının net bir şekilde ortaya konması ve bu görüşlerini ifade ederken hangi saiklerle hareket ettiklerinin tespiti gerekli görülmüştür. Sahâbîlik ile meçhuliyetin yan yana gelip gelemeyeceği ve bu durumun onların adaletlerine etkisi tezde takip edilecek temel sorulardandır. Hanefîlerin dönemsel olarak Mu‘tezile ile ilişkilendirilmesi bağlamında, sahâbîler hakkındaki görüşlerinde Mu‘tezile’den etkilenmiş olabilecekleri noktaların veya farklı bakış açılarından benimsedikleri düşüncelerin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Yine Hanefîlerin görüşlerinde dönemsel olarak değişimlerdeki kırılma noktalarının tespiti ve hadis ehliyle benzer bakış açılarına sahip oldukları alanların neler olduğunun ortaya konulması bu tezde yoğunlaşılması muhtemel belli başlı bazı meselelerdendir.

Bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran özelliğin Hanefî usûlcülerin sahâbeye dair görüşleri ele alınırken genellemeci bir yöntemden ziyâde dönemsel veya mezhep içi dinamikler dikkate alınarak daha geniş bir perspektiften konulara değinilmesi olduğu söylenebilir. Hanefî usûlcülerin sahâbeye dair bakış açıları ilk usûl eserlerinden itibaren dönemsel olarak temsil kabiliyeti yüksek metinler üzerinden tespit edilmiştir. Bu çalışmada,

genellikle Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi klasik dönem eserleriyle sınırlı kalınan araştırmaların aksine, konular daha geniş bir perspektiften ele alınmıştır. Bununla birlikte hem Hanefî usûlcüler hem de hadis ehli arasında mukayeseli bir yöntem tercih edildiğinden onların sahâbeye dair bakış açılarının daha net bir şekilde zihinlerde yer etmesine imkan sağlayacağı düşünülmüştür.

Çalışmada Hanefî usûl kaynaklarına odaklanıldığından, literatür taraması yönteminin dikkate alındığı ifade edilebilir. Ayrıca mezhebin kendi içerisindeki gelişim süreçleri ve dinamikleri göz önünde bulundurulduğundan ve hadis ehlinin metodolojisi arasındaki yöntem farkları belirgin hale getirildiğinden mukayeseli bir usûlün de esas alındığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle belirgin anlayış farklarının olduğu hususlarda hem mezhep içi hem de hadis ehliyle bir karşılaştırma yapılmıştır. Mukayeseli bir yöntem izlendiğinden dolayı mezhep içindeki farklılaşmalara ve bunun arkasında yatan muhtemel sebeplerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Konular işlenirken usûlcüler arasında büyük bir anlayış farkının olmadığı hususlarda ise ilgili meseleler doğrudan anlatılmıştır.

Hanefî usûlcülerinin sahâbeye dair bakış açıları tespit edilirken genel itibariyle eserlerde sahâbeye dair ayrılan râvî bölümlerine odaklanılmıştır. Bundan başka neredeyse her eserde ayrı bir bölüm olarak yer alan mevkûf rivâyet türündeki sahâbe kavillerinin delil değeri, ilgili konu başlıklarından faydalanılarak ortaya konulmuştur. Ayrıca Hanefî usûl eserlerinde doğrudan sahâbeye dair bilgilerin bulunduğu kısımların varlığı kadar sünnet bahislerinin tamamına yayılmış bir şekilde bulunan bilgiler de dikkate alınmıştır. Bu nedenle, usûl eserlerinde sünnet bahislerinin yanı sıra sahâbeye dair bilgilerin bulunduğu râvî bölümlerinin, Hanefîlerin sahâbeye bakış açılarının belirlenmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir.

Çalışma giriş ve sonuç bölümleri hariç dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde râvî olarak sahâbe düşüncesi ele alınmıştır. İkinci bölümde râvînin rivâyet ehliyetine sahip olabilmesi için gereken şartlar sahâbe açısından incelenmiştir. Üçüncü bölümde sahâbî râvîsinin rivâyetleri ve bunların değerlendirilmesi konularına yoğunlaşmıştır. Dördüncü bölümde ise sahâbî râvînin merfû rivâyetlerinin dışında ictihâd ve fetvâ kabilinden ortaya koydukları mevkûf rivâyetlerinin (sahâbe kavillerinin) delil değeri ve ilgili konu başlıklarına değinilmiştir. Genel olarak dört bölümün ana teması râvî (ilk iki bölüm), rivâyet ve dirâyet olarak özetlenebilir. Birinci bölümde “Sahâbenin tanımı” ve “Sahâbe taksimi” başlıkları üzerinde durulacaktır. Hanefî usûlcülerinin sahâbe olarak isimlendirdikleri kişilerin kimler olduğu, sadece Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliğe sahip olan kimselerin sahâbe olarak

belirlenip belirlenmediği üzerinde durulmuştur. Ayrıca Hanefî usûlcülerinin sahâbîleri fakîh olan ve olmayan şeklinde bir taksime tutmalarında onların rivâyetlerinin amel edilebilirlik yönünden değeri ve kıyâs karşısındaki durumları ele alınmıştır. Bu durum genel itibariyle Ebû Hureyre'nin şahsı ve rivâyetleri üzerinden incelenecektir. Son olarak ma'rûf sahâbenin karşısı olarak meçhûl râvî konusuna değinilmiştir. Hz. Peygamber'le kısa süreliğine birlikteliğe sahip ondan birkaç rivâyeti olan kimselerin meçhûl sahâbî olarak isimlendirip isimlendirilemeyeceği hususu incelenmiştir. Keza sahâbelikle meçhûllük vasfının yan yana gelip gelmeyeceği ve bu tür râvîlerin rivâyetlerinin değeri birinci bölümde tartışılmıştır.

İkinci bölümde ise râvîde bulunması gereken şartlar bakımından sahâbe konusu ele alınmıştır. Râvînin rivâyetinin tahammül ve edasındaki akli durumu ve yaşına değinilmiştir. Ayrıca Hanefîler açısından sahâbenin adâleti ve zabt durumundan bahsedilmiştir. Onların Hz. Peygamber'le görüşmüş her kimseyi adâlet ve zabt yönünden kâmil olarak görüp görmedikleri, varsa özellikle adâlet yönünden noksan addettikleri sahâbîlerin varlığı incelenmiştir. Hanefî usûlcülerin sahâbîleri fakîh olan ve olmayan şeklinde ayırıma tabi tutmalarında onların zabt sahibi bir râvî olmalarına engel olup olmadıkları ve zabtlarında noksanlığa sebep olacak bir husus varsa hangi açıdan kusurlu görüldükleri üzerinde de durulmuştur.

Üçüncü bölümde sahâbe râvîsinin naklettiği rivâyetlerin isnad açısından ittisali ve bunların değeri üzerinde durulmuştur. Ayrıca “Sahâbe tarafından amel edilmeyen rivâyetin durumu”, “Sahâbe rivâyetlerinin tenkidi” gibi konu başlıklarına değinilmiştir. Keza sahâbînin doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyeti semâ etmeden yine kendisi gibi bir diğer sahâbîden nakilde bulunması durumu olarak ifade edilen sahâbe mürselinin delil değeri Hanefî usûlcülerini açısından ele alınmıştır. Aynı şekilde sahâbenin yaptığı tedlîslerin de delil değeri inceleme konusu yapılmıştır. Diğer taraftan sahâbe tarafından amel edilmeyen rivâyetleri Hanefî usûlcüler, belli açılardan naklin durumuna göre yorumlama yoluna gitmişler. Mesela bazı rivâyetler için ilgili naklin umûmu'l-belvâda gelmesinden ötürü kabul edilmediğini bazılarının ise sahâbenin kendi nakline amelen muhalefet etmesine binaen reddedildiğini ortaya koymuşlardır. Çalışmada bu hususlara da temas edilmiştir. Bir başka ifadeyle üçüncü bölümde sahâbenin rivâyetlerinin amel edilebilirlik yönlerinin tespiti ve tenkidi Hanefî usûlcüler açısından ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde ise sahâbe kavli, delil değeri ve diğer meselelerle ilişkisine değinilmiştir. Bu bölümde sahâbîlerin Hz. Peygamber'in merfû rivâyetlerinden hariç ictihâd ve fetvâ kabilinden dini anlamak için ortaya koydukları çabaların bir ürünü mahiyetinde olan

kavillerinin delil değeri ele alınmıştır. Özellikle sahâbenin ortaya koyduğu görüşlerin kıyâs karşısındaki durumu bu meselede tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı zikri geçen bölümde Hanefî usûlcüleri arasında ihtilafı olan kıyâs-sahâbe kavli ilişkisi konusuna daha çok odaklanılmış olmakla birlikte sahâbe icmâı gibi bahislere de değinilmiştir. Diğer taraftan son olarak sahâbe kavliyle ilişkili meselelerden olan sünnetin tarifi ve kapsamında sahâbenin konumu, keza sahâbe tarafından rivâyetler nakledilirken kullandıkları mutlak manadaki sünnet, emir ve nehiy gibi lafızların sünnete delaletleri, sahâbenin tefsiri, rivâyete ziyâdesi, idrâcı ve rivâyeti tevili gibi hususlar bu açıdan incelenmiştir.

II. Kaynaklar

Çalışmanın ana kaynaklarını matbu Hanefî usûl eserleri oluşturmaktadır. Cessâs'tan itibaren klasik Hanefî usûl eserleri ve daha sonraları dönemsel olarak temsil kabiliyeti yüksek müstakil veya şerh mahiyetindeki usûl çalışmaları tezde takip edilen temel kaynaklardan olmuştur. Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Saymerî (ö. 436/1045), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) eserlerinden¹ klasik dönem usûl kaynakları olarak bahsedilecektir. Ahsikesî (ö. 644/1246-47), Habbâzî (ö. 691/1292), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Neseî (ö. 710/1310), Siğnâkî (ö. 714/1314), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Sadrüşşerîâ (ö. 747/1346), Kâkî (ö. 749/1348), Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbn Nuceym (ö. 970/1563), Bihârî (ö. 1119/1707), Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Ensârî'nin (Bahrülulûm Leknevî) (ö. 1225/1810) usûl eserleri² ise tezde klasik sonrası

¹ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, I-IV, (thk. Acil Câsim en-Neşmî), Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muhyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001; Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Kitâb Mesâil al-Hilâf fî Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî* (nşr. Abdelouahad Jahdani), Université de Provence-Aix-Marseille (Doktora tezi), Marsilya 1991; Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (thk. Saîd Bektaş), Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrût 2016; Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1993.

² Ahsikesî, Ebû Abdillâh Hüsâmu'ddîn Muhammed, *el-Müntehab fî usûli'l-mezhep*, (nşr. Muhammed Yûsuf), Matbaatu Yûsufî, 1901; Habbâzî, Celâlu'ddîn Ebû Muhammed Ömer, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1983; İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî, *Bedî'u'n-nizâm* (thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî-Muhammed Hüseyin ed-Dimyati), Dâru İbn Affân-Dâru İbnü'l-Kayyîm, Kâhire 2014/1435; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Menârü'l-envâr*, (nşr. Muhammed Berekât), Daru'l-Lübâb, İstanbul 2018; *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût t.y; Siğnâkî, Hüsâmu'ddîn Hasan b. Alî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, (thk. Fahreddin

kaynaklar olarak ifade edilecektir. Tezde usûl eserlerini tasnif ederken kullanılan klasik/klasik sonrası şeklindeki ayrım da Murteza Bedir'in, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* adlı eserinden yararlanılmıştır.³ Buna göre Hanefî usûl eserlerinin telif edildiği dördüncü (4.) asırdan beşinci (5.) asrın sonu altıncı asrın başına kadarki süreç klasik dönem olarak isimlendirilmiştir. Bu süreçte Hanefîlerin temel usûl kaynakları telif edilmiştir. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlünün inşası bu eserlerle gerçekleşmiş

Seyyid Muhammed Kanet), *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyad 2001; *Kitâbü'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî), Dâru'l-Kâhire, Kâhire 2003; Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fıhru'l-İslâm el-Pezdevî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997; Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh* (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde), I-II, (nşr. Şeyh Zekeriya Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y; Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmi'u'l-esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, I-V, (thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efğânî), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 2005; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh*, I-II, (nşr. Şeyh Zekeriya Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y; Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Fuşûlü'l-bedâ'iyi fî usûli's-şerâ'iyi*, I-II, (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Taḥrîr fî 'ilmi'l-uşûl*, Mustafa Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu Matbaası, Mısır 1351; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, I-III, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999; Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz, *Mir'âtü'l-uşûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüşûl*, İstanbul 1321; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001; Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût* (Fevâtihü'r-raḥamût içerisinde), (thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 2002; Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa, *Mecâmi'u'l-ḥakâ'ik* (Menâfi'u'd-dekâ'ik fî şerhi Mecâmi'i'l-ḥakâ'ik içerisinde), yy, ty; Ensârî, Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî, *Fevâtihü'r-raḥamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, I-II, (thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 2002.

³ Bk. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004. Bedir'in bu eseri dışında fıkıh usûl tarihine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Bedir, Mürteza, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh* (Doktora Tezi), Manchester Üniversitesi, 1999; Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2001; a. mlf., “Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* XII/1 (2022) el-Alvânî, Tâhâ Feyyâz Câbir, “Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, (çev. Selahattin Kıyıcı), *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/3 (2000), s. 369-395; Heysem Hazne, *Tatavvuru fikri'l-usûli el-Hanefî*, Daru'r-Râzî, Amman 1428/2007; Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, İFAV, İstanbul 2017; a. mlf., “Neşetü usûli'l-fıkhî'l-Hanefî ve tatavvuru”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 27-56; Esen, Bilal, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010, s. 11-20; Topal, Şevket- Arvas, M. Sait, “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), s. 175-209; Dokak Özben, Zübeyde, *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)*, İFAV, İstanbul 2020.

olup bu kitaplarda ele alınan hususlar Hanefî usûlünü şekillendirmiştir.⁴ Ayrıca bu dönemde kaleme alınan usûl eserleri yedinci asır ve sonrasında telif edilen klasik dönem sonrası eserler olarak ifade edilecek kaynaklara zemin oluşturmuştur. Klasik dönem sonrası usûl eserleri ya klasik dönem bazı usûl eserlerinin muhtasarı ya şerhi veya bunlarla diğer mezhepten bir müellifin usûlünün birleştirilmesi (memzûc) sonucu oluşturulan kaynak eserler mahiyetindedir. Klasik dönem usûl eserlerinden sonra yazılan kaynaklarda genel itibarıyla Pezdevî'nin usûlü takip edilmekle birlikte az da olsa Serahsî'nin eserinin dikkate alındığı söylenebilir.⁵ Bir başka ifadeyle ya müstakil olarak ele aldıkları çalışmalarında ya muhtasarlarda ya da bir başka mezhebe mensup klasik eserle birlikte üretilen eklektik (memzûc) tarz telifatlarında veya şerh ettikleri usûl eserlerinde zikri geçen müellifleri klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin takip ettikleri ifade edilebilir. Diğer taraftan kelamcı Hanefî usûl müellifleri olarak bilinen, Ebû'l Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) ve Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) usûl eserleri⁶ de çalışmada takip edilecek kaynaklardır. Bu usûl müellifleri genel itibarıyla bazı konularda klasik hakim Hanefî usûlcülerden bakış açısı olarak farklılaşmışlardır. Zikri geçen müelliflerden Üsmendî hariç diğerleri Semerkand bölgesinde yaşadıklarından Semerkand meşayihî/usûlcüleri olarak da bilinirler. Bu müellifler kelami olarak daha çok Mâtürîdî çizgisini takip ederler.⁷ Üsmendî'nin ise genel itibarıyla Mu'tezili yaklaşımlarıyla bilinen Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Mu'temed*'ini kendisine esas aldığı söylenebilir.

Memzûc tarzda kaleme alınan İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Bedü'n-Nizâm* adlı eserinde Hanefîlerden Pezdevî ile diğer mezhep usûl müellifi Âmidî'nin (ö. 631/1233) usûlü (*el-İhkâm*) birleştirilmiştir. Sadruşşerîa, (ö. 747/1346) Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) usûl eserlerinden bazı kısımları dahil ederek Pezdevî'nin

⁴ Bilal Esen, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 11.

⁵ Bk. Şema 1, s. 7.

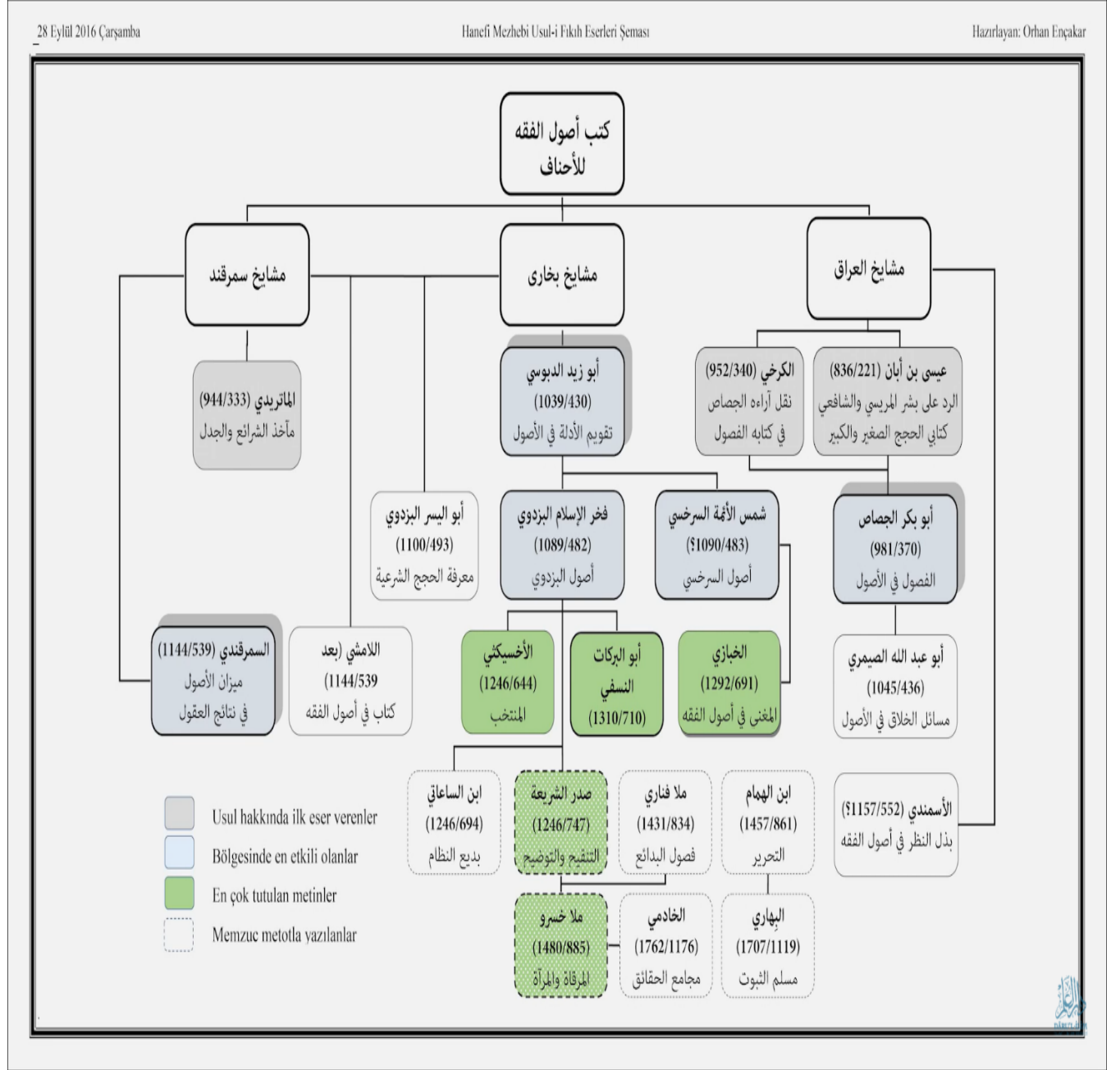
⁶ Ebû'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şerîyye*, (thk. Abdülkâdir b. Yâsîn), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2000; Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1984; Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdülmecîd Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995; Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Mektebetü Dâru't-Türâs, Kâhire 1992.

⁷ Semerkandî ve Lâmişî'nin Maturîdî kimliğine, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ise Eşarî yaklaşımına yakın olduğu ifade edilir. Bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, s. 203.

usûlünü yeniden tasnif ve tertip etmiş, *Tenkîh* adlı eserini telif etmiştir. Daha sonra kendisi bunu *Tavzîh* adlı eseriyle şerh etmiştir. Bunların üzerine ise Teftâzânî *et-Telvîh* isimli eseriyle başka bir şerh kaleme almıştır. Bir diğer memzûc tarzda kaleme alınıp Osmanlı ilim coğrafyasında kendilerinden çokça söz ettiren usûl alimleri ise Molla Fenârî (ö. 834/1439) ve Molla Hüsrev'dir (ö.885/1480). Daha sonraları Memlûkler dönemi usûl yazımında ön planda olup kendilerinden sonraki usûlcüleri etkileyen İbnül-Hümâm'ın (ö. 861/1456) memzûc tarzda kaleme aldığı *Tahrîr*'i zikredilebilir. Bunun üzerine ise öğrencisi olan İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) tarafından *et-Taqrîr ve't-tahbîr* ve Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579) tarafından ise *Teyşîru't-Tahrîr* adlı iki şerh çalışması yapılmıştır. İbnül-Hümâm'ın usûlünden etkilenip ona benzer bakış açısıyla memzûc tarzda telif edilen bir diğer usûl eseri ise Bihârî'ye (ö. 1119/1707) ait olan *Müsellemü's-sübûr*'tur. Bihârî'nin usûlü Hind coğrafyasında çokça ilgi görmüş olup Ensârî (Bahrululûm) (ö. 1225/1810) tarafından *Fevâtihu'r-raḥamût* adıyla bir şerh çalışması yapılmıştır.

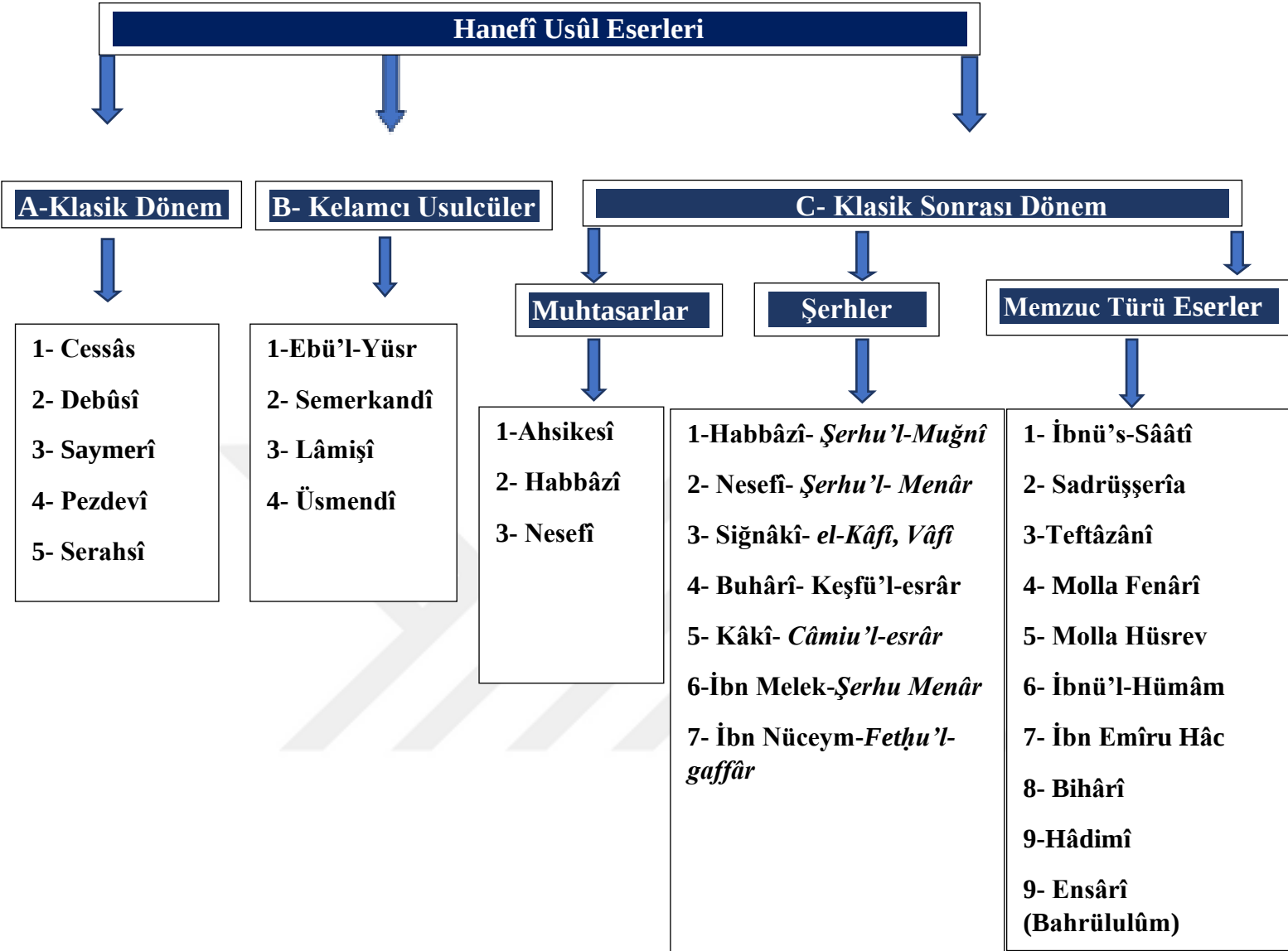
Aşağıdaki şemalarda Hanefî usûl literatüründeki bu gelişmeler özetlenmiştir.

Şema 1: Hanefî Mezhebi Usûl-i Fıkıh Eserleri Şeması⁸



⁸ Bu şema Orhan Ençakar'dan iktibasla elde edilmiştir. Bk. <https://drive.google.com/open?id=0BwxGKkxi0xY-U3hZdHIHMUhBaig> (erişim tarihi, 27.08.2023)

Şema 2: Hanefî Usûl Eserleri⁹



⁹ Bu şemada geçen kavram ve bilgiler ise Murteza Bedir'in, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* eserinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Ancak Bedir'den farklı olarak kelamcı Hanefî usûlcüler klasik dönem altında değil ayrı bir başlık olarak değerlendirilmiştir. Zira bu Hanefîler yöntem olarak klasik dönem Hanefî usûlcülerinden farklı bir anlayışı benimsemişlerdir. Ayrıca klasik dönem sonrası usûlcülerden kelamcı Hanefîleri takip eden birilerinin olmaması onların klasik usûlcüler arasında değerlendirilmesine imkan vermemektedir. Bununla birlikte onların müstakil olarak kendi klasiklerini oluşturdukları söylenebilir. Bundan dolayı çalışmada kelamcı Hanefî usûlcüler ayrı bir kategori olarak düşünülmüştür. Bunlardan klasik öncesi veya sonrası ayrımına gidilmeksizin doğrudan kendilerinden kelamcı Hanefî usûlcüler olarak bahsedilecektir. Bir başka çalışmada ise bu usûlcüler klasik sonrası Hanefîler içerisinde ele alınmıştır. Bk. Bilal Esen, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 15.

Hanefî usûl eserlerinin tarihi süreçte bazı değişimler geçirdiği söylenebilir. Bu değişim Irak bölgesi, Maverâünnehir bölgesi, Memlûk diyarı, Osmanlı dönemi ve Hind Alt kıtası olmak üzere başlıca beş bölge ve zamanla ifade edilebilir. Her bölgenin kendine has bir usûl yazım yöntemi ve anlayışı olmuştur. Söz gelimi Irak döneminde yazılan usûl eserlerindeki müelliflerin meselelere bakışıyla Memlûk diyarındaki usûlcülerin anlayışı bazı meselelerde farklılık arz etmiştir. Dönemsel olarak toplumun, ilmi ve siyasi ortamın veya daha başka saikler sebebiyle Hanefiler özelinde usûlî konuların ele alınış tarzı veya söylemlerde bölgesel değişimlerin olduğu söylenebilir. Tezde yer yer meseleler ele alınırken bu bölgesel değişimlerin etkisine de vurgu yapılmıştır. Hanefî usûlcülerinin sahâbeye dair bakış açılarındaki değişimlerin takibinin yapılması tezin başlıca hedeflerinden biri olmuştur. Usûl eserlerinde değişimlerin genel itibarıyla Abdülazîz el-Buhârî'nin başını çektiği telifatlarda, memzûc tarz usûl geleneğini takip edenlerde ve Semerkand bölgesindeki kelimci usûl anlayışını benimseyen müelliflerde gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Her ne kadar değişimlerin esas olarak adı geçen usûl müelliflerinde gerçekleştiği ifade edilse de belirgin olmayacak veya söylemlerde keskin olmayacak şekilde revizyonların olduğu başka usûl müelliflerinin varlığını da göz ardı etmek mümkün değildir.

Çalışmanın yazımında mukayeseli bir metod kullanıldığından hem Hanefî usûlcüler kendi aralarında hem de hadis ehliyle meselelerin ele alımı hususunda bir karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Hadis ehlinin sahâbeye dair görüşlerinin takibinde ise mütekaddimin dönemi hadis usûlü eserleri olarak bilinen Râmeihürmüzî (ö. 360/971), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ve Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) eserleriyle sonraki dönem müelliflerinden olan Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245), İbn Hacer'in (ö. 852/1449) ve Süyûtî'nin¹⁰ (ö. 911/1505) hadis usûlüne¹¹ dair telifleri dikkate alınmıştır. Bunun yanında

¹⁰ Aşağıda görüleceği üzere Süyûtî'nin iki baskısı kullanılmıştır. Muhammed Avvâme geniş bir şekilde *Tedrib*'i neşrettiğinden anlaşılmayan hususlarda yer yer onun eserine başvurulmuştur. Avvâme'nin neşrinden faydalanıldığında bu kısımlar parantez içerisinde dipnotta beyan edilmiştir.

¹¹ Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Acâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1404; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü ulûmi'l hadis ve kemmiyeti ecnâsihi*, (thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2003; Hatib el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, I-II, (thk. Ebû İshak İbrahim ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hüdâ, Kâhire 1423/2003.; Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, (thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-Türâs, Kâhire 1970; İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs* (thk. Nureddin İtr), Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Dimaşk-Beyrût 1427/2006; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Nureddin İtr), Dimeşk 2000; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fî*

zaman zaman Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958), Nurettin İtr (1937-2020) vb. son dönem müelliflerin hadis usûlüne dair eserlerinden de yararlanılmıştır.

Hanefilerin sahâbeye dair bakış açılarını ele alan tez, makale gibi güncel akademik çalışmalar da mevcuttur. Bunlar başlıca İslam Hukuku ve Hadis alanında yapılmış çalışmalardır. İslam Hukuku çatısı altında yapılan çalışmalar genel itibariyle daha çok Hanefilerin sahâbe kavline bakış açılarının ortaya konmasına matuftur. Diğer taraftan son zamanlarda Hadis alanında genel kapsamlı olmasa da belli müstakil bir konu üzerinde tezler, makaleler yazıldığı görülmektedir. İslam Hukuku alanında Süleyman Taşkın'ın, *Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usûlcüleriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlî'nin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena ve Sahâbî Kavli*, İbrahim Halil Demir'in, *Usûlü'l-Fıkıhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, Salih Erden'in, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu* ve Kâmil Işık'ın *İslâm Hukuk Metodolojisinde Sahâbî Kavli* adlı tez çalışmaları zikredilebilir. Yunus Apaydın'ın *Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri*, Necmettin Kızılkaya'nın *Fıkıh Usûlünde Sahâbe Fetvâsının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili* ve Recep Çetintaş'ın *Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri* gibi makaleler de yine bu alanda yapılan bazı çalışmalardandır.

Hadis alanında ise doğrudan Hanefilerin sahâbe anlayışlarına dair, Hacı Musa Bağcı'nın, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Hamdi Çilingir'in *Hadis Rivâyetinde Fakîh Râvî'nin Rolü*, Ufuk Dağlıoğlu'nun *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, Bekir Özüdoğru'nun *Hadis Anlam ve Amel*, Süleyman Besler'in *Adâlet ve Zabt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, Mustafa Kemâl Koca'nın *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar* ve Mehmet Turan'ın *Sahâbe Mürseli* gibi yüksek lisans, doktora ve doçentlik seviyesinde bazı çalışmalar mevcuttur. İngilizce olarak ise Scott C. Lucas tarafından kaleme alınan ve ikinci bölümünde sahâbenin adaletine odaklandığı *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*¹² adlı eseri bu konuda dikkat

şerhi Takrîbi'n-Nevevî, Beyrût 1419/1999; I-V (thk. Muhammed Avvâme) Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, Medîne 1437/2016; amlf., *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II (thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996.

¹² Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*, Brill, Leiden 2004, s. 221-85. Lucas bu eserinde Sünniliğin oluşumuna hadis ehlinin yaptığı katkılardan bahsederken bunlardan birisinin de sahâbenin tamamının adaletli kabul edilmesi olduğunu zikreder. Bunu da sahâbe arasında ortaya çıkan ihtilaflara karşı İmamiyye Şia'sının, Zeydilerin veya Bağdat Mu'tezilesi'nin ve Sünnilerin sahâbenin adaleti konusunda ortaya koydukları düşünceler

çekmektedir. Ayrıca Fu'ad Jabali *The Companions of the Prophet A study of Geographical Distribution and Political Alignments*¹³ adlı eserinde sahâbenin tanımı ve adaleti gibi hususları geniş perspektiften tahlil etmektedir.

Türkiye’de Hanefîlerin sünnet anlayışlarına dair yapılan çalışmalarda da sahâbeye dair belli konulara değinilmiştir. Mutlu Gül’ün *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, Murteza Bedir’in, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, Metin Yiğit’in *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, Ahmet Aydın’ın *İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, Zübeyde Özben Dokak’ın *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet: V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*, Mehmet Özşenel’in *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* bu alanda teze doğrudan katkı sağlayan önemli bazı çalışmalardandır. Hanefîlerin sünnet anlayışlarına dair Arapça olarak kaleme alınmış önemli çalışmalar da vardır. Muhammed Halîfe Kîlânî’nin *Menhecü’l-Hanefiyye fî nakdi’l-hadîs beyne’n-nazar ve’t-tatbîk*¹⁴’i Abdülmecîd et-Türkmânî’nin *Dirâsât fî usûli’l-hadîs alâ menheci’l-Hanefiyye*¹⁵’si, Zafer Ahmed et-Tehânevî’nin, *Kavâid fî ulûmi’l-hadîs*¹⁶’i, Suheyb Abbâs Üdeh el-Kübeysî’nin *Menhecü’l-usûliyyîne’l-Hanefiyye fî’l-istidlâl bi’s-sünneti’n-nebeviyye*¹⁷’si, Abdülmecîd el-Cüzcânî’nin

perspektifinde ele alır. Yazar netice olarak Zeydilerin veya Bağdat Mutezilesinin sahâbenin topluca adaletli kabul edilmesinde orta yol görüşe sahip olduğu sonucuna varır. Şiiilerin ve Sünnîlerin ise bu konuda birbirlerine muhalif iki bakış açısına sahip kimseler olduklarını vurgular. Bu eserin tanıtımı ve değerlendirilmesiyle ilgili çalışma için bk. Karagözoğlu, Mustafa Macit, “Scott C. Lucas Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XV/28 (2010/1), 213-239.

¹³ Bk. Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet A study of Geographical Distribution and Political Alignments* Brill, Leiden 2003, s. 41-83. Fu'ad Jabali kitabında sahâbenin tanımına, adaletine ve onların dağıldıkları coğrafyalara dair bilgilere değinir. Sahâbenin tanımı hususunda ilk dönem yapılan tanımlara yer verdikten sonra hadisçi-usûlcü şeklindeki tanımların varlığına temas eder. Usûlcüler şeklinde eserlerde ifade edilen kimselerin ilk dönemlerde usûl-i fıkıh veya usûlû’d-dinle uğraşanlar değil Mutezili olanların yaptıkları tanımlar olarak anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. Daha sonra ise kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için gerekli gören kimselerin teorik olarak benimsedikleri tarifi uygulamadaki yansımalarına yani marifetü’s-sahâbe literatüründeki durumuna odaklanır. Sahâbenin adaletini ise fitne olayları bağlamında Ehl-i hadis ve Mutezile’nin bu husustaki bakış açılarını tahlil ederek ele alır.

¹⁴ Kîlânî, Muhammed Halîfe, *Menhecü’l-Hanefiyye fî nakdi’l-hadîs beyne’n-nazar ve’t-tatbîk*, Dâru’s-selam, Kâhire 2010.

¹⁵ Türkmânî, Abdülmecid, *Dirâsâtun fî usûli’l-hadîs alâ menheci’l-Hanefiyye*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2015.

¹⁶ Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî ulûmi’l-hadîs*, Dâru’l-Kalem, Beyrût t.s.

¹⁷ Kübeysî, Suheyb Abbâs Üdeh, *Menhecü’l-usûliyyîne’l-Hanefiyye fî’l-istidlâl bi’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2014/1435.

*Kavâid fî ulûmi'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*¹⁸, si bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Diğer taraftan Hanefî hadisçi olarak nitelenebilecek bazı müelliflerin eserleri de bu kapsamda zikredilebilir. Bu eserler ilk dönem usûl kaynaklarında anlaşılmayan kapalı hususları daha geniş perspektiften okuyuculara sunmanın yanında ilgili konunun hadis ehlinin bakış açısıyla nasıl ele alındığını göstermesi açısından önemlidir. İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) *el-Müntehab fî Ulûmi'l-hadîs*¹⁹, Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *Islâhu kitâbi İbni's-Salâh*²⁰ ve İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563), *Kafvü'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser*²¹ adlı eserleri bunlardan bazıları olarak zikredilebilir.²²

Türkiye'de sahâbe ile alakalı olarak İslam Hukuku alanında yapılan çalışmalarda genel itibariyle sahâbenin sözlerinin delil değerine odaklanılmıştır. Bunların birçoğu İslam hukuku metodolojisi çatısı altında genel bir değerlendirme olarak işlenmiş veya diğer mezheplerin o konudaki görüşünü incelemek suretiyle kaleme alınmıştır. Ancak Hanefî mezhebinin sahâbe hakkında bir bütün olarak genel görüşü ortaya konmamıştır. Aynı şekilde Hadis alanında yapılan çalışmalarda ise yine sahâbenin belli bir durumuna temas edilmiştir. Yine Hanefîlerin sünnet anlayışlarını ortaya koyan çalışmalarda sahâbeye dair bilgiler mevcut olmakla birlikte ilgili çalışmalar geneli itibariyle klasik dönem diye tabir edilen Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usûlleriyle sınırlı kalmış ya da bütün dönemlere şamil olacak şekilde sahâbeye dair meselelerde derinlemesine incelemeler yapılmamıştır. Netice olarak Hanefî mezhebinin sahâbeye dair anlayışını ortaya koyan kuşatıcı bir çalışma neredeyse yok denecek düzeydedir. Güncel çalışmalarda sahâbeyle alakalı belli konulara odaklanarak diğer meselelere yer vermemeleri bu alanda bir boşluk oluşturmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Hanefî mezhebinin sahâbeye bakışını bir bütün olarak ortaya koyan akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu tez bu alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemekte olup Hanefî mezhebinin sahâbe tasavvuru bütün yönleriyle dönemlere göre ortaya konmaya çalışılmıştır.

¹⁸ Cüzcanî, Abdülmecîd, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*, Dârü's-Sâlih, Kâhire 1441/2019.

¹⁹ İbnü't-Türkmânî, Alâeddin Ali b. Osman el-Mardînî, *el-Müntehab fî Ulûmi'l-hadîs*, (haz. Avvâd el-Halef), Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2008.

²⁰ Moğultay b. Kılıç, *Islâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Muhyiddin Cemâl el-Bekârî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kâhire 2007.

²¹ İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim el-Halebî, *Kafvü'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser*, (haz. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1408.

²² Bu hususta daha başka eserler için bk. Özben, Zübeyde, "Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usûlü Literatürüne Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36 (2016), s. 1-31.

BİRİNCİ BÖLÜM
RÂVİ OLARAK SAHÂBE

Sahâbe nesli, Hz. Peygamber ile bizzat görüşmüş ve onun rehberliğinde yetişmiş bireylerden oluşur. Bu nesil, İslamî ilimlerin oluşumunda ve gelişiminde temel bir dinamik olarak kabul edilir. Ancak sahâbîlerin bu merkezi konumuna rağmen, farklı İslamî ilim disiplinleri ve mezhepler, sahâbî kavramına kendi metodolojik yaklaşımları çerçevesinde farklı anlamlar yüklemiştir. Bu farklılık, mezheplerin ve ilim ekollerinin sahâbe algısında da belirginleşmiştir. Örneğin hadis âlimleri sahâbîleri, rivâyetleri nakleden güvenilir râvîler olarak değerlendirirken; fukahâ, onların rivâyetlerin manasını anlama ve fikhî meselelerde hüküm verme kapasitelerini ön plana çıkarmıştır.

Bu bölümde, “Sahâbenin tanımı” ve “Sahâbe taksimi” başlıkları üzerinde durulacaktır. Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımı ve sahâbe kavramına ilişkin yaklaşımları ele alınacaktır. Sahâbe tanımının farklı Hanefî müellifler tarafından nasıl yapıldığı ve bu tanımların hadis ehlinin anlayışlarıyla benzerlik veya farklılık gösterip göstermediği incelenecektir. Ayrıca sahâbîlerin ma'rûf ve meçhûl şeklindeki tasnifinin ne anlama geldiği, bu ayrımların dayandığı kriterler ve meçhûliyet kavramının Hanefî usûlcülerinin perspektifinden nasıl yorumlandığı da değerlendirme konusu olacaktır. Böylelikle Hanefî mezhebinin sahâbîlere yaklaşımının kendi içerisinde ve diğer metodolojilerle olan benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konarak, sahâbî anlayışının dönemsel değişim ve dönüşümü tahlil edilecektir.

I. Sahâbenin Tanımı

Sahâbe, sahâbî kelimesinin çoğuludur. Arapça'da “sahâbî” lügatta bir kimseyle birlikte olmak, onun sohbetinde bulunmak anlamına gelen “s h b (صحْب)” kökünden türemiştir.²³ Sahâbe kelimesi ayrıca, “Bir arada yaşayan dost ve arkadaş” anlamındaki “sâhib” kelimesinin cemisi olan “ashâb” ile aynı manada kullanılmaktadır.²⁴ İlk asırlardan itibaren sahâbe kelimesinin terim olarak birçok farklı tanımı yapılmıştır.²⁵ Hadis ehli arasında da farklı

²³ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût 1414, I, 519.

²⁴ Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 334.

²⁵ Farklı sahâbî tanımları için bkz. Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 491; Demirel, Harun Reşit, “Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013), s. 453-63; Aydın, Mustafa, “Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr. b. Ebû Ertât'ın Durumu”, *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, XVII/2 (2022), s. 139-141; Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet A study of Geographical Distribution and Political Alignments*, s. 41-67.

tanımlar bulunmakla birlikte asıl ihtilafın muhaddislerle usûl-i fıkıh uleması arasında olduğu söylenebilir.

Hadis usûlü eserlerinde pek çok sahâbe tanımına yer verilmiştir. Örneğin İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hadis ehlinin rü'yet (görme) vasfını esas alarak Hz. Peygamber'i gören her Müslümanın sahâbî kabul edileceğini²⁶ nakleder. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tercih ettiği ve cumhur tarafından da kabul gören tanıma göre ise sahâbî "Hz. Peygamber'le mü'min olarak görüşüp (likâ), araya irtidat girse bile mümin olarak vefat eden kişi" şeklinde tarif edilmiştir.²⁷ İbn Hacer bu tarifiyle "mümin" ve "likâ (görüşme)" vasıflarını ön plana çıkararak gerek uzun gerek kısa süreyle Hz. Peygamber'le görüşenlerin, ondan hadis rivâyetinde bulunanların ya da bulunmayanların, ondan bir şeyler öğrenenlerin veya öğrenmeyenlerin, onu görmese de ona mülâkî olan âmâların tamamını sahâbe kapsamına dâhil etmiş, Hz. Peygamber'le Müslüman olmadan önce görüşüp, Müslüman olarak vefat edenler ile mürted olarak ölen kişileri ise tanım dışı bırakmıştır. Netice olarak bu tariflerden hareketle hadis usûlcüleri, sahâbî kelimesinin sözlük anlamına vurgu yaparak tanımın kapsamını geniş tutmuşlardır. Bir diğer ifadeyle zikri geçen muhaddislere göre bir kimsenin sahâbe olarak kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber'le kısa bir süre de olsa görüşüp onunla bir arada bulunması yeterli görülmüştür.

Hanefi usûlcüleri içerisinde sahâbeyi hadis ehlinden farklı olarak tanımlayanlar bulunduğu gibi benzer bakış açısını paylaşanlar da mevcuttur.²⁸ Klasik dönem Hanefî usûlcülerinden Saymerî ve kelâmcı usûlcülerden Üsmendî dışında, ilk dönem Hanefî fıkıh usûlü müelliflerinin eserlerinde sahâbenin tanımına açıkça yer verilmemiştir. Bununla birlikte Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi klasik dönem usûlcüleri, sahâbe tanımına doğrudan yer vermeseler de bu konuyu işaret eden ifadeler kullanmışlardır. Onların sahâbe tanımları farklı üst başlıklar veya satır aralarındaki bilgiler tetkik edilerek ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Hanefi usûlcülerin açık bir şekilde sahâbe tanımlarına genelde klasik dönem sonrası müelliflerin eserlerinde veya bunlara yapılan şerhlerde rastlanmaktadır.

²⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 293.

²⁷ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 111.

²⁸ Bazı Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımlarını ele alan çalışma için bk. Koca, M. Kemal, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçerisinde İhtilaflar*, (Doktora Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova 2022, s. 114-7.

A. Sahâbî Olmak İçin Uzun Süre Birlikteliği Esas Alanlar

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Saymerî, Hz. Peygamber’i gören ve ona mülâzemet edip onunla birlikteliği olan kimseye sahâbî deneceğini ifade etmiştir.²⁹ Burada bir kimsenin sahâbe tanımı altına girebilmesi için görme ve mülâzemet vasıflarına vurgu yapılmış olup ondan rivâyette bulunup bulunmama veya bir şeyler öğrenip öğrenmeme gibi vasıflar kaydedilmemiştir. Ayrıca bu tanımlamada daha sonraki bazı usûlcüler arasında yerleşmiş olan “uzun süre” kaydı yerine “mülâzemet” kaydı getirilerek benzer bir anlam yakalanmaya çalışılmıştır. Üsmendî’ye göre ise bir kimseye sahâbî denebilmesi için o kişide iki durumun birleşmesi gerekir: Birincisi kişinin Hz. Peygamber’le birlikteliği uzun olmalı. Zira ona göre Hz. Peygamber’i görmek için gelen kişiler ve onun yanında uzun kalamayan diğer gruptaki insanlar sahâbe olarak adlandırılmazlar. İkincisi kişinin Hz. Peygamber’in yanında ilim almak ve ona ittiba etmek amacıyla uzun kalması gerekir.³⁰ Görüldüğü üzere Üsmendî Saymerî’den farklı olarak kişinin Hz. Peygamber’e ittiba etmek maksadıyla ondan ilim almasını şart koşturmuştur.

Üsmendî Hz. Peygamber’den ilim almak maksadıyla onunla uzun süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe olarak kabul ettiğinden bedevîler gibi kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tanımı altında kabul etmediği söylenebilir. Ancak onun eserindeki diğer tali deliller incelendiğinde bedevîler gibi Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olmuş kimselerin sahâbe tabakası altında zikredilip zikredilmeyeceğiyle alakalı bakış açısının net olmadığı görülmektedir. Hatta eserindeki bir metinde yukarıdaki ifadelerinin aksine onun bedevîleri sahâbe tabakasında kabul ettiği anlaşılmaktadır. İlk iki kısımda bedevîlerin sahâbîler arasında sayılıp sayılmadığına dair Üsmendî’nin net bir ifadesi bulunmaz. Ancak üçüncü kısımda bedevî kimselerin de sahâbe tabakası altında zikredilmesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Üsmendî ilk bölümde konuyla alakalı olarak şöyle der: “İlk zamanda yani bundan kasıt da Hz. Peygamber dönemidir ki bu zamanda bir kişinin adâletli kabul edilmesi zâhir Müslümanlığına (zâhiru’l-İslama) bağlıdır. Müslümanın zâhir olarak hali ise adâlettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber rü’yet-i hilal konusunda bedevînin Müslüman oluşunu dikkate alarak onun haberini kabul etti. Aynı şekilde sahâbîler bedevîlerin

²⁹ Saymerî, *Mesâil*, s. 182.

³⁰ Üsmendî, *Bezl*, s. 477. Ayrıca bu tanım Üsmendî’nin eserinden faydalanmış olduğu Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin *Mu’temed*’inde de geçmektedir Bk. el-Basrî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu’temed fî uşûli’l-fıkḥ*, (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1964, II, 666-7.

haberlerinin kabulü konusunda Müslüman oluşlarını esas aldılar.”³¹ Bu kısım Üsmendî’nin bu konudaki fikrine dair net bir bilgi vermez. Ancak Üsmendî’nin ilgili ifadeleri yorumlandığında sanki onun burada bedevî kimseleri sahâbe tabakasının altında zikretmediği söylenebilir. Zira yukarıdaki ifadelerinden onun ilk dönemde yaşayan sahâbe grubunun yanında onlardan ayrı olarak bedevî kimselerin var olduğu anlaşılmaktadır. İkinci kısımda ise Üsmendî şu ifadeleri kullanır: “Aynı şekilde sahâbe sözden kastedilen birçok manayı bilmemelerine rağmen bedevîlerin haberlerini kabul etmişlerdir.”³² Üsmendî burada onların sahâbîler arasında sayılıp sayılmadığına dair yine net bir bilgi vermez. Sadece bölümden anlaşıldığı kadarıyla onun, sahâbîler ile bedevîlerin rivâyetleri konusunda bir seviye farkına işaret ettiği söylenebilir. Aynı şekilde bedevîler ve sahâbîler olmak üzere iki farklı gruptan bahsettiği ifade edilebilir. Üçüncü kısımda ise Üsmendî şu ifadeleri kullanır: “Sahâbenin taklid edilmesine dair hadisler tüm sahâbîlerle ilgili değildir. Sahâbîler arasında taklidi caiz olmayan kimseler vardır. Onlar avam bedevîlerdir.”³³ Görüldüğü üzere Üsmendî bu kısımda ise bedevî kimseleri sahâbe tabakası altında zikretmiştir. Netice olarak Üsmendî eserinde açık bir şekilde yaptığı sahâbî tanımında Hz. Peygamber’le kısa süre görüşen kimseleri sahâbe tabakasında zikretmezken, yukarıda verilen üç kısımda ise onun bedevîleri sahâbî arasında kabul edip etmediğine dair görüşünün net olmadığı anlaşılmaktadır. Bedevîlerin sahâbe tabakası altında zikredildiğine dair nakledilen metin Üsmendî’nin kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri açık bir şekilde tanım dışı bıraksa da pratikteki bazı uygulamalarda onları sahâbe arasında kabul ettiğine işaret edebilir, ya da onun bu kısımda kendi içerisinde çelişkiye düştüğü söylenebilir yahut da onun, Hz. Peygamber’le uzun süreli birlikteliğe sahip sahâbe ile bir bedevinin haberinin değer bakımından aynı olmadığına vurgu yaptığı düşünülebilir.

Öte yandan klasik dönem sonrası usûl müellifleri genel olarak sahâbe tanımlarına eserlerinde yer vermişlerdir. Bu usûlcülerin çoğu tarafından uzun süre birliktelik sahâbe isimlendirmesinde esas alınmıştır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî eserinde sahâbe tarifine yer vermeden hadis ehliyle usûlcülerin tanımlarının farklılık arz ettiğini belirterek konuya girer. Kendisinin de “Hz. Peygamber’le özel bir yakınlığı olup ona mülâzemet edip ondan (ilme dair) bir şeyler alan kimseler sahâbe olarak isimlendirilir” şeklindeki usûlcülerin genelinin tanımını benimsediğini belirtir.³⁴ Bundan dolayı Hz. Peygamber’le bir miktar oturan kimsenin

³¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 436.

³² Üsmendî, *Bezl*, s. 437.

³³ Üsmendî, *Bezl*, s. 576.

³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

sahâbe tabakasından kabul edilmeyeceğini vurgular. Aynı şekilde Hz. Peygamber’le birlikteliği çok olsa da ona mülâzemet etmeyen ve ilmi olarak bir şeyler alma yolunu tercih etmeyenlerin sahâbeden sayılmayacağını belirtir.³⁵ Görüldüğü üzere bir kimsenin sahâbî olarak isimlendirilebilmesi için Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliğinin olması gerekmektedir. Özellikle Hz. Peygamber’den bir veya birkaç hadis naklinde bulunan kişilerin meçhûl râvî olup sahâbe tabakasından kabul edilmeyeceği bağlamında konuyu ele alan Abdülazîz el-Buhârî Hz. Peygamber’den hadis nakletmenin bir kişiyi sahâbî olarak isimlendirmeye yetmeyeceğine işaret eder. Ona göre kişinin sahâbî kabul edilebilmesi için tûl-i sohbetinin bulunması gerekir.³⁶

Memzûc tarzda usul eseri yazıp sahâbe tanımına yer veren diğer müellifler ise İbnü’l-Hümâm ve onun usûlü üzerine şerh yazan İbn Emîru Hâc’tır. Bu müellifler hem hadis ehlinin hem de Hanefîlerin sahâbe tanımlarına yer vererek cumhur usûlcülerin yani uzun süre birlikteliği esas alan kimselerin tanımını tercih etmişlerdir.³⁷ Onlar belli bir süre sınırı koymadan Hz. Peygamber ile birlikteliği uzun olan ve örfen arkadaşı denebilecek bir müddet boyunca onunla birlikte olup ona tabi olanlara sahâbe denebileceğini ifade etmişlerdir.³⁸ Ayrıca İbn Emîru Hâc hadis ehlinin, “Sahâbî kelimesi lûgat anlamı gereğince onunla bir an bile olsa birlikte olan kişiyi ifade eder” şeklindeki itirazlarına ise “örfün mukaddem olduğunu, zira ashâbu hadis ve ashâbu İbn Mesûd terkiplerinde olduğu gibi örfen ittiba maksadıyla birlikteliği çok olan kimselerin bu şekilde isimlendirildiğini ifade ederek cevap verir.³⁹ Bu iki müellif son olarak bu tartışmanın ne üzerine bina edildiği yani tartışmanın semeresinin ne olduğu konusuna değinerek adeta işin arka planını verirler. Onlara göre bu tartışma (hadis ehli-usûlcü tartışması) mülâzemet sahibi olmayan yani Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği sabit olmayan bir sahâbînin adâlet vasfını haiz olup olmaması ve bunun neticesinde o sahâbînin tezkiyeye ihtiyaç duyup duymaması meselesine dayanmaktadır.⁴⁰ Bundan dolayı onlar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafı önceki Hanefî usûlcülerin açıkça ifade etmediği şekilde, esasa taalluk eden bir mesele olarak değerlendirmişlerdir.⁴¹ Memzûc tarzda eser yazan bir diğer müellif de Bihârî ve onun eserinin şarihi Ensârî’dir. Bu usûlcüler

³⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

³⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

³⁷ İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 336-8.

³⁸ İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 338.

³⁹ İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 338.

⁴⁰ İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 338.

⁴¹ İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326.

de aynı İbnü'l-Hümâm'ın eserinde olduğu gibi her iki tarafın sahâbe tanımlarına yer verirler ve usûlcülerinkini tercih ederler.⁴² Onlar da bu ihtilafın neticesinin mülâzemet sahibi olmayan sahâbîlerin adâletleriyle ilgili olduğunu tasrih ederler.⁴³ Hatta bu konuda İbnü'l Hâcib'in (ö. 646/1249) "Sahâbîlerin bir bütün olarak adâletinin kabul edilmesi problemlidir" görüşüne karşı çıkararak sahâbenin hepsinin adâlet sahibi olduğunu belirtirler.⁴⁴ Bu konuya ileride meçhûl râvî (sahâbe) ve adâlet bahislerinde değinilecektir.

Diğer taraftan İbn Nüceym mürsel konusunu ele alırken kimlerin sahâbî kabul edileceğine dair fikrini açık bir şekilde beyan eder. Ona göre: "Ehli hadisin çoğunluğu ve bazı usûlcüler Müslüman olarak Hz. Peygamber'le görüşen ve bu Müslümanlığı üzere ölen kimseyi sahâbî olarak görürler. Usûlcülerin cumhuru ise Hz. Peygamber'e tabi olacak miktarda onunla uzun süre birlikteliği olan kimse olarak tanımlamıştır... Bize göre ise 'sahâbî' veya 'sâhibu fulân' denince akla gelen o kişinin uzun süre birlikteliğinin olmasıdır. Bundan dolayı heyetle gelen kimselerin sahâbeden sayılmayacağı konusunda ittifak vardır."⁴⁵ Buradan İbn Nüceym'in Hz. Peygamber'le kısa süreliğine birlikte olan kimseleri sahâbeden saymadığı anlaşılmaktadır.

Netice olarak Saymerî ve Üsmendî dışında ilk dönemde sahâbe tanımına açık bir şekilde yer veren usûlcü yoktur. Bu usûlcüler bir kimsenin sahâbî olarak isimlendirebilmesi için Hz. Peygamber'le tûl-i sohbetinin bulunmasını önemsemişlerdir. Diğer taraftan klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin geneli sahâbe tanımlarına eserlerinde yer verirler. Onlar genellikle Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği sahâbe isimlendirmesi için ön şart olarak kabul ederler. Kendileri gibi diğer usûlcülerin sahâbe olmak için tûl-i sohbeti önemsedğini dile getirirler. Hadis ehlinin ise kelimenin lafzî manasına odaklandığından kısa süreli birlikteliği benimsediklerini zikrederler.

⁴² Ensârî, *Fevâtîh*, II, 196.

⁴³ Klasik sonrası Pezdevî şarihlerinden Abdülazîz el-Buhârî de yukarıdaki müellifler gibi sahâbî tanımına meçhûl râvî konusu anlatılırken yer vermiş, ancak herhangi bir açık tercihte bulunmamıştır. Bunun için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

⁴⁴ Ensârî, *Fevâtîh*, II, 196.

⁴⁵ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 290.

B. Sahâbî Olmak İçin Kısa Süre Birlikteliği Esas Alanlar

1. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Verip Kısa Süre Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler

Klasik dönem sonrası sahâbe tanımları daha çok Hanefîlerin telif etmiş olduğu memzûc (eklektik) eserlerde kendisine yer bulmaktadır. Burada özellikle bu tarzda eser yazanlardan İbnü's-Sââtî'nin tanımı göze çarpmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla sahâbe tanımı konusunda kısa süreli birlikteliği açık bir şekilde benimseyen ilk usûlcü İbnü's-Sââtî olmuştur. Ona göre kısa bir müddet bile olsa Hz. Peygamber'i gören kimseye sahâbî denir.⁴⁶ O, usûlcülerin tanımlarına da yer vererek doğruya en yakın olanın kendisinin ve hadis ehlinin tercih etmiş olduğu tanım olduğunu ifade eder.⁴⁷ Ona göre sahâbî lafzı, Hz. Peygamber'le kısa bir süre veya çok uzun bir süre birlikte olmaya ve ondan rivâyette bulunmaya veya bulunmamaya karşı gelebilecek bir lafızdır. O, bu lafzın tüm manalara şamil müşterek bir lafız olduğunu ifade eder. Bunu ise şöyle delillendirmektedir: “Bir kimse ‘falan kimseye sohbet ettim’ diye yemin etse ve onunla kısa bir süre bile de olsa birlikte olmuşsa sözünü yerine getirmiş olur.”⁴⁸ Görüldüğü üzere o, hadis ehlinin ekserisinin sahâbe tarifine yakın bir tanımda bulunmuştur. Bu konuda muhtemelen İbnü's-Sââtî Şafiî usûlcü Âmidî'den (ö. 631/1233) etkilenecek bu tanıma eserinde yer vermiştir.⁴⁹

Memzûc tarzda yazılan bir diğer Hanefî usûl eserinin sahibi olan Molla Fenârî ise sahâbîyi şöyle tanımlar: “Hz. Peygamber'i gören kimse sahâbîlerden sayılır.”⁵⁰ Molla Fenârî Hz. Peygamber'i gören kişinin birlikteliğinin uzun olması veya Hz. Peygamber'den rivâyette bulunması şartını ise kîle (قِيلَ) diyerek verir.⁵¹ Aslında o “sohbet” kavramını lügavî ve örfü olmak üzere iki kısımda ele alır. Kimin sahâbe olarak isimlendirileceği konusundaki ihtilafın ıstılahi olmayıp lafzi olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle ona göre sohbetten maksat lügavî manaya uygun olarak bir anlık beraberlik ise görmek (rû'yet) sahâbî olmak için yeterlidir. Şayet bu birliktelikten maksat örfî manaya uygun olarak uzun süreli beraberlik ise usûlcülerin tanımı geçerlidir.⁵² Ancak Molla Fenârî'nin yukarıda “kîle” lafzıyla verdiği kısım

⁴⁶ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 260.

⁴⁷ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 261.

⁴⁸ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 261.

⁴⁹ Âmidî'nin sahâbe tanımı için bkz, Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, (tkh. Ahmet Muhammed Şakir), I-VIII, Daru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrût, II, 103-104.

⁵⁰ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵¹ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵² Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

onun açısından zayıf kabul edildiği ihtimalini barındırıyorsa kısa süreli birlikteliği sahâbe olmak için yeterli gördüğü söylenebilir. Aynı şekilde sahâbe tanımı konusundaki ihtilafı lafzi olarak görmesi de bu durumu destekler. Zira o, kelimenin lafzından hareketle Hz. Peygamber’le kısa süre zaman geçirmiş kişiyi sahâbî olarak isimlendirebilmektedir. Diğer taraftan rivâyetlerinin değeri bağlamında ise uzun süre birlikteliği esas aldığı söylenebilir. Netice olarak memzûc tarzda yazan Molla Fenârî’nin açık bir tercihte bulunmasa da kullandığı ifadelerden yola çıkarak onun da bu anlayışı devam ettirdiği ifade edilebilir. Ayrıca zikri geçen usûlcüler sahâbe tanımı konusundaki ihtilafın lafzi⁵³ olduğunu düşündüklerinden dolayı bağlama göre tanımın farklılaşabileceği kanaatindedirler. Nitekim fazileti elde etme açısından bakıldığı zaman kısa süreli birlikteliğe sahip kimseler sahâbeden kabul edilirken rivâyetleriyle amel ve adâletlerinin sübûtu noktasında ise uzun süreli sohbeti olanlar öncelenmiştir.

2. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Vermeyip Kısa Süre Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler

Hanefî usûlcüleri arasında açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermeyen müellifler vardır. Bunlar klasik dönem Hanefî usûlcüleri olarak bilinen Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’dir. Bu usûlcüler diğer usûlcülere nazaran eserlerinde açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermediklerinden onların bu konudaki bakış açılarının tespiti için farklı konu başlıklarının veya satır aralarındaki bilgilerin tetkik edilmesi gerekmektedir. Burada sahâbeye dair tasavvurlarını onların “râvî taksimleri”, “sahâbe mürseli”, “adâlet” ve “sahâbeye ittiba” başlıkları altındaki açıklamalarından hareketle genel bir tablo ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu tespit çalışmasında öncelikle Hanefî usûlcülerin râvî taksimleri kapsamında, Hz. Peygamber’den bir veya birkaç rivayette bulunan meçhul râvîler hakkındaki görüşlerine odaklanılacaktır. Zira meçhûl râvîler Hz. Peygamber’le birlikteliği az olan kimseler olduğundan dolayı müelliflerin onları sahâbe tabakasından kabul edip etmemesi bu hususta önem arz etmektedir. Yukarıda zikredilen diğer başlıklarda ise kısa süreli birlikteliğe sahip bedevîler gibi kimselerin sahâbe tabakasına dâhil edilip edilmemesine odaklanılarak müelliflerin sahâbe tanımları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

⁵³ İbnü’s-Sââtî, *Bedî’*, II, 261; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

Cessâs, Îsâ b. Ebân'dan nakille ikinci râvî kategorisinde⁵⁴ olan meçhûl kimselerle yine bu gruptan kabul ettiği bedevîlerin rivâyetlerinin kabulünü sika kimselerin bunlardan nakil yapmalarına bağlı kılmıştır. Devamında Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın meçhûle dair görüşlerini zikrederken bu tür râvîlerle onun hangi tabakadaki râvîleri kastettiğine dair bir bölüme de yer verir. Buna göre Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın meçhûlle ya kendi dönemindeki meçhûlleri veya sahâbe ve tâbiîn dönemindeki meçhûlleri kastetmiş olabileceğini ifade eder.⁵⁵ Cessâs'ın sahâbe döneminde meçhûl râvîlerin imkanını herhangi bir eleştiride bulunmadan kabul etmesi bunların sahâbe tabakasına dahil olabileceği anlayışında olduğunu gösterir. Bu durumda meçhûl râvîler ve bedevîler gibi Hz. Peygamber'le kısa süreliğine birlikte olan bu kimselerin Cessâs'a göre sahâbe tanımına girebileceği söylenebilir. Ayrıca Cessâs'ın tâbiînin sahâbeye muhalefedinin cevazına dair görüşlerine yer verdiği bir bölümde de bedevî kimselerin sahâbîlerden kabul edilebileceğine dair imalarda bulunduğu görülmektedir. Cessâs şöyle demektedir: "...Bedevî kimseler gibi Hz. Peygamber'i gören pek çoklarının fetvâ vermeleri caiz değildi. O halde Hz. Peygamber'i görmüş olmak fetvâ verme konusunda özel hükme tabi olmak ve diğer insanların bundan menedilmesi için yeterli bir illet değildir. Tâbiî mademki Hz. Peygamber'i görmemiş olmasına rağmen fetvâdan menedilmeyip ictihâd etmesi caiz görülüyorsa o halde sahâbeye muhalefeti de caiz olmalıdır."⁵⁶ Bu ifadelere göre Cessâs tarafından sahâbîlerle tâbiînin karşılaştırıldığı bir bağlamda hiçbir kayıt konulmadan Hz. Peygamber'i gören kimselerin sahâbeden sayılacağı ve bu durumunun sonucu olarak da bedevîlerin sahâbe kapsamında düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Cessâs'ın Hz. Peygamber'i mutlak manada gören kimseleri sahâbeden kabul ettiğini destekler mahiyetteki bir başka bölüm ise irsal konusunda geçmektedir. Cessâs sahâbenin birbirinden yaptığı tüm rivâyetlerin makbul olacağına dair anlayışa itirazda bulunduğu ilgili paragrafta şunları ifade eder: "Sahâbî, kendisi gibi bir sahâbîden rivâyet eder; onların hepsinin de rivâyeti makbuldür" sözü doğru değildir. Zira Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Allah'ın kendisi için "Bir fâsık size bir

⁵⁴ Cessâs haberleri, daha da özelde bunları rivayet eden râvîleri üç farklı gruba ayırmaktadır. Buna göre o birinci gruptaki râvîleri, ilmi ve hafızası ile maruf olmuş, selef tarafından hakkında tenkit bulunmayan adil kimseler olarak vâsfetmektedir. İkinci grup râvîler için zabt ve itkân konusunda durumları bilinmeyen ve hadis rivayeti konusunda da meşguliyeti meşhur olmayan, bununla birlikte sika kişilerin kendisinden rivayette bulunduğu râvîler olduğunu zikreder. Râvînin adaleti bağlamında bu tür râvîlerden sika kimselerin rivayette bulunmasını o kimsenin tadili anlamına geldiğini de vurgular. Üçüncü grup râvîleri ise; hadis rivayeti konusunda maruf olmakla birlikte rivayetlerinde hata yapmasından dolayı selefın rivayetleri konusunda şüpheye düştüğü râvîler olarak izah eder. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 135-136.

⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁵⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 336.

haber getirdiğinde onu araştırın” (Hucûrât 6) âyeti ile fâsık hükmünü verdiği bir kimse vardır. Bu kişi Velîd b. Ukbe’dir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’i görmüş olduğu halde, ondan sonraki dönemde adâlet vasfını yitirmelerine yol açacak işler yapan başka kimseler de vardır. Bu, bilinmeyen gizli bir durum değildir.”⁵⁷ Sahâbîlerin birbirleriyle olan rivâyetlerini konu edinen Cessâs bu kısımda üst başlık olarak sahâbîlerden bahsetmektedir. Sahâbîlere dair görüşlerini zikrettiği bu bölümde Cessâs’ın sahâbîler için “Hz. Peygamber’i gören” vasfını kullanması onun mutlak manada rû’yeti sahâbîlik faziletini elde etme bağlamında yeterli kabul ettiğini gösterir. Buna göre Cessâs ister meçhûl ister bedevî isterse de adâlet vasfını yitirmiş olsun Hz. Peygamber’le kısa süre dahi de olsa görüşen kimselere sahâbî ismi verilmesi gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

Hanefî usûlcüler açısından burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır. Cessâs’ın Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olmuş kimselerle uzun süre sohbeti olan sahâbîleri bidâyette aynı tabaka içerisinde yakın seviyede gördüğü ifade edilse de faziletleri bakımından belli bir derecelendirme yaptığı anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar o, Hz. Peygamber’i gören kimselerin sahâbîlik faziletini elde edeceğini düşünse de rivâyetlerin amel edilebilirliğine odaklandığından dolayı her sahâbîyi eşit derecede görmediği söylenebilir. Nitekim o, tâbînin sahâbeye muhalefedinin hükmü bağlamında sahâbîler arasında belli seviye farklarından bahsetmektedir. O, bu konuda şunları ifade eder: “Sahâbenin kendine has bir üstünlüğünün olduğunu kabul etmekteyiz. Fakat sahâbenin zikredilen bu faziletleri, onlardan daha az üstünlüğe sahip olan kimselerin muhalefetine mani değildir. Çünkü sahâbenin de kendi içinde üstünlük seviyeleri farklıdır. İçlerinde en üstün olanlarının Hulefâ-yi Râşidîn olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Fakat daha az üstünlüğe sahip olan İbn Ömer, Abdullâh b. Amr, Ebû Hureyre ve Enes gibi sahâbîlerin onlara muhalefetini caiz kabul etmişlerdir. Eğer fazilet onları yegâne fetvâ mercii haline getirmiş olsaydı sahâbenin hiçbirisi dört halifeye muhalefet edemezdi. Hz. Peygamber’in ‘Benden sonrakilere uyun.’ buyurması Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dışındaki sahâbîleri de zikretmesine engel olmadığı gibi tâbînin bu hükme dahil olmasına da mâni olmaz.”⁵⁸ Cessâs’ın sahâbî arasındaki fazilet ve fetvâ bakımından onların rivâyetleri arasında bir üstünlükten bahsettiği görülmektedir. Hatta konunun devamında sahâbîler arasındaki hükme dayalı bir üstünlük anlayışına açık bir şekilde işaret eder. Bu konuda o şöyle der: “Ayrıca bedevî kimseler gibi Hz. Peygamber’i gören pek çoklarının fetvâ vermeleri caiz değildi. O halde Hz. Peygamber’i görmüş olmak fetvâ verme konusunda özel

⁵⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 152.

⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 334-5.

hükme tabi olmak ve diğer insanların bundan menedilmesi için yeterli bir illet değildir. Tâbiî mademki Hz. Peygamber'i görmemiş olmasına rağmen fetvâdan menedilmeyip ictihâd etmesi caiz görülüyorsa o halde sahâbeye muhalefeti de caiz olmalıdır.”⁵⁹ Cessâs her ne kadar tâbiînin sahâbeye muhalefetine dair bir bağlamda bu anlayışı ifade etse de bir yönüyle sahâbe arasındaki meziyet farkını da belirtmiş olmaktadır. Aynı şekilde sahâbenin taklid edilmesi hususundaki sözleri Cessâs'ın hangi tür sahâbîlerin bilgilerinin delil değeri taşıdığını göstermesi açısından önemlidir. Cessâs bu konuda şunları ifade etmektedir: “Bu ifadeler sahâbenin taklid edilmesi hususunda Berdaî'in zikrettiği hüccetleri desteklemektedir. Dolayısıyla sahâbe, Hz. Peygamber'i gördüğü, nasların hallerini, nüzûl sebeplerini ve açıklamalarını bildiği, bizim bilgilerimizin ulaşamayacağı hitap şekillerine vakıf olduğu için onların ictihâd ve kıyâsı bizimkinden üstündür.”⁶⁰ Bu kısım bir açıdan Hz. Peygamber'i sadece gören kimselerin rivâyetlerinin bidâyette muteber olmadığını, asıl muteber olanlarının onunla uzun süre vakit geçirip vahyin inişini müşahade edenlerin rivâyetleri olduğunu göstermektedir. Bu alıntılar onun her ne kadar Hz. Peygamber'i gören kimseleri sahâbe faziletine dahil etse de rivâyetlerinin kabulü konusunda birlikteliğin uzun olmasını önemseydiği anlaşılmaktadır. Buna göre Cessâs her bir sahâbînin rivâyetlerinin ve fetvâlarının aynı derecede olmadığını da söylemiş olmaktadır. Her ne kadar onlar Hz. Peygamber'i görmeleri açısından sahâbe kapsamında kabul edilseler de Hanefiler râvîlerin rivâyetlerinden hüküm çıkarmaya veya fetvâ vermeye odaklandıklarından dolayı bu faziletin onların rivâyetlerinin kabulü konusunda yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Sahâbe kendi içerisinde farklılık barındırdığından onlar sahâbe faziletini elde etmek ve adâetli kabul edilmek bakımından eşit olsalar da zabt yani fıkhi manayı koruma bağlamında aynı seviyede görülmemişlerdir. Hz. Peygamber'i görmekle fetvâ vermenin farklı şeyler olduğu, bundan dolayı bir bedevî sahâbî ile diğer sahâbîlerin rivâyetlerinin kabulü konusunda eşit olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle her ne kadar Cessâs Hz. Peygamber'i gören kimseleri sahâbeden kabul etse de asıl olan rivâyetlerinin kabulü ve amel edilebilirliği olduğundan onun daha çok Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği olan sahâbîlere odaklandığı ve onların rivâyetlerini öncelediği söylenebilir. Bu durumda onun kısa süreliğine birlikte olmuş kimseleri Hz. Peygamber'i görmelerinden dolayı sahâbe faziletine dahil etse de rivâyetlerinin kabulü konusunda aynı düşüncede olmadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 336.

⁶⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 362.

Öte yandan Debûsî de eserinde açık bir şekilde sahâbe tanımına yer vermemiştir. Ancak onun sahâbeyle ilgili bazı ifadelerinden yola çıkarak bir sahâbe tasavvuruna sahip olduğu tespit edilebilir. Nitekim sahâbenin taklid edilmesiyle alakalı bir bölümde kimlerin sahâbe tabakasına dahil olduğuna işarette bulunduğu görülmektedir. O şöyle der: “Sahâbenin taklid edilmesi onlar hakkında rivâyet edilen naslardan kaynaklı bir üstünlükten dolayıdır denmesi uygun değildir. Zira sahâbeye dair nakledilen bu naslar sahâbenin umumu hakkındadır. Sahâbîler içerisinde bedevîler gibi icmâ ile taklid edilmesi caiz olmayan kimseler vardır. Böylece anlaşılmaktadır ki bu naslardan sahâbîlerin önde gelenleri (basar sahipleri) kastedilmektedir.”⁶¹ Debûsî sahâbîler içerisinde Hz. Peygamber’le birlikteliği kısa ve meçhûl râvîlerden kabul ettiği bedevîlerin olduğunu ifade etmesi onun geniş manada sahâbe tasavvuruna sahip olduğunu gösterir. Ancak her ne kadar Debûsî onları sahâbe tanımı içerisinde zikretse de amel söz konusu olunca sahâbîler arasında bir ayrım yaptığı gözlemlenmektedir. Yukarıdaki bölümden anlaşıldığına göre Debûsî Hz. Peygamber’le birlikteliği çok olan önde gelen sahâbîlerle bedevîler gibi kısa süre birlikteliği olan sahâbîlerin rivâyetlerini eşit derecede görmez. Nitekim o, Hz. Peygamber’i görmek açısından tüm sahâbîleri fazileti elde etme noktasında eşit seviyede görürken rivâyetlerin kabulü hususunda belli bir derecelendirmeye gitmiştir. Yine Debûsî meçhûl râvînin haberiyle ma’rûf râvînin⁶² rivâyetinin kıyâs karşısındaki durumunu değerlendirirken sahâbîler arasında belli ayrımlar yaptığı müşahede edilmektedir. Debûsî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Meşhur râvînin haberi kıyâsa muhalif olmadığı müddetçe hüccettir. Meçhûl râvînin haberi ise kıyâs ile desteklemediği müddetçe kabul edilmez. Adâleti belli olan meşhur râvî ile adâleti ortaya çıkmayan meçhûl râvî arasında fark belli olsun diye bu böyledir.”⁶³ Netice olarak Debûsî Hz. Peygamber’i gören onunla kısa süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tanımı kapsamında görmektedir. Ancak rivâyetleriyle amel konusunda her sahâbîyi aynı derecede eşit kabul etmez. Burada Hz. Peygamber’le birlikteliği uzun olan sahâbîlerin rivâyetlerini ahkam konusunda şartların eşit olması durumunda diğerlerine öncelediği söylenebilir.

Keza Serahsî ve Pezdevî açık bir şekilde sahâbe tanımlarına eserlerinde yer vermezler. Ancak satır arası bilgilerden yola çıkarak Serahsî’nin meçhûl veya Hz. Peygamber’le kısa

⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 257.

⁶² Debûsî’ye göre bir râvî nesebi ve ilmi bakımdan tanınıyorsa maruf râvî olarak adlandırılır. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 180. Rivayet ettiği bir veya iki hadis ile bilinen râvînin ise meçhûl kabul edileceğini zikreder. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

süre birlikteliği bulunan kimseleri sahâbîler arasında saydığı söylenebilir. Nitekim onun meçhûlü “Hz. Peygamber’le uzun süre sohbeti bulunmayan ondan bir veya iki hadis rivâyetinde bulunan kimse”⁶⁴ diyerek tarif etmesi onların Hz. Peygamber’le bir ilişkisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak meçhûl tanımında her ne kadar Serahsî onların Hz. Peygamber’in yaşadığı tabakada olduklarına işaret etse de kısa süreliğine birlikteliği olan bu kimselerin hala sahâbe tabakasından kabul edildiği net değildir. Zira Serahsî onların Hz. Peygamber’le sohbetinin sabitliğine vurgu yapsa da kısa süreliğine birlikte olmayı bir kişinin sahâbî olması için yeterli görüp görmediği belli değildir. Bu durumda onun sahâbî isimlendirmesine dair kastının ne olduğunun ortaya çıkarılması için başka delillere ihtiyaç bulunmaktadır.

Serahsî sahâbenin icmâna dair bir kısımda Hz. Peygamber’le kısa süre birlikteliği olan bedevîleri sahâbîler arasında saymıştır. O şöyle demektedir: “Sahâbîler arasında ahkâm konusunda ictihâd ehli olmayan bedevî kimseler de vardır. Her ne kadar onların Hz. Peygamber’le birlikteliği (sohbeti) olsa da icmâ konusunda onların görüşleri dikkate alınmaz... Sahâbîler kendi aralarında derece bakımından birbirinden farklılık arz ederler. Hulefâ-i Râşidîn’in fazilet bakımından derecesi diğer kimselerin derecesinden üstündür.”⁶⁵ Serahsî Hz. Peygamber’le kısa süre birlikteliği olan bedevî kimseleri sahâbe tabakasının içerisinde zikretmiştir. Buna göre Serahsî Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olan kimseler için sahâbî isminin kullanabileceği düşüncesindedir. Aynı durumun Pezdevî için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira o, sahâbe mürselinin delil değerine dair görüşlerine yer verdiği bir kısımda şöyle demektedir: “Sahâbe mürseli icmâ ile makbuldür. Sahâbîler içerisinde Hz. Peygamber’le birlikteliği (sohbeti) az olan genç sahâbîler vardır. Bundan dolayı onlar diğer sahâbîlerden rivâyette bulunuyorlardı. Onlar Hz. Peygamber şöyle buyurdu dediklerinde bu durum irsal ihtimali barındırsa bile rivâyetleri makbuldür. Çünkü Hz. Peygamber’le birlikteliği sabit olan kişinin hadisi ancak onu kendisinin bizatihi işittiğine hamledilir. Şayet başkasından işitmiş ise bunu beyan ederdi.”⁶⁶ Pezdevî bu kısmın başında Hz. Peygamber’le kısa süreli birlikteliğe sahip olan kimselerin sahâbîlerden sayılacağını ifade etmiştir. Ayrıca alıntının sonunda kısa veya uzun birlikteliğe dair herhangi bir kayıt koymadan Hz. Peygamber’le mutlak manada birlikteliği sabit olan kimsenin sahâbîlerden kabul edildiğini vurgular. Görüldüğü üzere Serahsî ve Pezdevî kısa süreliğine birlikte olan

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 115-6.

⁶⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

kimselerin sahâbî isimlendirilmesinin altında zikredilebileceklerini ifade ederler. Ancak her ne kadar onlar kısa süreliğine birlikte olan kimseleri sahâbî olarak isimlendirseler de Debûsî'de olduğu gibi her sahâbînin rivâyetinin değerini eşit derecede görmezler. Yukarıdaki kısımda Serahsî sahâbîler arasında birtakım derecelerin olduğundan bahsedip Hulefâ-i Raşidîn'in derecesiyle bedevî kimselerin derecesinin eşit olmadığını vurgular. Aynı şekilde bu iki usûlcünün râvîleri, daha özelde sahâbîlerin rivâyetlerinin kıyâs karşısındaki konumlarına göre ma'rûf ve meçhûl diye ayırmaları ve ma'rûfları da kendi içerisinde fıkıhla ve rivâyetle ma'rûf diye ikili taksime⁶⁷ tabi tutmaları, onların sahâbîler arasında bir derece farkını kabul ettiklerini gösterir. Ayrıca meçhûl râvîlerin rivâyetlerini de kendi içerisinde beş kategoriye⁶⁸ ayırmaları da amel bakımından her sahâbînin eşit derecede görülmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.⁶⁹ Netice olarak klasik dönem Hanefî usûlcüleri geniş manadaki sahâbe tanımını benimsemişlerse de ahkama dair meseleler üzerinde yoğunlaşmalarından dolayı sahâbîler ve rivâyetleri arasında bir ayrım gözetmişlerdir. Bir diğer ifadeyle onlar sahâbîlerin hepsini Hz. Peygamber'i görmek açısından eşit derecede fazilet sahibi olarak kabul etseler de rivâyetlerinin değeri konusunda Hz. Peygamber'e yakın olanla olmayan arasında bir ayrıma gittikleri söylenebilir.

İlk dönem bazı usûl eserlerinde (Saymeri ve Üsmendî'de) sahâbe tanımları sahâbe kavilleri bağlamında verilmekteyken sonraki dönem usûl eserlerinde ise genel olarak sahâbenin tanımına meçhûl râvî taksiminde sahâbenin adâleti bağlamında⁷⁰ veya râvînin şartlarından olan genel adâlet başlığı altında⁷¹ yer verilmiştir. Dönemsel olarak sahâbe tanımının verildiği bağlamın farklılaştığı söylenebilir. İlk dönemlerde açık bir şekilde sahâbenin tanımına yer verilmemesi veya verilse de sahâbe kavli gibi akla ilk gelebilecek bağlamda yer verilmesi muhtemelen, Hanefîlerin Irak ve Maveraünnehir coğrafyalarında sonraki dönemlerde olduğu gibi sahâbe ve adâleti konusunda kendilerine ciddi eleştiride

⁶⁷ Pezdevî ve Serahsî râvîleri genel olarak maruf ve meçhul şeklinde ikili taksime tabi tutmuşlar. Daha sonra maruf olan râvîleri fıkıh ve icthadî ile bilinenler ile rivâyetleriyle meşhur olmuş ancak fıkıhî az olan râvîler şeklinde iki kısımda ele almışlardır. Meçhul râvîleri ise sahâbe ve selefin bu tür râvîlerin rivâyetlerine karşı tutumuna bağlı olarak beş kategoride incelemişlerdir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 538; Serahsî, *Usûl*, I, 338, 342.

⁶⁸ Bu beş kategoriye dair ayrıntılı bilgi için "Meçhul Râvînin Rivâyetinin Kabul Edildiği Durumlar" başlığına (s. 113-7) bakılabilir.

⁶⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Sifil, Ebûbekir, "Sahâbe ve Bir Teknik Terim Olarak 'Sahâbe'nin Adaleti' Üzerine Mülâhazalar", *İnkişaf Dergisi*, 3 (2005), s. 17.

⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî, İbnü'l-Hümâm ve şerhi İbn Emîru Hâc ve Ensârî'de

⁷¹ İbnü's-Sââtî ve Molla Fenârî

bulunan muhaddis veya farklı mezhep gruplarıyla karşılaşmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bu konulara ayrıntılı girme ve buralarda ne kastettiklerini açıklama ihtiyacı hissetmemiş olabilirler. Bir başka deyişle Hanefîlerin klasik sonrası daha yoğun bir şekilde hadis merkezli fıkıh düşüncesiyle karşı karşıya kalmaları sonucunda muhalifleri tarafından gelen eleştirilere karşı kendilerini bu konuda savundukları söylenebilir. Ya da bu hususları dikkate almadıkları ifade edilebilir. Bir diğer ihtimal ise Hanefîlerin memzûc tarzda eserler vermeleriyle birlikte bu yönde bir eğilime girmiş olmalarıdır. Bunda da muhtemelen onların diğer mezhepten müellifin usûlüyle Hanefî bakış açısını harmanlarken onlardan etkilendikleri bu düşüncelere eserlerinde yer vermiş olmaları söz konusudur. Görüldüğü üzere sahâbe tanımları Hz. Peygamber'le kısa süre birlikteliğe sahip olan meçhûl râvî kavramıyla ve adâlet bahisleriyle doğrudan irtibatlıdır.

Tarihi süreçte klasik dönem usûlcüleri arasında sadece Saymerî'nin açık bir şekilde sahâbe tanımına yer verdiği tespit edilmiştir. Bu dönemin diğer usûlcüleri sahâbe tanımı konusunda görüşlerini açık olarak zikretmezler. Saymerî dışındaki klasik dönem usûlcüleri kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için yeterli kabul etmişlerdir. Klasik sonrası Hanefî usûlcüler ise genel itibarıyla hangi sahâbe tanımını benimsediklerini açık bir şekilde eserlerinde ortaya koymuşlardır. Ancak bu dönem müellifleri hadis ehli-usûlcü şeklinde kalıplaşmış benzer tariflere değinmişlerdir. Onlar bu tanımlardan kendi bakış açılarına uygun olanını tercih etmişlerdir.

Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımı konusundaki tercihlerinin açık bir şekilde değiştiği görülmektedir. Klasik dönemde genel olarak Hanefî usûlcüleri tarafından kısa süreliğine birliktelik sahâbî isimlendirmesi için yeterli görülürken Üsmendî ile birlikte klasik sonrası çoğu Hanefîler tarafından uzun süreli birliktelik sahâbe için esas kabul edilmiştir. Diğer taraftan klasik sonrası bazı usûlcüler ise genel anlayıştan farklı olarak kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için yeterli görmüştür. Burada muhtemelen Hanefî usûlcülerinin kendi usûl yazım yöntemlerinin yanında mütekellimun usûlcülerden de yararlanmalarının etkisi olduğu söylenebilir. Zira kısa süreliğine birlikteliği sahâbe tabakasına dahil olmak için mümkün gören bu müelliflerin tamamı iki yazım türünü mezcetmiş usûlcülerdendir. Muhtemelen sahâbe tanımı konusunda eserlerini dikkate aldıkları müelliflerden bu konuda etkilenmişlerdir. Ayrıca bu kimselerin sahâbe tanımı konusundaki ihtilafa bakış açıları da onların kimleri sahâbî olarak isimlendireceğine dair tavırlarını belirlemektedir. Nitekim bu usûlcüler genel itibarıyla müelliflerin sahâbe tanımı konusundaki ihtilaflarının lafzi olduğunu ve herhangi bir şekilde esasa dayalı sonuçlar doğurmayacağını düşünürler. Zira sohbetten lügavî mana

kastedilmişse kısa süreliğine birlikteliğin bir kimsenin sahâbî kabul edilmesi için yeterli görüleceği ancak onun ashâbından olmak veya yakın çevresinde bulunduğu belirtilmek isteniyorsa örfî mananın yani onunla uzun süreliğine sıkı birlikteliğinin tercih edilmesi gerektiğini kabul etmiş olmaktadırlar. Bundan dolayı fazileti elde etme açısından onların sahâbe olarak kabul edilmesini bir beis görmezler. Ancak rivâyetleriyle amel veya adâletlerinin tespit yöntemleri itibariyle her sahâbenin eşit derecede kabul edilmeyeceğini de ayrıca vurgulamışlardır.

Klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin tamamına yakını, hadis ehli-usûlcü tarifleri şeklinde kalıplaşmış ibarelerle sahâbe tanımlarına yer vermelerinden dolayı genellemeci bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Zira Hanefî usûlcülerinin içerisinde bile kısa süreli birlikteliği sahâbilik için yeterli gören kimselerin olduğu bilinmektedir. Ancak Saymerî ve Üsmendî’de usûlcü-hadis ehli şeklinde kalıplaşmış bir ayrıma dayanan sahâbe tanımı yoktur. Hanefîler nezdinde klasik sonrası usûlcülerle birlikte başlayan hadis ehli-usûlcü tarifleri şeklindeki genellemeci bakış açısı günümüzde telif edilen çalışmalarda da yaygın olarak vurgulanmaktadır.⁷² Usûlcülerin genelinin uzun süre birlikteliği esas aldığı dile getirilmiştir. Hanefî usûl müellifleri içerisinde bu bakış açısı İbnü’s-Sââtî ile birlikte başlamıştır. Onun memzûc tarzda bir usûl telif etmesinin bu vurguda etkili olduğu söylenebilir. Zira o, daha önceki Hanefî usûlcülerin eserlerinde belirtilmeyen bu bakış açısını farklı mezhep usûlcülerinden almış olabilir.

II. Sahâbe Taksimi

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde râvîler, naklettikleri haberlerin hüccet olup olmaması açısından ma’rûf ve mechûl olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Daha sonra ma’rûf râvîler de fıkıh yönüyle meşhur olup ictihâdda ön plana çıkmış râvî ve hadis rivâyetiyle bilinip fıkıh ve fetvâ vermesiyle meşhur olmayan râvî olmak üzere kendi içerisinde ikiye taksim edilir.⁷³ Hanefî usûl eserlerinde yapılan bu râvî taksimi, her ne kadar râvîlerin geneli için yapılmış

⁷² Bk. Harun Reşit Demirel, “Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması”, s. 455-63; Mustafa Aydın, “Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr. b. Ebû Ertât’ın Durumu” s. 140; Efendioğlu, “Sahâbe”, XXXV, 491; Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, İzmir 1981, s. 15, 21; Efendioğlu, Mehmet, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, İFAV, İstanbul 2019, s. 29; Akgün, Hüseyin, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2019, s. 19-20; Bağcı, Hacı Musa, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 16-9. Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara 2014, s. 5; Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 118.

⁷³ Pezdevî, *Kenz*, s. 538; Serahsî, *Usûl*, I, 338.

ayrım gibi görünse de aslında özelde sahâbe taksimini içermektedir. Zira müellifler buralarda sahâbî râvîlerin ma'rûf ve meçhûl şeklinde değerlendirilmesini ele alıp örneklerini de sahâbe tabakasından seçmektedirler. Usûl eserleri içinde râvîleri ma'rûf ve meçhûl olmak üzere sistematik bir biçimde sınıflandıran ilk müellif Debûsî olmuştur.⁷⁴

Cessâs, sahâbe taksimine eserinde doğrudan yer vermemiş olsa da içerik bakımından sonraki usûlcülerin taksimine yakın açıklamalarda bulunmaktadır. Muhtemelen Cessâs'ın döneminde bu konuda henüz kavramlaşma süreci tamamlanmamıştır. Cessâs sahâbe taksimine Îsâ b. Ebân'dan yaptığı nakiller çerçevesinde onun ortaya koyduğu haber-i vâhid kategorisi bağlamında yer verir.⁷⁵ Bu haber-i vâhid kategorisinin aynı zamanda sahâbe taksimine de tekabül ettiği ifade edilebilir. Zira bu taksime göre râvîlerin ilk grubunda ilmi, hafızası ve adâleti ile bilinen, selefın de rivâyetini reddetmediği râvîler yer almaktadır. Bu grup daha sonraları fıkıhla ma'rûf râvîler olarak isimlendirilecektir. İkinci grupta zabt ve itkân konusunda durumu bilinmeyen, ilimle meşguliyeti meşhur olmayan, bununla birlikte sika râvîlerin kendisinden rivâyette bulunduğu râvîler bulunmaktadır. Bu da daha sonraları meçhûl râvî olarak adlandırılmıştır. Üçüncü kısımda ise, ma'rûf bir râvî olduğu halde selefın, rivâyetleri konusunda şüpheye düştüğü ve rivâyetlerinde hata yaptığı iddia edilen râvîler yer almaktadır ki⁷⁶ bunlar da daha sonraları rivâyetiyle ma'rûf râvîler olarak kabul edilmiştir.

Kelamcı usûlcülerden Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise sahâbî râvîlerin ma'rûf ve meçhûl şeklindeki ikili taksimini benimsememişlerdir. Onların fakîh râvî, meçhûl râvî vb. konularda hakim Hanefî gelenekten ayrı düşünmeleri sonucu râvîleri bu şekilde bir taksime tabi tutmayı uygun görmedikleri söylenebilir. Debûsî'nin sistematik olarak literatüre kazandırdığı bu taksim daha sonraları Pezdevî ve onu takip eden klasik sonrası usûl eserlerinde kullanılmaya devam etmiştir. Hanefîlerin râvîleri taksim ederken kullandığı bu kavramların esas itibarıyla hadis ehlinin ıstılahları olduğu belirtilebilir. Hanefî usûl eserlerinde, hadis ehlinin daha çok kullandığı bu ıstılahları kullanarak, kendi hukuki sistemlerinde bu terimlerin neye denk geldiğini ve bu terimlerden ne anladıklarını muhaliflerine karşı ifade ettikleri söylenebilir.

Debûsî eserinde râvîleri başlangıç itibarıyla iki kısma ayırarak değerlendirir. Bunlar ma'rûf ve meçhûldür. Daha sonra bu iki tür râvînin rivâyetlerinin sahâbe veya selef tarafından

⁷⁴ Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁷⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 135-136.

⁷⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 135-136.

benimsenip benimsenmemesine göre dört kısma ayrılacağını ifade eder. Diğer bir ifadeyle ilim ve nesep bakımından ma'rûf olan râvînin rivâyetleri sahâbe ve selef tarafından benimsenenler/benimsenmeyenler, meçhûl olan râvînin rivâyeti sahâbe ve selef tarafından kabul edilenler/edilmeyenler şeklinde dörtlü bir taksimde inceler.⁷⁷ Pezdevî ve Serahsî ise taksimi daha da sistematik hale getirerek râvîleri genel olarak ma'rûf ve meçhûl şeklinde ikili olarak sınıflandırmışlardır. Daha sonra ma'rûf olan râvîleri fıkıh ve ictihâdı ile bilinenler ile rivâyetleriyle meşhur olmuş ancak fıkıhı az olan râvîler şeklinde iki kısımda ele almışlardır. Meçhûl râvîleri ise, sahâbe ve selefin bu tür râvîlerin rivâyetlerine karşı tutumlarına bağlı olarak beş kategoride incelemişlerdir.⁷⁸

A. Ma'rûf Râvî

Hadis usûlü müellifleri ma'rûf râvînin tanımına eserlerinde yer vermemiş olup buna dair genel bir başlık açmamışlardır. Onlar daha çok meçhûl râvî, tedlîs gibi farklı konularla ilgili açıklamalarında bu ıstılahı kullanmışlardır.⁷⁹ Klasik dönem Hanefî usûlcülerinden ma'rûf râvînin tanımını ilk yapan Debûsî olmuştur. Ona göre bir râvî nesebi ve ilmi bakımdan tanınıyorsa⁸⁰ ma'rûf râvî olarak adlandırılır. Debûsî burada râvînin hem şahsiyetinin hem de adâlet, zabt ve fıkıh yönünün biliniyor olmasını vurgulayarak, râvîyi oluşturan iki ana unsurun varlığına temas etmiştir. Bu dönemdeki diğer Hanefî müellifler ma'rûf râvînin “fıkıh ve ictihad konusunda meşhur olan râvî” ve “adâlet, zabt ve hıfz yönünden meşhur fakat fıkıh yönünden zayıf olan râvî” olmak üzere iki ana kısımda tasnif etmiş,⁸¹ ancak ma'rûf râvînin tanımına eserlerinde yer vermemişlerdir. Klasik dönem sonrası müellifler de yine ma'rûf râvînin tanımını yapmadan onun alt başlıklarını zikretmişlerdir.

1. Fıkıhla Ma'rûf Râvî

Hanefî usûl kitaplarında fıkıhla ma'rûf râvîler olarak Hulefâ-i Râşidîn, Abdullâh b. Mesûd (ö. 32/652-53), Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Ebû Mûsâ el-Eşarî (ö. 42/662-63), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve bunların dışında fıkıhla ve ictihâdla meşhur olmuş bazı sahâbîler

⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁷⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 538; Serahsî, *Usûl*, I, 338, 342.

⁷⁹ Hadis ehline göre meçhûl râvî, alimlerin kendisini tanımadığı, hadis rivayetiyle tanınmayan ve rivayet ettiği hadis de sadece tek bir râvî kanalıyla bilinen kimsedir. Bu râvînin meçhûllüğünün ortadan kalkmasının asgari şartı, iki meşhur (maruf) râvînin ondan rivayette bulunmasıdır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, I, 289-90.

⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁸¹ Serahsî, *Usûl*, I, 338; Pezdevî, *Kenz*, s. 268.

zikredilir.⁸² Klasik dönem sonrası bazı müellifler bunlara Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Abdurrahmân b. Avf (ö. 32/652), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Abdullâh b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi râvîleri de ilave etmişlerdir.⁸³ Fıkıh ve ictihadıyla ma'rûf râvîlerin rivâyet ettiği hadisler kıyâsa muvafık olsun veya olmasın Hanefî usûlcüler tarafından makbul addedilip hüccet olarak değerlendirilmiştir. Haber kıyâsa muvafık olması durumunda kıyâsın haberin doğruluğunu teyit ettiği, kıyâsa muhalif olduğunda ise kıyâsın haberden dolayı terk edileceği vurgulanmıştır.⁸⁴ Bu hususta müelliflerin, kıyâstan ziyâde hadise tabi olduklarını⁸⁵ ve fakîhlerin ve hadis ehlinin çoğunluğunun bu görüş üzere karar kıldığını belirtmeleri⁸⁶ Hanefîlerin kendilerini reycilikle tenkit eden gruplarla aynı fikirde olduklarını ve âsâra bağlı olduklarını gösterdikleri izlenimini vermektedir.

Klasik dönem Hanefî usûlcüleri ve bu çizgiyi takip eden diğer eserlerde fıkıhla ma'rûf râvînin rivâyetinin kıyâsa muhalif olması sonucu kıyâsın terk edilerek haberin tercih edilmesi hususu selefe tabi olmak şeklinde takdim edilmiştir.⁸⁷ Bunu yaparken de sahâbîlerin, daha genel olarak selevin bu konudaki uygulamalarına dair örnekler verilerek konu daha net hale getirilmeye çalışılmıştır. Müelliflerin bu durumu bu şekilde ifade etmeleri, muhaliflerine bir göndermede bulundukları izlenimini vermektedir. Zira kendilerinin haber-i vâhid-kıyâs ilişkisinde selefe tabi olduklarını, onların bu durumda nasıl amel ettiklerini dikkate alarak buna göre hüküm verdiklerini belirtmek istedikleri söylenebilir. Burada hadis ehlinin ve diğer bazı mezhep mensubu müelliflerin Hanefîleri, rivâyetiyle ma'rûf râvîlerin kıyâs karşısındaki haberleriyle amel noktasındaki bakış açılarını tenkit etmelerine cevap olarak zikri geçen vurgunun yapıldığı ifade edilebilir. Zira rivâyetiyle ma'rûf râvîlerin kıyâs karşısındaki durumları meselesinde de kendilerinin selefe tâbî olduklarını ifade ederek, geleneklere bağlı olduklarını ve kendi reyleriyle herhangi bir rivâyeti yok saymadıklarını göstermek istedikleri söylenebilir.

İlk dönem usûl müelliflerinin yaşadığı zaman dilimi ve daha öncesindeki ilmi ve siyasi ortam düşünülünce Hanefî usûlcülerinin vurgu yaptığı bakış açısı daha anlamlı hale gelir. İlk dönem Hanefî usûl müelliflerinin yaşadığı zaman diliminde ve daha öncesinde onlar

⁸² Pezdevî, *Kenz*, s. 368-9.

⁸³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 550; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 369

⁸⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 551.

⁸⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 550; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 385;

⁸⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 140; Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, I, 338;

Mu'tezile ile birlikte anılmaktadır. Bu durum Hanefilerin muhalifleri tarafından bakış açılarının tenkite tabi tutulmasına ve ilmi serüvenlerinin bundan olumsuz bir şekilde etkilenmesine sebebiyet vermiştir.⁸⁸ Hanefiler de Mu'tezile'den olmadıklarını hem yazdıklarıyla ilmi olarak hem de halifeler tarafından sözlü beyanları alınarak isbat etmek istemişlerdir.⁸⁹ Netice olarak ilgili bilgilerin konuyla irtibatı ise Hanefi usûl müelliflerinin selefe tabi olduklarına vurgu yapmalarındaki maksadın bu bağlamda düşünülebileceğidir. Başka bir deyişle, müellifler burada hadis ehli ulemasının sert eleştirilerine ve tavırlarına karşı kendi bakış açılarını savunarak, aynı geleneğe bağlı olduklarını ve hüküm üretirken onlardan farklı bir yöntem izlemediklerini ifade ettikleri söylenebilir.

Hanefi usûl eserlerinde fıkhiyla ma'rûf râvînin rivâyetinin kıyâsa muhalif gelmesi durumunda kıyâsın terk edilip haberle amel etmek bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu konuyla alakalı olarak ilk dönem ve sonraki usûl eserlerinin tamamına yakınında İmam Mâlik'in bu durumda kıyâsın tercih edileceğini ifade eden cümlelerine yer verilerek hem bu anlayış tenkit edilmekte hem de haber-i vahid-kıyâs karşılaştırmalarına gidilerek haber savunusu yapılmaktadır. Buna göre, Hanefi usûl eserlerinde İmam Mâlik'in "Kıyâsın ma'rûf râvînin rivâyetine karşı tercih edilmesi gerektiğini ve kıyâsın ümmetin icmâsıyla delil olarak kullanıldığını" ifade ettiği nakledilir.⁹⁰ Ancak klasik ve sonrası usûl eserlerinde, bunun İmam Mâlik'e atfedilmesinin şüpheli veya hatalı olduğuna dair itirazlar bulunmaktadır.⁹¹ Hanefi

⁸⁸ Aslan, İbrahim, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 1 (2016), s. 87.

⁸⁹ Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) Hanefilerin mutezili düşüncüyü terk ettiklerine dair açık beyan aldığına dair bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fî tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, I-XVII (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrût 1995, VII, 287.

⁹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 369; Neseî, *Menâr*, 175; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 664; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 250; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 385.

⁹¹ Pezdevî bu görüşün İmam Malik'e aidiyetinde şüphe olduğunu ifade eder (bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 369). Aynı şekilde Abdülazîz el-Buhârî İmam Malik'e atfedilen bakış açısının onun meşhur görüşü olmadığını belirtir ve Sem'ânî'nin *Kavâtî'u'l-edille*'sine atıfta bulunarak onun şu ifadelerine yer verir: "İmam Malikten rivayet edilen, haber-i vâhid kıyasa muhalif olduğunda haber kabul edilmez, görüşü batıldır, büyük bir çirkinliktir. Bunun gibi bir görüşün ondan sabit olduğu bilinmemektedir." (Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 551). İbn Hümâm şarihi İbn Emîru Hâc ise bu görüşün ona atfını sınırlı bir şekilde kabul eder. Zira ona göre İmam Malik dört hadis ("Köpeğin yaladığı kabın yıkanması", "Musarrât", "Arâyâ" ve "Kar'â" hadisleri) dışındaki yerlerde haberi kıyasa takdim etmiştir. (Bk. İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 386.). Hanefi usûl eserlerinde İmam Malik'e bu görüş atfedilmekle birlikte Maliki usûlcüleri İmam Malik'in görüşünün ne olduğu konusunda iki farklı görüş ortaya

usûlcüler İmam Mâlik’e atfedilen bu görüş bağlamında haberin kıyasa neden tercih edilmesi gerektiğine dair metodik ve rivâyet temelli delillerini ortaya koyarlar. Böylece haber savunusu yaptıkları söylenebilir.

Hanefîler haber-i vâhidin kıyâsa takdim edilmesi hususunda sahâbenin icmânını delil olarak getirirler.⁹² Onlara göre sahâbîler bir hüküm verirken o konuda rivâyetin varlığından haberdar olmaları durumunda kıyâsı terk edip rivâyetle amel etmişlerdir. Sahâbîlerden Hz. Ebû Bekir’in reyîyle verdiği hükmü Bilâl’den o konuyla alakalı hadisi işittikten sonra terk etmesi⁹³, Hz. Ömer’in cenin ve parmakların diyeti hususunda reyini terk edip hadisle amel etmesi, hatta “O konuda Hz. Peygamber’in sünneti varken neredeyse reyimizle hüküm verecektik”⁹⁴ demesi ve İbn Ömer’in ekili arazilerin kiraya verilmesi konusunda Râfi’ b. Hadîc’in rivâyetinden⁹⁵ haberdar olması sonucu hadise göre amel etmesi gibi örnekler bu bağlamda zikredilir. Hanefîler bunları sahâbeden kimsenin inkar etmediğini söyleyerek bu konuda icmân olduğu görüşündelerdir. Ayrıca Muâz hadisinde,⁹⁶ kıyâsın haberden sonra

koymuşlardır (Bkz. Karafî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Şerhu Tenkîhu’l-fusûl fi ilmi’l-usûl*, Daru’l-Fikr, Beyrût, 2004, s. 387).

⁹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 552; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 667; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 250; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 387.

⁹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 552; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 666. Rivayetin kaynağına ulaşamamıştır.

⁹⁴ Buhârî, “Diyât”, 25.

⁹⁵ Abdullâh b. Ömer, Râfi’ b. Hadîc’in arazileri kiralamayı yasakladığını duymuş ve bunun üzerine onun yanına giderek, “Ey İbn Hadîc! Arazilerin kiraya verilmesi hususunda Resulullah’tan ne rivayet ediyorsun?” demiş. Râfi’ b. Hadîc de “(Bedir Savaşı’na katılan) iki amcamı, bu mahalle halkına Resulullah’ın arazileri kiraya vermeyi yasakladığını anlatırlarken duydum.” cevabını vermiş, bunun üzerine Abdullah b. Ömer, “Allah’a yemin ederim ki ben Hz. Peygamber döneminde arazilerin kiraya verildiğini biliyorum” demiş, ancak sonradan Hz. Peygamber’in bundan vazgeçtiğini düşünerek kiraya vermekten vazgeçmişti. (Bk. Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu’l-Müslim*, Daru’s-Selâm, Riyâd 2000, “Büyû’”, 112.)

⁹⁶ Muâz hadisi diye meşhur olan rivayet kaynaklarda şöyle geçer: Hz. Peygamber Muâz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak tayin etti. Medine’den ayrılırken Hz. Peygamber ona “karşına bir mesele çıktığında onu çözmek için ne ile hüküm verirsin? diye sordu. O da “Allah’ın kitabıyla hükmederim” dedi. Hz. Peygamber “Ya bu meselenin cevabını Allah’ın kitabında bulamazsan ne yaparsın?” diye sordu. O da “O zaman “Resulullah’ın sünnetine göre hüküm veririm” dedi. Hz. Peygamber bu sefer, “Ya bu meselenin cevabını, Resulullah’ın sünnetinde de bulamazsan ne yaparsın?” diye sordu. O da “Kendi görüşüme göre içtihat ederim.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bundan memnun kalarak şöyle dedi: “Allah’a hamdolsun ki, Resulullah’ın elçisini, Resulullah’ın razı olduğu şeye muvaffak kıldı.” Bkz. Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil), Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Dimaşk 2009, “Akdiyye”, 11; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1978,

zikredilmesini ve bunu Hz. Peygamber'in takrir etmesini de bir delil olarak zikrederler.⁹⁷ Metodik olarak ise haberin aslı itibariyle ilim (yakîn) bildirdiğini ancak haberdeki şüphenin onun naklinden kaynaklandığını ifade ederler. Yani haberdeki şüphenin ona sonradan arızı olarak iliştiğini söylerler. Reyin (kıyâsın) ise oluşumu (aslı) itibariyle ihtimal barındırdığını iddia ederek haberin reye karşı takdim edileceğini savunurlar.⁹⁸

Hanefî usûl eserlerinde, kıyâsın habere takdim edilmesi gerektiği iddiasında bulunan muhaliflerin delillerine de yer verilir. Onlar da bu konuda sahâbe arasında kıyâsın tercih edilip haberin reddedilmesinin meşhur olduğuna dair deliller getirmişlerdir. İbn Abbâs'ın Ebû Hureyre'nin "Kim cenazeyi taşırsa abdest alsın"⁹⁹ rivâyetini duyunca "Kuru odun parçasını taşımaktan dolayı abdest almamız mı gerekiyor" diye karşılık vermesi aynı şekilde Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays hadisini¹⁰⁰ reddetmesi bu bağlamda örnek olarak zikredilmiştir.¹⁰¹ İkinci olarak kıyâsın icmâ ile sabit olmasından, haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber'e ittisâlinde şüphe barındırması ve onu rivâyet eden râvînin hata ve yalan söyleme ihtimalinden dolayı kıyâs daha güçlü bir delil olarak görülmüştür. Buna binaen onlar haber-i vâhide karşı güçlü bir delil olarak kıyâsın tercih edilmesinin daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰² Hanefîler muhaliflerinin sahâbenin kıyâsı haber-i vâhide tercih ettiklerine dair ifadelerine karşılık olarak, durumun aslında böyle olmadığını ve sahâbîlerin hadisi kabul etmemesinin sadece kıyâs tercihindən değil, râvînin fakîh olmamasından veya başka arızı bir sebepten kaynaklanabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰³

"Ahkâm", 3; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid v.dğr.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, V, 230, 236, 242.

⁹⁷ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 250.

⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, I, 339; Pezdevî, *Kenz*, s. 369.

⁹⁹ Tirmizî, "Cenâiz", 17; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 39.

¹⁰⁰ Fâtıma binti Kays rivayeti kaynaklarda şu şekilde geçer: Fâtımâ binti Kays, eşinden üç talâkla boşandıktan sonra, kocasıyla nafaka ve mesken (süknâ) konusunda ihtilafa düştüklerini belirterek Hz. Peygamber'e gittiğini ve Hz. Peygamber'in de ona böyle bir hakkının olmadığını ifade ettiğini Hz. Ömer'e anlatınca bunu üzerine Hz. Ömer "Unutup unutmadığını veya doğru mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözü üzerine, Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz" diyerek buna karşı çıkar. Bkz. Müslim, "Talâk", 42, 46; Tirmizî, "Talâk", 5.

¹⁰¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 551; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 664.

¹⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 552; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 667; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 250.

¹⁰³ Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 667.

Hanefî usûlcülerinin râvîleri tasnif ederken metnin olağan seyri dışında İmam Mâlik özelinde haber-kıyâs ilişkisine değinmelerinin ardında yatan sebepleri irdelemek gerekir. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcülerinin râvî taksimini bırakıp onları haber-kıyâs ilişkisine dair kısımlara yer vermelerine sevk eden sebep/lerin neler olduğunun incelenmesi icap etmektedir. Öncelikle Hanefîlerin, haber konusundaki görüşlerini temellendirmek için Mâlik b. Enes örneğinden yararlanmış olabilecekleri söylenebilir. Bu bağlamda, haber ve kıyas konusunda Mâlik ve benzerlerinden farklı bir yaklaşım sergiledikleri ve hadis merkezli bir yöntem benimsediklerini vurguladıkları anlaşılmaktadır. Hanefîleri bu yaklaşıma yönlendiren etkenin, muhaliflerinin râvî taksimi ve bu bağlamda fakîh olmayan sahâbî râvîlerin rivayetlerinin kıyas karşısındaki durumu konusundaki anlayışlarını eleştirmeleri ve Hanefîlerin öteden beri ehl-i rey olarak tanınmaları olduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Hanefîler bu isimlendirmenin yanlışlığını ortaya koymak için genel ilke olarak kıyasa karşı haberi tercih ettiklerini, kıyasa başvurma durumlarının ancak zorunlu hâllerde gerçekleştiğini vurgulamışlardır.¹⁰⁵ Ayrıca ilk dönemlerde bazı Hanefî-Mutezilî alimlerin haber-kıyâs ilişkisi bağlamında oluşturduğu olumsuz imajdan kurtulmak amacıyla bu açıklamalara eserlerinde yer verdikleri de söylenebilir.

2. Rivâyetle Ma'rûf Râvî

Klasik dönem Hanefî usûl kitaplarında hadis rivâyet etmekle meşhur olup fıkıh ve fetvâ verme hususunda ictihâd ehlinden olmayan râvîlere örnek olarak Ebû Hureyre (ö. 58/678), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahâbîler zikredilir.¹⁰⁶ Klasik sonrası usûl eserlerinde ise bunlara ek olarak Selmân el-Fârisî (ö. 36/656 [?]) ve Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) gibi Hz. Peygamber'le birlikteliği meşhur olmuş adâlet ve zabt sahibi sahâbîlere yer verilmiştir.¹⁰⁷ Rivâyetiyle ma'rûf râvîlerin rivâyet ettiği hadisler kıyâsa muvafık geldiği durumlarda kabul edilmiş, muhalefet durumunda ise reddedilmiştir.

¹⁰⁴ Hanefîler ehli rey olarak isimlendirildiğine dair bilgi için bk. Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İFAV, İstanbul 2018, s. 19.

¹⁰⁵ İbn Nüceym genel olarak mutlak manada haberin kıyasa tercih edilmesi gerektiğini savunur ve bunun da Hanefîlerin ehl-i rey olduğunu iddia eden mutaassıp kimselerin sözlerinin yanlışlığının delili olarak sunar. Bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 277.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 369; Serahsî, *Usûl*, I, 338. Klasik dönem ilk usûl eserlerinden olan Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde bu kısım râvîler için örnek olarak bir isim zikredilmez. Râvînin rivayetinin kıyas karşısındaki konumu anlatıldıktan sonra konu Ebû Hureyre özelinde tartışılır. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 141; Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

¹⁰⁷ Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 668; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 322

Cessâs ve Debûsî gibi ilk dönem usûl eserlerinde bu tür râvîlerin rivâyetinin kıyâsa muhalefeti durumunda herhangi bir kayıt düşülmeksizin reddedileceğine yer verilirken¹⁰⁸ Serahsî ve Pezdevî ile birlikte şartlarda yumuşamaya gidilerek belli kayıtlar getirilmiştir. Bu durumda Hanefî usûlcülerinin geneline göre râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı olması durumunda herhangi bir zorunluluk veya zaruret durumu olmadıkça hadisle amel terk edilmeyeceği ifade edilir. Onlara göre, burada zorunluluktan veya zarureten kasıt rey ve kıyas kapısının kapanması halidir ki; bu durumda hadisle amel terk edilir.¹⁰⁹ Başka bir ifadeyle, rivâyetiyle ma'rûf râvînin rivâyeti mutlak olarak kıyâsa uygunsa veya bir açıdan kıyâsa aykırı diğer bir açıdan kıyâsa muvafık ise hadisle amel terk edilmez.¹¹⁰ Eğer her açıdan kıyâsa aykırı ise bundan da kasıt, reye giden yolların tamamen kapanmasıdır ki; bu durumda başka manaya yorumlanma ihtimali bulunmayan bu haberle zorunlu olarak (zarureten) amel terk edilir. Şu hususa dikkat çekmek gerekir ki Hanefî usûlcüleri rivâyetiyle ma'rûf olan râvînin rivâyetinin kıyâs karşısındaki durumuna bakarken selef tarafından kabul edilmesini rivâyetin sıhhati için bir delil olarak görmüşlerdir. Buna göre bu râvînin kıyâsa aykırı rivâyeti selef tarafından kabul edilmiş veya ümmet tarafından telakkî bi'l-kabûl edildiyse onunla amel edilir. Şayet selef tarafından kabul görmediyse (telakkî bi'l-kabûl yoksa) kıyâsa giden tüm yolların kapandığı bu durumda herhangi bir şekilde yorumlanma ihtimali bulunmayan rivâyete şer'ân sahih olan kıyâs takdim edilir.¹¹¹ Görüldüğü üzere Hanefîler haberlerin kabulü için her ne kadar teorik olarak belli şartlar öne sürseler de amel olgusunu bir başka deyişle işin pratiğe dönük olan tarafını her zaman ön planda tutup ihmal etmemişlerdir.¹¹²

Hanefî usûl eserlerinde rivâyetiyle ma'rûf olup ictihâd ehli olmayan râvînin kıyâs karşısında rivâyetinin kabul edilmemesinin arka planında mana ile rivâyet olgusunun

¹⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 141; Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 368; Nesefî, *Keşf*, II, 27, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 553; Kâkî, *Câmi' u'l-esrâr*, III, 668; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251; Sadrüşşerîa, *Tavdîh*, II, 7; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 275; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 210.

¹¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 553; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251.

¹¹¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 127; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Nesefî, *Keşf*, II, 26.

¹¹² Özdoğan, Bekir, *Hadis Anlam ve Amel*, İFAV, İstanbul 2022, s. 236-240. Ayrıca amel olgusuna dair müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2006; Han, Haydar Hasan, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı" (trc. Mehmet Özşenel), *SÜİFD*, 3 (2001), s. 419-424.

bulunduğu dikkat çekmektedir.¹¹³ Hanefî ulemasına göre Hz. Peygamber cevâmiu'l-kelim sıfatına sahip olduğundan dolayı rivâyet edilen haberin zabtı çok önemli olup onun kelimadaki tüm manaları muhafaza etmek ise son derece önemli bir iştir. Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerin çoğunun “Hz. Peygamber şunu emretti, şunu nehyetti” şeklindeki formlarda gelmesinden dolayı sahâbîler arasında mana ile rivâyete yaygın bir şekilde başvurulduğu görülmektedir. Bu durumda râvî fıkıh ve ictihâd ehlinde değilse, manaya tam olarak vukufiyet sağlayamaz; dolayısıyla ifade edilenden neyin anlaşılması gerektiği konusunda yetersiz kalır ve naklettiği rivâyetin manasına güvenilmez. Sahâbîler arasında manayla rivâyet olgusu bu denli yaygın olduğundan dolayı râvînin anlayışındaki herhangi bir kusur Hz. Peygamber'in ifade etmediği bir hükmü ifade etmiş gibi rivâyet edilme ihtimaline sebebiyet verir ki böylece haberde kıyâsta olmayan ekstra bir şüphe vaki olmuş olur. Zira kıyâstaki şüphe onun vafından kaynaklanmaktadır. Oysa haberde onun özelliği gereği ittisâlinde kaynaklanan şüpheye ek olarak râvînin anlayışındaki kusurdan dolayı metninde de şüpheye mahal verilmiş olur. Netice olarak bu gibi râvîlerin rivâyet ettiği haberler kıyâsa nazaran daha fazla şüphe ihtimali barındırdığından dolayı ihtiyaten en az şüpheli olanının tercih edilmesi gerektiği, bunun da kıyâs olduğu ifade edilir.¹¹⁴

a. Hanefî Usûlünde Fakîh Olan ve Olmayan Sahâbe Ayrımı

Sahâbîlerin fıkıh, ilim, ictihâd veya fetvâya ehil olup olmaması bakımından aynı düzeyde olmadığı bilinen bir gerçektir. Çünkü onlar Hz. Peygamber ile birlikte geçirdiği zaman veya vahyin inişini müşahade etme süreleri vb. konularda farklı tecrübelerle sahiptirler. İlk dönemden itibaren bazı sahâbîlerin fikhî bilgi yönünden temayüz ettikleri bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in hadislerinden anlaşıldığı üzere bazı sahâbîlere fıkıh, ferâiz, helâl ve harâm konusunda belli birtakım meziyetlerin verildiği görülmektedir.¹¹⁵ Hz. Ömer'in, oğlu Abdullâh'a “Amcan [Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)] senden daha fakîh birisidir”¹¹⁶ dediği yönündeki rivâyet aslında bizzat bazı sahâbîlerin fıkıh yönüyle temayüz ettiğini ve o günkü toplumda fark edilebilen bir husus olduğunu göstermektedir. Daha sonraları ise tâbînden ve ondan sonraki nesilden gelen bazı kimseler bu anlayışa yakın bir çizgiyi takip etmiştir.

¹¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Pezdevî, *Kenz*, s. 369; Serahsî, *Usûl*, I, 339; Nesefî, *Keşf*, II, 26, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 554; Kâkî, *Câmi' u'l-esrâr*, III, 668; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251.

¹¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Pezdevî, *Kenz*, s. 370; Kâkî, *Câmi' u'l-esrâr*, III, 669; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251.

¹¹⁵ Enes b. Malik'in Tirmîzi' deki rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim ümmetimin en merhametlisi Ebû Bekir'dir (ö. 13/634). Helal ve haramı en iyi bilen Muâz b. Cebel (ö. 17/638), farzları en iyi bilen ise Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45/665 [?]).” Tirmîzi, “Menâkıb”, 33.

¹¹⁶ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, I, 17.

Hanefîlerin fıkıh silsilesinin başındaki isimlerden olan Nehaî'nin (ö. 96/714) Ebû Hureyre (ö. 58/678) hakkındaki ifadeleri¹¹⁷ daha sonraları Ebû Hanîfe¹¹⁸ (ö. 150/767) ve onun talebesi Muhammed eş-Şeybânî'nin¹¹⁹ (ö. 189/805) sahâbe arasında fıkıh bilgisi bakımından belli ayrımlara gitmeleri, Cessâs'ın hocası İsa b. Ebân'dan mülhem sahâbîleri tabakalara ayırması¹²⁰ bu anlayışın ilk nüveleri olarak kabul edilebilir.

Muhaddisler, râvîlerin fıkhi bilgilerini esas alarak yapılan taksimin onların hadis rivâyetlerinin kabulü hususunda herhangi bir etkiye sebep olmadığı düşüncesindedirler. Çünkü onlara göre râvî adâlet ve zabt sahibi olup ve hadisin isnadı da sahih ise râvîler arasında fıkıh bilip bilmemesi yönünden veya başka bir sebeple yapılan herhangi bir ayırımın tercihte etkisi yoktur.¹²¹ Zira bu tür vasıfları haiz râvîlerin hepsinin rivâyetlerinin sahih ve makbûl olduğunu ve aralarında bir üstünlük olmaksızın her iki tür râvînin rivâyetinin de delil olarak kullanılacağını kaydederler. Diğer bir ifadeyle muhaddislere göre haberin kıyâsa takdiminde râvînin fakîh olması şart değildir. Bilakis onlara göre her adâlet ve zabt sahibi râvînin haberi Kur'ân ve sünnete muhalif olmadığı sürece kabul edilip kıyâsa takdim edilir. Râvî ister ictihâd ehli ve fakîh olsun, isterse de adalet ve zabt sahibi olduktan sonra bu sıfatlardan yoksun olsun her iki durumda da haber kıyâsa tercih edilir.¹²² Görüldüğü üzere

¹¹⁷ Nehaî bir rivayette şöyle demiştir: “Kûfeliler Ebû Hureyre'nin hadislerinin çoğunluğunu nesh edilmiş olarak görüyorlar.” Bk. Ebû Dâvûd *Suâlat*, s. 17. Diğer bir rivayete göre o şöyle demiştir: “Ebû Hureyre'nin hadislerinden bir kısmını terk ediyorlar.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, I, 428.

¹¹⁸ Muhammed Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den rivayetine göre o şöyle demiştir: “Dört halife, Abâdile gibi sahâbenin kadılarını (ictihad üretenlerini, fıkıh bilenlerini) taklid ederim ve onların hilafına rey beyanını caiz görmem. Ancak Enes b. Malik (ö. 93/711-12), Ebû Hureyre ve Semure b. Cündeb (ö. 60/680) gibileri bunun dışındadır. Bk. İbn Mâze, Ebû'l-Meâli Burhanü'd-din Muhammed b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhanî fi'l-fıkhi'n-nu'manî*, (thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2004, VIII, 9.

¹¹⁹ Şeybânî'nin “Hz. Ali ve İbn Mesûd Hz. Peygamber'in durumunu İbn Ömer'den daha iyi bilirler” şeklindeki mukayeseleri buna delalet eder. Bk. Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Hücce alâ ehl-i Medine*, I-IV (thk. Mehdi Hasen Keylânî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983, I, 95.

¹²⁰ Cessâs, tabîinin sahâbeye muhalefeti bağlamında dolaylı olarak sahâbe tabakası arasındaki fazilet durumunu değindiği söylenebilir. Ona göre: En faziletlisi Hulefa-i Râşidindir. Daha sonra ictihad etme konusunda onlara yakın olanlar, İbn Ömer, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre ve Enes gibi ictihad etmede bunlara muhalif davrananlar gelir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 335.

¹²¹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1952, I, 25.

¹²² Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ânî, *el-İstılâm fi'l-hilâf beyne'l-imameyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe*, I-II, (thk. Nayif b. Nafi' Ömeri, Dâru'l-Menâr), Kâhire 1992, I, 105; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilm'il usûl*, I-IV, (thk. Hamza b. Zühayr Hafız), eş-Şerîketü'l-

muhaddisler râvîleri tercih ederken adâlet ve zabt kriterlerine dikkat etmektedirler. Diğer bir ifadeyle onlar haberi sened kriterlerini dikkate alarak değerlendirmişlerdir. Râvîlerin ve rivâyetlerin asgari sahihlik şartlarını sağlamaları durumunda onların bâtinî olarak (fıkıh ve ictihada ehil olması vb.) durumları tercihte etkili olarak görülmemiştir.

Hanefîler fakîh ile fakîh olmayan râvînin rivâyetini farklı olarak değerlendirip fakîh olan râvînin rivâyetini öncelemişlerdir. Hanefî usûlünde rivâyetiyle ma'rûf olan râvînin kıyâs karşısında bazı durumlarda rivâyetlerinin reddedilmesinin veya tercih edilmemesinin arka planında fakîh râvî anlayışının olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîler, râvînin kıyâs karşısındaki rivâyetinin sıhhatini denetlemede ölçüt olarak kullandıkları fakîh râvî şartını bir tercih kriteri olarak benimsemişlerdir. Nitekim rivâyet fakîh bir râvî tarafından rivâyet edilmiş ise o kıyâsa aykırı gelse de kabul görmüştür. Hanefîler, râvînin fakîh olması durumunda rivâyetinde hata ile itham edilemeyeceğini ve kıyâsa aykırı olan rivâyetlerinde ise kendi ictihâdıyla kıyâsa aykırı bir nakilde bulunamayacağını belirtirler. Çünkü fakîh olan râvînin, rivâyetin geliş yollarını bildiği, onunla amel ettiği ve rivâyetten ne anlaşılması gerektiğini bildiğinden dolayı onun kendi ictihâdıyla kıyâsı terk ettiği düşünülemeyeceğinden kıyâsa muhalif olarak naklettiği rivâyetleri kabul edilmiştir.¹²³ Eğer rivâyet, adâlet ve zabt sahibi ancak fakîh bir râvî tarafından rivâyet edilmemişse kıyâsa aykırılık durumunda rivâyetin terk edilip kıyâsla amel edileceği görüşü hakim olmuştur. Bu durumda rivâyetin manası sahih kıyâsa aykırı ise râvînin rivâyetinde hata yaptığı düşünülür. Zira râvînin fıkının eksikliğinden dolayı rivâyetin manasını tam olarak muhafaza edemediği veya rivâyetten ne kastedildiğini tam olarak anlayamadığı kabul edilir. Bu nedenle fakîh olmayan râvînin rivâyeti çocuğun ve gaflet sahibi kimsenin rivâyetiyle eş değer olarak görülür ve bu durumda rivâyeti kabul edilmez.¹²⁴

Hanefî usûlcüler tarafından benimsenen bu teorinin Îsâ b. Ebân tarafından ortaya konduğu belirtilmektedir.¹²⁵ Bu minvalde Cessâs Ebû Hureyre özelinde hadislerinin kıyâsa aykırı olmayanlarının ve ma'rûf sünnete tekabül eden denkleri ile çelişmeyen rivâyetlerinin kabul edileceğini, muhalefet durumunda ise ancak selef tarafından onun rivâyetine karşı

Medineti'l Münevvere li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, Cidde [t.y.], II, 247-248; Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki ve Muhyiddin Hatîb), Dârü'r-Reyyan li't-Türas, Kahire 1987, IV, 427.

¹²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

¹²⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

¹²⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 127, 129; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

çıkılmaması durumunda kabul göreceğini zikreder.¹²⁶ Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan bu bağlamdaki nakillerine istinaden fakîh râvî teorisi Îsâ b. Ebân ile başlatılır. Ancak daha öncesinde İbrâhim en-Nehaî'nin Ebû Hureyre özelinde “Onun bazı rivâyetlerinin kabul, bazı rivâyetlerinin ise terk edildiğine” dair tespiti¹²⁷ dikkate alındığında ise râvînin haberinin kabulü için fakîh olması gerektiğine dair şartın Îsâ b. Ebân'dan önce de var olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlcülerinin fakîh râvî teorisini temellendirirken birtakım argümanlar öne sürdükleri görülür. Öncelikle sahâbenin bu konudaki tutumu örnek verilerek kendilerinin de selefe tabi oldukları vurgulanır. Ayrıca Ebû Hureyre rivâyetleri özelinde ondan daha fakîh olduğu düşünülen sahâbîlerin onun rivâyetlerini kıyâsla reddettiklerine dair örnekler verilerek teorisinin meşruluğu ortaya konmaya çalışılır. Ebû Hureyre'nin “Ateşin değdiği şeyden ötürü abdest almak gerekir” rivâyetini İbn Abbâs işitince “Sıcak sudan ötürü de tekrardan abdest alacak mıyız? Yağlandığımız yağdan dolayı da abdest alacak mıyız?” diyerek onun rivâyetini

¹²⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 127. Keşmiri (1875-1933), Zahid el-Kevserî (1879-1952), Zafer Ahmed Tehânevî (1892-1974) ve Muhammed Takî el-Osmanî gibi son dönem Hanefî fukahası bu sözlerin Îsâ b. Ebân'a aidiyetinde şüphe olduğunu iddia etmişlerdir. Zira onlara göre Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde Hanefî usûlcüler tarafından râvîsi fakih olmadığından dolayı kıyasa aykırı görülen musarrât hadisinin kabul edilmeyiş gerekçesini Îsâ b. Ebân'dan farklı bir şekilde açıklamıştır. Hatta Tahavi, Îsâ'dan nakille onun hadisi fakih râvî sebebiyle değil, nesh sebebiyle kabul edilmeyeceğini ifade ettiğini söylemiştir. (Bk. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (thk. Muhammed Zühri en-Neccâr) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1399, III, 280.) Dolayısıyla onlar bunu Cessâs'ta ve diğer kitaplarda Îsâ'ya atfedilen sözün ona aidiyetinin problemli olduğuna işaret saymışlardır. (Bk. Keşmiri, Muhammed Enver Şâh, *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2005, III, 229; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Î'laü's-sünen*, XIV, 86-7; Muhammed Takî el-Osmanî, *Tekmiletü Fethu'l-Mülhim*, I, 222; Kevseri, Muhammed Zâhid, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Menşurâtü İdarâtü'l-Kurân ve Ulûmü'l-İslamiyye, 1995, s. 92; Sermîni, Muhammed Enes, “Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh İnde'l-Hanefiyye Beyne'n-Nazar ve't-Tatbîk Dirâse Te'sîliyye Tatbikiyye Nakdiyye”, *Mecelletü's-Şerîa ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye*, 110 (2018), s. 222. Ayrıca Abdülmecid et-Türkmânî ve Sermîni'nin bu itiraza cevapları için bk. Türkmânî, Abdülmecid, *Dirasat fi Usûli'l hadis ala menheci'l Hanefiyye*, Dâru İbni Kesîr, Dımeşk 2015, s. 266-7; Sermîni, “Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh”, s. 223.

¹²⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 127. Nehaî bu konuyla alakalı bir başka ifadesinde şöyle demiştir: “Ebû Hureyre'nin hadislerinden cennet ve cehennemden bahsettikleri dışındakiler alınmaz.” (Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 127.) Onun bu rivayet özelinde râvînin fikhını önemseddiği şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir. Zira bu ifadenin, cennet ve cehennem gibi kıyasla tespiti yapılamayacak ve râvînin fikhî bilgisinin ön planda olmadığı gaybi konulardaki rivayetlerinin kabul edileceği, ancak fikhî bilgisinin ön plana çıktığı kıyasla mukabele edilecek rivayetlerinin ise muhalefet durumunda terk edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmasının imkan dahilinde olduğu söylenebilir.

kıyâsla reddettiği ifade edilmiştir.¹²⁸ Hz. Peygamber'in ateşte pişmiş olan koyunun etini yediğini sonra ise onun abdest almadan namazını kıldığını¹²⁹ bildiren rivâyetin Ebû Hureyre'nin haberinin hilafına nakledildiği bilinmektedir. Bu durumda İbn Abbâs onun rivâyetinin aksini bildiren haberi sünnetten delil getirmeden doğrudan kıyâsla mukabele ederek reddetmiştir. Hanefilere göre kıyâs ile haberin reddi meşru olmasaydı İbn Abbâs Ebû Hureyre hadisine kıyâsla itiraz etmezdi. Çünkü İbn Abbâs'ın zihninde Ebû Hureyre'nin rivâyetini reddedecek sünnet bilgisi olsaydı¹³⁰ "Hz. Peygamber'den şöyle işittim" diyerek onu rivâyet etmekten geri durmazdı veya rivâyetlerin tarihini araştırarak en son nakledilenle amel etmek için bir araştırmaya koyulup yine o sünneti delil olarak sunardı.¹³¹ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüleri sahâbe özelindeki söz konusu rivâyetler¹³² aracılığıyla fakîh olmayan râvînin kıyâsa aykırı rivâyetlerinin reddedilebileceğini ortaya koymuşlardır. Böylece bu konuda muhalifleri tarafından kendilerine gelebilecek itiraz veya tenkitleri daha kolay savacaklarını düşünmüşlerdir. Nitekim tenkitler karşısında Hanefiler "Biz bu konuda selefe tabi olduk, onların yaptıkları gibi bir yöntem takip ediyoruz"¹³³ diyerek kendilerini savunmuşlardır.

Hanefilerin bu teoriyi geliştirmelerindeki ikinci faktör yukarıda da bahsedildiği üzere sahâbe arasında mana ile rivâyet olgusunun yaygın olmasıdır. Sahâbîler Hz. Peygamber'den mana ile rivâyette bulunduklarından onun ifadelerinin doğruya yakın bir şekilde diğer kimselere ulaştırılması gerekmektedir ki bunu da fakîh bir râvînin yapabileceğini düşünürler.

¹²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

¹²⁹ Muvatta, "Tahâret", 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 267, 366, II, 389; Buhârî, "Vudû", 30; Müslim, "Hayz", 91; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 74; İbn Mâce, "Tahâret", 66.

¹³⁰ Hanefilere göre şayet Ebû Hureyre'nin rivâyetini reddedecek diğer sünnet bilgisi İbn Abbas'n zihninde olsaydı o yine kıyasla mukabele ederek rivâyeti reddederdi. Çünkü Ebû Hureyre'nin rivâyeti kıyasa muhalif olduğu halde İbn Abbas nezdinde makbul olsaydı bu durumda diğer rivâyetten hareketle ateşte pişmiş olan etten dolayı tekrardan abdest alınmayacağını belirterek Ebû Hureyre'nin rivâyetiyle amel ederdi. Ancak o onunla amel etmek yerine kıyasla tümünü reddetmiştir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 127-8.

¹³¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 128; Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

¹³² Fakih olmayan râvînin kıyas karşısındaki rivâyetinin reddedileceğine dair usûl eserlerinde Ebû Hureyre'nin "veledi zina üçün en şerlisidir" diye rivâyette bulunduğu ve Hz. Aişe'nin de "Kimse kimsenin günahını üstlenmez" ayetiyle bu rivâyeti reddettiğine dair rivâyet de örnek olarak verilir. Hatta Şabi'nin "Eğer veledi zina üçün en şerlisi olsaydı zinadan dolayı hamile kalan kadını doğurması için beklemezdik" dediği ve onun bu haberi kıyasla reddettiği ifade edilir. Debûsî, *Takvîm*, s. 181. Bu hususla ilgili başka rivâyetler için Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 340.

¹³³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

Çünkü fakîh olan râvî, Hz. Peygamber'in ne demek istediğini ve ifade ettiği lafızdan neyi kastettiğini en iyi şekilde anlayan kimsedir. Bu nedenle, onun naklettiği rivâyette fakîh olmayan bir râvîye nazaran daha az hata yapacağı düşünülmektedir. Mana ile rivâyetin yaygın olduğu bu dönemde rivâyetin manasına halel getirmeden doğru bir şekilde anlaşılıp sonraki nesillere ulaştırılması için fakîh olan râvînin rivâyeti kıyâsa aykırı gelse bile tercih edilmiştir. Ancak râvî fıkıh veya fetvâ verme yönünden tanınmıyorsa anlayışındaki kusur ihtimaline binaen rivâyeti kıyâs karşısında tercih edilmemiştir.

Hanefîler mana ile rivâyet karşısında râvînin fıkıh bilmesini tercih sebebi saymalarında Hz. Peygamber'in "Benim sözümü işitip kavrayan ve ezberledikten sonra aynen başkalarına ulaştıran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Nice fıkıh/ilim taşıyan kimseler vardır ki anlama kabiliyetine sahip (fakîh) değildir, nice kimseler de vardır ki elde ettiği bilgiyi kendilerinden daha fakih/anlayışlı olana bunu ulaştırır" hadisini delil getirirler.¹³⁴ Onlar bu rivayet bağlamında, fakîh râvînin rivayetinin ne ölçüde öncelikli tutulması gerektiğini delillendirmektedirler. Ancak burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: "Manayı doğru kavrayan bir sahâbînin, Hz. Peygamber'in ifadelerinden maksadı anlamada hata yapması uzak bir ihtimaldir; zira sahâbîler, Allah ve Resulü tarafından adil olarak kabul edilmiştir." Böyle bir itiraz karşısında öncelikle Hanefîlerin sahâbeyi fıkıh bilgisine göre taksim etmelerindeki maksadın ne olduğunun netleştirilmesi gerekmektedir. Hanefîlerin sahâbeyi böyle bir tasnife tabi tutması adâletlerine yönelik bir tenkid değildir ve bu rivâyetlerine itirazda bulunmak da onların adâletlerine zarar vermez. Onlar mana rivâyeti gerçeğinden dolayı sahâbenin aynı hadisi farklı lafızlarla naklettiklerine ve birbirlerini tenkid ettiklerine dikkat çekerler. Bu, sahâbîlerin Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri bazen aynı lafızla nakletmediklerini ve mana ile rivâyet olgusunun varlığını gösterir. Böylece Hanefîler bu teoriyi geliştirerek daha sağlam rivâyetler elde etmek amacıyla rivâyet tercih kriterlerini daha sıkı tutmak istemişlerdir. Aslında Hanefîler, burada sahâbîlerin adâletlerinden çok hadisleri Hz. Peygamber'in muradına uygun bir şekilde zabt etmeleri açısından bir tenkide tabi tutmaktadırlar. Bu husus daha sonra zabt başlığı altında tartışılacağı için burada üzerinde durulmayacaktır.

Hanefî usûlcüler fakîh râvî anlayışına göre rivâyetleri değerlendirdiklerinden dolayı muhaddisler ve diğer mezheplerdeki muhalifleri tarafından bu hususta tenkide uğramışlardır. Özellikle Hanefî usûlcülerinin fakîh olmadıkları gerekçesiyle hadis rivâyetinde muksirûndan

¹³⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 428. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7.

olan bazı sahâbîlerin rivâyetlerini kabul etmemesi, muhalifleri tarafından sahâbeyi ta'n edip küçük gördükleri eleştirilerine sebep olmuştur. Zira Hanefîlerin bu kısma giren râvîlerin anlayışında (fıkıh ve fetvâ yönünden) problem olduğunu veya mana ile rivâyet gerçeğinden dolayı rivâyeti doğruya yakın bir şekilde nakletmelerinin problem olabileceğine dair endişelerini dile getirmeleri muhaliflerinin tenkidine konu olmuştur. Hanefîler ise bunun kendilerine atılmış bir iftira olduğunu, bu konuda sahâbeye ittiba ettiklerini dile getirmişlerdir. Nitekim Serahsî, bu konuda tenkitleri kabul etmediklerini “Sahâbenin önde gelenlerinden olan İbn Abbâs ve Hz. Âişe gibi kimseler Ebû Hureyre ve diğer fakîh olmayan sahâbîlerin rivâyetlerine amel konusunda nasıl bir tavır takınmışlarsa biz de onları takip ettik, onları küçük görme ve ta'n etme gibi bir niyetimiz yoktur, fakîh olmayan râvîlerin adâletleri ve Hz. Peygamber ile birlikteliklerinden şüphe duymayız”¹³⁵ sözleriyle dile getirmiştir. Ayrıca fakîh olmayan sahâbîler başta olmak üzere tüm sahâbîlerin sıdk (doğruluk) üzere olduğunu da beyan ederek¹³⁶ amaçlarının sahâbîleri ta'n etmek olmadığını, aksine rivâyetlerin doğruya yakın bir şekilde tespiti için onları belli bir tenkit süzgecinden geçirdiklerini ortaya koymuşlardır.

Hanefî usûlcüler, erken dönemlerden itibaren bu konuda kendilerine yöneltilen eleştirilere karşı açıklama yapmak zorunda kalmışlardır. Onlar fakîh olmayan râvîlerin rivâyetlerinin kıyâs karşısındaki reddinin sahâbe arasında da meşhur olduğunu, dolayısıyla bu konuda sahâbeye uyduklarını ifade ederler.¹³⁷ Bazı sahabilerin rivâyetlerinin alınmaması, onların bütün rivâyetlerinin terkedildiği manasına gelmediği, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi fakîh sayılmayan râvîlerin rivâyetlerinin ilk dönem Hanefî imamları tarafından çokça kullanıldığı vurgulanmaktadır. Nitekim Muhammed Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivâyetlerde onun, Enes b. Mâlik'in hayzın miktarı konusunda ve daha başka meselelerde rivâyetlerini delil olarak kullandığına dair örnekler bulunmaktadır.¹³⁸ Dolayısıyla Hanefîlerin bu tür râvîlerin rivâyetlerini kabul etmemeleri mutlak değildir. Şayet bir kabul etmeme durumu vaki olmuşsa bu zarureten kaynaklanmıştır.¹³⁹

Klasik dönemden itibaren Hanefî usûlcüler fakîh râvî için verilen sahâbî örneklerinin çeşitliliğinin aksine fakîh olmayan râvî için genel olarak Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi

¹³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 340.

¹³⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

¹³⁷ Neseî, *Keşf*, II, 27.

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

¹³⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Neseî, *Keşf*, II, 28.

sahâbîleri zikretmişlerdir. Fakîh olmayan râvî için örnek olarak her ikisinin adı zikredilse de bu tarz râvîlerin rivâyetlerinin kabulü hususu usûl kitaplarında daha çok Ebû Hureyre üzerinden işlenmiştir. Hanefîlerin Ebû Hureyre'yi örnek olarak tercih etmelerinin belli başlı birkaç sebebi olabilir. Öncelikle onun sahâbe döneminden itibaren çokça eleştiriye konu olması bir sebep olarak görülebilir. Zira bu teorinin sistemli olarak başlangıcı kabul edilen Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın bu konuyu tamamen Ebû Hureyre'nin hataları üzerine inşa ettiği görülmektedir.¹⁴⁰ Cessâs, Ebû Hureyre dışındaki diğer sahâbîlerin rivâyetlerinin bu şekilde bir tenkide konu olmamasından dolayı onun rivâyetlerinin araştırılmasının gerekliliğini vurgular.¹⁴¹ Görüldüğü üzere selefin tenkitlerinin Ebû Hureyre özelinde yoğunlaşması ve teoriyi ortaya koyan ilk müelliflerin konuyu onun üzerinden tartışması sonucu Hanefî usûlcüler tarafından Ebû Hureyre'nin rey ve ictihâd açısından noksan kabul edilen sahâbe râvî temsilcisi olarak esas alındığı söylenebilir. İkinci olarak Ebû Hureyre'nin hadis ehline rivâyetlerine çokça değer verilen ve muksirûndan olması hasebiyle özel bir konuma sahip, temsil kabiliyeti yüksek bir sahâbî olmasından dolayı Hanefîlerce tercih edilmiş olabilir. Zira Ebû Hureyre özelinde muhaliflerinin sistemlerine tenkitte bulunmak istemiş olabilirler. Bir diğer ifadeyle ilk dönemlerden itibaren Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre'yi hadis taraftarlarının bir temsilcisi olarak görüp, onun üzerinden hadis ehlinin isnad merkezli sıhhat kriterlerine tenkid yöneltmeyi amaçladıkları söylenebilir.¹⁴² Fakîh olarak addedilen râvîlerin Hanefîleri, Ebû Hureyre gibi fakîh olmayan sahâbîlerin ise hadis taraftarlarının anlayışını temsil ettiği söylenebilir. Bu sebeplerden dolayı Ebû Hureyre'nin konumu ve ona atfedilen değer, onun tercih edilmesinin anlamlı olduğunu göstermektedir.

Fakîh olmayan râvî için ismen yaygın olarak verilen diğer bir örnek Ebû Hureyre gibi muksirûndan olan Enes b. Mâlik'tir. Ancak fakîh sahâbe kavramı bağlamında Ebû Hureyre'nin, Enes b. Mâlik'e kıyasla ön plana çıkarılmasının, muhtemelen Ebû Hureyre'nin sahâbe döneminden itibaren daha fazla eleştiriye maruz kalmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Hanefîlerin, fakîh râvî için örnek olarak kendi mezheplerinin temel unsurlarından olan İbn Mesûd'un değil de İbn Abbâs'ın öne çıkarılması da muhtemelen yukarıdaki sebeple irtibatlı olarak onun Ebû Hureyre rivâyetlerine daha sık eleştiride bulunmasıdır. Ayrıca İbn Mesûd'un Medine'de değil de Kûfe'de bulunmasının da bu hususta etkili olduğu ifade edilebilir.

¹⁴⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 127-142.

¹⁴¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

¹⁴² Benzer bakış açısı için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 103.

Hanefî usûlcülerinin fakîh râvî teorisini özellikle Ebû Hureyre üzerinden açıkladıkları bilinmektedir. Cessâs'ın da belirttiği üzere, Ebû Hureyre'nin sahâbe döneminden itibaren rivâyetleri eleştiriye konu edilmiştir.¹⁴³ Ayrıca Hanefîlerin tâbiîn tabakasında en önemli bilgi kaynaklarından olan Nehaî'nin Ebû Hureyre rivâyetleri hakkındaki mülâhazalarının da Hanefî imamların bu konuya yoğunlaşmalarına zemin hazırladığı söylenebilir. Seleften itibaren gelen bu tenkitçi anlayıştan dolayı Hanefîler onun rivâyetlerinin sahihinin sakiminden ayrılması için bir araştırılmaya tabi tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁴⁴ Hanefîler selefin Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine getirdiği tenkitlerden hareketle haberlerin doğruya yakın bir şekilde tespiti için bir hadis tenkit kriteri olarak bu ayrıma gittikleri düşünülmektedir. Zira Îsâ b. Ebân'ın ve Cessâs'ın bu anlayışı ortaya koymasında Ebû Hureyre rivâyetlerinin ve onlara getirilen eleştirilerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁵ Daha sonra gelen usûlcüler de fakîh olan, fakîh olmayan ayrımını geliştirerek bunu daha sistematik hale getirmişler ve bir teori olarak benimsemişlerdir.

İkinci olarak Hanefîlerin râvîleri fakîh olan, fakîh olmayan şeklinde bir taksime tabi tutmalarının onlara has bir özellik olmayıp bilakis dönemin hadis ehlinin de rağbet ettiği bir ayrım olduğu söylenebilir. Nitekim Cessâs ile dönemdaş olan Râmezhürmizî'nin hadis usûlüne dair yazmış olduğu *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r râvî ve'l vâî* adlı eserinde böyle bir ayrıma giderek, hadis ehline rivâyetlerin manalarını anlamaya ve onları fıkhetmeye dair nasihatlerde bulunması¹⁴⁶ bu minvalde söz konusu edilebilir. Yine İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde¹⁴⁷ ve Hâkim'in (ö. 405/1014) *Ma'rife*'sinin elli ikinci babında “Fıkhu'l-hadîs” başlığı altında ehli hadisin fakîhlerine yer vermeleri¹⁴⁸ ayrıca İbn Hibbân'ın rivâyete yapılan ziyâdenin kabul edilebilmesi için râvinin fakîh ve neyi rivâyet ettiğinin bilincinde olması

¹⁴³ Cessâs, *Fusûl*, III, 129; Hz. Aîşe'nin Ebû Hureyre'ye dair bazı eleştirilerinin toplandığı rivayetler için bk. Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed, *el-Îcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-sahâbe*, Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Kâhire 1421/2001. Eserin Türkçesi için bk. Erul, Bünyamin, *Hz. Âîşe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, OTTO, Ankara 2000.

¹⁴⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

¹⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 127.

¹⁴⁶ Râmezhürmizî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 160; Tsılıgkır, Chamntı (Çilingir, Hamdi), *Hadis Rivayetinde Fakih Râvinin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2008, s. 91-92.

¹⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *Fihrist*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2002, s. 373-384.

¹⁴⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rife*, s. 246-287. Hem İbn Nedîm'in hem de Hâkim'in fakih râvîlere dair listeleri ve onlar hakkındaki tespitleri için ayrıca bk. Chamntı Tsılıgkır (Hamdi Çilingir), *Hadis Rivayetinde Fakih Râvinin Rolü*, s. 62-72.

gerektiğini ifade etmesi¹⁴⁹ bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Görüldüğü üzere bu husus sadece Hanefilerce benimsenen bir yaklaşım olmayıp, bilakis teorinin inşa edildiği dönem ve sonralarında var olan bir anlayışın ürünüdür. Hanefilerle aynı dönemde bu anlayışı devam ettiren hadis ehlinden kimselerin de bulunması bu ayrımın o dönem alimlerin zihinlerinde olduğunu göstermektedir. Ancak bu ayrımın daha çok Hanefilerle özdeşleşmesinin sebebi, onların bunu geliştirerek bir ayrımdan öteye götürüp bir teori haline getirmeleridir. Daha sonra gelen Hanefî usûlcülerin bu teoriyi benimseyerek eserlerinde yer vermesiyle diğer nesillerce genel kabul gören bir anlayışa dönüşmesine zemin hazırladığı söylenebilir. Zira o dönem hadis ehlinden bazı kimselerin tearuz durumunda fakîh râvînin rivâyetinin tercihi hususu haricinde bu ayrımı gündeme getirmemeleri ve daha sonraları bu bakış açısının bu anlayış mensuplarınca yaygın bir şekilde devam ettirilmemesi söz konusu kriterin ehl-i hadisçe benimsenmediğini göstermektedir.

b. Rivâyetle Ma'rûf Râvînin Haberinin Kıyâs Karşısındaki Konumu

Hanefî usûlü müellifleri, fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı olması durumunda rivâyetinin kabul edilmeyeceğini belirtirler. Hanefilerin burada dile getirdikleri kıyâsa aykırılıktan neyi kastettiklerinin açığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira fıkhîta kullanılan bu kavramdan usûlî manadaki kıyâsın mı (el-kıyâsu'l-usûlî/analoji) yoksa genel kural anlamındaki kıyâsın mı (kıyâsu'l-usûl/el-kavaidu'l-küllîye) veya başka bir mananın mı kastedildiğinin belirlenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.¹⁵⁰ Hanefî usûlcüler fakîh râvî-kıyâs ilişkisi bağlamında kıyâstan neyi kastettiklerine dair açık bir ifade kullanmamışlardır. Ancak açıklamaları esnasında yaptıkları bazı atıflardan kasıtlarının ne olabileceğine dair ipuçları elde edilebilir. Nitekim Pezdevî fakîh olmayan sahâbenin rivâyetinin kıyâsa aykırı gelmesi durumunda ancak rey ve kıyâs kapısı kapanmadığı sürece kabul edildiğini, rivâyetin kıyâs yolunu kapatması durumunda fakîh olmayan râvînin rivâyetinin Kitab ve meşhur olan sünneti nesh etmiş olacağını ayrıca icmâya muarız olacağını ifade eder.¹⁵¹ Pezdevî dolaylı olarak buradaki kıyâsın genel kural anlamındaki kıyâs olduğuna işaret etmiştir. Zira râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı gelmesi durumunda Kitab, sünnet ve icmâyı nesh edici bir delil olarak konumlandırıldığında bir nevi dayanılacak olan manaların hepsini ve bu asıllardan çıkarılmış külli kaidelere aykırı gelmesinin maksut olduğu anlaşılmaktadır ki bu da hukuki tabirle kıyâsu'l-usûle tekabül etmektedir.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, *Sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r Risâle, Beyrût 1993, I, 146-148.

¹⁵⁰ Fıkıhta kıyâs'ın farklı kullanımları için bk. Apaydın, Yunus "Kıyâs", *DİA*, XXV, 529.

¹⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 555.

Klasik dönem Hanefî usûlünde, Cessâs, Debûsî ve daha sonra Serahsî gibi âlimler, Îsâ b. Ebân'ın Fâtıma binti Kays'ın (ö. 54/674) rivâyeti karşısında Hz. Ömer'in tavrının nasıl anlaşılması gerektiğine dair nakline yer vererek bu konuya işaret etmişlerdir.¹⁵² Nitekim meşhur rivâyette Fâtıma binti Kays Hz. Peygamber'in kendisine nafaka ve süknâ hakkı tayin etmediğini ifade etmesi üzerine Hz. Ömer "Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini, doğru veya yalan söylediği, ezberlediği veya unuttuğu bilinmeyen bir kadının sözü ile terk edemeyiz" diyerek karşı çıkmıştır.¹⁵³ Müellifler Îsâ b. Ebân'ın Hz. Ömer'in yukarıda sarf ettiği "Kur'ân ve sünnet" ile kıyâsı kastettiğine dair yorumunu naklederek.¹⁵⁴ Buna göre Hanefîlerin sık sık ifade ettikleri râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı olmasından onun Kur'ân ve sünnet ile sabit olmuş genel kurallara/asıllara aykırı olmasını kastettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre şayet Hz. Ömer'in zihninde o habere aykırı başka bir rivâyet olsaydı olay esnasında onu zikrederdi veya son rivâyet edilenle amel etmek için hangisinin nesh olduğunu araştırırdı. Ancak Hz. Ömer reddetmek için burada hususi bir rivâyetle meşgul olmak yerine bu konuda Kur'ân ve sünnetten çıkarılmış genel kurala kıyâs ederek karşı çıkmıştır.¹⁵⁵ Zira kıyâsın Kur'ân ve sünnet ile sabit olduğunu ifade ederek bu konuda neye dayandıklarına işaret etmiştir. Burada Hanefîlerce meçhûl bir râvî olarak kabul edilen Fâtıma binti Kays'ın örnek olarak verilmesi zihinlerde belli sorular meydana getirebilir. Zira bu durumun meçhûl râvî gibi rivâyeti belli şartlar dahilinde kabul edilen bir râvînin rivâyetiyle sınırlı olduğu izlenimi vermektedir. Ancak Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre gibi güvenilir bir râvî tarafından rivâyet edilen musarrât hadisinin¹⁵⁶ ve diğer bazı hadislerin¹⁵⁷ de râvîsinin fakîh olmamasından dolayı kıyâs sebebiyle kabul edilmediğini beyan ederler. Bu nedenle durumun zikredilen rivâyetlerle sınırlı olmadığını, haber-i vâhidle ilgili genel bir bakış açısını yansıttığını belirtmiş olurlar. Bu bağlamda haberin kıyâsa muhalif gelmesi Hanefîlere göre Kur'ân ve sünnetten elde edilmiş külli kaidelere, genel ilkelere aykırı olması halidir. Bu

¹⁵² Cessâs, *Fusûl*, III, 141; Debûsî, *Takvîm*, s. 183, Serahsî, *Usûl*, I, 344.

¹⁵³ Müslim, "Talâk", 42, 46; Tirmizî, "Talâk", 5.

¹⁵⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 141.

¹⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 183

¹⁵⁶ Kaynaklarda Ebû Hureyre'nin rivayeti olarak bilinen meşhur musarrât hadisi şu şekildedir: "Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte muhayyerdir: Bu haliyle razı olursa sözleşmeye tabi olarak hayvanı kendisinde tutar. Şayet bu duruma rıza göstermezse satın aldığı malı bir sa' hurmayla birlikte geri iade eder." Bk. Buhârî, "Buyû", 63; Müslim, "Buyû", 11; Ebû Dâvûd, "Buyû", 46.

¹⁵⁷ Hanefîlerin bu anlayıştan dolayı kabul etmediği hadislerle toplu bir bakış için bk. Sermînî, "Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh", s. 239-40.

durumda haber genel ilkelere aykırı olduğunda o haberin nesh edildiğine veya haberde manayı etkileyecek bir şüphenin varlığına işaret edildiği belirtilir.¹⁵⁸ Burada muhalefetten kasıt da haberle kıyâsın birbirlerine tam bir zıtlık içerisinde olması durumudur. Şayet tam bir aykırılık yoksa haberle kıyâs arasında cem‘ imkanı doğacağından rivâyetle imkan dahilinde amel edilir.¹⁵⁹

Klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin klasik dönem usûlcülere nazaran konuya biraz daha netlik kattıkları ve onu detaylandırdıkları görülmektedir. Zira onlar buradaki kıyâsı “sahih kıyâs” olarak niteleyerek onu, diğer zanni kıyâs olan el-kıyâsu’l-usûlîden/analojiden ayırmak istemişlerdir.¹⁶⁰ Ayrıca onlar sahîh kıyâsın Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu ifade ederek İslam’ın temel kaynaklarına ve onlardan çıkarılmış genel ilkelere atıf yapmışlardır. Nitekim fakîh olmayan râvî tarafından rivâyet edilenin kıyâsa her yönden aykırı olmasının bu asıllara aykırı olmasıyla denk olduğunu belirtirler.¹⁶¹ Onların burada sahîh kıyâs lafzını özellikle seçmelerinin bilinçli bir tercih olduğu düşünülebilir. Zira onlar aslında burada “sahih” diyerek muhaliflerinin onlar için düşündükleri fasit kıyâslarla haberleri devre dışı bıraktıklarına dair ithamlara karşı kendilerinin sırf reyleriyle bu rivâyetleri reddetmediklerini, aksine dini asıllara dayanarak bu haberlerin kabul edilmediğini belirtmek istemişlerdir.

Debûsî’den itibaren Hanefî alimlerinin tamamına yakını fakîh râvînin kıyâsa aykırı rivâyetinin durumunu musarrât hadisi¹⁶² üzerinden anlatmaya çaba gösterirler. Onlar musarrât hadisinin Kitab ve meşhur sünnete aykırı olması sebebiyle kabul edilmediğini takrir ederler.¹⁶³ Ancak klasik dönem sonrası usûlcüleri öncekilerden farklı olarak musarrât hadisinin Kitaba, sünnete ve icmâya olan muhalefetini tafsili olarak açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir.¹⁶⁴ Sonraki dönem Hanefî usûlcülerin telifatları kendilerinden önceki kitapların

¹⁵⁸ Pezdevî, *Kenz*, 370; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 555.

¹⁵⁹ Hadisler arasında meydana gelen ihtilaflar ve bunların çözüm yollarına dair bilgi için bk. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İFAV, İstanbul 2022.

¹⁶⁰ Neseî, *Keşf*, II, 26.

¹⁶¹ Neseî, *Keşf*, II, 27.

¹⁶² Bk. Buhârî, “Buyû”, 63; Müslim, “Buyû”, 11; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 46.

¹⁶³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 556; İbn Emîr Hâc, *Takrîr* II, 323; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251; Molla Hüsrev, *Mirât*, s.213; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 210.

¹⁶⁴ Musarrât hadisinin Bakara suresi 194. ayetteki: “Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın” ayetine aykırı olduğunu ifade ederler. Ayrıca “el-harâcu bi’d-damân” yani bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse o şeyin semeresi de ona aittir hadisine aykırı olduğu ifade edilir. Ahmed b. Hanbel, VI,

birer şerhleri mahiyetinde olması hasebiyle bu eserler daha önceki müelliflerin kapalı olarak bıraktıkları kısımlarda ayrıntılı açıklamaya gitme ihtiyaçlarına binaen öncekilerden farklı olarak tafsili bilgilere yer vermişlerdir. Bir diğer sebep olarak da sonraki dönem usûl müelliflerinin yaşadıkları zaman ve mekan itibariyle diğer mezhep ulemasıyla ve hadis ehliyle daha çok karşılaşma imkanına sahip olmaları zikredilebilir. Özellikle Memlûk diyarında Hanefîler yoğun bir şekilde karşılaştıkları Şafîî ve hadis ehli ulemasıyla¹⁶⁵ tartışma ortamında kendilerinin ilgili meselelerdeki fıkhi bakış açılarının Kur’ân ve sünnetten delillerini ortaya koyma ihtiyacı hissetmiş olmalıdırlar. Hanefîler bu temellendirme işlemini bölgede tutunabilmek ve diğer mezheplerden ulema ve topluma kendilerini kabul ettirebilmek için yapmış olmaları da ihtimal dahilindedir.¹⁶⁶ Hanefî uleması ilk imamlardan itibaren kendilerinin rivâyetleri göz ardı edip reyleriyle hüküm verdikleri yönündeki iddiaları cevaplamaya çalışmışlardır.¹⁶⁷ Nitekim bununla irtibatlı olarak özellikle Memlûk diyarında telif edilmiş Hanefî usûl kitapları incelendiğinde öncesinde olmadığı kadar temel hadis kaynaklarına çokça atıf yapıldığı görülmektedir.¹⁶⁸

Hanefî usûlcüler fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı gelmesi durumunda haberin kabul edilmeyeceğine dair genel bir kural ihdas etmişlerdir. Ancak daha önce de zikredildiği üzere fakîh olmayan râvînin rivâyeti selef tarafından veya fakîh olan râvîler tarafından kabul görmüşse haberin kıyâsa aykırılığı göz ardı edilerek rivâyet kabul edilmiştir. Hanefîler bu istisnai duruma “Namazda kahrkahanın abdesti bozacağına” dair Ma’bed el-

80; Tirmizî, “Buyû”, 53; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 71; İbn Mâce, “Ticaret”, 43; Nesâî, “Buyû”, 15. Musarrât hadisi hakkında yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Tüfekçi, İbrahim, “Tânevî’nin İ’lâû’s-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), *MÜİFD*, 43 (2012/2), s. 129-166.

¹⁶⁵ Memlûkler dönemi âlimlerinin büyük çoğunluğu, -bir iki istisna bir kenara bırakılırsa- Eş’ariyye ve ehli hadis yönelişlerinden birine sahiptir bkz. Başoğlu, Tuncay, “Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı” *İslam Tetkikleri Dergisi*, X/1 (2020), s. 235, 243. Ayrıca bu dönemde mezhepsel olarak Hanefî-Şafîî, Hanbelî-Eşarî tartışmalarına dair bilgi ve örnekler için bk. Emiroğlu, Nagihan, *Türk (Bahri) Memlûkler Dönemi’nde hadis ilmi (Hicri VII-VIII. asırlar)*, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2019, s. 260-84.

¹⁶⁶ Hanefîlerin, mezheplerinin sahih hadislere dayandığını, görüşlerinin hadislerden delillerini ve amel edilmeyen hadislerin gerekçelerinin bulunduğunu göstermek üzere çalışmalar yaptığına dair bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü”, s. 63, 76.

¹⁶⁷ İbn Nuceym, *Fethu’l-gaffâr*, II, 82-3.

¹⁶⁸ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 97; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, II, 263; III, 675; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 306; Kasım b. Kutluboğa, Ebû’l-Adl Zeynüddîn, *Hulasatü’l-Efkâr Şerhu Muhtasari’l-Menâr*, (trc. Üveys Ateş), Hiperlink Yayınları, 2020, s. 159.

Cühenî'nin (ö. 83/702 [?]) rivâyet¹⁶⁹ ettiği kıyâsa aykırı olan rivâyeti örnek olarak verirler.¹⁷⁰ Onlar bu rivâyeti kabul etme gerekçeleri olarak kahkaha hadisinin sahâbeden Ebû Mûsâ el-Eşârî (ö. 42/662-63), Câbir (ö. 78/697) ve Enes gibi daha birçok kimse tarafından rivâyet edildiğini ve bununla birlikte Hz. Alî, İbn Mesûd, İbn Ömer ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Nehâî (ö. 96/714), Mekhûl (ö. 112/730) gibi sahâbenin büyükleri ve tâbiînin önde gelenlerinin bu hadisle amel ettiklerini zikrederler.¹⁷¹ Bundan dolayı rivâyet her ne kadar fakîh olmayan bir kimse tarafından kıyâsa aykırı olarak intikal etse de selef tarafından kabul görüp amel edildiğinden dolayı bu rivâyetin kabul edilip kıyâsın önüne geçirilmesi gerektiğini savunurlar. Hanefîlerin bu örnek özelinde selef tarafından kabul görmesi şeklinde formüle ettikleri durum aslında onların geleneksel olarak takip ettikleri ilmi yönteme dayanmaktadır. Hanefîlerin ilmi bakımdan beslendikleri sahâbe ve daha sonraki kimselerin bu rivâyetlere yaklaşımlarının onların tercihlerini etkiledikleri söylenebilir. Aslında Hanefîlerin teorik olarak ortaya koydukları hususların Kûfe ameline uygunluğuna göre kabulü veya reddi de mümkün olabilmektedir.¹⁷² Muhtemelen bu rivâyeti Ebû Hureyre veya daha başka sahâbîlerin onayladığı, Hanefîlerin ilmi müktesebâtlarının kaynağı olan İbn Mesûd, Nehâî gibi sahâbe ve tâbiînin ise onaylamadığı¹⁷³ durumda daha başka bir sonuçla karşılaşılabilirdi. Aynı durum

¹⁶⁹ Kahkaha hadisi olarak bilinen rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber namazı kıldırıyordu. Bu sırada kible tarafından namaza iştirak etmek isteyen âmâ bir sahâbî geldiği görüldü. Fakat gelirken ayağı yerdeki bir çukura takıldı. Namazda olan bazı sahâbîler bu hadise karşısında kahkaha atarak sesli bir şekilde güldüler. Hz. Peygamber namazı bitirdikten sonra gülen kimselerin namazlarını ve abdestlerini iade etmesini istedi.” Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût t.y., s. 28. Kahkaha hadisiyle alakalı müstakil bir çalışma için bkz. Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”, *UÜİFD*, 2 (2010), s. 73-92.

¹⁷⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, II, 557; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 211.

¹⁷¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

¹⁷² Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, s. 308.

¹⁷³ Bu hususa dair Hanefîlerle Şafîîler arasında tartışma konusu olan tahiyyât rivayetleri örnek olarak verilebilir. Nitekim Şafîîler'den Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) mezhebinin İbn Abbas'ın tahiyyâta dair rivayetini tercih etmesindeki sebeplerden biri olarak onun daha fakih olmasını sayar. (Bk. Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhi's-sünne*, (thk. Nureddin Talib vd.), İdaretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Katar 1433/2012, I, 304.) Buna cevap veren Hanefîler'den Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise İbn Abbas'ın belki Şafîîlere göre daha fakih olabileceğini ancak kendi imamlarına göre İbn Mesûd'un dört halifeden sonra sahâbenin en fakih olduğunu ifade eder. (Bk. Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh* (thk. Şeyh Cemal Aytani), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001/1422, II, 580.) Görüldüğü üzere mezhepler arasında hangi rivayetin daha sahih olduğuna dair kriterlerden biri de rivayeti

fakîh olarak kabul edilen râvîlerin kıyâsa aykırı olarak rivâyet edilen nakilleri konusunda da kendini göstermektedir. Zira daha önce de zikredildiği üzere Hanefîlerin buradaki kıyâstan kıyâsu'l-usûle yani genel kurallara veya mezhep usûlüne aykırı gelmesini kastettikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu kıyâsa aykırı olan rivâyetlerin fakîh olan bir başka ifadeyle mezhebin bilgi kaynaklarından olan bir râvî tarafından nakledilmesi durumunda burada da istisnai olarak bu râvîlerin nakilleriyle amel edilerek genel kuralların veya mezhebin kendi içerisindeki temel dinamiklerin göz ardı edildiği görülmektedir. Sonuç olarak her iki durumda da Hanefîler her ne kadar rivâyetin kabulü konusunda belli kurallar koysalar da asıl kabul gören mezhebin bilgi kaynaklarını nakleden selefin amelinin etkili olmasıdır.

Klasik sonrası dönem usûlcülerinden fakîh râvî anlayışını kabul etmeyenler klasik dönem usûlcülerinin râvîsi fakîh olmaması sebebiyle kıyâsa aykırı oldukları için kabul edilmeyen rivâyetlerin reddedilmesini kendi bakış açıları muvacehesinde açıklamışlardır. Zira fakîh râvî teorisini kabul etmeyenler bu hadislerin râvîsinin fakîh olmaması sebebiyle değil, sıhhat bakımından daha güçlü olan Kur'ân ve meşhur sünnete muarız olması sebebiyle zeyyif (merdûd/geçersiz) kabul edildiği iddiasında bulunurlar.¹⁷⁴ Mesela musarrât hadisinin “Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın”¹⁷⁵ âyetinden ilhamla misli bir malın karşılığının ancak misliyle tazmin edilmesi ilkesi gereğince ayrıca bu anlamdaki hadislerle¹⁷⁶ muhalif gelmesinden ötürü muâraza durumu vaki olduğundan terk

nakleden râvînin fıkıh bilgisidir. Bu râvîler örnekte de takip edildiği üzere mezheplere göre veya mezheplerin bilgi kaynaklarına göre değişmektedir. Hadisi rivayet eden râvîlerin ikisinin de fakih olması durumunda İbn Mesud özelinde olduğu gibi Hanefîler kendi ilmi müktesabatlarının kaynağı olan ve Kûfe'de medar olan rivayeti tercih etmişlerdir. Bu konuya dair geniş bilgi için bkz. Demirci, Selim, “Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivayetleri” *HÜİFD*, 30 (2016/2), s. 371-398. Ayrıca Hanefî fıkımın İbn Mesûd'un talimine dayandığına dair bkz. Haydar Hasan Han, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı”, s. 423.

¹⁷⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Kesf*, II, 559. Sonraki dönem Hanefîlerinden İbn Emîru Hâc İbn Abbas'ın Ebû Hureyre ile tartışma yaşadığı “ateşin değdiği şeyden dolayı abdest alma” hadisiyle alakalı olarak bu rivayetin reddediliş sebebinin kıyas olmadığını bilakis başka rivayetlere aykırı gelmesinden dolayı reddedildiğini uzun uzadıya anlatır. Ayrıca İbn Abbas'ın Ebû Hureyre'ye kıyas ile karşılık verdiğine dair sarîh bir bilginin bulunmadığını söyledikten sonra bu ifadeyi söyleyen kimsenin İbn Abbas olmayıp Kayn el-Eşcai olduğuna dair İbn Hacer'den nakilde bulunarak kendi görüşünü destekler. İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 387.

¹⁷⁵ Bakara 2/194.

¹⁷⁶ “el-Harâcu bi'd-damân” yani bir şeyin tazmin sorumluluğu kime aitse o şeyin semeresi de ona aittir, hadisine aykırı olduğu ifade edilir. Tirmizî, “Buyû”, 53; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 71; İbn Mâce, “Ticaret”, 43; Nesâî, “Buyû”, 15; Ahmed b. Hanbel, VI, 80.

edildiğini belirtirler. Musarrât hadisiyle amel edilmesi durumunda Kur’ân ve meşhur sünnet gibi dini asıllara muhalefet edilmiş olur ki bu da caiz değildir. Bu durumda Kur’ân ve meşhur sünnet güçlü delil olduklarından dolayı muhalefet durumunda musarrât hadisini nesh etmiş olarak görürler.¹⁷⁷

c. Sahâbenin Fakîh Olup Olmamasına Göre Yapılan Ayrımın Eleştirisi

Klasik sonrası Hanefî usûlcüler fakîh râvî teorisine mezhep içi açık eleştiride bulunarak bu anlayışa karşı olduklarını ifade etmişlerdir. Abdülazîz el-Buhârî’nin başlatmış olduğu bu anlayış daha sonra diğer bazı usûlcüler tarafından benimsenerek mezhep içerisinde bir akım haline gelmiştir.¹⁷⁸ Râvînin fakîhliğinin rivâyetin kabulü için şart olmadığını düşünen usûlcüler, bu teorinin Îsâ b. Ebân tarafından geliştirildiğini ve daha sonra Debûsî’nin bu prensibi benimsemesiyle Hanefî usûlcüler arasında yaygınlaştığını ifade etmişlerdir. İlk dönem Hanefî imamlarının bu anlayıştan uzak olduğunu belirterek bu prensibin sonradan ortaya çıktığını vurgularlar.¹⁷⁹ Zira onlara göre bu prensip mezhep içerisindeki imamlar arasında câri bir kural olmuş olsaydı bu anlayışa kimsenin karşı çıkmaması gerekirdi. Ancak ilk dönemlerden Kerhî ve ona tabi olan ashâba göre haberin kıyâsa takdiminde râvînin fakîh olması şart değildir. Her adâlet ve zabt sahibi râvînin haberi Kur’ân ve meşhur sünnete muhalif olmadığı sürece kabul edilir. Böylece Kerhî’nin râvîde fakîhlik şartını aramadan haberin kıyâsa takdimini gerekli görerek bu anlayışa karşı çıktığı belirtilmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 556. Musarrât hadisi özelinde usûlî tartışmalara genel bir bakış için bkz. Kağanarslan, Yusuf; Beroje, Sahip, “Musarrat Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 48 (2020), s. 363-388.

¹⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Camiü'l-Esrâr*, III, 673; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 322-3; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 210; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 17; Teftâzânî, *Telvîh*, II, 8; Ensârî, *Fevâtîh*, II-179.

¹⁷⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558-9; Kâkî, *Camiü'l-Esrâr*, III, 673; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 322; Ensârî, *Fevâtîh*, II-179.

¹⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Camiü'l-Esrâr*, III, 673. Kerhî’ye atfedilen bu görüşün yanlış olduğu konusunda bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 239. Ona göre Cessâs hocası Kerhî’nin görüşlerini usûl eserinde toplamaya özen göstermiş ve kendisinden farklı düşündüğü hususları da eserinde belirtmiştir. Şayet bu konuda Kerhî farklı düşünmüş olsaydı Cessâs onu eserinde zikrederdi. Bundan dolayı Bedir bu konuda (muhtemel bilginin kaynağı olan) Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî’ye güvenmektense Cessâs’a itimat edilmesi gerektiğini vurgular. Bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 239. Ayrıca Bedir’e ek olarak Kerhî’nin sahâbe kavli gibi konularda kıyas yanlısı bir duruş sergilemesi (bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 361) onun bu husustaki bakış açısına işaret olarak görülebilir. Abdülazîz el-Buhârî’nin bu bilgiyi nereden aldığı sorusu burada önem arz etmektedir. Muhtemelen ya yanlış nakil söz konusu veya Pezdevî’nin günümüze ulaşmayan eserlerinden alınmış bir bilgidir.

Râvînin rivâyetinin kıyâs karşısındaki durumu konusunda fakîhlik şartını benimsemeyen usûlcüler, râvînin adâlet ve zabt sahibi olduktan sonra hadiste değişiklik yapmasının salt bir vehimden ibaret olduğunu, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'den nakille ifade ederler. Nitekim bu vasıfları haiz olan râvî genel olarak nasıl işittiyse o şekliyle rivâyet ettiğinin herkes tarafından bilinen bir usûl kaidesi olduğunu zikrederler. Şayet hadiste insani kusurlardan dolayı bir değişiklikte bulunulmuşsa bile bunun manayı etkileyecek şekilde gerçekleşmediğini savunurlar. Çünkü onlara göre sahâbîlerin ve âdil râvîlerin bu özelliklerle ön plan çıkması tarihi bir gerçekliktir.¹⁸¹ Ayrıca haberler sahâbîlerin kendi dillerinde vârid olduğundan dolayı bu onların Hz. Peygamber'in lafzından ne kastedildiğini anlamalarına yardımcı olur ve onların ifade edilen manaya vukufiyet sağlamada herhangi bir hataya düşmelerini engeller. Buna ilaveten onlara göre sahâbîlerin adâletleri ve takvaları onların üzerindeki töhmeti ve noksanlığı ortadan kaldırdığından manayı korumak adına râvînin fakîh olup olmaması gibi herhangi bir şartın bulunmasına gerek kalmaz.¹⁸²

Hanefî usûlcülerinden fakîh râvî teorisini eleştirenler, bu anlayışın ilk dönem kurucu imamların bakış açılarını yansıtmadığını, aksine onların haberin kıyâsa öncelenmesi yönünde fikir beyan ettiklerini iddia ederler. Bu iddialarına destek olarak Ebû Hanîfe'nin kıyâsa aykırı olmasına rağmen oruçluyken unutarak yiyip içen kimsenin durumu hakkında Ebû Hureyre'nin haberiyle amel ettiğini ve onun “Şayet bu konuda rivâyet olmasaydı kıyâs ile hüküm verirdim” ifadelerini, ayrıca Ebû Yûsuf'un *Emâlî* adlı eserinde¹⁸³ müşteri muhayyerliği konusunda Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği musarrât hadisini delil olarak kullanmasını kendilerini destekleyen deliller arasında sayarlar.¹⁸⁴ Onlara göre bu örneklerin de gösterdiği üzere Hanefîlerin ilk dönem imamlarından râvînin fakîh olmasının şart olması gerektiğine dair bir nakil gelmemiş olup aksine bu görüş onlardan sonra ortaya çıkarılmış bir anlayışın ürünüdür.¹⁸⁵

Zira Abdülazîz el-Buhârî'den önce bu bilgiden bahseden olmadığı gibi muhtemel kaynak olarak zikredilen Ebû'l-Yüsr'ün günümüze ulaşan usûl eserinde de buna rastlanılmamaktadır.

¹⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

¹⁸² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558; Ensârî, *Fevâtih*, II, 180.

¹⁸³ Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'si fıkıh kitabı özelliği ağır basan ve delil zikretme amacı taşımayan eserlerindendir. Günümüze birtakım parçaları Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*'inin içerisinde ulaşmıştır. Bilgi için bk. Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, İFAV, İstanbul 2023, s. 29, dp. 40.

¹⁸⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

¹⁸⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

Klasik dönem sonrası usûlcüleri Debûsî'den sonra Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun fakîh râvî şartını kabul ettiğini, ancak cumhur ulemanın çoğunluğunun ise fakîh râvî anlayışına karşı olduklarını ifade ederler.¹⁸⁶ Aslında onlar Îsâ b. Ebân ve Debûsî'nin ortaya koyduğu bakış açısının Hanefîleri cumhur ulemanın (genel sünni ulemanın¹⁸⁷) anlayışından uzaklaştırıp farklı bir düşünceye sürüklediğini belirttikleri söylenebilir. Ayrıca onlar sahâbîlerin tercihlerinin de fakîh râvî anlayışını benimsemeyi engellediğini düşünürler. Zira Hz. Ömer fakîh olmamasına rağmen “Bu konuda sünnet olduğu halde neredeyse reyimize göre hüküm verecektik” diye işaret ettiği Hamel b. Mâlik'in kıyâsa aykırı gelen ceninin diyetini bildiren rivâyetle amel etmiştir. Aynı şekilde Dahhâk'ın (ö. 105/723) kadının eşinin diyetinden alacağı mirasla ilgili rivâyetinin kıyâsa aykırı olmasına rağmen Hz. Ömer tarafından fakîh olmadığı halde kabul edilerek amel edilmiştir.¹⁸⁸ Örneklerde görüldüğü üzere selefin rivâyetin râvîsinin fıkıh ve ictihâd sahibi olması gerektiğine dair bir anlayışa sahip olmadıklarına, bu yüzden de bu prensibin kabul edilemeyeceğine dikkat çekerler.¹⁸⁹

Sonraki dönem Hanefî usulcüler, klasik dönem ve onları takip eden müelliflerin fakîh râvî sebebiyle kabul etmedikleri rivâyetlerin daha önce de ifade edildiği üzere râvîsinin fıkıh bilgisine sahip olmamasından dolayı değil, aksine o konudaki Kur'ân ve sünnet gibi diğer delillere aykırı gelmesinden kaynaklandığını düşünürler.¹⁹⁰ Zira râvî adâlet ve zabt sahibi olduktan sonra rivâyetle değişiklik yapmasının olağan bir durum olmadığını, bilakis bu anlayışın onlar hakkındaki bir vehimden ibaret olduğunun belirtirler. Ayrıca onlar fakîh râvî prensibini benimseyen kimselerin bu anlayışının ortaya çıkmasında mana ile rivâyet olgusundan dolayı fıkıh bilgisi olmayan râvînin meseleyi tam olarak anlayamama ihtimali barındırdığına dair önermelerine de karşı çıkmışlardır. Zira Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunan bir sahâbînin onun ne demek istediğini veya lafzından ne kastedildiğini anlamamasının uzak bir ihtimal olduğunu ifade ederek eleştirilere cevap verirler.¹⁹¹ Ayrıca kendi dillerinde konuşan sahâbenin Hz. Peygamber'in söylediklerini lügavî olarak anlamamasının da uzak bir ihtimal olduğunu belirtirler. Fakat bununla birlikte rivâyetin şer'î manasını her sahâbînin eşit derecede anladığı da düşünülemez, hatta gerçek hayatta da durum böyle olmuştur. Nitekim Fâtıma binti Kays Hz. Peygamber'in

¹⁸⁶ İbn Emirul Hac, *Takrîr*, II, 322.

¹⁸⁷ Bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 240.

¹⁸⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 210.

¹⁸⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

¹⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 323; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 211.

¹⁹¹ Ensârî, *Fevâtîh*, II, 180.

talak ile ilgili rivâyetini yanlış bir şekilde anlamıştır. Bu gerçeklikten hareket eden Ensârî bu konuda doğruya yakın olan görüşün tearuz durumunda hangi delilin daha güçlü olduğu düşünülüyorsa onun tercih edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.¹⁹² Bir diğer ifadeyle bu konuda genel geçer bir kuralın konulamayacağını, tercihin delilin kuvvetine göre bazı durumlarda haberin takdim edilmesi bazı durumlar da ise kıyâsın öncelenmesi şeklinde olması gerektiğini belirtir. O, fakîh râvî anlayışını benimseyen usûlcülere karşı kıyâsı mutlak olarak tercih etmek için genel bir kuralın olmadığını ortaya koymuştur. Ensârî'nin burada Fâtıma bint Kays gibi meçhûl bir râvîyi örnek olarak vermesi aslında fakîh olmayan râvîden kastının sadece rivâyetiyle ma'rûf olan râvîler olmadığı, bilakis bunun yanında meçhûl olan râvîleri de fakîh olmayan râvîler arasına dahil ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ikili bir fakîh râvî taksimi anlayışı ortaya koyarak meçhûl râvîlerden fakîh olmayan râvîlerin rivâyetlerinin kıyâsa muhalif gelmesi durumunda haberin kabul edilmeyeceğini, rivâyetiyle ma'rûf olan râvîlerin rivâyetlerinin ise kıyâsa aykırı gelmesi durumunda haberin tercih edileceği anlayışında olduğunu göstererek bu alana yeni bir bakış açısı kattığı söylenebilir. Aslında Ensârî Ebû Hureyre gibi râvîlerin rivâyetlerinin kıyâs ile çelişmesi durumunda haberin tercih edileceği görüşündedir ki bu onun mutad fakîh râvî taksimini kabul etmediğini gösterir. Ancak fakîh râvî anlayışını benimseyen usûlcüler, meçhûl râvîlerin rivâyetlerini bu nedenle doğrudan reddetmemekle birlikte, bu rivâyetlerin delil değeri fakîh râvîlerin onları kabul edip etmemelerine göre belirlenmiştir.¹⁹³ Diğer bir ifadeyle rivâyetlerin tercih edilmesinde râvînin fikhî yeterliliğini esas alanların, meçhûl râvîlere dair değerlendirmelerinde de benzer bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla Ensârî'nin fakîh râvî anlayışına derinlik kazandırdığı yönündeki iddianın doğru olmadığı, aksine bu anlayışın Ensârî'den önce de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Meçhûl râvî konusu daha sonra geleceği için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

Hanefî usûlcüler arasındaki bu temel ayrışmanın sebebi olarak iki grubun da birbirinden farklı kıyâs anlayışlarına sahip olmaları veya kıyâsa yükledikleri anlamların farklı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Birinci ve ikinci asırdaki mütekaddimun Hanefiler “kıyâs” lafzını hem kıyâs-ı usûlî (analoji) hem de kıyâsu'l-usûl (külli kaide, umumi mana) olmak üzere iki mana için de kullanmışlardır. Ancak onlar teamüllerine göre cümle içerisinde geçen kıyâs lafzından kıyâsın hangi manasını murat ettiklerini açıklamamışlardır. Cümle içerisinde geçen kıyâs lafzından ne anlaşılması gerektiğini ve ikisi arasındaki ayrımı ancak

¹⁹² Ensârî, *Fevâtih*, II, 180.

¹⁹³ Meçhûl râvînin kabul şartları için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 343.

siyak sibaka ve kişinin fıkhî anlayışına terk etmişlerdir.¹⁹⁴ Bu anlayıştan ötürü ilk dönem Hanefî meşayihinin vermiş olduğu belli birtakım hükümleri ta'lil eden daha sonraki Hanefî ulemanın bu belirsizlikten dolayı farklı bakış açılarına sahip oldukları söylenebilir. Nitekim Kerhî ve onun talebeleri birinci manadaki kıyâsı (kıyâs-ı usûlî) anlayarak râvînin fakîh olup olmaması gibi durumlara bakmaksızın sika olarak rivâyet ettiği her sahîh hadisin kıyâsa takdim edileceğini benimsemiştir. Çünkü ilk manadaki kıyâs zan ifade ettiğinden dolayı haberin takdim edilmesi gerektiği düşüncesinde olmuşlardır. Haberin öncelenmesi gerektiğini düşünen bu anlayışı daha sonraları fakîh râvî prensibine eleştiride bulunan klasik sonrası bazı Hanefî usûlcüler tarafından da benimsemiştir. Diğer taraftan Îsâ b. Ebân ise bu örneklerdeki kıyâsın Kur'ân ve sünnet gibi dinin asıllarından çıkarılmış genel kurallar olduğunu düşünerek buradaki maksadın kıyâsu'l-usûl olduğunu benimsemiştir. Bu kıyâs kat'î ve dinî nasların özü olmasından dolayı rivâyetin manasını tam olarak tefakkuh etmeyen râvînin rivâyetine muhalefet durumunda kıyâs takdim edilmiştir.¹⁹⁵ Bu anlayış daha sonraları hakim Hanefîlerin genelinin görüşü olmuş ve bu durumda râvîsinin fakîh olmaması rivâyetin kabul edilmesi önünde engel görülmüştür.

Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcüleri fakîh râvî anlayışından vazgeçerek mezhep içi bir tenkit anlayışını geliştirmişlerdir. Bu prensibi benimsemelerinin zâhîri sebeplerini yukarıda da verildiği üzere eserlerinde anlatmışlardır. Ancak bu prensibi benimsemelerinde rivâyet konusundaki teknik sebeplerin yanı sıra bu usûlcülerin bulunduğu sosyal, kültürel ve siyasi ortamın da etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu prensibi benimsemeyen Hanefî usûlcülerin bulunduğu sosya-kültürel ortam klasik dönem Hanefîlerin fakîh râvî konusundaki değerlendirmesinin artık savunulamaz bir görüş haline geldiğini göstermektedir. Zira Haçlı ve Moğol istilaları sonucu İslam dünyasında güvenli merkezlerden biri olarak kabul edilen Memlûk diyarı Hanefîler için de bir göç güzergahı olmuştur.¹⁹⁶ Hanefîler burada yoğun olarak hadisçi anlayışın etkisinde yoğrulmuş bir toplum ve alim profiliyle karşılaşınca¹⁹⁷ diğer mezhepler tarafından çokça eleştiri alan bu gibi konulara alternatif açıklama biçimleri geliştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Onlar her ne kadar bu prensipten vazgeçerek bulundukları ilmi ortama uyum sağlamaya çalışsalar da bu rivâyetlerin daha güçlü rivâyetlere aykırı

¹⁹⁴ Sermînî, "Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh", s. 230.

¹⁹⁵ Sermînî, "Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh", s. 230.

¹⁹⁶ Karadağ, Bekir, *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*, Astana Yayınları, Ankara 2020, s. 15. Göç eden Hanefî usûlcülere dair örnekler için bk. Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü", s. 60.

¹⁹⁷ Tuncay Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", s. 243.

gelmesi sonucu kabul edilmediğini ifade ederek anlayışlarından taviz vermemişlerdir. Ayrıca bu açıklamalarıyla hadisçi anlayışın da kabul edebileceği farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Hanefiler hadisçi anlayışın hakim olduğu bu topraklarda barınabilmek ve ilmi meclislerinde kendilerine yer açabilmek için bu gibi alternatif arayışlara tevessül ederek ilmi hayatlarını devam ettirmişlerdir.¹⁹⁸ Diğer yandan, bu tür tartışmalı meselelerde muhaliflerine durumu açıklayarak kıyâs veya rey yanlısı olmadıklarını ifade etmeyi amaçlamışlardır.¹⁹⁹ Bununla birlikte Moğol istilaları sonucu İslam dünyasındaki dağınıklığı daha da pekiştirmemek için bu gibi meselelerde Hanefilerin bakış açılarını değiştirerek hadisçi anlayışın etkisine girdikleri söylenebilir. Ayrıca Hanefilerin bu hadisçi anlayışın etkisine girmesi ve ilmi ortamın gerektirdiği şekilde dârülhadis gibi ilmi kurumlardan hadis dersleri tahsil etmelerinin,²⁰⁰ onların fakîh râvî teorisinden dolayı Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi hadis ehli için ayrı bir öneme sahip sahâbîler hakkındaki görüşlerini revize etmelerine sebebiyet verdiği söylenebilir.

Sonuç olarak Abdülazîz el-Buhârî ile birlikte Hanefî usûlünde fakîh râvî algısında değişikliğe gidildiği, Ebû Hureyre rivâyetlerinin kıyâsa aykırı gelmesinin herhangi bir problem teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Zira ilk imamların haberi kıyâsa takdim ettikleri, söz konusu anlayışın sonradan ortaya çıktığı vurgulanmıştır.²⁰¹ Kezâ kıyâs sebebiyle reddedildiği söylenen rivâyetlerin de tam tersine Kur’ân, meşhur sünnet ve icmâya aykırı gelmesi gerekçe gösterilerek kabul edilmediği ifade edilmiştir.²⁰² Aslında bu gibi açıklamalar bu dönemde artık Hanefilerin kıyâsla birlikte anılmayı çok hoş karşılamadıklarını göstermektedir. Zira Hanefilerin kıyâs yerine haberin mukaddem olması gerektiğini, aynı şekilde bu rivâyetlerin kıyâs sebebiyle değil, daha güçlü delillere aykırı gelmesini gerekçe göstererek kıyâstan daha çok naslara vurgu yaptıkları görülmektedir. Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî, Ebû Hureyre’nin rivâyetlerinin sahâbîler tarafından kabul edilerek nakledilmesini delil göstererek onun fakîh ve ictihâd sahibi birisi olduğunu ifade etmesi, bu durumun devamı olarak kıyâsla onun rivâyetlerinin reddedilmesinin uygun olmadığını, şayet bir kabul edilmeme durumu varsa bunun da daha güçlü naslara aykırı gelmesinden kaynaklandığını belirtmesi yine bu anlayışın yansımalarından biri olsa gerektir. Bu durum Hanefilerin Memlûk topraklarında hakim olan

¹⁹⁸ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 238.

¹⁹⁹ İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, II, 82-3.

²⁰⁰ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 217

²⁰¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

²⁰² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

hadisçi anlayışın ve muhalifleri tarafından naslara yapılan vurguların tezahürü olarak anlayışlarında değişikliğe gitmelerine sebebiyet verdiği izlenimi vermektedir.

d. Sahâbenin Fıkîhî Durumunun Mana Rivâyetiyle İlişkisi

Klasik dönem Hanefî usûl eserlerinde mana ile rivâyet olgusu genel manada fakîh/fakîh olmayan râvî konusunda veya müstakil olarak rivâyetin edası başlıkları altında ele alınmaktadır. Öncelikle Hanefî usûl eserlerinde bu tür rivâyet şeklinin kabul edilip edilmeyeceğinin tartışmaya konu edildiği görülmektedir. Buna göre hadis ehlinde bazı kimseler hadis metinlerini lafzen korumak gerektiğini, zira mana ile rivâyetin hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasına hâlel getirdiğini ifade ederek buna karşı çıkmışlardır. Ancak Hanefî usûlcülerin de yer aldığı cumhur ulemanın genel olarak mana ile rivâyete cevaz²⁰³ verdiği ifade edilmiştir.²⁰⁴ Klasik dönemde bu anlayışın bir istisnası Cessâs'ın usûlünde görülmektedir. Nitekim o ihtiyata uygun olanın sadece mana ile yetinilmeden, -lafız tevile muhtemel olsa da olmasa da- lafzen rivâyet edilip bağlamının da nakledilmesi gerektiğini savunur. Ancak mana ile rivâyette bulunan Hasan-ı Basrî ve Şa'bî (ö. 104/722) gibi, anlam ve ibarelere ekleme veya eksiltme yapmadan hakkıyla kavrayan birisi olması durumunda mana ile rivâyete şartlı cevaz verir. Bu durumda Cessâs asıl olarak lafzen rivâyetten yana olmuştur.²⁰⁵ Zira mana ile rivâyete karşı çıkan kimselerin öne sürdüğü “Allah benim söylediğim bir şeyi işitip onu işittiği şekilde aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Nice ilim (fıkıh) taşıyanlar vardır ki, kendisi fakîh (derin anlayış sahibi) değildir de taşıdığı kişi, kendisinden daha fakîhtir (anlayışlıdır)”²⁰⁶ rivâyetini Cessâs²⁰⁷ kendisinin bu konudaki delili²⁰⁸ olarak

²⁰³ Cumhur ulema sahâbenin “Hz. Peygamber şunu emretti/yasakladı/ ruhsat verdi” şeklindeki mana ile rivâyete delalet eden ifadelerini delil getirerek bunun caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Zira sahâbîlerin bu şekilde rivâyet etmesi hüccet olmasaydı bu tarzda nakilde bulunmaları söz konusu olmazdı. Aynı şekilde İbn Mesud'un hadis rivâyet ederken rivâyetin sonunda “buna yakın/ bunun benzeri” gibi ifadelere yer vermesi, Enes b. Malik'in hadisi naklettikten sonra “ev kemâ kâle Rasûlullâh” demesi bu konuda Hanefîlerin de içinde bulunduğu cumhur tarafından delil olarak kabul edilmiştir. Bu durum aslında pratikte sahâbîler arasında mana ile rivâyetin yaygın olarak kullanıldığını göstermesi açısından da önemlidir. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 194; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Semerkandî, *Mizân*, II, 647; Lâmişî, *Kitâb*, s. 149; Üsmendî, *Bezl*, s. 445; Nesefî, *Keşf*, II, 73; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 84-85; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 27; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 759-760.

²⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, s.194.

²⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 85.

²⁰⁶ Ebû Dâvûd, “İlm”, 10; Tirmizî, “İlm”, 7, İbn Mâce, “Mukaddime”, 230.

²⁰⁷ Muhammed Avvâme, Cessâs'ın mâna ile rivâyete cevaz vermediğine dair yaygın kanaatin yanlış olduğunu tespit ettiğini ve onun bunu caiz gördüğünü ortaya koymuştur. Bk. Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), IV, 423 dn; Beyler,

sunmaktadır.²⁰⁹ Diğer taraftan mana ile rivâyet yanlısı Hanefî usûlcüler yukarıda zikredilen hadisle istişhâd ederek buna karşı çıkanlara cevap olarak hadisin lafzen rivâyetinin genel itibariyle tercih edilen bir yöntem olduğunu ifade ederler. Hatta lafzen rivâyeti azîmet, mana ile rivâyeti bazı haberler konusunda ruhsat olarak görmüşlerdir.²¹⁰ Ancak bu ruhsat vermeyi tamamen bir serbest kılma olarak değil, lafızlarla ilgili belli şartlar koyarak bir cevaz verme süreci olarak görmüşlerdir.²¹¹

Hanefî usûlcüler, fakîh olmayan bir râvînin rivâyetinin kabulü konusunda sahâbîler arasında yaygın olarak kullanılan mana ile rivâyet olgusunu öne sürer ve bu tür râvîlerin rivâyetlerinin kabulünü genel manada kıyâsa uygunluk şartına bağlar. Zira fakîh olmayan râvînin fikhî ve ictihâdi yönden kusurlu görülmesi sebebiyle rivâyetlerde kastedilen mananın doğasına uygun bir şekilde anlaşılmasına engel kabul edilmektedir.²¹² Diğer taraftan fakîh olan râvînin ise anlayışındaki kemâlâtan dolayı Hz. Peygamber'in ifade etmek istediği manayı sonraki nesillere maksada uygun bir şekilde ulaştırabileceği düşüncesinden hareketle bu tür râvîlerin rivâyetlerini kıyâs ile denetleme lüzumu görmezler.²¹³ Bu durum Hanefî usûlcülerin mana ile rivâyet olgusunu veya bu tür rivâyetlerin anlaşılmasını fıkıh eksenli bir bakış açısıyla değerlendirdiklerini ve bunu teorik bir zeminde ele aldıklarını göstermektedir. Bu bağlamda Hanefî usûlcüler manen nakledilen rivâyetin hangi lafızlarla nakledildiğini dikkate alarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Diğer taraftan hadis ehlinde olup da mana ile nakli caiz görenler herhangi bir şekilde râvînin fikhî vasıfları haiz olmasına dair şartlar öne sürmeyerek doğrudan manen rivâyet için râvînin rivâyetin manasını bozmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.²¹⁴

Muhammet, “Son Dönem İlim Adamlarının Mâna ile Rivayet Konusuna Yaklaşımları: Muhammet Avvâme Örneği”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, VI/1 (2020), s. 290.

²⁰⁸ Bu hadiste Hz. Peygamber'in “rivayeti duyduğu gibi aktarsın” mesajından hareket eden bu anlayıştaki grubun hadislerin işitildiği şekilde hıfzedilmesi durumunda onun fikhî/anlaşılması konusunda ihtilafa düşülmeyeceğinin altını çizerek. Bundan dolayı mana ile rivayete cevaz vermezler. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 211; Debûsî, *Takvîm*, s. 194.

²⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 211.

²¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 195.

²¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 194.

²¹² Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

²¹⁴ Râmezhürmüzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, I, 529; Hatîb el-Bağdadî, *Kifâye*, I, 577; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 213; Süyûtî, *Tedrib*, I, 532; Türcan, Zişan, “Bazı Hanefî Usûlcülerin Mana ile Rivayet Meselesine Yaklaşımları”, *SDÜİF Dergisi*, 27 (2011/2), s. 120.

Hanefî usûlcüler fakîh olmayan râvîlerin naklettiği lafızların durumuna göre mana ile rivâyete cevaz verdikleri görülmektedir. Onlar, mana ile rivâyete izin verirken bu konuda tam bir serbestlik ilkesiyle değil, lafızlar konusunda belirli şartlar öne sürerek mana ile rivâyetin kabulüne açıklık getirmişlerdir. Buna göre Hanefî usûlcüler iki lafız konusunda mana ile rivâyeti uygun görmektedirler. Bunlardan birincisi muhkem lafızlardır. Hanefîler, muhkem lafızlar konusunda herhangi bir şart koşmaksızın, dili bilen herkesin bu lafızları mana ile rivayet edebileceğini belirtirler. Zira muhkem lafızlar her zaman tek bir anlama karşılık geldiğinden, bu konuda ruhsat tanınmıştır.²¹⁵ Hanefî usûlcülerin mana ile rivâyete cevaz verdikleri diğer bir lafız zâhir lafızlardır. Bu lafızla nakledilen rivâyetin kabulü konusunda muhkem lafzın oluşumu üzerine getirilen yeni bir takım ilave şartlarla mümkün olduğunu beyan ederler. Nitekim Hanefî usûlcüleri bu lafız için mana ile rivâyet edilmesi durumunda rivâyet eden râvînin fakîh ve ictihâd ehlinen olmasını gerekli görmüşlerdir. Zira zâhir olan lafızda hakikat ifade edilip bir delil ile mecaz kastedilebilir, aynı şekilde umûm ifade edilip husûs murâd edilmiş olabilir. Bundan dolayı bu lafzın mana ile rivâyeti ancak metinde herhangi bir lafzın değiştirilmesi durumunda mananın bozulacağını görebilen din, fıkıh ve ictihâd konusunda meleke sahibi kimse tarafından rivâyet edilmesi manada hataya düşmeyi engellediği Hanefî usûlcüler tarafından kabul edilmektedir.²¹⁶ Hanefî usûlcüler, sahâbîler arasında mana ile rivâyetin yaygın bir olgu olduğunu öne sürerek fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kıyâsa muhalif gelmesi durumunda rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini genel bir prensip olarak ifade etseler de bu durumun tüm lafızlar için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira muhkem olan lafızlarda dil konusunda yetkin fakîh veya fakîh olmayan her râvînin mana ile rivâyet edebileceği ve bu tür lafzın tek bir manaya matuf olmasından dolayı maksadı nakleden râvînin vasfına bakılmaksızın rivâyetinin kabul edileceği anlaşılmaktadır. Ancak zâhir olan lafızda mana ile rivâyet konusunda âmm olanın husûsi, mutlak olanın da mukayyed bir şekilde anlaşılma ihtimaline binaen râvînin bu tür bir hatadan korunması için Hanefî usûlcüler sadece fakîh râvîlere bunu has kılmışlardır. Netice itibariyle Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre gibi fakîh olmayan râvîlerin rivâyetlerinin kıyâs karşısında rivâyetlerinin kabul edilmemesini zâhir lafızlar için geçerli olarak gördükleri sonucuna varılabilir. Muhkem ve mana ile rivâyetin caiz kabul edilmediği müşkil, müşterek ve mücmel lafızlar²¹⁷ konusunda râvînin fıkıh ve ictihâd vasfına sahip olması şart koşulmadığından bu tür lafızlarda maksada

²¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, 194; Serahsî, *Usûl*, I, 356.

²¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 195; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Neseî, *Keşf*, II, 74; Kâkî, *Câmi 'u'l-esrâr*, III, 763.

²¹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 356.

uygun bir şekilde nakilde bulunan her türlü râvînin rivâyetinin müctehidin kabulüne mazhar olmasıyla²¹⁸ makbûl sayılacağı anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlcüler içerisinde mana ile rivâyete fıkıh eksenli yaklaşımı benimseyen usûlcülerin yanında bir de mana ile rivâyeti kabul etmekle birlikte bu durumdan söz etmeyen usûlcülerin varlığı bilinen bir gerçektir. Nitekim fakîh râvî şartını benimsediklerine dair bilgi bulunmayan Semerkant meşayih kelamcı Hanefî usûlcülerden Semerkandî ve Lâmişî'nin manen rivâyeti kabul etmelerine rağmen zâhir lafzın nakli için râvînin fakîh olmasına vurgu yapmadıkları dikkat çekmektedir.²¹⁹ Aynı şekilde klasik sonrası dönemde Pezdevî'nin usûlü ile Âmidî'nin usûlünü sentezleyerek bir eser ortaya koyan İbnü's-Sââtî de eserinde mana ile rivâyet konusunda fıkıh eksenli bir bakış açısından söz etmez.²²⁰

Hanefî usûlcülerin mana ile rivâyete fıkıh eksenli bakış açısının diğer mezheplerden bazı usûlcüler tarafından tenkit edildiği görülmektedir. Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre rivâyetleri özelinde mana ile rivâyetten dolayı fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kıyâs süzgecinden geçirildikten sonra kabul edileceğine dair anlayışlarını Hanefî usûlcülerin, fakîh olmayan râvîlerin –özellikle Ebû Hureyre'nin– mana ile rivâyetten dolayı nakillerinin kıyas süzgecinden geçirildikten sonra kabul edilmesi gerektiğine dair anlayışlarına Sem'ânî itiraz etmiştir. Sem'ânî, Ebû Hureyre ve benzerlerinin anlamları kavrayabileceğini, çünkü rivayetlerin onların aşına oldukları ve öğrettikleri kendi dillerinde geldiğini ifade etmiştir.²²¹ Zira bu durumun rivâyetlerin manalarının karıştırılıp onlarda hata yapılmasını engellediği düşünülmektedir. Ayrıca adı geçen râvîlerin adalet ve takvalarının, rivayetlerinde herhangi bir

²¹⁸ Ancak te'vîl yolu ile muhtevasına vakıf olunabilen müşterek lafızlarda her ne kadar râvî rivâyetin lafzı konusunda mana ile rivâyete başvurmasa da rivâyetin anlamı konusunda muhtemel manalardan birisiyle amel etmesi ve müctehidin kendi tercih kriterlerini esas alarak bu ameli kabulle karşılayıp karşılamamak konusunda serbesttir. Nitekim İbn Ömer'den rivayet edilen “Alışveriş yapan iki kişi birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerlerdir” hadisi müşterek lafız için örnek olarak verilmektedir. (Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 88.) Meclis muhayyerliğiyle ilgili zikredilen hadis hem bedenen hem de kavlen ayrılığa muhtemel olduğundan hadisin râvîsi İbn Ömer burada bedenen ayrılmayı tercih etmiştir. Ancak Hanefîlerin İbn Ömer'in bu tercihinin kabul etmeyerek kavlen ayrılmayı esas aldıkları bilinmektedir. (Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100-1.) Netice olarak bu durumda zahir dışındaki lafızlar konusunda râvînin fıkhi bizatihi şart koşulmasa da râvînin vasfının durumuna bakılmadan her türlü rivâyetinin kabul edileceği anlamına gelmez. Bu durumda müctehidin fıkhi anlayışı ve tercih kriterleri belirleyici olmuştur.

²¹⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 441-3; Lâmişî, *Kitâb*, s. 149-150.

²²⁰ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 275-277.

²²¹ Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtı 'u'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, (thk. Muhammed Hasen), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I, 365.

eksiklik ya da fazlalık yaparak hataya düşmelerini veya bu konuda şüpheyne maruz kalmalarını engelleyeceğine vurgu yapmışlardır. Sem‘ânî, fakîh olmayan râvîlerin mana ile nakilden dolayı rivayetlerin anlaşılmasında hataya düşme ihtimaline dayalı kesin olmayan kanaatlerle fikir üretilmesini doğru bulmaz. Çünkü insan olmaları itibarıyla, fakîh olanların da olmayanların da hata yapma ihtimali vardır.²²²

e. Sahâbenin Fikhî Durumunun Çok Hadis Rivâyet Etmeyle İlişkisi

Hadis literatüründe “muksirûn” kavramı Hz. Peygamber’den çok hadis rivâyet eden sahâbîler için kullanılmıştır. Muksirûn kapsamına giren sahâbîlerin sayısı alimler tarafından farklı kriterlerin esas alınmasıyla altı, yedi veya dokuz kişi olarak ifade edilmektedir.²²³ Ancak genel anlayışa göre bin (1000) ve üzeri hadis nakleden bu kişilerin sayısı yedi (7) olarak kabul görmüştür. Bunlar Ebû Hureyre, Abdullâh b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullâh b. Abbâs, Câbir b. Abdullâh, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) olarak bilinmektedir.²²⁴ Bu sayının altında hadis rivâyet eden sahâbîler ise mukillûn olarak isimlendirilmiştir. Hadis ehli, daha çok muksirûn sahâbîleri ön plana çıkarırken, Hanefîlerin ise hadis rivâyeti açısından mukillûn kabul edilen İbn Mesûd gibi fakîh sahâbîleri önceledikleri görülmektedir. Ayrıca Ebû Hureyre gibi sahâbîlerin çok sayıda hadis rivâyet etmelerinin Hanefîler nezdinde bir fazilet ölçüsünden ziyade bir tenkit sebebi olarak görüldüğü söylenebilir. Hanefîler çok hadis rivâyet etmeyi bir tenkit sebebi olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu tenkitler teorik olarak daha çok Hz. Peygamber ile takribi üç yıl görüşme imkânı bulan²²⁵ Ebû Hureyre üzerinde yoğunlaşmıştır.

Hanefî usûl müellifleri fakîh râvîye olan vurguları sebebiyle Hz. Peygamber’in maksadını en iyi anlayan ve nakleden râvîlerin vasıflarından birinin de az rivâyette bulunması veya hadis naklinden kaçınması olarak takdim ederler.²²⁶ Mana ile rivâyet olgusunun sahâbîler arasında hızla yayılmasıyla birlikte Hz. Peygamber’in mesajını en iyi anlayan

²²² Sem‘ânî, *Kavâtı*, I, 365.

²²³ Altı kişi esas alındığında muksirûn bin beş yüz ve üzeri, yedi kişi esas alındığında bin ve üzeri, dokuz kişi esas alındığında yedi yüz ve üzeri rivâyeti bulunan sahâbîleri kapsar. Ayrıntılı bilgi için bk. Ağırman, Cemal, "Muksirûn", *DİA*, XXXI, 532.

²²⁴ Süyûtî, *Tedrib*, II, 125; Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu’l-hasîs şerhu İhtisâru Ulûmi’l-hadis*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût ty., s. 180.

²²⁵ Bk. Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Hüreyre”, *DİA*, Ankara 1994, X, 160.

²²⁶ Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 132-4 İlk dönem alimlerinin az rivâyetle fikh arasında kurdukları bağlantıya dair örnekler için bk. Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İFAV, İstanbul 2015, s. 83-88.

kimsenin fakîh bir râvî olacağını, örneklerden hareketle onların az hadis rivâyet ettiklerini veya rivâyette bulunsalar bile birtakım çekincelere girdiklerini ifade ederler.²²⁷ Zira özellikle fakih sahâbîler Resulullah'ın hadisine bir kusurun ya da vehmin yahut da hadisten olmayan bir unsurun karışmasından endişe ettiklerinden dolayı hem lafzı hem de manayı zabt ettikleri ve bu konuda ilmi yetkinliğe kavuştukları zaman rivâyette bulunmuşlardır.²²⁸ Bu durum hadis naklinde dikkatli olmayı gerekli kıldığı gibi aynı zamanda her duyduğunu anlamadan nakletmeye engel teşkil etmektedir. Hanefiler çok hadis rivâyet edenlere sahâbîlerin karşı çıktıklarını, az hadis rivâyet etmenin Hz. Peygamber'in ifade etmek istediği gayeye ulaşmada daha makbul olduğunu, onun rivâyetlerini fıkhetmede bu yöntemin şart kabul edildiğini ve onun maksadına hâlel getirecek manadan kaçınmanın da ancak bu şekilde mümkün olacağını belirtirler.²²⁹

Hanefî usûlcüler, eserlerinde hadis rivayetinden imtina eden, az hadis nakleden veya rivayet mesuliyetini göz önünde bulundurarak bazı çekincelerle hadis nakleden sahâbîleri ön plana çıkarmışlardır. Nitekim Cessâs, Ebû Hureyre-İbn Mesûd karşılaştırması yaparak onun fıkıh, dirâyet, itkân ve Hz. Peygamber'e yakınlık açısından Abdullâh b. Mesûd'la aynı seviyede olmadığını ifade eder. İbn Mesûd'un ondan fıkıh konusunda önde gelmesinin arka planında, az sayıda rivâyette bulunmasının yanı sıra, lafız ve manayı tam anlamıyla kavradıktan sonra rivayette bulunmasının yattığına dikkat çeker ve Amr b. Meymûn'un (ö. 74/693 [?]) İbn Mesûd hakkında naklettiği şu rivayete yer verir: Amr b. Meymûn Abdullâh b. Mesûd ile uzun bir süre bir arada bulunmuş ve onun bir kez dışında Hz. Peygamber'den bir şey rivâyet ettiğini duymadığını ifade etmiştir. İbn Mesûd'un o tek hadisi rivâyet ederken "Hz. Peygamber'in şöyle dediğini duydum" demesinin ardından ona bir durgunluk ve terleme halinin geldiğini ve sonra "Ya da bunun gibi bir şey ya da buna yakın bir şey ya da buna benzer bir şey söyledi" dediğini kaydeder. Cessâs bu rivâyeti verdikten sonra fakîh râvî örneği olarak görülen İbn Mesûd'un ilimdeki mevkisinin bu olduğuna, zira Hz. Peygamber'den bir rivâyette bulunmanın onu korkuttuğuna, zabt ve itkân konusunda onun seviyesinde, ona yakın durumda olmayan kişinin bundan daha fazla korkması gerektiğine işaret eder.²³⁰ Cessâs'ın açıktan olmasa da işaret yoluyla ifade ettiği durum Serahsî ile birlikte

²²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

²²⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 134.

²²⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 132-4. Sahâbe dönemi sonrasında da az rivayette bulunmanın tefakkukla bir paralellik arz ettiğine dair bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 83-88.

²³⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 131-2.

artık Hanefîlerin açık bir şekilde savunduğu bir görüş haline gelmiştir. Nitekim Serahsî, fakîh râvînin rivayetinin üstünlüğünü açıklarken, râvînin fikhî derinliği nedeniyle rivayetinde herhangi bir şüphe bulunmayacağını, hatta kıyasa aykırı bir rivayetinde bile kuşkuya yer olmayacağını belirtir. Çünkü bu râvînin derin anlayışı sayesinde Hz. Peygamber'den her ne duyduysa onu doğru şekilde naklettiğini ifade eder ve “Bu sebeptir ki fikh ehli olan kibâr-ı sahâbenin rivayetleri azdır” diyerek bu yaklaşımı savunur.²³¹ Bu anlayışını desteklemek üzere yukarıda zikredilen İbn Mesûd'un hadis rivâyet etmekten çekindiğine dair nakle yer verir. Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler haberlerin tercihinde etkili olan fakîh râvînin, rivâyetlerdeki maksadı anlamadan hadis nakliyle uğraşmadığını, aksine rivâyetlerin manalarını özümseyerek fetvâ kabilinden rivâyetlerin nakline odaklandıklarını belirtmişlerdir. Hadis rivâyetiyle fikhî anlayışın birbirine ters orantılı olduğunu düşündüklerinden dolayı bu durum Ebû Hureyre gibi çok hadis rivâyetiyle ön plana çıkmış sahâbîlerin rivâyetlerine şüpheyile yaklaşımlarına sebep olmuştur.

Klasik dönem Hanefî usûlcüleri, mana ile rivayet olgusu ve Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelîm özelliği nedeniyle hadislerin manalarını doğru bir şekilde anlayıp rivâyet etmenin zor bir iş olduğunu vurgulamışlardır. Bu durumun Abdullah b. Mes'ûd gibi önde gelen fakîh sahâbîleri az hadis rivayet etmeye veya rivâyet etse de bazı çekincelerle çok sayıda hadis rivayet etmekten kaçınmaya sevk ettiğine dikkat çekmişlerdir.²³² Diğer taraftan sahâbe döneminde herhangi bir ihtiyaç olmadan peş peşe hadis nakletmiş ve Medine'de hadis meclisleri kurmuş Ebû Hureyre gibi muksirûn sahâbîler eleştirilmiştir.²³³ Hatta Ebû Hureyre'nin ilk asırda bir mecliste çok hadis nakletmesi insanların rivâyetleri tam kavrayamamasına ve rivâyetlerde karışıklığa sebep teşkil ettiği ifade edilmiştir. Nitekim Cessâs çok hadis rivâyet etmenin rivâyetleri fikhîetmenin doğasıyla ters düştüğünü, hatta rivâyetlerde hata yapmaya sevk ettiğini vurgularcasına Bükeyr b. Abdullâh b. el-Eşec'ın Büsr b. Saîd'den naklettiği bir rivâyeti delil olarak sunar. Buna göre onun insanlara Resulullah'tan hadis rivâyetinden sakının dediğini, buna delil olarak da yaşadığı şu hadiseyi naklettiğini kaydeder: “Vallahi biz Ebû Hureyre'nin meclisinde bulunurduk. O, “Ebû'l-Kâsım şöyle dedi” der, sonra da “Kâ'b (ö. 50/670) haber verdi” derdi. Sonra biz o meclisten ayrılırdık ve

²³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

²³² Serahsî, *Usûl*, I, 341-2.

²³³ Cessâs, *Fusûl*, III, 132; Pezdevî, *Kenz*, 369-70; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Nesefî, *Keşf*, II, 28; Kuzudîşli, Bekir, *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü iradi'l-hadis)*, Klasik Yayınları, 2020, s. 44.

insanların Resulullah'ın hadisini Kâ'b'dan, Kâ'b'ın hadisini de Resulullah'tan rivâyet ettiklerini duyardık.”²³⁴

Hanefî usûlcüler haberi nakleden râvînin fakîh birisi olmaması durumunda, anlayışındaki kusurlar sebebiyle rivâyetin edasında hata yapabileceği ihtimali üzerine yoğunlaşırlar. Onlar rivâyetten kastedilen mananın doğru anlaşılmasının ancak hem lafzen hem de manen rivâyeti zabt etme özelliğine sahip râvîler tarafından mümkün olacağını, bunu da fakîh bir râvînin yapabileceğini belirtirler.²³⁵ Bu sebeple selef, rivâyetlerin Hz. Peygamber'in maksadına uygun bir şekilde zabt edilebilmesi için rivâyetin manasını düşünmeden ve nâsihini mensûhunu bilmeden her duyduğunu rivâyet etmemek gerektiğini söylemiş ve bu bağlamda rivâyet üzerinde düşünerek az rivâyet hususunda ihtimam göstermiştir. Nitekim Hanefîler fakîh sahâbîlerden kabul edilen Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e en yakın sahâbîlerden olmasına rağmen en az hadis rivâyet edenler arasında bulunmasını buna delil gösterirler. Aynı şekilde yine onlar fıkıh ve fetvâ yönünden önde gelen sahâbîlerden biri olarak Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den hadis naklinin azaltılması yönündeki talebini gündeme getirmişlerdir.²³⁶ Hanefîler aslında fakîh sahâbîlerin rivâyetlerinin az olmasını kemâlû'z-zabta yani hem lafzen hem de manen zabta riâyetin bir sonucu olarak tasrih ederler. Nitekim Hanefîler, sahâbîlerin rivâyetlerde hataya düşmemek için manalarını da zabt eden fakîh râvîlerin nakledilen hadisler üzerinde teemmül etmeleri nedeniyle, bu doğal sürece bağlı olarak onların rivâyetlerinin az olduğunu belirtmişlerdir.²³⁷ Ayrıca bu durumun diğer bir sonucu olarak hadis ehlinin çok hadis nakleden sahâbîleri bir fazilet ve övünç vesilesi olarak görmesine karşı Hanefî usûlcüler, bunun bir fazilet ölçüsü olmadığını değerlendirmektedirler. Bilakis Hanefîler, manayı zabt konusunda kusurlu olarak görülen fakîh olmayan râvînin sadece rivâyetin lafzını zabt ederek çok hadis nakletmesinin yanlış anlaşılmalara yol açacağını düşündükleri için bu anlayışı tenkit etmektedirler. Bu yaklaşımlarıyla Hanefîler, kendi metodolojik bakış açılarından hareketle, asıl olanın rivâyet değil, hadisleri anlamak (fıkhetmek) olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Hanefî usûlcüler seleften örnekler göstererek çok hadis nakletmenin hadisleri anlamaya engel teşkil ettiğini belirtirler.²³⁸ Ancak Hanefîler, her ne kadar Ebû Hureyre

²³⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 134.

²³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²³⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 132; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

²³⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 132-4.

özelinde çok hadis rivâyet etmenin hadislerin anlaşılması hususunda mahzurlu olduğunu düşünseler de bu sahâbîlerin muksirûn sahâbîler seviyesine çıkmasının arka planında birçok sebebin etkili olduğu bilinmektedir. Muksirûndan kabul edilen sahâbîlerin ilim merkezlerinde ikamet ediyor olmaları, Hz. Peygamber’le daha yakın ilişki kurmaları, hadis rivâyetine duydukları özel ilgi ve uzun ömürleri, onların çok hadis rivâyet etmesine etki etmiş görünmektedir.²³⁹ Nitekim bazı sahâbîlerin çok sayıda hadis rivâyet etmesinin en önemli sebebi olarak hadis nakline duydukları özel ilgi bulunmaktadır ki bunların başında da Ebû Hureyre gelir.²⁴⁰

Ebû Hureyre'nin semâ ettiği hadisleri başkalarına nakletmek amacıyla hadis meclisi kurduğu kaydedilmektedir.²⁴¹ Bunun yanı sıra İbn Abbâs'ın ve Câbir b. Abdullâh'ın kalabalık gruplara hadis naklinde bulunduğu ve mescitte hadis halkaları kurduğu bilinmektedir.²⁴² Muksirûndan kabul edilen sahâbîlerin hayatları dikkate alındığında ya Hz. Peygamber’in çok yakınında olan ya da sürekli olarak onunla birlikte bulunma imkanı elde edebilen kimseler oldukları görülmekte, bu durum da onların hadis rivâyetine etki etmektedir.²⁴³ Öte yandan, bu sahâbîlerin vefat tarihlerine bakıldığında, tamamına yakınının Hz. Peygamber’in vefatından sonra uzun yaşadıkları müşahede edilmektedir.²⁴⁴ Bunlara ek olarak en önemli sebeplerden

²³⁹ Karataş, Mustafa, “Mukillûn ve Hadis Sayıları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2001 Ankara, s.119-121.

²⁴⁰ Ebû Hureyre’nin ilme olan merakını bizzat Hz. Peygamber ifade etmiştir. Nitekim Ebû Hureyre, kıyamet gününde Resulullah’ın şefaatine en yakın kimin olduğunu sorunca Hz. Peygamber “Senin hadise olan hırsını gördüğümünden dolayı bu soruyu senden önce kimsenin sormayacağını tahmin etmiştim.” diyerek Ebû Hureyre’nin hadise olan ilgisini ortaya koymuştur. Bk. Buhârî, “İlim”, 33. Ayrıca Ebu Hureyre’nin kendi dilinden ilme olan merakını ifade eden bir rivayet için bk. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1990, IV, 330-331; Buhârî, “Buyu”, 1.

²⁴¹ Ebû Hureyre’nin cuma günleri imam mescide gelinceye kadarki sürede insanlara hadis naklinde bulunduğu dair bk. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Darü'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrût 1990, III, 512; Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017, s. 50.

²⁴² Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin b. Muhammed, *Tezkiretü'l-huffâz*, (thk. Hamdi Abdülmecid İsmail es-Selefi), Darü's-Sami, Riyad 1415, I, 33.

²⁴³ Ebû Hureyre suffe ashabındandır. Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in hanımıdır, İbn Abbas ise yeğenidir. Diğer taraftan Enes b. Malik sürekli Hz. Peygamber’in hizmetinde bulunmuştur. İbn Ömer ise gerek babası gerekse kız kardeşi sebebiyle onun evine rahatça girip çıkabilme imkanına sahiptir.

²⁴⁴ Engin, Sezai, “Hadis Rivâyetinde Muksirûn Olgusu ve Ortaya Çıkış Sürecindeki Etkenler”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe- Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*, Ensar Yayınları, Sakarya 2015, s. 438-9

biri de bu sahâbîlerin o dönemde ilmin merkezi kabul edilen ve hadislerin yayılımının gerçekleştiği Hicâz bölgesinde ikamet ediyor olmalarıdır.²⁴⁵

Muksirûn râvîlerinin çok sayıda hadis nakletmelerinin muhtemel sebepleri açıklandıktan sonra, Hanefî usûlcülerin çok hadis naklinin rivayetlerin doğru anlaşılmasını (fıkhetmeyi) engellediği yönündeki görüşleri ele alınabilir. Öncelikle Hanefî usûlcülerin fakîh râvî olarak gördükleri sahâbîlerden İbn Abbâs, İbn Ömer ve Hz. Âişe çok hadis naklinde bulunan muksirûn sahâbîler arasında sayılmaktadır. Muksirûn râvîler arasında fakîh sahâbîlerin yer alması fakîh sahâbî olmanın çok hadis nakletmeye engel teşkil etmediğini göstermektedir. Zira neredeyse muksirûnun yarısı diye ifade edebileceğimiz bu râvîlerin fakîh râvîler arasında zikredilmesi Hanefîlerin düşünce yapılarıyla çelişmektedir. Ayrıca İbn Mesûd, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Ebû Musa el-Eşari gibi Hanefîlerin fakîh râvî olarak kabul ettikleri bu kişilerin muksirûn kadar olmasa da onlara yakın rivâyet sayısına ulaştıkları görülmektedir. Örneğin İbn Mesûd her ne kadar mukillûndan kabul edilse de Bakî b. Mahled'in *Müsned*'inde 848, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise 892 rivâyeti bulunmaktadır.²⁴⁶ Onun hiç azımsanmayacak bu rivâyet sayısına ulaşması yine bu fikri desteklemektedir. Hatta İbn Kesîr İbn Mes'ûd'u muksirûn râvîler arasında zikrederek bu yaklaşımı teyid eder.²⁴⁷

Hanefî usûlcüler İbn Mesûd'un az nakilde bulunmasının onun fakîh olmasıyla bağlantılı olduğunu ifade ederler. Ancak sahâbe döneminde birkaç istisna dışında meclisler kurup belli bir ihtiyaç olmaksızın peş peşe hadis rivâyetinde bulunan kimseler yok denecek kadar az olduğundan, bu dönemde hadis rivâyetinin tabii seyrinde gerçekleştiği nakledilmektedir.²⁴⁸ Diğer bir ifadeyle sahâbîlere bir konuda fetvâ kabilinden olsun veya olmasın soru sorulduğunda veya bir durumla karşılaşıldığında sahâbe o ihtiyacı gidermek için zımnen Hz. Peygamber'den hadis naklinde bulunmaktadır. Ebû Hureyre gibi şahsiyetler dışında pratik bir ihtiyaç bulunmasa da bir celsede ardı ardına çok hadis nakledilmiyor, bunun

²⁴⁵ Sahâbîlerin dağıldıkları ilim merkezleri için Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 70-72; Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, s. 46-190.

²⁴⁶ Bk. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Esmâü's-sahâbe ve mâ liküllî vâhidin minhum mine'l-aded*, (thk. Mis'ad Abdülhamid es-Sa'dânî), Mektebetü's-Sâî, Riyâd t.y, s. 42; A. Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 182.

²⁴⁷ Bilgi için bk. Cemal Ağırman, "Muksirûn", *DİA*, XXXI, 532.

²⁴⁸ Ebu Hureyre gibi halka kurarak hadis nakledenler olduğu gibi ihtiyaç hasıl olduğunda hayatın doğal akışı içinde hadis nakleden sahâbîler de olmuşlardır. Geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü iradi'l-hadis)*, s. 89-99.

yerine genel itibariyle ihtiyaç anında hadis nakli gerçekleşiyordu.²⁴⁹ Sahâbe döneminde hadis rivâyet yöntemi böyle olunca birkaç istisna dışında aslında kişinin dinî, fikhî bilgisiyle veya verdiği fetvâlarla hadis rivâyet sayılarının bir açıdan doğru orantılı olduğu söylenebilir. Her ne kadar rivâyet sayısı, kişinin dini veya fikhî bilgisi ile doğru orantılı olarak görülse de onun nakillerini gelecek nesillere ulaştıracak talebelerin veya insanlar arasında yayılacak ortamın uygun olması da gerekmektedir. Nitekim Abdullâh b. Amr'ın (ö. 65/684-85) o dönemde sahâbîler içerisinde en çok hadis bilen kimselerden olduğu ifade edilse de ilmin merkezi Medine'de değil de Mısır'da ikamet etmesinden²⁵⁰ dolayı rivâyetleri gelecek nesillere tam olarak nakledilmediğinden muksirûn arasına girememiştir. Bu durumun aynı şekilde İbn Mesûd için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira Hanefî usûlcülerin dediği gibi İbn Mesûd'un fakîh olmasından dolayı değil, o dönemki ilim merkezinin dışında yani Kûfe topraklarında görev yapması, aynı şekilde Hz. Peygamber'in vefatından sonra erken vefat etmesi gibi unsurlar onun rivâyetlerinin gelecek nesillere ulaşmasının önündeki muhtemel engellerden birkaçıdır. Diğer bir ifadeyle İbn Mesûd her ne kadar Hz. Peygamber'in yanında çok bulunmuş olsa da bildiği hadisleri çeşitli sebeplerden²⁵¹ ötürü sonraki nesillere ulaştıramaması sebebiyle rivâyetleri yeterince çok olmamış olabilir.²⁵² Ayrıca Hanefîlerin fakîh sahâbîlerden kabul ettiği Hulefâ-i Râşidîn'den çok hadis gelmemesinin asıl sebebinin fakîh olmaları değil, daha başka sebeplerin öne çıktığı ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olmalarına rağmen az hadis rivâyet etmelerinin sebebi olarak onların cihatla, iç savaşlarla meşgul olmaları ve erken yaşta vefat etmeleri gibi etkenler gösterilmektedir.²⁵³ Dolayısıyla bu kimseler her ne kadar Hz. Peygamber'in yakınında olup dini daha iyi bilseler de hadis

²⁴⁹ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 50.

²⁵⁰ Sehâvî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, I-IV, (thk. Abdülkerim b. Abdillâh-Muhammed b. Abdillâh b. Fühayd), Mektebetü Dâru'l-Minhâc, Riyad 1426, III, 98.

²⁵¹ Abdullâh b. Mesûd gibi kimi sahâbîler, İslâm'ın ilk döneminden itibaren vahyin iniş sürecini Hz. Peygamber'le beraber yaşamalarına rağmen kimi rivâyetlerdeki nâsih-mensûh, âmm-hâs, mutlak-mukayyed hususlarını çok iyi bildikleri için her rivâyeti değil, aynı konudaki son rivâyeti nakletmiş olabilirler, bu konuda bk. Dağlıoğlu, Ufuk, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, (Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara, 2020, s. 62.

²⁵² İbn Mesûd (ö. 32/652), her cuma günü ders ve sohbetlerine katılan birisinin; “Biz senin sözünden hoşlanıyor ve konuşmanı arzuluyoruz. Her gün bize hadis nakletsen (olmaz mı)?” sorusuna şu yanıtı vermiştir: “Benim size (çok) hadis nakletmeme engel olan şey, size bıkkınlık vermektense hoşlanmamamdır. Zira Hz. Peygamber bize bıkkınlık vermemek için, belirli günlerde nasihatte bulunurdu.” Bk. Buhârî, “İlim”, 11.

²⁵³ Mustafa Karataş, *Mukillûn ve Hadis Sayıları*, s. 122. Bekir Kuzudişli ise tam tersine Hulefâ-i Râşidîn'in devlet yönetiminde bulunmasının onların rivayet sayılarına artı yönde etki ettiğini iddia etmektedir. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü iradi'l-hadis)*, s. 103-31.

meclisleri kurarak onları sonraki nesillere ulaştıracak müsait bir ortam bulamamışlardır. Bu durum da onların rivâyet sayılarına etki etmiştir.

Hanefî usûlcülerin, Ebû Hureyre'nin çok hadis nakletmesinin onun fıkhi bilgisiyle ilişkisine dair kurdukları bağlantının da incelenmesi gerekmektedir. Hanefîler usûl eserlerinde Ebû Hureyre'nin fıkha veya fetvâdan daha çok hadis nakline olan düşkünlüğünü ön plana çıkarırlar.²⁵⁴ Sahâbe döneminde akranlarından farklı olarak bir mecliste ihtiyaç olmaksızın peş peşe çok hadis rivâyet etmekle bilinen Ebû Hureyre²⁵⁵ her ne kadar Hanefîlerce âdil ve güvenilir kabul edilse de, insan olması hasebiyle yanılma, unutma, karıştırma ve tevehhüm halinin vuku bulması mümkündür. Bu gerçeklerden yola çıkan Hanefîler, kemâlû'z-zabt bakımından yani fıkıh ve fetvâ yönünden kusurlu görülen bu gibi râvîlerin çok hadis rivâyet etmesinin çok hataya veya yanılmaya sebep olduğunu kabul ederler ve bu durumun hadislerin anlaşılmasına engel teşkil ettiğini savunurlar. Sonuç olarak Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetler konusunda yanılması veya çok nakilden dolayı muhataplarının rivâyetleri karıştırmasına sebep olması ve rivâyetleri mana bakımından belli bir bağlama oturtmadan genel itibariyle lafzi olarak zâhiri anlamını düşünerek nakil yapmaya²⁵⁶ ve bununla ilintili olarak çok hadis rivâyet etmeye odaklanması Hanefîlerin bu bağlantıyı kurmalarına sebep teşkil ettiği söylenebilir. Ebû Hureyre'nin ictihâd ve fetvâ ehlinde kabul edilmemesi sebebiyle onun lafızları lafzen muhafaza ettiğini, ancak burada Hz. Peygamber'in maksadını ifade eden mananın zabt edilmesi konusunda bir noksanlığının olması hasebiyle çok hadis naklettiğinde hadislerin manasını muhafaza etme hususunda hataya düşebileceğini ifade etmişlerdir.

Pezdevî ile birlikte artık Hanefîlerin Ebû Hureyre özelinde fakîh râvî olmadığına dair selefin onun rivâyetlerine getirdiği itirazlara yer verilmez. Bu durum Pezdevî'nin biraz daha derli toplu muhtasar bir kitap yazmasıyla ilgili olabilir. Bununla birlikte bu rivâyetlerin kabul

²⁵⁴ Debûsî İbn Abbas-Ebû Hureyre karşılaştırması yaparak İbn Abbas'ın âsârının (fetvalarının) kimseden gizli kalmayacak şekilde herkese yayıldığını, Ebû Hureyre'nin ise sadece rivayetinin böyle olduğunu vurgular. Bk. Debûsî, *Takvîm*, 181.

²⁵⁵ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü iradi'l-hadis)*, s. 44.

²⁵⁶ Hz. Peygamber'in hadislerini olduğu gibi hayatlarına tatbik eden sahâbîlere, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudri, Ebû Hureyre, Enes b. Malik, Ebû Zer'in örnek olarak verilebileceğine dair bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 191. Ayrıca söz konusu sahâbîlerin sürekli hadislerin zahirleri ile amel ettikleri ve hiçbir zaman onların gayesine yoğunlaşmadıkları anlamı çıkarmanın doğru olmadığını, ancak anılan isimlerin fakih olarak addedilen sahâbîlerden daha fazla, sünnete herhangi bir yorum getirmeden uyma noktasında titizlik gösterdikleri konusunda bk. Uraler, Aynur, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İFAV, İstanbul 2021, s. 194; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 62-3.

edilip benimseniyor olması durumunda en azından Cessâs-Debûsî-Serahsî'nin Ebû Hureyre özelinde zikretmiş olduğu örneklerin bu eserler üzerine yazılmış muhalled şerh kitaplarında görülmesi beklenmektedir. Ancak Pezdevî çizgisini takip eden klasik dönem sonrası şerh kitaplarında da bu bilgilere rastlanılmamaktadır. Aynı şekilde Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesi sebebiyle rivâyetlerinde hata yaptığına dair eleştiri ve bununla ilintili olarak fakîh râvîlerin rivâyetlerinin az olduğuna dair görüşler, Pezdevî ve onu takip eden klasik dönem sonrası usûl eserlerinde artık kendilerine yer bulamamıştır. Bununla birlikte Ebû Hureyre'yi iyi yönden öne çıkaran rivâyetler aynen kalmış ve bunlara yenileri eklenmiştir. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivâyette onun birçok yerde Enes b. Mâlik'in görüşünü esas aldığı ve Ebû Hureyre'nin derecesinin onun derecesinden daha üstün olması hasebiyle onun görüşlerinin de kabul gördüğüne dair anlayış sonraki Hanefî kaynaklarında aynen devam etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin hafızası için yaptığı dua rivâyetinin²⁵⁷ bâkî kalması da bu açıdan değerlendirilebilir. Öte yandan, fakîh râvî anlayışını kabul etmeyen Abdülazîz el-Buhârî'nin, Ebû Hureyre'nin “Unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağı” yönündeki kıyasa aykırı rivâyetinin Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmesini delil olarak sunması, Ebû Hureyre hakkında oluşan iyimser yaklaşımın çeşitlenerek pekiştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte onun Ebû Hureyre'nin fakîh, fetvâ veren bir kimliğe sahip olduğuna vurgu yapması da yine onun hakkında serdedilen olumlu kanaatlere örnek teşkil etmektedir. Ayrıca Ebû Hureyre gibi fakîh olmayan râvîlerin rivâyetlerinin bu gibi sebeplerden dolayı kabul edilmediğinin gerekçe gösterilmesinin yerine artık sadece manen rivâyet olgusu öne çıkarılmaktadır.²⁵⁸ Görüldüğü üzere Pezdevî ve onun takip eden klasik sonrası usûl eserlerinde Ebû Hureyre'ye dair olumsuz görüşler ve rivâyetler zamanla ortamın gerektirdiği anlayış gereğince değişmeye başlamış, onun yerine Ebû Hureyre'ye övgülerin yer verilmeye devam edildiği tespit edilmiştir. Bu durum Hanefî usûlcülerin zamanla çok eleştiri alan anlayışlarını belli noktalarda revize ederek Hanefî usûlünü yeniden okuduklarını göstermektedir. Bununla birlikte Hanefîler her ne kadar bakış açılarını değiştirseler de bu konularda varmak istedikleri sonuçlar birbirine yakın olmuştur.

²⁵⁷ Dua rivayeti için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 130; Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 340. Hz. Peygamber'in hafızasının zayıflığından dolayı şikâyetinde bulunan Ebû Hureyre'ye yaptığı dua için bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, I, 136-137; Tirmizî, “Menâkıb”, 46.

²⁵⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

f. Fakîh Olmayan Râvî Örneği Olarak Ebû Hureyre ve Rivâyetleri

Hanefî usûl müellifleri haber-kıyâs ilişkisi bağlamında fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı olması durumunda ilgili râvînin haberiyle amel edilmeyeceğini belirtirler. Daha önce de ifade edildiği üzere bu durumun istisnası olarak fakîh olmayan râvînin rivâyeti kıyâsa aykırı geldiği halde ümmet tarafından telakkî bi'l-kabûl edilmesi diğer bir ifadeyle selef tarafından amel edilerek haberin meşhur seviyesine yükselmesi durumunda rivâyeti kabul edilmiştir. Aksi durumda şer'an sahih kıyâs, artık ictihâd kapısı kapanmış bir rivâyete yani herhangi bir şekilde yorumlanma veya tevil edilme ihtimali bulunmayan nakle takdim edilir. İlk dönemlerden itibaren fakîh olmayan râvî için Ebû Hureyre örnek olarak seçilmiştir. Hanefî usûl müellifleri, Ebû Hureyre'nin fakîh olmayan bir râvî için örnek olarak seçilmesinin nedenini, selef tarafından onun naklettiği hadislere çok fazla itiraz edilmesi ve rivâyet ettiği bazı konularda çok fazla şüphe duyulmasına bağlarlar²⁵⁹ ve bu sebeple ilgili rivâyetlerini kıyâsla muâraza ettiklerini belirtirler.²⁶⁰ Hanefîler selefin Ebû Hureyre'den gelen hadisleri asıllara kıyâs etme ve sağlamasını yapma şeklindeki uygulamasını, kendilerinin de onun rivâyetlerine kıyâsla mukabele etmenin caiz oluşuna gerekçe (illet) olarak kabul ettiklerini ifade ederler.²⁶¹ Bu sebeple, rivâyetinin sahâbe tarafından kabul edilip amel edilmiş olması dışında, eğer Ebû Hureyre'nin rivâyeti kıyâs ile uyumlu ise kabul edilmekte, değilse genel olarak reddedilmektedir. Hanefî usûl eserlerinde Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine çeşitli konu başlıklarında yer verilmiştir. Ancak bu nakillerin daha çok haber-i vâhidin kabulü konusunda yoğunlaştığı söylenebilir.²⁶²

fa. Selefin Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı

Klasik dönem Hanefî usûlcüler genel olarak Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin kabulünde selefin o konudaki tavrını örnek aldıklarını ifade ederler.²⁶³ Selefin Ebû Hureyre rivâyetlerine

²⁵⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 127.

²⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 340.

²⁶¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

²⁶² Ufuk Dağlıoğlu'nun tespitlerine göre Hanefî usûlcülerin eserlerinde Ebû Hureyre'nin şu hadislerine değindikleri görülmektedir: 1. Arâyâ hadisi. 2. Musarrât hadisi. 3. Veled-i zina hadisi. 4. Zü'l-yedeyn hadisi. 5. Cenazeyi yıkama ve taşıma hadisi. 6. Abdest öncesi besmele çekmeye dair hadis. 7. Ateşin temas ettiği şeyle abdest almayla alakalı hadis. 8. Mess-i zeker hadisi. 9. Mestler üzerine mesh etme hadisi. 9. Kadının, halası ve teyzesi üzerine nikâhlanması hadisi. 10. Uykudan uyananın elini yıkamadan kaba daldırmamasıyla alakalı hadis. 11. Cünüp olarak sabahlayanın orucuna dair hadis. 12. Köpeğin yaladığı kabın kaç defa yıkanacağıyla alakalı hadis. Bk. Ufuk Dağlıoğlu, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, s. 162.

²⁶³ Cessâs, *Fusûl*, III, 129; Serahsî, *Usûl*, I, 340.

dair olumsuz kanaatlerinin Hanefî usûlcülerin bakış açısını etkilemede temel etkenlerden olduğu düşünülmektedir. Kendilerinin de ifade ettiği üzere önde gelen sahâbîlerden bazılarının Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine itirazda bulundukları ve bu nakilleri kıyâs sebebiyle reddettikleri belirtilmektedir. Nitekim İbn Abbâs Ebû Hureyre'nin “Ateşte pişen şeyden dolayı abdest gerekeceği” hadisini eleştirerek, bu konudaki kıyâsla elde edilmiş diğer delillere arz ederek kabul etmemiştir. Hz. Âişe de Ebû Hureyre'nin tek ayağına mest giyerek yürümesi konusundaki rivâyetini işitince “Ebû Hureyre'ye bunu anlatacağım” diye serzenişte bulunarak onun rivâyetinin aksine davranmıştır. Aynı şekilde İbn Ömer ve başka sahâbîler de Ebû Hureyre'nin çok fazla hadis rivâyet etmesine karşı çıkmışlardır.²⁶⁴ Hatta İsbâ b. Ebân'a göre sahâbîler ilk etapta onun rivâyetlerinin çoğunu almayıp başka sahâbîlere sormuşlar, şayet diğerleri de Ebû Hureyre ile aynı şeyi rivâyet ederse ancak o durumda onun rivâyeti ile amel etmişlerdir.²⁶⁵ Dolayısıyla İsbâ b. Ebân'a göre Ebû Hureyre'nin hadisi, diğer sahâbîlerinki gibi değildir. Çünkü sahâbenin, onun hadislerine uyguladıkları kıyâsa arz etme şeklindeki hassasiyeti diğer sahâbî rivâyetlerine göstermedikleri bilinmektedir. İşte İsbâ b. Ebân bu durumu, onun haberlerinde daha dikkatli olmayı ve haberlerini asıllardaki muâdillerine arz etmeyi gerektiren bir sebep olarak kabul etmiştir. Eğer asıllardaki muâdil haberler onun nakline muhalif değilse rivâyetini kabul etmişler aksi takdirde Ebû Hureyre'nin hadisi ile amel etmemişlerdir.²⁶⁶

Sahâbîlerin Ebû Hureyre'nin rivâyetlerini zaman zaman tenkit ettiği vakidir. Ebû Hureyre ise bu eleştirilerin farkında olduğu için belli yöntemler takip ederek kendini savunma ihtiyacı hissetmiştir. Söz gelimi Ebû Hureyre Kûfe'ye girdiğinde her hadis nakletmeye başlayacağı zaman tüm rivâyetlerinin başına “Men kezebe aleyye” hadisini ekleyerek nakilde bulunduğu kaydedilir.²⁶⁷ Aynı şekilde Ebû Hureyre hatalı naklettiği gerekçesiyle eleştirildiği bir hadisi Irak bölgesinde zikretmeden önce elini alnına vurarak şöyle demiştir: Irak halkı! Mutluluğu ve faydası sizin olsun, günahı da bana kalsın diye Hz. Peygamber adına yalan söyleyeceğimi mi zannediyorsunuz! O, bu sözlerinin ardından ayakkabısının bağı kopan kişinin onu düzeltmedikçe tek ayakkabısıyla dolaşmaması gerektiği ve yedi defa yıkamadıkça köpeğin yaladığı kaptan abdest alınamayacağını belirten iki hadisi Hz. Peygamber'den

²⁶⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 128-9.

²⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

²⁶⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

²⁶⁷ İbn Râhûye, İshak b. İbrahim, *Müsnedü İshak b. Râhûye*, (thk. Abdülazîz Abdülgafur Hüseyin), Daru'l-İman, Medine 1991, I, 290; Dârimî, “Mukaddime”, 50; Kuzudişli, Bekir, “Bölgelere Göre Men Kezebe Aleyye...” Hadisinin Rivayet Seyri”, *HTD*, VI/1 (2008), s. 91.

nakleder.²⁶⁸ Bu durum Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine o dönemlerden itibaren bir tenkidin söz konusu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bazı sahâbîlerin Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine dair bu tenkitçi yaklaşımı sonraki dönem Hanefîlerin kaynak olarak beslendiği tâbîni ve ondan sonraki tabakadaki imamların onun rivâyetlerine olan bakış açısını etkilemiş olmalıdır. Zira Nehaî'nin Ebû Hureyre özelinde “Onun bazı rivâyetlerinin kabul, bazı rivâyetlerinin ise terk edildiğine” dair tespiti²⁶⁹ aynı şekilde bir başka sözünde “Ebû Hureyre'nin hadislerinden cennet ve cehennemden bahsettikleri dışındakilerin alınmayacağını”²⁷⁰ ifade etmesi o dönemde ona karşı oluşan bakış açısını bildirmesi açısından önemlidir. Yine Nehaî'nin “Kûfeliler Ebû Hureyre'nin hadislerinin çoğunluğunu nesh edilmiş olarak görüyorlar”²⁷¹ ve “Ebû Hureyre'nin hadislerinden bir kısmını terk ediyorlar”²⁷² ifadeleri Ebû Hureyre'nin hadisleri yerli yerine koyamaması endişesinden kaynaklı olarak ona o dönemde gösterilen tavrın varlığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca ilgili rivâyet özelinde Ebû Hureyre'nin naklin sübûtuna odaklandığı, haberin son şeklini alıp almadığına yani neshe konu olup olmadığına daha az önem verdiği vurgulanmaktadır. Netice olarak sahâbe ve tâbîn döneminde Ebû Hureyre rivâyetlerine dair bu nakillerin doğruluğu hususundaki bazı şüpheler²⁷³ ve bu rivâyetlerin bağlamından yoksun olarak nakledilmesi, durumun tam olarak açığa çıkmasına engel teşkil etmektedir. Ancak her ne kadar Nehaî'den Ebû Hureyre eleştirilerine dair nakledilen rivâyetler bağlamından kopuk veya abartılı kabul edilse de en kötü ihtimalle o dönemde Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerine olan tenkitlerin hala devam ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Nehaî'nin Ebû Hureyre rivayetleri konusundaki değerlendirmelerinin, ilk dönemlerden itibaren Hanefî imamların bu konuya ilgi göstermelerine zemin hazırladığı söylenebilir. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin²⁷⁴ Ebû Hanîfe'den rivâyetine göre onun “Dört halife,

²⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, no. 9483; Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü iradi'l-hadis)*, s. 196.

²⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 127.

²⁷⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 127.

²⁷¹ Ebû Dâvûd, *Su'âlât*, s.17.

²⁷² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, I, 428.

²⁷³ Böylesi bir iddianın vakıya ters düştüğüne Hanefîlerin Ebû Hureyre'nin ahkâmıla ilgili birçok rivâyetine eserlerinde yer verdiğine ve bunların amel edilebilir çerçevede değerlendirildiğine dair bilgi için bk. Ufuk Dağlıoğlu, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, s. 103.

²⁷⁴ Şeybânî'nin Ebû Hureyre hakkındaki görüşleri için bk. Hacı Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 211-2.

Abâdile gibi sahâbenin hüküm verenlerini/ictihâd edenlerini/fıkıh bilenlerini taklid ederim ve onların hilafına reyimi caiz görmem. Ancak Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre ve Semure b. Cündeb (ö. 60/680) gibileri bunun dışındadır” dediği nakledilir. Ona, bu sahâbiler hakkındaki olumsuz düşüncesinin sebebi sorulunca o şöyle cevaplamıştır: ‘Enes ahir ömründe ihtilâta uğradı ve o tâbî olan Alkame’den fetvâ isterdi. Ben (tâbînden olan) Alkame’yi taklid etmem.’ Ebû Hureyre ile alakalı olarak onun, rivâyetin manasını düşünmeden ve nâsihini mensûhunu bilmeden duyduklarını rivâyet etmesinden dolayı terk ettiğini belirtir.”²⁷⁵

²⁷⁵ İbn Mâze, *el-Muhitu'l-burhanî*, VIII, 9; Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl Makdisî, *Muhtasarü'l-müemmel fi'r-reddi ile'l-emri'l-evvel*, (thk. Salahaddîn Makbûl Ahmed), Mektebetü's-Sahveti'l-İslamiyye, Kuveyt 1403/2003, s. 62. Ebû Hanife tabîinin görüşlerine sahâbe kavlinde olduğu gibi bir delil değeri yüklememiştir. Bundan dolayı o, Enes b. Malik'in fetva konusundaki bilgi birikimi olan tabîinden Alkame'yi taklid etmeyeceğini dile getirmiştir. Hanefilerin Enes b. Malik konusunda olumsuz düşünmesinin farklı sebepleri hakkında bk. Hacı Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 212-4. Ebu Hanife'nin Semûre b. Cündeb'in ise bazı şarhoş edici içeceklere cevaz vermesi sebebiyle onu taklit etmediği nakledilir. Bk. İbn Mâze, Ebû'l-Meâli Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed, *Kitabü Şerhi Edebi'l-kâdi lil Hassâf*, (thk. Muhyî Hilâl Serhân, Bağdâd), Matbatü'l-İrşad, 1977, I, 185; Erden, Salih, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, (Yüksek Lisans Tezi) MÜSBE, İstanbul 2018, s. 80. İbn Mâze'ye göre sahâbenin taklidi hususunda Ebu Hanîfe'den üç rivayet gelmiştir. Birisi yukarıdaki metindir. Diğerinde ise tüm sahâbileri taklid edeceğine dair bir kayıt vardır. Diğer rivayet ise şudur: “Sahâbe arasında sadece kâdî ve müftî olanları taklid ederim. Zira Hz. Peygamber: ‘Benden sonra Ebûbekir ve Ömer’e tâbî olun.’ demiştir. Şüphesiz Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer kazâ ve fetvâ ehlidir. Kazâ ve fetvâ konusunda onlar mesâbesinde olan Hz. Osman, Hz. Ali, Abâdile, Zeyd b. Sâbit ve Muâz b. Cebel ve diğerlerini de taklid ederim, kendi re'yimle onlara muhâlefet edemem.” İbn Mâze bu nakilleri verdikten sonra Ebu Hanife için en uygun bakış açısının tüm sahâbileri taklid ettiğine dair rivayet olduğunu ifade eder. Bk. İbn Mâze, *Şerhu Edebi'l-kâdi lil-Hassâf*, I, 184, 186; Salih Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, s. 80. İbn Mâze'nin kendisinin Ebu Hanife'nin Ebu Hureyre ve Enes b. Malik gibi sahâbiler hakkında görüşünün bu rivayet olmadığını ifade etmesi konumuz açısından önemlidir. Ancak onun nakletmiş olduğu bu rivayet daha önceki kaynaklarda kendisine yer bulamamıştır. Bununla birlikte rivayetin senedi olmadığından dolayı haberin sıhhati hakkında da bir yorum yapılamamaktadır. Bundan dolayı bu rivayetin Ebu Hanife'ye nispetinde ihtiyatlı davranmak gerekir. Her ne kadar Ebu Hanife'nin Ebu Hureyre ve Enes b. Malik hakkında söyledikleri doğru bile olsa onların rivayetleri hususunda bu görüşü paylaşmadığı düşünülmektedir. Zira ilgili rivayet sonunda Ebu Hanife'nin “Ancak ben her ne kadar onların fetvâlarını taklid etmesem de onların, Hz. Peygamber'den rivâyet ettiklerini alırım. Zira onların her biri Resulullah'tan rivâyet hususunda güvenilir kimselerdir” dediği nakledilir. Netice olarak rivayet sıhhati hususunda problem olmasa bile Ebu Hanife'nin burada kastı onların rivayetleri olmayıp fetva ve ictihadları olduğu anlaşılmaktadır. Benzer mülahazalar için bk. Besler, Süleyman, *Adâlet ve Zabı Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar* (Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE, Samsun 2022, s. 120, dp. 618.

İlk imamlardan Ebû Hureyre hakkında gelen bu anlayış sonraki dönem usûl yazarlarının eserlerine dönem dönem farklı yansımıştır. Îsâ b. Ebân ve onun görüşlerini bize ulaştıran Cessâs, fakîh olmayan râvînin rivâyetinin kabulü konusunu Ebû Hureyre üzerinden anlatır. Hatta diğer hadis rivâyetiyle meşhur olup fakîh olmayan râvîlerin rivâyetlerini Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinden ayrı değerlendirir. Nitekim Îsâ b. Ebân Ebû Hureyre'nin rivâyetinin, hadis nakletmesi ve ezberlemesi ile meşhur olan diğer kişilerin rivâyetiyle aynı derecede olmadığını, zira onun haberlerine selefin çok fazla itiraz ettiğini ve onun naklettiği bazı konularda çok fazla şüpheye düşüldüğünü belirtir.²⁷⁶ Îsâ b. Ebân bu iddialarını desteklemek için Ebû Hureyre ile İbn Abbâs, Hz. Âişe, Hz. Ömer ve İbn Mesûd arasında geçen bazı diyalogları nakleder.²⁷⁷ Hatta o, Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerinin selef tarafından kabul görmediğine dair nakilleri zikrettikten sonra bu konuda genel olarak şu prensibin geçerli olacağını vurgular: “Haber-i vâhid, şahitlikte olduğu gibi, ictihâda ve râvî hakkındaki hüsn-i zanna dayalı olarak geçerli kabul edilmiştir. Râvînin hataları artınca, selefin onun rivâyetleri konusundaki araştırma ve dikkati ortaya çıkmaktadır. Bu da onun rivâyetlerini kıyâs ve asıllar ile mukabele etme konusundaki ictihâdı mümkün kılmaktadır.”²⁷⁸ Görüldüğü üzere Îsâ b. Ebân'ın, Ebû Hureyre'ye itirazının merkezinde selefin ona yönelttiği tenkitler gelmektedir. Bu durum selef tarafından yapılan Ebû Hureyre eleştirilerinin sonraki nesiller tarafından benimsenip yaygınlaştırılmasıyla, usûl yazarlarının onun hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde ve bu görüşler üzerinden bir teori geliştirmelerinde etkili olmuştur. Nitekim Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın Ebû Hureyre özelinde temelini attığı bu teori Serahsî ve Pezdevî ile birlikte bu kategorideki diğer râvîlerin rivâyetlerine uygulanmış ve gelmiştir.

fb. Ebû Hureyre'ye İtiraz Sebepleri

Usûl eserlerinin yazımından önce ve sonra, Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin kabul edilmemesi meselesinin arka planında hangi unsurların yer aldığı, Ebû Hureyre'nin fakîh râvî anlayışı çerçevesinde neden tercih edilmediği önemli tartışma konularındandır. Bu hususlarla irtibatlı olarak bu bağlamda Ebû Hureyre'ye hangi gerekçelerle karşı çıkıldığı detaylı bir şekilde incelenmelidir. Hanefî usûl eserlerinde Ebû Hureyre'ye yapılan eleştirilerin başında onun çok hadis rivâyet etmesi gelmektedir. Nitekim Hz. Âişe Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesinden dolayı bazı rivâyetlerinde yanlış olduğunu görünce kardeşinin oğluna “Onun bu kadar çok hadis rivâyet etmesi şaşılacak şey. Hz. Peygamber konuştuğu zaman kelimelerini

²⁷⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 127.

²⁷⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 127-9.

²⁷⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

(hadislerini) birisi sayacak olsa sayabilirdi”²⁷⁹ demesi onun Ebû Hureyre’nin çok hadis rivâyet etmesini tasvip etmediğini göstermektedir.²⁸⁰ Aynı şekilde Ebû Hureyre’nin çok rivâyetten kaynaklı olarak haberlerinde hatalar yaptığı ve selefin aşına olmadığı, bilinmedik şeylerin naklinde bulunduğu Hz. Ömer’e bildirilince “Ya Hz. Peygamber’den rivâyeti azaltırsın ya da seni Devs toprağına sürerim”²⁸¹ diyerek çok rivâyet konusunda ona tepki gösterdiği zikredilir. Hz. Ömer’in az rivâyet konusunda hassas davrandığı ve bunu farklı mekanlarda dile getirerek ashâbı uyardığı bilinmektedir. Hz. Ömer’in bir gün orduyu karşısına alıp “Ben sizinle birlikte iken Hz. Peygamber’den rivâyeti azaltın” dediği nakledilir. Cessâs’ın bu rivâyetleri eserinde alıntılanarak sahâbenin büyüklerinden Hz. Osmân (ö. 35/656), Talha b. Ubeydullâh (ö. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Sa’d b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) ve benzerlerinin, yanılma ya da hata etme korkusu ile Resulullah’tan çok fazla hadis rivâyet etmekten çekindiklerini²⁸² tasrih ederek arka planda çok rivâyetten dolayı hata yaptığını düşündüğü Ebû Hureyre’yi bu konuda eleştirdiği görülmektedir. Aynı şekilde Cessâs buna destek olarak Hz. Âişe, İbn Abbâs dışında İbn Ömer ve başka sahâbilerin de Ebû Hureyre’nin çok fazla hadis rivâyet etmesine karşı çıktığını ve onun rivâyetlerinin çoğunu almayıp başkalarına sorduklarını, eğer başkaları da aynı şeyi rivâyet ederse ancak o durumda onun rivâyetiyle amel ettiklerini²⁸³ iddia eder. Görüldüğü üzere seleften itibaren Ebû Hureyre’nin çok rivâyet etmesinden dolayı eleştirildiği algısı Hanefî usûlcüler tarafından dile getirilmiştir.

Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre’nin çok hadis rivâyet etmesinden dolayı nakillerinde hatalar yaptığını ve bu konuda selef tarafından çokça eleştirildiğini dile getirerek onun rivâyetlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair ipuçları vermektedir. Hanefî usûlcülere göre sahâbenin büyükleri, Resulullah’ın hadisine bir kusurun ya da vehmin yahut da hadisten olmayan bir şeyin karışmasından endişe ettiklerinden dolayı zabt ve itkân sahibi dışındaki kişilerin rivâyeti azaltmalarını istemişlerdir. Bu kişilerin rivayetlerinde hataya veya yanılığa düşmeleri ile selefin çok sayıda rivayette bulunmalarına yönelik onları eleştirmeleri, bu

²⁷⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 21; Cessâs, *Fusûl*, III, 128; Debûsî, *Takvîm*, 181; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²⁸⁰ Bekir Kuzudişli Hz. Âişe’nin Ebû Hureyre’ye tepkisinin bir mecliste peş peşe birden fazla hadis nakletmek şeklinde anlaşılabileceğini de ifade eder. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, s. 47.

²⁸¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 132; Serahsî, *Usûl*, I, 341. Hz. Ömer’in Ebû Hureyre hakkında sarfettiği bu sözün sıhhati konusunda iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bk. Özsoy, Abdulvahap, “Ebû Hureyre’ye Yönelik İksârû’l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 41(2104), s. 241-2; krş. Ufuk Dağlıoğlu, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, s.120, 20, dp. 68.

²⁸² Cessâs, *Fusûl*, III, 132.

²⁸³ Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

rivayetlerin rey ve ictihada başvurularak değerlendirilmesine ve asıllara veya muâdillerine arz edilmesine zemin oluşturduğunu ifade ederler.²⁸⁴ Nitekim Cessâs Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesinden dolayı çok hataya duçar olduğunu ve bunun sonucu olarak da rivâyetlerinin kıyâs ile mukabele edilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca Cessâs'ın sahâbenin önde gelenlerinin zabt ve itkân sahibi olmayan kimselere rivâyetlerini azaltması yönünde tepkilerini Ebû Hureyre'ye de gösterdiklerini delil getirmesi Ebû Hureyre'nin tam anlamıyla zâbıt veya mutkin bir râvî olmadığına işaret olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan Cessâs, Îsâ b. Ebân üzerinden Ebû Hureyre'nin âdil, sözü ve rivâyeti kabul edilir, Resulullah adına yalan uydurmakla itham edilemeyecek birisi olduğunu, ancak her insan gibi onun da vehim ve hata yapabileceğini, selef kimden rivâyet konusunda dikkatli davranmış ise kendilerinin de o kişi konusunda dikkatli olacaklarını ifade eder.²⁸⁵ Bu durumda Cessâs'ın Ebû Hureyre'nin adâlet açısından değil, zabt yönünden tenkide maruz kaldığını belirttiği söylenebilir. Hanefîlerin zabt tabiriyle burada maksatlarının ne olduğu sahâbe ve zabt konusunda detaylı bir şekilde incelenecektir.

Cessâs Ebû Hureyre'yi çok hadis rivâyet etmesinden dolayı eleştirirken onun yaptığı hataların aslında onun zabtındaki kusur sebebiyle açığa çıktığını ortaya koymuştur. Bir nevi çok rivâyet ile zabt kusuru birbirleriyle bağlantılı olarak düşünülmüştür. Öte yandan Cessâs sonrasındaki Hanefî usûl eserlerinde, Ebû Hureyre'nin zabt yeteneğine sahip olduğu ve selefın ona yönelttiği bazı eleştirilerin çok sayıda hadis rivayet etmesiyle bağlantılı olduğu ifade edilerek, Ebû Hureyre konusundaki yaklaşımların yeniden gözden geçirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî Ebû Hureyre'yi fikhî az olmakla birlikte adâlet ve zabt yönüyle ma'rûf râvî olarak değerlendirmektedir.²⁸⁶ Ayrıca o, muhalifleri tarafından Ebû Hureyre konusunda kendilerine gelen eleştirilere cevap mahiyetinde olarak onun adâletinden ve Hz. Peygamber'le uzun birlikteliğinden kimsenin şüphe duyamayacağını, aynı şekilde hıfzının ve zabtının sağlamlığı için Hz. Peygamber'in dua ettiğini ifade eder.²⁸⁷

Üsmendî'nin, Cessâs'ın Ebû Hureyre'ye yönelik eleştirilerin zabt kusuruna dayandığı yönündeki yaklaşımını dolaylı olarak tenkid ettiği görülmektedir. Nitekim önde gelen sahâbîlerin, Ebû Hureyre'nin zabtındaki karışıklık sebebiyle birçok rivâyetine itiraz ettikleri ancak rivâyetlerini yine de kabul ettikleri yönündeki anlayışa Üsmendî karşı çıkarak şöyle

²⁸⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 134; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

²⁸⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 130.

²⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 340.

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 340

demıştır: “Selef Ebû Hureyre’yi zabtının azlığından (kusurlu olmasından) dolayı değil, çok rivâyet etmesinden dolayı tenkit etti. Çünkü çok rivâyette bulunmak hataya duçar olmaktadır. Bu nedenle Ebû Hureyre, rivâyeti kabul edilen kimse olmasının yanında ihtiyaten selef tarafından eleştirilmiştir.”²⁸⁸ Anlaşıldığı üzere Cessâs’ın Ebû Hureyre’nin zabt eksikliğiyle ilgili görüşü, diğer mezheplerden gelen muhtemel eleştirilerin etkisiyle olsa gerek, Serahsî ve Pezdevî ile başlayan Hanefî usûlünde bazı konulardaki söylem ve fikirlerdeki değişim burada da kendini göstermiştir. Nitekim Cessâs sonrası usûl eserlerinde Ebû Hureyre’nin hıfzının ve zabtının sağlamlığı sürekli dile getirilmiştir.

fc. Ebû Hureyre Hakkındaki Dua Rivâyeti

Hanefî usûl eserlerinde Ebû Hureyre’nin çok hadis rivâyet etmesi ve zabtıyla ilintili olarak Hz. Peygamber’in onun hıfzının ve zabtının sağlamlığı için yaptığı dua rivâyeti farklı bakış açılarıyla yorumlanmış ve onun sıhhati konusunda birtakım açıklamalar yapılmıştır. Ebû Hureyre o dönemde kendisine yöneltilen çok hadis rivâyet etme eleştirisine bizzat kendisi cevap vermiş, bunu güçlendirmek için Hz. Peygamber’in kendisi için yaptığı dua rivâyetini nakletmiştir. Buna göre Ebû Hureyre şöyle demektedir: “Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’den çok hadis rivâyet ettiğini iddia ediyorlar. Ben fakir bir kimseydim. Karın tokluğuna Hz. Peygamber’in yanında bulunuyordum. Ensârı mallarını idare etmek, muhaciri de çarşılardaki alış-verişler meşgul ediyordu. Ben bir mecliste Resulullah’ın şöyle dediğini işittim: ‘Kim ben sözümü bitirene kadar kıyafetini serer, sonra onu toplarsa, benden duyduğu hiçbir şeyi unutmaz.’ Ben de üzerimdeki cübbeyi serdim, sonra Hz. Peygamber sözünü bitirince onu topladım. Daha sonra ondan duyduğum hiçbir şeyi unutmadım.”²⁸⁹ Görüldüğü üzere bizzat Ebû Hureyre’nin kendisinin, duyduğu her şeyi ezberlediğini ve Hz. Peygamber’in de ona dua ederek buna şahit olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle kendisinin rivâyetinin diğer sahâbîlerden çok olmasını, Hz. Peygamber’in onun hıfzı ve zabtı için yaptığı duaya dayandırır.

Hanefî usûlcüler arasında Hz. Peygamber’in ona özel yaptığı bu dua rivâyeti hakkında ortak tutum ve bakış açısının olmadığı görülmektedir. Cessâs, onun “Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’den çok hadis rivâyet ettiğini iddia ediyorlar” sözünü alıntılararak selefin onun çok fazla rivâyette bulunmasını uygun görmediklerini bizzat kendi ifadeleriyle gösterdiğini

²⁸⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 435.

²⁸⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 130. Hz. Peygamber’in hafızasının zayıflığından dolayı şikâyetle bulunan Ebû Hureyre’ye yaptığı dua için bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, I, 136-137; Tirmizî, “Menâkıb”, 46.

belirtir ve bu yöndeki eleştirisinin haklı olduğunu ima eder. Ayrıca o, Ebû Hureyre'nin zabtıyla alakalı durumlara işaret ederek dua rivâyetinin sıhhati konusunda problemler bulunduğunu ifade eder. Nitekim Cessâs Ebû Hureyre'nin hiçbir şeyi unutmayacak şekilde duyduğu her şeyi ezberlediği şeklindeki iddiasını tartışmaya açarak şöyle der: “Eğer durum Ebû Hureyre'nin dediği gibi hiçbir şeyi unutmadığı şeklinde olsaydı bu sadece kendisine verilmiş bir fazilet ve sahâbe arasında ona bahşedilmiş bir hususiyet olurdu. Bu durumda selef de onun bu özelliğini bilir ve o bu vasfıyla –onun mevkisini bilmeyen kimse kalmayacak şekilde- meşhur olurdu. Sahâbe, rivâyetleri konusunda ona başvurur ve onun unutmaması mümkün olmadığı, onun dışındakilerinin de unutabileceği ihtimaline binaen, rivâyetlerini başkalarının rivâyetlerine takdim ederlerdi. Ayrıca onun bu şekilde (Hz. Peygamber'in duasıyla) özel olarak şerefliendirilmesi ve yüceltilmesi sonraki nesillere de intikal ederdi. Tıpkı Cafer'in (ö. 8/629) cennette iki kanatlı olmakla, Hanzala'nın (ö. 3/625) melekler tarafından yıkanmakla özel kılınması gibi. Ancak sahâbenin onun çok rivâyette bulunmasını kınamasından anlaşıldığı üzere, sahâbe arasındaki durumunun Ebû Hureyre'nin anlattığının tam tersine olduğunu gördüğümüze göre, onun ‘Duyduğu hiçbir şeyi unutmadığı’ yönündeki rivâyetinin yanlış/hatalı olduğu anlaşılır.”²⁹⁰ Cessâs, Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin hıfzı ve zabtıyla alakalı yaptığı duanın realiteye uymadığını ortaya koyarak rivâyetin hatalı olabileceğini iddia eder.

Cessâs, Ebû Hureyre'ye atfedilen dua rivâyetinin doğruluğunu, aklî delillerin yanı sıra onun Hz. Peygamber'den çelişkili iki hadis rivâyet ettiğini örnek göstererek sorgular. Cessâs, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği “Hastalığın kendiliğinden bulaşması yoktur. Uğursuzluk da yoktur” hadisini²⁹¹ rivâyet ettikten sonra görünüşte çelişkili olan “Hasta olan sağlıklı olana yaklaşmasın” rivâyetini naklettiğini kaydeder. Bunun üzerine o, Ebû Hureyre'ye daha önceki rivâyetinin hatırlatıldığını, onun da “Ben onu rivâyet etmedim” demesini²⁹² örnek göstererek bu rivâyetin onun unuttuklarından biri olduğunu belirterek zabtına yönelik eleştirisini devam ettirir.²⁹³ Sonuç olarak Cessâs dua rivâyetinin sıhhatine

²⁹⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 131.

²⁹¹ Buhârî, “Tıb”, 19, 25.

²⁹² Ma‘mer b. Râşid, *Câmi*, X, 404; Buhârî, “Tıb”, 52; Müslim, “Selâm”, 104; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24. Hadis hakkında geniş bilgi için bk. Kesgin, Salih, “(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/26 (2014/2), s. 83-120.

²⁹³ Cessâs, *Fusûl*, III, 131. Ebû Seleme b. Abdurrahmân (ö. 94/712-13) bu rivayetle alakalı olarak: “Ebu Hureyre'nin bu hadisten başka bir şeyi unuttuğunu görmedim” dediği nakledilir. Bk. Buhârî, “Tıb”, 44.

getirdiği bu eleştirilerle onun zabtının tam olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte o, Ebû Hureyre'nin cübbesini yaydığı ve sonrasında hiçbir şeyi unutmadığı yönündeki hadisin, genel olarak değil de sadece o mecliste duyduklarını unutmaması şeklinde de yorumlanabileceğini ifade ederek²⁹⁴ hadisin sıhhatini belli şartlarda kabul etmiştir. Ancak rivâyetin sıhhatini bu şekilde de yorumlasa netice itibarıyla onun zabtına ve hıfzına yönelik tenkitlerinin geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî usûl eserlerinde Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesi ve zabtıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in onun hıfzının ve zabtının sağlamlığı için yaptığı dua rivâyeti Cessâs sonrası usûl eserlerinde farklı anlaşılmıştır. Debûsî rivâyetle alakalı kabul veya ret yönünde herhangi bir açıklama yapmadan Ebû Hureyre'nin hafızası için Hz. Peygamber'in dua ettiğini nakleder.²⁹⁵ Serahsî ise Ebû Hureyre'nin hıfzının ve zabtının sağlamlığının şüphe götürmeyeceğini, zira Hz. Peygamber'in ona bu konuda dua ettiğinin tasrih eder.²⁹⁶ Her ne kadar Debûsî ve Serahsî, Ebû Hureyre'nin zabtına ilişkin dua rivâyeti hususunda başlangıçta Cessâs'tan farklı düşündüklerini ima etseler de, “Buna rağmen sahâbe ve daha sonrakilere arasında Ebû Hureyre'nin bazı hadislerinin kıyasla muaraza ettiği yaygın olarak bilinmektedir” şeklindeki ifadeleriyle, nihayetinde Ebû Hureyre'nin zabtında eksiklik bulunduğu işaret etmeye devam ettikleri anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere onlar Cessâs'ın dua rivâyeti üzerinden Ebû Hureyre'nin zabtı konusundaki katı tutumunu terk etmişler veya yumuşatmışlardır. Böylece geçmişten itibaren Mu'tezili fikirlerin etkisi altında kaldıkları söylenen²⁹⁷ Hanefîlerin Ebû Hureyre algısını değiştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Sonuç olarak burada şu unutulmamalıdır ki bu dönemde sadece ifadeler yumuşamış ancak Ebû Hureyre'nin zabtının bazı noktalarda tenkidi devam etmiştir.

Klasik sonrası usûl eserlerinde ise nispeten önceki usûlcülere yakın bir anlayış devam ettirilse de bu rivâyet bazı usulcülerce biraz daha farklı şekilde yorumlanmıştır. Bu dönem

Müslim'in naklinde ise bununla alakalı olarak onun “Ebû Hureyre mi unuttu, yoksa iki rivayetten biri diğerini mi nesh etti bilmiyorum.” dediği zikredilmektedir. Bk. Müslim, “Selâm”, 104.

²⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 131.

²⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

²⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 340

²⁹⁷ Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 2001, s. 73-80; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 22-43. Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul, 2013, s. 30-1. Yetkin, Hacer, “Bir Hanefî-Mu'tezilî Usûl Âlimi: Ebû Abdullah el-Basrî ve Lâfız Bahislerindeki Görüşleri” *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, III/2 (2019), s. 7-8.

usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî, Ebû Hureyre'ye yapılan duanın onun rivâyetlerinin yaygınlığı açısından olumlu yönde etki ettiğini ifade ederler. Nitekim onlara göre “Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in yüksek mertebeli sahâbîlerinden birisidir. Hz. Peygamber onun hafızası için dua etmiştir. Allah'ın bu duaya icabet etmesiyle onun hadisleri her tarafa yayıldı.”²⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî Ebû Hureyre'nin hıfzı ve zabtı için yapılan bu dua rivâyetini diğer müelliflerden farklı olarak kitabında iki yerde zikretmektedir.²⁹⁹ Eserinde zikrettiği bu rivâyetlere Ebû Hureyre'nin fıkıhıyla alakalı bağlamlarda yer vermiştir. Nitekim yukarıda verilen bölümden önce Abdülazîz el-Buhârî Ebû Hureyre'nin fakîh bir râvî, ictihâd ve fetvâ konusunda yetkin birisi olduğuna vurgu yaparken rivâyetlerinin ve fetvâlarının yaygınlığına işaret ederek Hz. Peygamber'in onun için yapmış olduğu hıfz ve zabt duasını buna delil olarak sunar.³⁰⁰ Aslında Abdülazîz el-Buhârî dua rivâyetinin Ebû Hureyre üzerindeki manevi etkisine inanarak onun diğer önde gelen râvîler gibi zabtının noksan olmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca zabtı için yapılan bu dua rivâyetinin Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesinin de yolunu açtığını belirtmesi, onun bu hususun bir tenkit konusu olmadığını, aksine bu duanın neticesi olarak gerçekleştiğine işaret ederek rivâyete olumlu yaklaştığını göstermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Abdülazîz el-Buhârî'nin Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilen nakillerin kıyâs sebebiyle değil de diğer başka (Kur'ân ve meşhur sünnet gibi) delillere aykırı gelmesinden dolayı selef tarafından kabul edilmediğini belirtmesi ve onun hafızası için Hz. Peygamber'in dua ettiğini ifade edip rivâyetlerinin ve fetvâlarının insanlar arasında yaygın hale geldiğini vurgulaması³⁰¹ onun lafız ve manaları zabt etme açısından bir kusurunun olmadığına işaret olarak görülebilir. Abdülazîz el-Buhârî sadece İbn Mesûd, İbn Abbâs ve Hz. Âişe gibi önde gelen fakîh sahâbîlerin fıkıh ve fetvâ konusunda Ebû Hureyre'den önde geldiğine işaret eder.³⁰² Ebû Hureyre'nin bu sahâbîlere kıyâsla nispeten geri planda olduğunu ancak genel itibarıyla onun da sahâbenin fıkıh ehli ve fetvâ verenlerinden kabul edildiğini belirterek zabtında iddia edildiği gibi bir kusurun bulunmadığını savunmaktadır.

²⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 676.

²⁹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, diğer kısımda ise Enes b. Malik-Ebû Hureyre karşılaştırması yapar. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamberle birlikte olmak açısından Enes b. Malikten daha bilgili olduğunu zira Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'in onun anlayışı için yaptığı duaya mazhar olduğunun altını çizerek bunu delillendirir. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 555.

³⁰⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

³⁰¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559

³⁰² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558

Netice olarak Abdülazîz el-Buhârî ile birlikte Hanefîlerin Ebû Hureyre'ye bakışlarında klasik döneme nispetle bir değişim yaşanmıştır. Daha öncesinde bu hususta fikirlerinde yumuşama görülürken klasik sonrasında bu görüşlerin artık Hanefîlerin bulunduğu ortam gereğince uygun görülmeyle bu anlayışlarını mezhebin kendi içerisindeki dinamikleri de dikkate alarak terk etmişlerdir. Her ne kadar Hanefî usûlcüler bu dönemde Ebû Hureyre'nin zabtı ve çok hadis rivâyet etmesini sorun olmaktan çıkarsalar da klasik öncesi usûlcülerin bu hususları öne sürerek reddettikleri Ebû Hureyre rivâyetlerini farklı bakış açıları geliştirerek yine kabul etmedikleri ve bu konuda mezhebin genel anlayışından taviz vermedikleri görülmektedir.

fd. Ebû Hureyre'nin Fakîhliği Meselesi

Hanefî usûl kitaplarında Ebû Hureyre ile alakalı zihinleri meşgul eden bir diğer tartışma konusu ise onun fakîh bir râvî kabul edilip edilmemesidir. Hanefî usûlcülerden bir kısmı onun fakîh olmadığını savunurken diğer bir kısmı ise gerekçelerini zikrederek fakîhlik vasfının bulunduğunu iddia eder.³⁰³ İlk dönem usûlcülerinden olan Cessâs eserinde Ebû Hureyre ile ilgili meselelere en geniş şekilde yer veren müelliftir.³⁰⁴ Ancak o ve eserinde bu konuda çokça alıntı yaptığı Îsâ b. Ebân Ebû Hureyre'nin fakîh olup olmadığına dair açık bir ibareye yer vermez. Bununla birlikte daha önce zikredildiği üzere onun Ebû Hureyre hakkındaki birtakım kanaatleri ve iddiaları, ayrıca vermiş olduğu örnekler değerlendirildiğinde Cessâs'ın onu fakîh bir râvî olarak kabul etmediği sonucuna götürmektedir. Aslında fakîh râvî anlayışının ilk nüvelerini oluşturan Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın râvîler hakkında bunu sistemli bir şekilde teoriye ve tasnife dönüştürmediklerinden dolayı onun fakîh olmadığını alenen zikretmedikleri söylenebilir. Cessâs sonrasındaki usûlcülerin, ondan aldıkları bu yaklaşımı sistematik hale getirmeleri ve klasik dönem sonrası usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî'nin bu yaklaşımı Îsâ b. Ebân ve Cessâs'a nispet etmesi,³⁰⁵ onların Ebû Hureyre'yi fakîh bir râvî olarak görmediklerini düşündürmektedir. Ancak, onun fakîh olmadığına dair açık bir ifadenin eserlerinde bulunmadığı da dikkat çekicidir. Cessâs Ebû Hureyre-İbn Mesûd karşılaştırması yaparak onun fakîh olmadığını doğrudan ifade etmese de fikhî açıdan eksik olduğuna açıkça atıfta bulunmuştur. Nitekim Cessâs, Ebû Hureyre'nin

³⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Pezdevî, *Kenz*, s. 369; Serahsî, *Usûl*, I, 339; Neseî, *Keşf*, II, 27; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s.211; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 322-3.

³⁰⁴ Cessâs'ın Ebû Hureyre hakkındaki mülâhazaları için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 127-142.

³⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558.

fıkıh, dirâyet, itkân (ilmi yetkinlik) ve Hz. Peygamber’e yakınlık açısından Abdullâh b. Mesûd ile aynı seviyede olmadığını ifade ederek onun fıkhi mertebesine vurgu yapmıştır.³⁰⁶

Debûsî ise eserinde Ebû Hureyre’nin ictihâd ehlinde olmadığını, fakîh bir râvî kabul edilmediğini açık bir şekilde belirtir. Nitekim o, selefin Ebû Hureyre’nin rivâyetleri hakkındaki tenkitlerine yer verdikten sonra onun âdil bir kimse olduğunu, yalnız fıkıh sahibi olmadığından dolayı rivâyetlerinin kıyâs ile reddedileceğini vurgulamıştır.³⁰⁷ Aynı şekilde Debûsî Cessâs’da olduğu gibi fakîh-fakîh olmayan râvî karşılaştırmalarına yer vererek Ebû Hureyre’nin fıkıh ve ictihâd konusundaki seviyesini ortaya koymuştur. Söz gelimi Ebû Hureyre’nin “Ateşin değdiği şeyden ötürü abdest almak gerekir” hadisine İbn Abbâs’ın kıyâs ile karşı çıkması sonucu rivâyetinin kabul edilemeyeceğini zikreder. Zira Ebû Hureyre her ne kadar şanı yüce bir kişi kabul edilse de fıkıh ve ilim konusunda İbn Abbâs’la yarışamaz. İbn Abbâs’ın âsârı (fetvâları) hiç kimseye gizli kalmayacak (meşhur) şekilde gelmiş, fakat Ebû Hureyre’den sadece rivâyetler nakledilmiştir. Debusi ayrıca Hz. Ömer’in İbn Abbâs’la birçok konuyu istişare ettiğini ve sahâbenin büyüklerine karşı onu öncelediğini belirtmiş, Ebu Hureyre’nin fıkıh ve fetvâ yönünden zayıf olduğuna işaret etmiştir.³⁰⁸

Serahsî, Debûsî gibi klasik dönem Hanefî usûlcüleri Ebû Hureyre’nin fakîh olmadığını açıkça vurgulamışlardır. Nitekim râvî taksimlerine yer verirken ma’rûf râvînin ikinci kısmını “Adâlet, zabt ve hıfz yönünden meşhur, lakin fıkıh yönünden zayıf” şeklinde isimlendirmesi ve bunun için de Ebû Hureyre gibi fıkhi yönden zayıf râvîleri örnek olarak takdim etmesi³⁰⁹ onun fakîh râvîlerden kabul edilmediğine işarettir. Pezdevî de usûlünde selefleri gibi Ebû Hureyre’nin fakîh olmadığını açıkça belirterek bu konuda değerlendirmelerde bulunmuştur.³¹⁰ Îsâ b. Ebân ile başlayan Ebû Hureyre’nin fakîh kabul edilmemesi anlayışı Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ile devam etmiştir. Ancak Hanefîlerin Ebû Hureyre’nin fakîh olmadığı ve bu nedenle kıyâsa aykırı rivâyetlerinin terk edilmesi gerektiği yönündeki görüşünün, muhalifleri tarafından tepkiyle karşılandığı izlenimini veren bazı ifadeler de dikkat çekmektedir. Nitekim Cessâs, eserinde Ebû Hureyre’nin fıkıhına dair bazı değerlendirmelerinin sahâbeye, özellikle de Ebû Hureyre’ye yönelik bir tenkit niteliği taşımadığını belirterek, bu bağlamda Îsâ b. Ebân ile ilgili bir iddiaya da yer vermektedir. Buna

³⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 132.

³⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

³⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

³⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 339.

³¹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 369.

göre Cessâs dinle ve kişilikle alakası olmayan, iftira etmekten ve yalan söylemekten çekinmeyen birisinin Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre'ye hakaret ettiğini [ta'n] ve onun Ali b. Ebî Talib'ten "Hz. Peygamber'in 'Ümmetimden otuz deccal çıkacaktır' dediğini duydum ve ben, onlardan birinin Ebû Hureyre olduğuna şahidim" sözünü rivâyet ettiğine dair iddiayı nakleder. Daha sonra bunun Îsâ b. Ebân'a isnad edilen bir yalan olduğunu, zira onun Ne böyle bir şey söylediğini ne de böyle bir rivâyette bulunduğunu bilmiyoruz" diyerek bu sözü söyleyen kişinin yalanını, iftirasını ve dinden yoksunluğunu ortaya koymak için zikrettiğini ifade eder.³¹¹ Görüldüğü üzere daha ilk dönemlerden itibaren Ebû Hureyre'nin fıkıhıyla bağlantılı olarak Hanefîlerin dile getirdikleri bu anlayış, bazı kimseler tarafından eleştiriye konu edilip ona karşı bir tenkit olarak algılanmıştır.

Hanefî usûlcüler, bu eleştirilere karşı kendi bakış açılarını doğru bir şekilde anlatabilmek için Ebû Hureyre ile ilgili bazı açıklamalar yapmış ve onun hakkında övgü ifadelerini peş peşe sıralamışlardır. Cessâs Îsâ b. Ebân hakkındaki bu eleştiriler sonrası onun Ebû Hureyre'yi âdil, sözü ve rivâyeti kabul edilir, Hz. Peygamber adına yalan uydurmakla itham edilemeyecek biri olarak gördüğünü, ancak her insan gibi onun da vehim ve hata yapabileceğini, selef hangi râvînin rivâyeti hususunda titiz davranmışsa kendilerinin de o kişiyle alakalı titiz davranacaklarını ve anlatılan şekliyle onun rivâyetlerini dikkate aldıklarını ifade eder.³¹² Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'de de Hanefîlerin muhalifleri tarafından eleştirildiğinin izleri görülmekle birlikte Ebû Hureyre hakkındaki övgülerin de bir o kadar arttığı ve çeşitlendiği müşahede edilmektedir. Nitekim Ebû Hureyre'nin fakîh olmadığı ve rivâyetlerinin kıyâs karşısında kabul edilemeyeceği ifade edildikten sonra bu usûlcülerin ve Pezdevî çizgisini takip eden klasik sonrası usûlcülerin çoğunluğu "Bizim bu ifadelerimiz Ebû Hureyre'yi tahkir olarak görülüyor. Bu böyle değildir. O, adâlet, zabt ve hıfz sahibi birisidir. Ayrıca Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği olmuştur. Onun Hz. Peygamber'le çokça birlikte olması hiç kimse için problem teşkil edecek bir durum da değildir. Nitekim Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'in yanına sık gelip gitmesi üzerine: 'Az ziyaret et ki sevgin artsın' buyurmuştur. Aynı şekilde onun hafızası için Hz. Peygamber dua etmiştir. Ancak bununla birlikte onun rivâyeti kıyâsla terk edilmiştir. Çünkü Ebû Hureyre fıkıh/ictihâd ehlinde değildi"³¹³ diyerek onun hakkında ılımlı açıklamalar yapmaya devam etmişlerdir. Bu

³¹¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 130.

³¹² Cessâs, *Fusûl*, III, 130.

³¹³ Debûsî, *Takvîm*, 181; Pezdevî, *Kenz*, 370; Serahsî, *Usûl*, I, 341-2; Nesefî, *Keşf*, II, 27; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251.

durumda, Hanefî usûlcülerin yalnızca Ebû Hureyre'nin fakîhlik vasfına sahip olmadığını vurguladıkları; buna karşılık onun adâleti, hafızası ve Hz. Peygamber'e olan mülazemeti konusunda herhangi bir şüphe taşımadıkları söylenebilir. Öte yandan, fakîh olmayan râvî taksimlerinde Ebû Hureyre yanında Enes b. Mâlik gibi diğer farklı sahâbîleri de örnek olarak zikretmeleri bunun doğrudan Ebû Hureyre ile ilgili bir eleştiri olmadığına dikkat çekmek istediklerini göstermektedir.³¹⁴ Ayrıca Îsâ b. Ebân ve Cessâs ile başlayan Ebû Hureyre tenkitlerinin muhaliflerce tepkiyle karşılanması, sonraki Hanefî usûlcülerinin konuyu yeniden değerlendirmesine yol açarak râvîleri “ma'rûf” ve “mechûl” olarak sınıflandırmalarına; ayrıca ma'rûf râvîleri “fakîh olan ve olmayan” şeklinde ayırmalarına ve böylece Ebû Hureyre'yi bu tasnif içinde konumlandırmalarına neden olmuş olabilir. Çünkü bu, önceki usûlcülerin yaptığı gibi doğrudan Ebû Hureyre'yi hedef alan eleştirel yaklaşımdan ziyâde daha ılımlı bir tutumun resmedildiği izlenimini vermektedir. Cessâs sonrası usûlcüler, ma'rûf râvîleri iki kategoriye ayırmakla birlikte, fakîh olmayan râvîlerin durumu altında daha çok Ebû Hureyre'nin rivayetlerine yoğunlaşarak ona dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu yaklaşım, Hanefîlerin en azından bu dönemde sunum ve ifade açısından yaklaşımlarında bir yumuşama eğilimi gösterdiği fikrini güçlendirmektedir.³¹⁵

Hanefî usûlcülerinin Ebû Hureyre'nin fakîh olmadığı yönündeki görüşleri nedeniyle klasik sonrası dönemde de muhalif tepki ve eleştiriyle karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî *Esrar* müellifi Debûsî'nin ve Ruknuddîn el-Kirmânî'nin (ö. 543/1148) *Îşârâtü'l-Esrâr* adlı eserlerine atıfla Şafîî ashâbından bazı kimselerin Hanefîlere iftira attıklarını ve onların Ebû Hureyre'yi ve onun gibileri ta'n ettikleri iddiasını zikreder. Abdülazîz el-Buhârî, kendilerinin sahâbeye ittiba ettiklerini belirterek diğer mezhep mensubu kimselerin bu iddialarının yersiz olduğunu ifade eder.³¹⁶ Görüldüğü üzere Hanefîleri bu konuda eleştirenler Îsâ b. Ebân tarafından dinde behresi olmayan şeklinde vasfedilirken, Abdülazîz el-Buhârî'nin ifadeleriyle Şafîî ashâbından birileri diye takdim edilmiştir. Bu durum, çeşitli gruplar veya anlayışlar tarafından Hanefîlerin bu konuda tenkit edildiğine işaret etmektedir.

Klasik sonrası dönemde Hanefîlerin geçmişten itibaren Ebû Hureyre'nin fıkıh ve rivâyetleri konusundaki bakış açılarına karşı muhalifleri tarafından gelen tepkiler sonrası

³¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 339-340; Zübeyde Özben Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)*, s. 212.

³¹⁵ Zübeyde Özben Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet*, s. 211-2.

³¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558

özellikle Memlûk diyarında Ebû Hureyre'nin fakîh olmadığına dair iddiaların artık kabul görmediği dikkat çekmektedir. Bu nedenle Abdülazîz el-Buhârî'nin başlattığı Ebû Hureyre'nin fakîh olduğu anlayışı, ondan sonra gelen diğer Hanefî usûlcüler tarafından da kabul edilmiştir.³¹⁷ Hanefîlerin bu dönemde onun fakîh olduğunu kabul etmeleri, diğer mezhep mensubu kimselerle olan ihtilafları en aza indirme ve ortak noktada buluşma anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilen “Musarrât” ve “Ariyye (Arâyâ)³¹⁸” hadislerinin onun fakîh olmaması sebebiyle değil, o konudaki Kur’ân ve meşhur sünnetten diğer delillere aykırı gelmesinden dolayı reddedildiğini ifade eder. Bu sebeple Ebû Hureyre'nin fakîh olmadığı yönündeki anlayışı kabul etmediğini belirtir. Ebû Hureyre'nin ictihâd için gerekli özelliklerden yoksun olmadığını, sahâbe zamanında fetvâ veren kimselerden olduğunu, -o dönemde ancak müctehid fakîh birisinin fetvâ verebileceğini- ifade ederek onun fakîh bir râvî olduğu yönündeki anlayışını sürdürmüştür.³¹⁹ Ayrıca o, Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin hafızası için yaptığı duayı farklı şekilde yorumlayarak, onun fakîh olduğunun isbatı sadedinde anlamıştır. Abdülazîz el-Buhârî, dua rivâyetini vererek ardından Allah'ın bu duayı kabul ettiğini ve onun namının ve hadislerinin her tarafa yayıldığını ifade eder. İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) “Bizde üç bin ahkam hadisi var. Bunların bin beş yüzünü Ebû Hureyre rivâyet etmiştir” ve Buhârî'nin: “Ensar ve muhacirin çocuklarından yedi yüzü ve birçok grup sahâbî de Ebû Hureyre'den rivâyette bulunmuştur” ifadelerini naklederek³²⁰ aslında bu dua rivâyetinin sonucu onun birçok ahkama dair rivâyetlerinin bulunduğunu ifade etmesiyle fikhî yönüne, sahâbîlerden birçok kimsenin ondan nakilde bulunmasını da hadis rivâyetindeki konumuna delil olarak saymıştır. Ancak Abdülazîz el-Buhârî'nin Ebû Hureyre'nin fakîh olduğuna dair zikrettiği yukarıdaki kısımların Debûsî'nin usûl eserine tenkid mahiyetinde yazılan Sem'ânî'nin

³¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 675-6; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 323; Ensârî, *Fevâtih*, II, 180.

³¹⁸ Arâyâ, İslâm fikhında, belli bir miktar kuru hurmanın tahmini olarak aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini sonucu satılmasını ifade eden terim. Rivayete göre ihtiyaç sahibi bazı kimseler Hz. Peygamber'e gelerek taze hurmaların olgunlaştığını, ancak paraları olmadığı için satın alamadıklarını, sadece ihtiyaç fazlası kuru hurmaları bulunduğunu yakınlara anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahminî bir ölçekle taze hurma satın alabileceklerini söyledi. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, III, 49; Buhârî, “Müsâkât”, 17, “Büyû” [Bey'ü'l-müzâbene]; Müslim, “Büyû”, 61-82; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 19.

³¹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

³²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

“*Kavâtiu’l-Edille*” adlı eserinden aynen iktibas edildiği tarafımızca tespit edilmiştir.³²¹ Muhtemelen mezhepler arası uzlaşısı anlayışının gereği olarak, Şafî mezhebinden bir kimsenin fikirlerinin benimsendiği düşünülmektedir.

Hanefî usûlünde Abdülazîz el-Buhârî ile birlikte Ebû Hureyre'nin fakîh râvîlerden olduğu fikri, onu takip eden diğer usûlcüler tarafından da kabul edilmiş olmasıyla bu anlayışın mezhep içerisinde yerleştiği görülmektedir. Ancak bu anlayışa sahip olan usûlcülerin Ebû Hureyre'nin fakîh râvîlerden olduğuna dair sundukları argümanların realiteyle uyumunun test edilmesi gerekmektedir. Ebû Hureyre'nin gerçekten fıkıh, dirâyet ve ictihâd ehlinen kabul edilebilmesi için yeterli argümanın olup olmadığı, onun günümüze gelen fetvâlarının ne yekûn tuttuğu ve bu fetvâların içerik olarak kıyâs veya ictihâd ürünü mü yoksa Kur'ân ve hadislerden yola çıkarak elde edilmiş hükümler mi olduğu üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.

Öncelikle Ebû Hureyre'nin fakîh olduğunu ifade edenler onun sahâbe zamanında fetvâ veren kimselerden olduğunu öne sürerek bu anlayışlarını desteklemişlerdir.³²² Ebû Hureyre'nin günümüze gelen birtakım fetvâlarının olduğu bilinen bir husustur. Zira Ebû Hureyre'nin Hz. Ömer döneminde Bahreyn'e görevlendirilmesiyle³²³ birlikte orada karşılaştığı problemlere karşı fetvâ kabilinden çözümler üretmesi bu durumun doğal sonucudur. Bu noktada onun vermiş olduğu hüküm ve fetvâların tespiti önem arz etmektedir. Ebû Hureyre'nin fetvâlarını da konu edinen bir çalışmada onun yirmi üç (23) fetvâsının tespit

³²¹ Bk. Sem'ânî, *Kavâti*, I, 364. وفضائله كثيرة. وأما أبو هريرة رضي الله عنه فقد كان من المهاجرين من عليّة أصحاب رسول الله ﷺ وحسب السامع ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم حبب عبدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين» (وقد كان دعا له بالحفظ واستجاب الله تعالى فيه ذلك حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة ألف حديث روى أبو هريرة رضي الله عنه منها ألف وخمسمائة. وقال البخاري روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عنه... وقيل: إنه طعن وتوفي وهم في حبسه ثم أطلقوا وقولهم: إن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها قلنا: لا بل كان فقيها ولم يعد شيئا من آلات الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفا يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفا بروايته bk. Sem'ânî, *Kavâti*, I, 364. Krş.

ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث ... على أنا لا نسلّم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وكان من عليّة أصحاب رسول الله ﷺ ورَضِي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه. وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث روى أبو هريرة منها ألف وخمسمائة. وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه إلى رد حديثه بالقياس bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

³²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

³²³ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1995, VII, 360.

edildiği görülmektedir.³²⁴ Buna göre bu fetvâların da içerik olarak çoğunluğunun hadislerden istişhâd etme yöntemiyle elde edilmesinden dolayı inşai olmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca bu fetvâların, Ebû Hureyre'nin karşılaştığı problemlerin birçoğuna dair doğrudan veya dolaylı olarak kendisinin bir rivâyetinin bulunmasının neticesinde ortaya çıktığı çalışma sahibi tarafından dile getirilmiştir.³²⁵ Son olarak yazar, Ebû Hureyre'nin vermiş olduğu fetvâları incelemesi neticesinde, bunların onun fakîh bir râvî olduğuna dair yeterli veri sağlamadığı sonucuna ulaşmıştır.³²⁶ Bu verilerden hareketle Ebû Hureyre'nin kendi reyine fazla başvurmaması, başvursa bile ortaya koyduğu önemli bir görüşünün olmaması, bununla birlikte müktesebâtında bulunan hadislerden yola çıkarak fetvâ kabilinden problemlere çözüm üretmesi gibi nedenlerden dolayı Ebû Hureyre'nin Hanefîlerin zihinlerinde yer alan fakîh râvî örneğiyle uyum sağlamadığı söylenebilir. Zira Hanefîlerin fakîh râvî olarak gördükleri Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin Ebû Hureyre'den farklı olarak hadislerin lafzi yorumundan ziyâde anlatılmak istenen gayeye odaklandığı³²⁷ ve yeri geldiğinde de reylerine başvurarak ictihâd yaptıkları bilinen bir gerçekliktir.

Ebû Hureyre'den fetvâ kabilinden birtakım veriler nakledilse de bunların miktarının az olması Hanefîler tarafından onun tam olarak fakîh râvîlerden kabul edilmesinin önünde engel olarak görülmüş olabilir. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) sahâbeyi fetvâlarının sayısını dikkate alarak muksirûn, mütevassitûn ve mukillûn olmak üzere üç farklı kategoriye ayırmışlardır.³²⁸ Buna göre fetvâ sayısı olarak muksirûndan olan sahâbîler Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mesûd, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Abbâs ve İbn Ömer olmak üzere yedi kişiden müteşekkildir.³²⁹ Bu sahâbîlerin verdiği fetvâların sayısı her biri büyük bir cilt teşkil edecek muhtevada olduğu ifade edilmektedir. Ümmü Seleme, Hz.

³²⁴ Yarba, Rıdvan, *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hureyre'nin Sünnet Anlayışı*, ÇÜSBE (Doktora tezi), Adana, 2018, s. 130-154.

³²⁵ Yirmi üç (23) fetva veya cevaptan On sekizinin (18) hadislerle istişhad şeklinde verildiğini dair bilgi için bk. Rıdvan Yarba, *Sünnete lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hureyre'nin Sünnet Anlayışı*, s. 157.

³²⁶ Rıdvan Yarba, *Sünnete lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hureyre'nin Sünnet Anlayışı*, s. 157.

³²⁷ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 192.

³²⁸ İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Daru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrût, V, 92; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebu Bekir, *İ'lâmu'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn*, (thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1991, I, 10.

³²⁹ Fetva veren sahâbîlerden yaklaşık 130 kişinin fetvası muhafaza edilmiştir. Bunlardan yedi tanesi en çok fetva veren/müksirun olarak fıkıh tarihine geçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, I, 10, 17-21.

Ebû Bekir, Hz. Osmân, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Selmân el-Fârisî, Ebû Mûsâ el-Eşârî, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullâh b. Zübeyr'nin de dâhil olduğu fetvâ bakımından mütevassıt ikinci grubun fetvâlarının miktarı her biri için çok küçük cüz oluşturulabilecek büyüklükte olduğu kaydedilir. Fetvâ bakımından mukillundan kabul edilen Übey b. Kâ'b, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû'd-Derdâ gibi sahâbîlerin yekûnunu oluşturan diğer grubun fetvâ sayısı bir veya birkaç mesele olarak vafedilmiştir.³³⁰ Görüldüğü üzere, Hanefîlerin fakîh râvî olarak gördükleri sahâbîlerin çoğunluğunun fetva bakımından muksirûn kabul edilen kişilerden olduğu dikkat çekmektedir. Ebû Hureyre ise orta derecede fetvâ veren sahâbîler arasında zikredilmektedir.³³¹ Ancak her zaman fetvâ sayısı o sahâbînin fakîhliğiyle doğru orantılı olmayabilir. Zira Hanefîlerin ve diğer mezheplerden fukahânın fakîh râvîlerden kabul ettikleri Hz. Ebû Bekir'in³³² orta seviyede fetvâsının olması onun ictihâd sahibi râvîlerden olmasına engel değildir. Zira sahâbîlerin bulundukları ortam, zaman, mekan onların fetvâ ve rivâyet sayılarını etkilemektedir. Yine bununla irtibatlı olarak Hanefî usûlcüleri fakîh olmayan râvîyi her ne kadar Ebû Hureyre ile kayıtlasalar da onlar burada fetvâ verme bakımından onun seviyesindeki tüm sahâbîleri kastettiklerini açıklamışlardır.³³³ Bu durumda Hanefîlerin Ebû Hureyre ile fetvâ seviyesi yakın kimselerden kasıtları onların vermiş olduğu fetvâ sayısı olsaydı orta derecede fetvâ verip fakîh râvîlerden kabul edilen Hz. Ebû Bekir, Ebû Mûsâ el-Eşârî ve daha başka kimselerin onunla aynı grupta, Übey b. Ka'b gibi fetvâ bakımından mukillûndan kabul edilen bir sahâbînin fakîh râvîler arasında yer almaması gerekirdi. Aynı şekilde bir kimsenin de fetvâsının çok olması ve Hanefîlerin onu fakîh râvîlerden kabul etmesi de belli birtakım sebeplerden ötürü tercihte başka fakîh râvînin rivâyetlerinin onun rivâyetlerinin önüne geçirilmesine sebep olabilir. Bu sebeple her ne kadar bu râvîlerin fetvâ sayısı çok olsa da Hanefîlerin zihin dünyasını besleyen fakîh râvîler arasında tam olarak kabul edilmedikleri söylenebilir. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin, Hz. Ali ve İbn Mesûd'u Hz. Peygamber'in durumunu İbn Ömer'den daha iyi bilen olarak vafetmesi³³⁴ bu anlayışın ürünü

³³⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 12-14.

³³¹ Hz. Ömer döneminde fetva vermeye başladığı düşünülen Ebû Hureyre'nin, verdiği fetvaları Hz. Ömer'e onaylatma ihtiyacı hissetmesi ve onun da Ebû Hureyre'yi ikaz etmesi en azından bu dönemde onun fetva kabiliyetinin yeni yeni oluşmaya başladığını gösterir. Onun fetva verme döneminin daha ziyade Hz. Osman ve sonrasına tekabül ettiği öngörülmektedir. Bu durum onu sahâbîlerin azaldığı bu dönemde fetva bakımından ön plana çıkartarak orta seviyede fetva verenlerle birlikte anılmasına katkı sağlamıştır. Bk. Rıdvan Yarba, *Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hureyre'nin Fakihliği Meselesi*, s. 177-8.

³³² Pezdevî, *Kenz*, s. 368.

³³³ Serahsî, *Usûl*, I, 339.

³³⁴ Muhammed eş-Şeybanî, *Hücce*, I, 95.

olsa gerektir. Bu noktada Bünyamin Erul'un sahâbîleri sahip oldukları zâhiri, fikhî ve ictihâdî sünnet anlayışlarına göre taksimi bu problemi çözmede çıkış yolu olarak tercih edilebilir.³³⁵ Zira her ne kadar Ebû Hureyre fetvâ bakımından orta seviyede sahâbîlerden kabul edilse de yukarıda da değinildiği üzere rivâyet ettiği hadislerden yola çıkarak, kıyâs ve ictihada çok başvurmadan fetva vermesi, bir diğer ifadeyle Hz. Peygamber'in talimatlarını lafzi, fiillerini de şekli olarak algılamasının sonucu olarak³³⁶ onun İbn Mesûd, Hz. Ali, Hz. Ömer gibi Hanefîlerin zihin dünyasını besleyen fakîh râvîlerle bir kabul edilmemesi gerektiği şeklinde bir anlayış geliştirilebilir. Netice olarak Ebû Hureyre verdiği fetvâ sayısı bakımından fakîh sahâbîlerden kabul edilse de onun fikhî anlayışı ve bilgisi açısından Hanefîlerin tasavvur ettiği önde gelen fakîh sahâbîlerle aynı seviyede kabul edilemeyeceği bir gerçektir. Ayrıca verdiği hükümler onun ashâb döneminde zaman zaman fetvâsına başvurulmuş bir sahâbî olduğunu gösterse de Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi sonraki dönemlerde meşhur fakîh sahâbîler gibi fikhî alanında ön plana çıkmamıştır. Bu durumun sonucu olarak Ebû Hureyre'nin herhangi bir delille çatışmayan rivâyetlerinin Hanefîler tarafından kabul edilmesi, onun rivâyet ve fikhî konusunda belli bir seviyede olduğunu göstermektedir.³³⁷ Bununla birlikte önde gelen diğer sahâbîlerle onun fikhî manadaki bu seviye farkını, Hanefî usûlcüler rivâyetin kıyâs ile çatışması durumunda tercih faktörü olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca fetva konusunda Ebû Hureyre gibi mütevassıt bir sahâbîden gelen fetvâ Hanefîlerin fikhî bakımından daha üstün gördükleri muksirûn tarafından bilinmiyorsa, fikhî sahibi kimseler arasındaki bu seviye farkına işaret mahiyetinde onun anlayışı kabulle karşılanmamıştır.

Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî'nin öncülük ettiği Ebû Hureyre'nin fakîh olduğu anlayışı, daha sonraki Hanefî usûl bilginleri tarafından onun fikrine atıf yapılarak kabul edilmiştir.³³⁸ Bu görüşün, özellikle Memlûk topraklarında daha yaygın

³³⁵ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 147-151.

³³⁶ İbn Ömer, Enes b. Malik ve Ebû Hureyre gibi sahâbîlerin kesin çizgiler olmasa da zahiri sünnet anlayışına sahip olduğuna dair bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 185.

³³⁷ Hanefîlerin Ebû Hureyre rivayetleriyle ihticac ettiğine dair *Mebisut*'tan örnekler için bk. Ufuk Dağlıoğlu, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, 254-74.

³³⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 319; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, III, 449; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teyisîrü't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke ts., III, 53; Ensârî, *Fevâtih*, II, 180, 221, 272.

olduğu³³⁹ ancak Osmanlı coğrafyası ve diğer bölgelerde³⁴⁰ genellikle klasik Hanefî geleneğin takip edilmesi nedeniyle bu yaklaşıma genel olarak başvurulmadığı tarafımızca tespit edilmiştir.³⁴¹

Memlûk topraklarında veya o dönemde, Ebû Hureyre'nin fakîhliği farklı mezheplerdeki alimler tarafından da gündeme getirilmiştir. Ebû Hureyre'nin fakîh olduğuna dair fikrin bu dönemde gündeme gelmesinin bu anlayışın o coğrafyada benimsenip yerleşmesine katkı sağladığı söylenebilir. Hanefî usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî ile başlayan bu fikrin, o dönemdeki alimlerin bakış açılarını etkilediği söylenebilir. Nitekim Zehebî (ö. 748/1348), *Siyer*'inde Ebû Hureyre'yi, "el-Îmâm, el-fakîh, el-müctehid, el-hâfız..."³⁴² diye vâsfetmiş ve onun da İbn Abbâs gibi pek çok zor konuda fetvâ verdiğini zikretmiş³⁴³ diğer bir eseri olan *Tezkiratü'l-huffâz*'da Ebû Hureyre'yi fakîh diye niteledikten sonra onun fetvâ veren imamların büyükleri arasında kabul edildiğini kaydetmiştir.³⁴⁴ Daha sonraları ise o dönemde Şafiî fakîhlerinden Zehebî'nin öğrencisi olan Takıyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) Ebû Hureyre'nin fetvâlarını "*Fetâvâ Ebî Hureyre*" adında bir risâlede cem etmesi bu dönemde onun fakîhliğinin ön plana çıkarılma gayretlerine verilebilecek örneklerdendir. O dönemde Ebû Hureyre'nin fakîhliğinin zikredilen kişiler tarafından gündeme getirilmesi, daha sonra gelenlerin ise onların bu konudaki görüşlerine atıf yapması,

³³⁹ Memlûk toprakları dışında Hint diyarındaki Hanefî usûlcüler tarafından da bu anlayış devam ettirilmiştir. Bk. Ensârî, *Fevâtih*, II, 180, 221, 272. Ensârî'nin üzerine şerh yazdığı Bihârî'nin eserinde İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i etkili olduğundan (bk. Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü", s. 67.) yine bu da Memlûk etkisi kabul edilebilir. Bu durum usûl eserleriyle de sınırlı kalmamıştır. Bk. Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *es-Si'âye fî keşfi mâ fî şerhi'l-Vikâye*, el-Matba'u'l-Mustafâi, Leknev 1307, s. 454; *Zaferü'l-emânî*, s. 67; Şebbîr Ahmed Osmânî, *Fethu'l-Mülhim bi-Şerhi Sahîhi'l-Îmâm Müslim*, I, 37.

³⁴⁰ Sadrüşşerîa ve Teftâzânî gibi son dönem Maveraünnehir coğrafyasındaki Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre'ye dair önceki usûlcülerin tartıştığı şekliyle onun fakih olup olmadığı hususuna eserlerinde yer vermezler. Bu dönem ve bölge usûlcülerinde Ebu Hureyre'nin fakihliğinin artık tartışılmadığı söylenebilir. Sadece Serahsi ve Pezdevi gibi usûlcülerin yaptığı şekliyle fıkıyla bilinmeyen râvî örneği olarak Ebu Hureyre'yi zikrederler, derinlemesine konuyu ele almazlar. Bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 7; Teftâzânî, *Telvîh*, II, 8-9.

³⁴¹ Osmanlı dönemi Hanefî usûlcüleri de genel itibarıyla Ebû Hureyre'nin fıkı konusunda herhangi bir tartışmaya girmeden fıkıyla maruf olmayan râvî örneği olarak onun ismine yer vermekle yetinirler. Bk. Molla Fenari, *Fusûl*, II, 251; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 213.

³⁴² Zehebî, Şemseddin Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1996, II, 578.

³⁴³ Zehebî, *Siyer*, II, 620.

³⁴⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-huffâz*, Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Haydârabâd 1333, I, 32.

anlayışın bu bölgede neşvu nema bulup yayıldığını göstermektedir. Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392) Ebû Hureyre'nin sahâbenin fakîhlerinden olmasının daha doğru bir anlayış olduğunu savunur. Bu görüşünü desteklemek için Taceddîn es-Sübki'nin onun fetvâlarına tahsis ettiği cüzüne atıf yapmış ve Hanefî usûlcü Abdülazîz el-Buhârî'nin Ebû Hureyre'nin fakîh olduğunu ve ictihâd için gerekli özelliklerden de yoksun olmadığını, aksine onun sahâbe zamanında fetvâ verdiğini, bundan dolayı ictihâd eden fakîh bir râvî olarak kabul edilmesi gerektiğine dair görüşünü delil olarak zikretmiştir.³⁴⁵ Netice olarak Memlûkler döneminde Ebû Hureyre'nin fakîhliğinin gündeme geldiği ve bu dönemde yazılan Hanefî usûlcülerin tamamına yakınının bu konuyu anlatırken Abdülazîz el-Buhârî'nin görüşlerine atıf yaptığı, bu anlayışı benimseyip bunların dışında kalan eserlerin ise hem Abdülazîz el-Buhârî hem de Subkî olmak üzere birine³⁴⁶ veya her ikisine atıf³⁴⁷ yapmaktan geri durmadıkları tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere bu konunun Memlûkler döneminde sadece Hanefî usûlcülerinin gündeminde olmadığı, diğer Memlûk ulemasının³⁴⁸ da ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Memlûk ulemasının Ebû Hureyre'nin fakîhliği konusundaki bu sabit anlayışı, Hanefî usûlcülerin geçmişteki fikirlerini tashih etme ihtiyacı doğurduğu ve bunun neticesinde bu kırılmanın gerçekleştiği söylenebilir. Zira daha çok hadisçi ve Şafîî ulema ve toplumun baskın karakter olarak teşekkül ettiği bu topraklarda bunlardan etkilen Hanefî usûlcülerin kendi bakış açılarını revize ettikleri ve bu konuda diğer mezheplerle görüş birliğine vararak herhangi bir tenkite maruz kalmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca genel olarak Memlûk ulemasının

³⁴⁵ Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, IV, 316. Abdülazîz el-Buhârî'nin görüşü için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

³⁴⁶ Bk. Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî 'şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, XII, 242, 338-9.

³⁴⁷ Hanefî tabakât kitabı müellifi Kureşî de yine bu iki isme atıf yaparak Ebû Hureyre'nin fakihliğini kabul ettiğini beyan etmektedir. Bk. Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru'l-Hicr, Kâhire 1993, IV, 541.

³⁴⁸ Nitekim Mâlikî fakihlerinden Karâfî (ö. 684/1285) konuyla ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'den fetva talep eden ve onları taklid eden bir kişinin Ebû Hureyre, Muâz b. Cebel ve diğer sahâbîlerden de fetva talep edebileceğini ve onların ictihadlarıyla amel edebileceği konusunda sahâbîlerin icmâ ettiğini düşünür. Karafî bu ifadeleriyle Ebû Hureyre'nin fetva talep edilmek bakımından fakih sahâbîlerle eşit kabul edildiğine ve kendisinin döneminde fetva sorulan biri olarak görüldüğüne vurgu yapmaktadır. Bk. Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, I, 141; Çiftci, Adem, "Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi", *Eskiyeni*, 42 (Eylül 2020), s. 838.

hadise olan ilgisi³⁴⁹ veya ekseriyetle tedris hayatlarında muhaddislerin ders halkalarından geçmeleri hadisçiler için saygın karakter kabul edilen Ebû Hureyre gibi bir sahâbiye atfedilebilecek herhangi bir noksanlığın o toplumun kendi dinamikleri içerisinde kabul edilecek bir yanının olmadığı söylenebilir. Bundan dolayı Hanefîlerin o toplumda alışlagelmiş anlayışın dışında kalmamak ve bu konuda tepkileri üzerlerine çekmemek için fikirlerinde değişim gerçekleştirdikleri ifade edilebilir. Ancak daha önemlisi, bu usûlcülerin Hanefîlerin bir nevi hadisçilik yönü yüksek kimselerden olmaları hasebiyle o toplumda alışlagelmiş bu anlayışı yadırgamadan benimsedikleri anlaşılmaktadır.

fe. Ebû Hureyre ve Zabt

Hanefî usûlcüleri ilk dönemlerden, Ebû Hureyre'nin fakîh olduğunun kabul edildiği klasik dönem sonrası eserlere kadarki zaman diliminde, onun zabtıyla ilgili farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Cessâs'tan itibaren devamlı olarak Ebu Hureyre'nin zabtıyla alakalı belli bölümlere yoğunlaştıkları gözlemlenmektedir. Bu bağlamda bir taraftan onun hıfz ve zabt sahibi olduğu belirtilirken, diğer taraftan rivâyetleri tam olarak kavrayamaması sebebiyle nakillerinin kabul görmediği ve zabt kusuru olduğuna işaret mahiyetinde çok rivâyet etmesinin eleştirildiği vurgulanmaktadır. Bu durum Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre'nin zabtını problem edip etmediklerine dair ilk bakışta net bir şey söylenmesini engellemektedir. Ancak Hanefî usûlcülerinin kendi metodolojileri içerisinde düşünüldüğünde, bu ifadelerin bir anlam ifade ettiği ve neyi kastettiklerinin de ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sebeple burada Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre'nin zabtına dair çelişkili görünen bu kısımlardaki kasıtlarının ne olabileceğinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Öncelikle Cessâs, Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin hıfzı ve zabtı için yaptığı dua rivâyetini reddederek, Ebû Hureyre'nin zabtında sorun olduğunu ima ederek bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin hıfzı ve zabtı için yaptığı bu dua rivâyetinin sıhhatinde bir problem olmaması durumunda, onun hiçbir şekilde unutmadığını bilen selefin Ebû Hureyre rivâyetlerine herhangi bir şekilde itiraz etmemeleri ve onun nakillerinde hatalara düşmemesi gerektiğini ifade eder.³⁵⁰ Ayrıca Ebû Hureyre'nin zabtının tam olduğuna dair genel bir anlayışın kabul edilebilir olmadığını göstermek amacıyla, ondan rivâyet edilen “Hastalığın kendiliğinden bulaşması yoktur. Uğursuzluk da

³⁴⁹ Hadis ilminin merkezî bir önem arzettiği Memlûk diyarıyla ilgili bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü”, s. 63.

³⁵⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 131.

yoktur” hadisi ile nispeten çelişen ve yine onun tarafından nakledilen “Hasta olan sağlıklı olana yaklaşmasın” nakillerine yer verir. Bunun üzerine Ebû Hureyre’ye daha önceki nakli hatırlatıldığını ve onun da “Ben onu rivâyet etmedim” diye mukabelede bulunmasına yer vererek açık bir şekilde bu rivâyetin Ebû Hureyre’nin unuttuklarından biri olduğu konusunda şüphe edilmeyeceğini beyan eder.³⁵¹ Böylece onun zabt kusuruyla malul olduğuna işarete bulunmuştur. Görüldüğü üzere Cessâs’ın naklettiği kısımlara göre, Ebû Hureyre’nin hadisleri hafızasında koruyup unutmaması bağlamında, yani lügavî manada zabt sahibi olmadığını ima ettiği söylenebilir. Zira Ebû Hureyre’nin rivâyetleri unutması ve onda hatalar yapması zabt kusuruna delalet etmektedir. Ancak Cessâs’ın Ebu Hureyre’nin tüm hadislerinde zabt kusuruyla malul olduğuna vurgu yapmadığı yorumunda bulunulabilir. Zira onun hafızasında insani hatalardan kaynaklı olarak yanlışlığına veya unuttuğuna dair bir örnek vermesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Ayrıca tâbiîn tabakasından Ebû Seleme b. Abdurrahmân’ın (ö. 94/712-13) Ebû Hureyre’nin bu hadisten başka bir hadisi unuttuğunu bilmediğini ifade etmesi³⁵² yine *Müslim*’de nakledilen bir başka rivayette ise bununla alakalı olarak Ebû Seleme “Ebû Hureyre mi unuttu, yoksa iki rivâyetten biri diğerini mi nesh etti bilmiyorum” demesi³⁵³ bu durumu desteklemektedir. Ebu Hureyre’nin insani zaatlardan dolayı ilgili hadisi unutması veya nesh edildiğinin nakledilmesi onun mutlak olarak lügavî manada bir zabt kusuruyla malul olmadığını düşündürmektedir. Zira her ne kadar Cessâs’ın ifadeleri zahir olarak onun mutlak manada lügavî zabt kusuruyla malul olduğuna delalet etse de bu durumu destekleyecek başka örnekler zikredilmemesi insani zaatlardan kaynaklı bir zabt kusuruna işaret olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan Cessâs’ın, Ebû Hureyre’nin sadece lügavî manada zabt kusuru olmadığını, aynı şekilde fakîh râvî bağlamında onun hadisleri tam olarak anlama ve fıkhetme nosyonunda kusurları bulunduğunu belirtmesi,³⁵⁴ kezâ çelişkili hadisler nakletmesi onun rivâyetlerin manasını zabt etmek bakımından da eleştirildiğini gösterir.

³⁵¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 131. Ayrıca rivayetin geçtiği kaynaklar için bk. Ma‘mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi‘* (thk. Habîburrahmân el-A‘zamî), el-Mektebetü’l-İslâmîyye, Beyrût 1983, X, 404 (Abdürrezzâk’ın *el-Musannef*’i içinde); Buhârî, “Tıb”, 52; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24.

³⁵² Bk. Buhârî, “Tıb”, 44.

³⁵³ Bk. Müslim, “Selâm”, 104.

³⁵⁴ Cessâs, çok hadis rivayeti ve hadisleri rivayet etme de dikkat konusunda İbn Mesud’un hadis rivayet ederken terlediğine dair nakli verdikten sonra İbn Mesud-Ebû Hureyre karşılaştırması yapar. Buna göre zabt ve itkân konusunda İbn Mesud seviyesinde veya ona yakın konumda olmayan Ebû Hureyre’nin rivayet konusunda daha fazla dikkat etmesi gerekmektedir. Böylece Ebû Hureyre’nin fıkhi bakımdan bir zabt kusuru olduğuna vurgu yaptığı söylenebilir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 131-2.

Debûsî'nin, Ebû Hureyre hakkındaki dua rivâyeti konusunda olumsuz bir kanaat belirtmemesi ve Cessâs gibi onun unutkanlığı üzerinde durmaması, Ebû Hureyre'nin lügavî anlamda zabt konusunda noksan olduğunu düşünmediği izlenimini vermektedir. Fakat Debûsî fakîh olan râvîlerin adâlet ve zabt sahibi olduğunu açık bir şekilde belirtirken³⁵⁵ Ebû Hureyre'nin adâlet sahibi olduğuna vurgu yapmakla birlikte zabt sahibi olduğuna dair açık bir şekilde hiçbir ifadeye yer vermez.³⁵⁶ Bu durum, Ebû Hureyre'nin hafızası ve unutması konusunda Debûsî'nin Cessâs'ın katı anlayışını sürdürmediğini göstermektedir. Bununla birlikte Ebû Hureyre'nin açık bir şekilde zabt sahibi olduğuna dair ibarelere eserin yer vermemesi, Debûsî'nin onun lügavî manadaki zabtı konusundaki düşüncesine dair ilk bakışta net bir şey söylenilmesini engellemektedir. Ancak diğer taraftan Ebû Hureyre'nin hıfzının hiç kimse için problem edilmediğini belirtir. Zira Hz. Peygamber'in onun hafızası için dua ettiğini, buna rağmen bazı sahâbîlerin onu yine eleştirdiğini zikrederek aslında onun lügavî olarak lafızları muhafaza ettiğini ancak ictihâd ve fetvâ ehlinden olmamasından dolayı Hz. Peygamber'in maksadını ifade eden mananın zabt edilmesi konusunda bir noksanlığının bulunduğunu vurgulamıştır.³⁵⁷ Sonuç olarak Debûsî her ne kadar açık bir şekilde Ebû Hureyre'nin lügavî manada zabt sahibi olduğunu söylemese de bu konuda serdettiği ibarelerin genelinden onun zabtı konusunda zımnen bir problemi olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hureyre'nin fakîh râvîlerden olmaması hasebiyle kâmil zabta sahip olmadığını düşündüğü söylenebilir.

Serahsî ile birlikte Ebû Hureyre'nin zabtına dair karmaşanın tamamen ortadan kalktığı görülmektedir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in onun hıfzının ve zabtının sağlamlığı için dua ettiğini³⁵⁸ bu duanın neticesinde onun zabtına dair hiçbir şüphenin olmadığını ifade eder. Ayrıca Debûsî'nin açık bir şekilde onun zabtına dair ibarelere yer vermemesine rağmen artık Serahsî ile birlikte onun zabt sahibi olduğu kesin bir dille vurgulanmaktadır.³⁵⁹ Bu durumda Cessâs sonrası Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre'nin lügavî manada bir zabt kusuru olmadığını açık bir şekilde kendi ifadeleriyle ortaya koymuşlardır. Onların Ebû Hureyre'nin zabt kusuru bulunduğuna vurgu yaptıkları nokta ise rivâyetin manasını/fıkhnı zabt etme konusunda olduğu görülmektedir. Nitekim Serahsî Ebû Hureyre'yi "Fıkhnı az olmakla birlikte adâlet ve

³⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

³⁵⁶ Ebû Hureyre'nin fakih olmayan bir râvî olsa da onun adaleti ve Hz. Peygamber'le çokça birlikte olması (sohbeti) hiç kimse için problem teşkil edecek bir durum olmadığını ifade eder. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

³⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

³⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 340

³⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 341; Nesefî, *Kesf*, II, 27.

zabt yönüyle ma'rûf râvî" olarak tavsif etmektedir. Bununla birlikte mana ile rivâyet olgusundan dolayı râvînin fıkıhındaki/anlayışındaki durumun, rivâyetin anlaşılmasını etkilediğini düşündüklerinden Ebû Hureyre'nin sahâbe arasında rivâyetlerinin tenkit edildiğine yer verilmesi yine onun fıkhi manada zabt kusuruna sahip olduğunu tasrih eder.³⁶⁰ Yoksa onun rivâyetlerini esasen unutmadığını, hadislerin lafızlarını muhafaza etme konusunda bir probleminin bulunmadığını bizzat Ebû Hureyre'yi zabt sahibi olarak nitelemek suretiyle göstermiş olmaktadırlar.

Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre gibi râvîlerin hadislerin anlaşılması hususunda zabt kusuru olduğunu ifade etmeleri, onları hafife alma veya anlayış bakımından kusurlu bularak küçümseme şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğunu gören Pezdevî, bu konuda tavzih ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Bu bağlamda o, Hanefîlerin râvînin hadisi anlamadaki yetersizliğini Hz. Peygamber'in lafzından anlaşılana (fıkhu'l-hadîsle) mukayese etmeleri sonucu tespit ettiklerini ifade eder. Onları hor görme veya anlayış bakımından kusurlu görerek tahkir gibi bir durumdan Allah'a sığındıklarını dile getirir.³⁶¹ Pezdevî'nin, fakîh olmayan râvîlerin mutlak olarak rivayetlerin anlamlarını kavrama noktasında zabt yeteneğine sahip olduklarını düşündüğü izlenimi edinilmektedir. Ancak fakîh olan râvîlerin Hz. Peygamber'in lafızlarından anladıkları ile fakîh olmayan râvîlerin anlayışlarının mukayese edilmeleri sebebiyle onların bu açıdan itibari olarak zabtlarının kusurlu görüldüğünü ifade etmiş olmaktadır. Bu durumda Hanefî usûlcülerin zamanla zabt konusunda anlayışlarını gözden geçirdikleri, uzun açıklamalar yaparak bu konuda yanlış anlamaları önlemeye çalıştıkları söylenebilir.

Pezdevî sonrası bazı usûlcüler, Ebû Hureyre'nin zabt konusunda kusuru olmadığını ve bu durumu tartışmaya açmadan onun zabt sahibi olduğunu iddia ederler. Nitekim kelamcı usûlcülerden olan Üsmendî, selevin Ebû Hureyre'yi onun zabtını kusurlu olarak gördüklerinden dolayı değil, aksine onun çok rivâyet etmesi sonucu çok hataya düşmesi sebebiyle tenkit ettiklerini dile getirir.³⁶² Daha sonraları ise Abdülazîz el-Buhârî'nin başlatmış olduğu fakîh râvî anlayışının kabul edilmemesiyle birlikte Ebû Hureyre'nin hem lügavî manada hem de rivâyetlerin fıkıhını muhafaza etme bağlamında zabt sahibi olduğu kabul edilmiştir. Böylece Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre'nin zabtı konusundaki anlayışlarını gözden geçirerek zaman içinde tedricen değiştirmişlerdir. Hanefî usûlcülerin aslında genel olarak

³⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

³⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 370.

³⁶² Üsmendî, *Bezl*, s. 435.

sahâbeye ve Ebû Hureyre'ye noksanlık atfedecek ifade ve iddialardan dönemsel olarak farklı şekillerde uzak durdukları söylenebilir. Zira herhangi bir tartışmaya konu edilmesi müsaade edilmeyen sahâbe hakkında olumsuz ifadelerin dile getirilmesi, ulemanın tepkisini çekeceğinden Hanefîlerin bu konuda anlayışlarını gözden geçirmek zorunda kaldıkları ifade edilebilir. Burada şu unutulmamalıdır ki Hanefî usûlcüler bakış açılarındaki değişimin olduğu yerlerde ya ortamın gerektirdiği şekilde davranarak usûlü yeniden okumuşlar ya da diğer anlayıştaki usûlcülerden fikir iktibasında bulunarak bu dönüşümü gerçekleştirmişlerdir. Nitekim Üsmendî selevin Ebû Hureyre'yi zabtının kusurlu olmasından dolayı değil, çok hadis rivâyet etmesi sebebiyle hataya düştüğünden dolayı tenkit ettiği şeklindeki anlayışını Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Mu'temed* adlı eserinden aynen almıştır.³⁶³ Aynı şekilde daha önce ifade edildiği üzere Abdülazîz el-Buhârî'nin Ebû Hureyre'nin fakîh olduğuna dair ispat sadedinde öne sürdüğü delilleri Debûsî'nin usûlüne tenkit mahiyetinde yazılan Sem'ânî'den alıntılanması da bu hususta bir başka örnek olarak zikredilebilir.³⁶⁴

B. Meçhûl râvî

1. Hanefî Usûlcülerine Göre Meçhûl Râvî Tanımı

Meçhûl kavramı ilk dönemlerden itibaren hadis alimlerinin gündeminde olan bir mefhumdur. Ancak belli başlı örnekler bağlamında pratik ihtiyacı karşılayan bu kullanımlar meçhûl tanımına dair kapsamlı bir değerlendirmeden yoksundur.³⁶⁵ Hadis ehlinin meçhûl râvî kavramını müstakil olarak ele alıp tanımını yapması hadis usûlü eserlerinin telif edildiği asırda gerçekleşmiştir. Buna göre hadis usûlü eserleri arasında ilk defa meçhûl râvî tanımına yer veren Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) olmuştur. O, *Kifâye* adlı eserinde meçhûlü şöyle tanımlar: “Ashâbu'l-hadise göre meçhul, hadis öğrenimiyle meşhur olmamış, alimlerin kendisini tanımadığı ve rivâyet ettiği hadisi de ancak tek bir râvî aracılığıyla bilinen (kendisinden bir tek râvînin rivâyette bulunduğu) kimsedir.”³⁶⁶ Hatîb, kendisinden iki veya daha fazla meşhur kişinin rivâyet etmesiyle râvîden meçhûliyetin kalkacağını, ancak adâletin sabit olmayacağını ifade eder.³⁶⁷ İbnü's-Salâh ise Hatîb gibi müstakil bir meçhûl tanımına yer vermek yerine kategorik bir tasnifi tercih etmiştir. Buna göre o meçhûl râvîyi üç kısımda ele

³⁶³ Bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 619.

³⁶⁴ Bk. Dipnot 321.

³⁶⁵ İlk dönem hadis ve rical alimlerinin meçhul râvî kullanımına dair örnekler için bk. Kağıt, Nurullah, *Meçhûl Râvî ve Rivâyetinin Hükmü*, MÜSBE (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015, s. 13-25.

³⁶⁶ Hatîb el-Bağdadî, *Kifâye*, I, 289.

³⁶⁷ Hatîb el-Bağdadî, *Kifâye*, I, 290.

almıştır. Birinci kısım, zâhiren ve bâtinen adâleti meçhûl olan râvî ki bu tür râvînin rivâyetinin cumhura göre kabul edilmeyeceğini zikreder. İkinci kısım, zâhiren adâlet sahibi bâtinen ise adâleti bilinmeyen râvîdir. O bu tür meçhûl râvîyi bazılarının mestûr olarak isimlendirdiğini zikreder. Üçüncü kısım ise, meçhûlû'l-ayn olan râvîdir.³⁶⁸ İbnü's-Salâh'ın adâlet prensibini merkeze alarak meçhûlû tasnif ettiği ve buna göre de tanım yaptığı görülmektedir. Buna göre o aslında meçhûl râvîyi temelde ikiye ayırmış olmaktadır. Birinci kısım meçhûlû'l-ayn diğeri ise meçhûlû'l-adâledir. Meçhûlû'l-adâle'yi de kendi içerisinde adâleti zâhiren ve bâtinen meçhûl ile zâhiren adâlet sahibi bâtinen ise adâleti bilinmeyen (mestûr) olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbnü's-Salâh'tan sonra Nevevî³⁶⁹ ve Süyûtî³⁷⁰ gibi hadis usûlcüleri de bu taksimi benimsemişlerdir. İbn Hacer ise İbnü's-Salâh'ın taksimine yakın bir tasnifi benimsese de onda birtakım değişiklikler yaparak meçhûlû temelde iki kategoride özetlemiştir. Birincisi meçhûlû'l-ayn diğeri ise meçhûlû'l-hâl/mestûrdur. O meçhûlû'l-aynı, râvînin ismi bilinmekle birlikte kendisinden tek kişinin rivâyette bulunduğu râvî, meçhûlû'l-hâl ise kendisinden iki veya daha fazla kişinin rivâyet edip adâletinin bilinmediği râvî olarak tanımlamıştır.³⁷¹ Görüldüğü üzere İbn Hacer ikili tasnifi benimseyerek zâhir/bâtın adâlet ayırımına girmeyip meçhûlû'l-hâl ile mestûru anlam bakımından bir kabul etmiştir. Netice olarak hadis ehli meçhûl râvîyi kendisinden rivâyette bulunanların sayısının azlığını dikkate alarak bir tanım yapmıştır. Onlar râvîden bir kişi rivâyette bulunursa bu tür meçhûle meçhûlû'l-ayn derler. Şayet râvîden birden fazla kimse rivâyette bulunursa râvî meçhûlû'l-ayn olmaktan kurtulur. Ancak bu durumda da onun adâlet durumunun bilinmesi ihtiyacı hasıl olur. Buna da meçhûlû'l-hâl/adâle veya mestûr demişlerdir.³⁷²

Hanefî usûlcüleri hadis usûlü müelliflerinden önce³⁷³ meçhûl râvî tanımına yer vererek ilk dönemlerden itibaren bu kavramdan ne ifade edildiğini ortaya koymuşlardır. Nitekim Cessâs Îsâ b. Ebân'dan yaptığı alıntılar neticesinde üçe ayırdığı âhâd haberler kategorisinde

³⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 111, 112.

³⁶⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik*, (thk. Nurettin İtr) Dârü'l-Minhâci'l-Kavîm, Dımaşk 1440, s. 96-97; *Takrîb*, s. 49.

³⁷⁰ Süyûtî, *Tedrib*, I, 172.

³⁷¹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 101-102.

³⁷² Bu konuda geniş bilgi için bk. Süyûtî, *Tedrib*, (Avvâme), IV, 84, dp. 1142.

³⁷³ Hanefî usûlcülerinin Hadis usûlcülerinden çok daha önce meçhul tanımına yer vermeleri Hanefîlerin muhaddisleri bu konuda etkileyerek onların meseleyi sonraları eserlerine dahil etme ihtiyacını gündeme getirdiğine dair bir değerlendirme için bk. Yıldız, Fatma, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râvî*, RTEÜSBE (Doktora Tezi), Rize 2021, s. 34.

meçhûl râvînin rivâyet ettiği haberi ikinci başlık altında değerlendirmiştir. Buna göre meçhûl, zabt ve itkân konusunda durumu bilinmeyip ilim meşguliyetiyle meşhur olmayan, bununla birlikte sika kişilerin kendisinden rivâyette bulunduğu kişinin haberi olarak ifade edilmiştir.³⁷⁴ Debûsî ise rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen râvînin meçhûl kabul edileceğini zikreder.³⁷⁵ Pezdevî de Debûsî'ye yakın ifadeler kullanarak meçhûl râvîden kastın hadis rivâyetinde râvînin tanınmaması olduğunu, ancak rivâyet ettiği bir veya iki hadisle şahsiyeti bilinen râvîye verilen bir isimlendirme olduğunu vurgular.³⁷⁶ Serahsî ise bu tanımı daha da açarak Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliği olmayan, rivâyet ettiği bir veya iki hadisle şahsiyeti bilinen râvînin meçhûl diye adlandırılacağını dile getirmiştir.³⁷⁷ Serahsî'nin tanımlamada vurgu yaptığı “tûl-i sohbet/uzun süre birlikte olma” ve “rivâyet ettiği bir veya iki hadisle tanınma” gibi özellikler, klasik sonrası usûl eserlerinde meçhûl râvîyi anlamlandırmada daha çok kabul gören ortak vasıflardan olmuştur.³⁷⁸ Bununla birlikte bu dönem usûlcülerinden çoğunun Serahsî'nin meçhûl râvî için vurgu yaptığı vasıflara ek olarak adâlet ve fîsk yönünden bilinmemeyi tanımlamaya eklediği görülmektedir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî'nin³⁷⁹ başını çektiği, daha sonraları Kâkî³⁸⁰, İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc³⁸¹, Molla Fenârî³⁸² gibi usûlcülerin de katıldığı anlayışa göre meçhûl râvî ile kastedilen ancak zâtı Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen, adâleti, fîskı ve onunla uzun süre birlikteliği bilinmeyen râvîdir.

Hanefî usûlcüler, klasik dönemden itibaren meçhûl tanımına belli ziyâdelerde bulunarak kavramın daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamaya çalışmışlardır. İlk olarak tanıma Debûsî'nin eklediği “bir veya iki hadisle bilinen kimse” kısmı diğer tüm usûlcüler tarafından benimsenmiştir. Daha sonraları ise Serahsî tarafından “tûl-i sohbet/uzun süre birlikte olma” vasfının eklenmesiyle tanımdan kastedilen mana daha da açık hale gelmiştir.

³⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 136.

³⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

³⁷⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 371.

³⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

³⁷⁸ Ayrıca klasik sonrası usûl eserleri ilk asırlardaki meçhul râvîlerin sahâbe neslinden olmayacağını isbat sadedinde Serahsî'nin meçhul tarifine atıf yaparlar. Bu durum Serahsî'nin tanımının sonraki usûlcüler için bu konudaki fikirlerini şekillendirmede belirleyici olduğunu göstermektedir. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324

³⁷⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 560.

³⁸⁰ Kâkî, *Câmi 'u'l-esrâr*, III, 678.

³⁸¹ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324.

³⁸² Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

Hanefîlerin meçhûl râvîden kasıtlarının daha net ortaya çıkması klasik sonrası usûlcülerden sonra olmuştur. Nitekim onlar daha önce benimsenen “bir veya iki hadisle bilinen kimse” ve “tûl-i sohbet/uzun süre birlikte olma” vasıflarına ek olarak “adâlet yönünden bilinmeme” kaydını ziyâde ederek tanıma son noktayı koymuşlardır. Buna göre Hanefî usûlcülerinin tarihi süreç içerisinde geliştirerek ortaya koydukları meçhûl tanımında bazı noktalara vurgu yaptıkları görülmektedir.

Öncelikle Hanefî usûlcülerinin bir bütün olarak râvînin meçhûliyetinden kasıtları Pezdevî’nin de işaret etmiş olduğu üzere râvînin hadis rivâyetiyle bilinmemesidir. Hanefî usûlcüler râvîleri ma’rûf ve meçhûl diye taksim ettiklerinden dolayı meçhûl kavramını hadis rivâyetiyle veya ilim meşguliyetiyle tanınan ma’rûf râvînin zıddı manasında kullanmışlardır. Netice olarak onlara göre meçhûl râvî kavramı hadis rivâyetinde tanınmış biri olup olmamaya alakalıdır.

İkinci olarak Hanefî usûlcülerinin meçhûlü, hadis rivâyeti konusunda bilinmeyen olarak nitelendirmeleri, onu zât veya nesep bakımından bilinmezlikten ayırdıklarını gösterir. Bu durumda Hanefîlerin meçhûlden kasıtlarının şeklen, muhaddislerin meçhûl taksimlerinden olan meçhûlü’l-hâl tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim İbn Nüceym Pezdevî’nin “Meçhûl râvîden kasıt hadis rivâyetinde râvînin tanınmaması” olarak kayıtladığı durumun râvînin kimlik/nesep bakımından meçhûllüğünü tanım dışı bırakmak adına yapıldığını ifade eder. Ayrıca onun tanımda “bir veya iki hadisle bilinmesine” vurgu yaptığı kısmın, râvînin adâlet ve zabt bakımından bilinmemesinden kinaye olduğunu dile getirmiştir. Zira râvînin adâlet ve zabtının bilinmesi durumunda onun bir veya iki hadis rivâyet etmesinin bir öneminin olmadığı ifade edilerek burada kastedilen manaya açıklık getirilmiştir.³⁸³ Aynı şekilde Nesefî, *Menâr* adlı eserinde “Bir veya iki hadisle bilinmeyen” olarak vassettiği meçhûl râvîyi kendi yazdığı şerhinde bu ibareden kastın râvînin şahsiyetinin bilinmemesi değil, bilakis hadis rivâyetinde râvînin ve onun adâletinin bilinmemesi olduğunu açıklamıştır.³⁸⁴ Hem İbn Nüceym hem de Nesefî’nin kullandıkları ibarelerden meçhûlden kasıtlarının meçhûlü’l-hâl olduğu anlaşılmaktadır. Zira meçhûlden kastın râvînin şahsiyetinin veya nesebinin bilinmemesi değil, aksine adalet veya hadis rivayeti açısından durumunun bilinmemesi olduğunu ifade etmeleri, bu anlayışa sahip olduklarını göstermektedir. Abdülazîz el-Buhârî ve onu takip eden usûlcülerin daha önce muhtasar olarak ifade edilen ibarelerden kastedileni açıklayıcı bir şekilde ortaya koyarak meçhûlü “Zâtı Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği bir veya iki hadisle

³⁸³ İbn Nüceym, *Fethu ’l-gaffâr*, s. 277

³⁸⁴ Nesefî, *Keşf*, II, 23

bilinen, adâleti, fıkı ve onunla uzun süre birlikteliği bilinmeyen râvî” olarak tanımlamışlardır.³⁸⁵ Böylece Hanefîlerin meçhûl râvî konusundaki bakış açılarını özetlemişlerdir. Görüldüğü üzere ilk dönemlerde Hanefî usûlcülerin meçhûl kavramıyla meçhûlü’l-hâlî kastettiklerine dair açık bir ifadenin olmamasına rağmen, kullandıkları bazı genel ibarelerin klasik dönem sonrası şerhlerde yapılan açıklamalarına başvurulduğunda bu anlamı hedefledikleri anlaşılabılır. Klasik dönem Hanefî usûlcülerinin açık bir şekilde meçhûlü’l-ayn ve hâl ayırımına odaklanmadan genel bir meçhûl tarifi zikretmeleri onların zihin dünyasında bu tür bir ayırımın olmadığı anlamına gelebilir. Ancak klasik sonrası usûlcülerin yukarıdaki açıklamaları ve yaptıkları daha geniş tanımlamalardan anlaşıldığı üzere meçhûl râvîden kasıtlarının meçhûlü’l-hâl olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁸⁶ Netice olarak Hanefî usûlcülerinin meçhûl râvîden kasıtlarının daha net ortaya çıkması klasik sonrası usûlcülerle birlikte olmuştur.

Üçüncü olarak Hanefîlerin meçhûlden kasıtları ilk dönemden itibaren ortak olarak ifade ettikleri gibi râvînin bir veya iki hadis rivâyet etmesidir. Dikkat edilirse Hanefî usûlcüler meçhûlü tanımlarken râvînin kendi rivâyetinin az olmasına odaklanmışlardır.³⁸⁷ Bir diğer ifadeyle Hanefî usûlcüler meçhûlü râvînin az rivâyetinde bulunması anlamında kullanmışlardır.

³⁸⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 678; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

³⁸⁶ Benzer bir bakış açısının tersten hadis usûlcüleri üzerinden tespiti için bk. Fatma Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râvî*, s. 47-48. Fatma Yıldız bu hususu hadis usûlü müellifleri üzerinden şöyle ifade etmektedir: “İbnü’s-Salâh’ın cehâlet taksimi incelendiğinde, merkeze aldığı ölçütün adâlet vasfı olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere adâlet ıstılahı fıkıh ve hadis usûlü âlimlerinin ortak terimlerinden. Ona göre meçhullük, râvide adâlet vasfının zahîrî veya batınî yahut her ikisinin de tespit edilememesi durumlarında farklı kategorilendirilmelidir. Onun terim olarak zikredip herhangi bir izah yapmadığı zâhir ve bâtın adâlet ölçütü ile ne kastettiği ise açık değildir. Burada İbnü’s-Salâh’ın meçhul râvî tanımında merkeze aldığı zahîrî ve bâtînî adâlet kriterinin daha çok fıkıh usûlü âlimlerinin istimal ettiği bir kullanım olduğunun altı çizilmelidir. Nitekim bu ayrımı, zâhir ve bâtın adâlet olmak üzere Debûsî’den (ö. 430/1039) itibaren Hanefî usûlcüler arasında görmek mümkündür. İbnü’s-Salâh öncesi hadis usûlü kaynaklarında zâhir ve bâtın adâlet tasnifine tesadüf edilmemesi ve söz konusu kavram çiftinin Hanefî usûl kaynaklarında yer alması İbnü’s-Salâh’ın fıkıh usûlü disiplininden etkilenmesi şeklinde yorumlanabilir.” Aynı çıkarımların bir başka çalışmada izleri için bk. Gümüş, Fatih, *İbnü’s-Salâh’ın Mukaddime’sinin Hadis Usûlünün Gelişimindeki Yeri*, RTEÜSBE (Doktora Tezi), Rize 2020, s. 192.

³⁸⁷ Bazı sahâbîlerin rivayetlerinin az olmasının sebeplerine dair bilgi için bk. Erul, Bünyamin, “Cehâletü’r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 170-1. Ancak Erul ilgili makalesinde usûlcülerin meçhul tanımını hadis ehlinin tarifi olarak ortaya koymaktadır. Tanım hususunda yukarıda zikredilen ince nüansa dikkat edilmediği fark edilmektedir. Bk. Bünyamin Erul, “Cehâletü’r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, s. 169.

Nitekim Pezdevî'nin bu kavramdan maksadın, hadis rivâyeti (meçhûlün fi'r-rivaye) konusunda râvînin meçhûl olması olduğunu ifade etmesi bu duruma işaret eder.³⁸⁸ Hatta İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563), Hanefilere göre meçhûl tanımında, mutlak anlamda sadece rivâyet ettiği bir veya iki hadisle tanınan râvî olduğuna ve kendisinden hadis rivâyet edenlerin sayısının hiçbir önemi olmadığına dair vurgusu da bu duruma işaret ettiğini gösterir.³⁸⁹ Bu durumda Hanefiler hadis ehlinden farklı bir manada meçhûl tanımına sahip olmuştur. Zira muhaddislere göre meçhûl, râvîden rivâyet edenlerin sayısının az olması durumuna verilen bir isimlendirmedir.³⁹⁰ Görüldüğü üzere iki grup arasında anlayış bakımından küçük ama manayı tamamen değiştirecek bir fark vardır. Buna bağlamda Hanefilere göre meçhul, kendisi az rivâyette bulunmuş râvîye verilen bir isimlendirme olurken, hadis ehline göre ise kendisinden rivâyet edenlerin sayısının az olması anlamında kullanılmaktadır. Bu durum yukarıda da ifade edildiği üzere her ne kadar Hanefilerin meçhûlden kasıtları muhaddislerin meçhûlü'l-hâline tekabül etse de onların muhteva olarak hadisçilerle taban tabana zıt bir anlayışa sahip oldukları manasına gelir. Bundan dolayı Hanefilerle hadis ehlinin ayırım noktalarına dikkat etmek gereklidir. Zira bu konularda hakim anlayış hadisçi Şafîî gelenek olduğundan onların bakış açılarıyla Hanefilerin terminolojisini yorumlamak muhtemel ihtilaflara ve kargaşalara sebep olabilir. Nitekim Hanefilerin meçhûl tanımlarında sahâbîlerin kapsam dahilinde görülmesi meçhûlü kendi bakış açıları muvacehesinde yorumlayan hadisçiler ve Şafîîler nezdinde onların adâletlerine kusur atfetmek olarak görülmüştür.³⁹¹ Ancak daha sonra açıklanacağı üzere kavram Hanefî bakış açısıyla yorumlandığında sahâbîlerin adâletlerine herhangi bir kusurun atfedilmediği anlaşılabacaktır.

Hanefî usûlcüler meçhûl tanımını yaparken râvînin bir veya iki hadisi olmasına vurgu yapmışlardır. Meçhûl için de Vâbısa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma'kıl b. Sinân (ö. 63/683) gibi sahâbî râvîlerini örnek olarak vermişlerdir. Ancak klasik sonrası bazı usûlcüler meçhûl râvî için bu sahâbî râvîlerin örnek olarak verilmesini uygun görmemişlerdir.

³⁸⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 371.

³⁸⁹ İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Muhammed, *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulûmi'l-eser* (Bülgatü'l-erîb fi muştalaîhi âşâri'l-habîb adlı eserle birlikte), (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, Halep, s. 86.

³⁹⁰ Kendisinden nakledilen tek hadis olmasına rağmen sahâbe literatüründe ismine yer verilen kimsenin sahâbiliği ve naklettiği rivayetin durumu hakkında değerlendirmeler için bk. Kuzudişli, Bekir, "Sahâbe Literatüründe Kimler Yer Alır?: Zayıf-Mevzu İsnadlarla Zikredilen Şahısların Sahâbe Literatüründeki Yeri", *Sahâbe Literatürü Araştırmaları*, (ed. Seyit Ali Güşen), İFAV, İstanbul 2022, s. 202-9.

³⁹¹ Sem'ânî, *Kavâtı*, I, 364.

Zira tanımında ifade edildiği üzere bir râvînin meçhûl olabilmesi için bir veya iki hadisinin olması gerekmektedir. Ancak örnek verilen sahâbî râvîler incelendiğinde bu râvîlerin bir veya ikiden fazla rivâyeti olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce Vâbîsa'dan bir hadis rivâyet etmişlerdir. Buna ilaveten İbn Mâce yine ondan farklı bir hadis daha nakletmiştir. Diğer taraftan Taberânî (ö. 360/971) ise onun üç farklı hadisini daha eserinde zikretmiştir. Aynı şekilde Seleme b. Muhabbık'ın dört hadisini Taberânî, iki hadisini Ahmed b. Hanbel ve bir hadisini ise İbn Mâce tahrir etmiştir. Ma'kıl'ın ise *Kütüb-i Sitte* de iki hadisi bulunduğu görülmektedir.³⁹² Görüldüğü üzere râvîlerin hadislerinin sayısının bir veya ikiden fazla olduğu vurgulanmaktadır. Durum böyle olunca meçhûl tanımında zikredilen “bir veya iki hadis” den maksat onun rivâyetlerinin sayısının bir veya iki ile sınırlandırıldığı değil, aksine râvînin az veya nadir rivâyetinde bulunduğunu ifade etmek üzere kullanılmış bir vasf olduğu söylenebilir.³⁹³ Diğer taraftan Neseî ve İbn Nüceym gibi usûlcülerin bu ibareden maksadın râvînin adâlet ve zabt durumunun bilinmemesinden kinaye olduğuna dair açıklamaları zikredilen problemi çözme konusunda bir başka yol olarak kabul edilebilir.³⁹⁴

2. Meçhûl Râvî Olarak Sahâbe

Hanefî usûlcüler meçhûl râvî tanımına yer verdikten sonra bu kavramın kapsamına giren râvîlere de değinmişlerdir. Vâbîsa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma'kıl b. Sinân el-Eşcaî bu konuda örnek olarak verilen ortak râvîlerdendir.³⁹⁵ Ayrıca Cessâs ve Debûsî meçhûl için yukarıda ismi geçen örneklere ilave olarak sadece rivâyet ettiği hadislerle şahsiyeti bilinen bedevî kimselerin de bu gruba gireceğine dikkat çekmişlerdir.³⁹⁶ Hanefî usûlcülerinin meçhûl râvîyi tanımlamak üzere verdiği örnekleri sahâbe tabakasından tercih ettikleri

³⁹² İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324. Muhammed Avvâme bu üç sahâbî râvînin hadis sayısı konusunda İbn Emîru Hâc'dan bazı noktalarda ayrılmaktadır. Ona göre Vâbîsa'nın *Tuhfetu'l-eşrâf* ve *İthâfu'l-mehera* adlı etraf kitaplarında üç hadisi vardır. Taberânî ise el-Mu'cemu'l-Kebîr'de bunu dörde çıkarmıştır. Seleme'nin hadislerinin *Tuhfetu'l-eşrâf* ve *İthâfu'l-mehera* adlı eserlerde yedi tane olduğu zikredilmektedir. Ma'kıl'ın hadisleri ise yine bu iki kitapta üç olarak zikredilmekle birlikte Taberânî'nin buna bir hadis daha eklediğini kaydedilmiştir. Ayrıca o, İbn Hazm'ın *Esmâu's-sahâbeti'r-ruvât* adlı risâlesinde tekrarlarıyla birlikte Vâbîsa'nın on bir, Ma'kıl'ın beş, Seleme'nin ise on iki hadisi olduğunu ifade etmiştir. Bk. Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), IV, 89, dp. 1. Bu râvîlerin hangi hadisleri rivayet ettiklerine dair bilgi için bk. Abdülmecid Türkmânî, *Dirâsât*, s. 238-43.

³⁹³ Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), IV, 89, dp. 1.

³⁹⁴ Neseî, *Keşf*, II, 23; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 277; Nurullah Kağıt, *Meçhûl Râvî ve Rivâyetinin Hükümü*, s. 85.

³⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 136; Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 371; Serahsî, *Usûl*, I, 342; Neseî, *Keşf*, II, 23 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324.

³⁹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 134; Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

görülmektedir. Verilen örneklere bakıldığında Hanefî usûlcülerin meçhûl kavramıyla daha çok sahâbîlerin bilinmemesine odaklandıkları söylenebilir. Ancak Hanefî usûlcülerin örnekleri sahâbîlerden seçmeleri klasik öncesi ve sonrasında sahâbîlerin meçhûl kavramının kapsamına dahil olup olmadığının tartışılmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı Hanefî usûlcüler arasında bu konuda bir netliğin olmadığı söylenebilir.

Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan naklettiğine göre o, rivâyet meçhûl bir râvîden naklediliyorsa bu durumda o kişinin rivâyetinin asıllara kıyâs edilerek kabul ve reddinde ictihâda izin verildiğini ifade etmiş ve bunu da bu konuda prensip olarak kabul etmiştir. Zira onların ilimle meşgul olma ve haber nakletme konusunda ma'rûf/meşhur râvîlerden olmaması rivâyetlerinin kıyâs süzgecinden geçirilmesi için sebep olarak gösterilmiştir.³⁹⁷ Cessâs buradan yola çıkarak Îsâ b. Ebân'ın meçhûl kavramıyla kendi ya da kendisinden hemen önceki meçhûl râvîleri veya tâbiîn ve sahâbedeki meçhûlleri kastetmiş olabileceğine dair iki ihtimalden bahseder. Nitekim kastettiği kendi dönemindeki ya da kendisinden hemen önceki meçhûl olan kişiler ise hadiste işaret edilen³⁹⁸ yalanın yayıldığı dördüncü tabaka ve sonrasına tekabül eder. Zira bu durumda yalanın yayıldığı bu dönemde meçhûl râvîlerin rivâyetlerinin kıyâs ile test edilmesi gerekir. Bundan dolayı Îsâ b. Ebân'ın işaret ettiği dönemin bu zaman dilimi olabileceğini kaydeder. Bir diğer ihtimal ise burada Îsâ'nın kastettiği sahâbe ve tâbiîn tabakasındaki meçhûllerdir. Zira Hz. Ali'nin hıfzı ve rivâyetiyle ma'rûf bir sahâbî olmayan Ma'kıl b. Sinân gibi meçhûl bir râvînin Bervâ binti Vâşık kıssası hakkındaki haberini³⁹⁹ kıyâsa aykırı olmasından dolayı reddetmesini Îsâ'nın örnek olarak vermesi, kavramın bu dönemle ilişkilendirilmesi ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰⁰ Cessâs bu iki ihtimali verdikten

³⁹⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

³⁹⁸ Hz. Peygamber'den rivayet edilen "İnsanların en hayırlıları benim de içerisinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler en hayırlı nesildir. Bundan sonra ise yalan yayılacak" hadisi kastedilmektedir. Bk. Tirmizî, "Fiten", 7; "Şehâdât", 4; İbn Mâce, "Ahkâm", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 268.

³⁹⁹ İlgili rivayete göre İbn Mesûd kocası mehir belirlemeden önce vefat eden kadının mehir alıp alamayacağıyla alakalı soruya kıyas yaparak mehri misil verileceğine hükmetmiştir. Daha sonra orada bulunan Ma'kıl b. Sinân'ın aynı durumda olan Bervâ binti Vâşık el-Eşcaiyye'ye Hz. Peygamber'in mehri misil tayin ettiğine dair rivayeti duyduğunu ifade etmesi üzerine kendi hükmünün Hz. Peygamber'in hükmüne uygun düştüğüne sevinen İbn Mesûd bu rivayeti kabul etmiştir. Diğer taraftan Hz. Ali ise bu rivayeti "topuklarına bevl eden bir bedevinin sözüne nasıl güvenebilirim, ona sadece miras yeter" diyerek kabul etmemiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 410-411; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, III, 555.

⁴⁰⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

sonra herhangi bir tercihte bulunmaz. Ancak her ne kadar o bir tercihte bulunmasa da sahâbe nesli için meçhûl râvînin varlığının imkanını ihtimaller dahilinde zikretmesi, onun bu kavramı sahâbe nesli için de uygun gördüğünü hissettirmektedir. Debûsî ise râvî taksimine yer verdikten sonra açık bir şekilde bu taksimin altına giren tüm başlıklarda sahâbe ve selefin söz konusu olduğunu, buna göre de kabul veya reddedildiğini vurgulamıştır.⁴⁰¹ Daha sora Serahsî ise bu kavramın sahâbe nesli için kullanıldığına açık bir şekilde vurgu yapmasa da kabul ettiği meçhûl tarifi onun bu konudaki anlayışına ışık tutmaktadır. Nitekim o meçhûlü, “Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliği olmayan ve rivâyet ettiği bir veya iki hadis ile şahsiyeti bilinen râvî olarak” tanımlamıştır.⁴⁰² Serahsî’nin bu tanımda “tûl-i sohbe” vurgu yapmasıyla onun bu kavramı sahâbeyle irtibatlandığı anlaşılmaktadır.

Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcüler genel itibariyle Serahsî’nin tanımda vurgulamış olduğu “tûl-i sohbe” yer vermişlerdir.⁴⁰³ Bu durumda onların da sahâbe neslini tanım icabınca meçhûl kavramının kapsamına dahil ettikleri söylenebilir. Ancak klasik sonrası Abdülazîz el-Buhârî ve ona bu konuda tabi olan Hanefî usûlcüler her ne kadar tanımda sahâbe neslini de içerisine alan bir anlayışa sahip olsalar da birtakım öncül ve çekincelerden ötürü açıkça sahâbîlerin meçhûl kavramının kapsamına girmediğini dile getirmişlerdir.⁴⁰⁴ Klasik sonrası bu usûlcülerin sahâbenin açık bir şekilde meçhûl kapsamına dahil olmadığını ifade etmelerinde birkaç sebebinin olduğu düşünülmektedir.

a. Sahâbenin Meçhûl Sayılma Problemi

Klasik sonrası usûlcülere göre Hanefî usûlcülerin sahâbe tanımlarıyla meçhûl kapsamına giren sahâbîler anlam olarak uyum arz etmemektedir. Hanefî usûlcüler genel itibariyle meçhûl râvîyi “Rivâyet ettiği bir veya iki hadis ile tanınan” kişi olarak vafederler. Ancak meçhûl için verilen örnekler Vâbısa b. Ma’bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma’kıl b. Sinân el-Eşcaî gibi sahâbe tabakasındaki râvîlerin bulunması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, verilen örnekler ışığında meçhûl râvînin kapsamına sahâbîlerin de girdiği görülmektedir. Ancak diğer taraftan sahâbe de olsa kendisinden bir veya iki rivâyetin nakledildiği kimselerin meçhûl râvîlerden kabul edileceği bilgisinin Hanefî usûlcülerinin yapmış olduğu sahâbe tanımlarıyla bir uyumsuzluk arz ettiği söylenebilir. Zira açık bir şekilde sahâbe tanımı yapan

⁴⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁴⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 678; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

⁴⁰⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

Hanefî usûlcülerinin geneline göre bir kimsenin sahâbî sayılabilmesi için Hz. Peygamber'in yanında ilim almak ve ona ittiba etmek amacıyla uzun süre kalması ve Hz. Peygamber ile birlikteliğinin ve sohbetinin uzun süreli olması gerekmektedir.⁴⁰⁵ Buna göre Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği olmayan ve ondan birkaç rivâyette bulunan kimsenin teknik olarak sahâbî sayılmaması gerekir. Buradaki çelişkiyi gören klasik sonrası usûlcüler Hanefîlerin terminolojisinde teknik manada bu kimselerin sahâbe kategorisi içerisinde değerlendirilmeyeceğini ifade ederek meçhûl kavramını yeniden tanımlama yoluna gitmişlerdir.

Klasik sonrası Hanefî usûlcüler sahâbe tanımları gereği ilk nesilde meçhûl râvîlerden kabul edilen kimselerin sahâbîlerden olmadığını ortaya koymak için tanımda birtakım değişiklikler yapıp ona belli kayıtlar getirmişlerdir. Klasik sonrası usûlcüler meçhûlün tanımında “tûl-i sohbet” eklentisini benimseyerek söz konusu sahâbîlerin tanım dışında olacağını düşünmüşlerdir. Bu usûlcüler özellikle kendi yaptıkları sahâbe tanımıyla meçhûl kavramının uyum arz etmediğini, zira meçhûl râvîlerin Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliklerinin bilinmediğini düşünürler. Bunun aksine Hanefî usûlcülerin sahâbe dedikleri kimselerin ise Hz. Peygamber ile birlikteliklerinin uzun olduğu ve bundan dolayı meçhûl kavramına getirilen “tûl-i sohbet” şartı ile ilk asırda meçhûl kabul edilen bu kimselerin sahâbîlerden olmadığını ortaya konulduğunu savunurlar.⁴⁰⁶

Klasik dönem usûlcülerinden Serahsî ile birlikte meçhûlün tanımında daha önce olmayan “tûl-i sohbet” şartı getirilmiştir. Klasik sonrası usûlcüler de Serahsî'den esinlenerek bu tanımı benimsemişlerdir. Hatta klasik sonrası usûlcüler sahâbe tanımıyla meçhûl kavramının anlam bakımından uyuşmadığı fikrini desteklemek için Serahsî'nin “tûl-i sohbet” ekli tanımı benimsediğini örnek kabilinden dayanak olarak sunmuşlardır.⁴⁰⁷ Bu durumda Serahsî'nin de meçhûl kapsamına sahâbeyi dahil etmediği düşünülebilir. Ancak Serahsî'nin meçhûl râvîye dair yaptığı açıklamalarda sahâbenin kapsam dışında olduğunu gösteren herhangi bir ibareye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte onun meçhûl kavramı altında sahâbe tanımına dair tartışmalara odaklanmadan bu konuda her bir usûlcünün konuyu açıklamak üzere verdiği sahâbî örneklerine değinerek bakış açısını ortaya koyduğu görülmektedir. Buna göre Serahsî'nin diğer klasik usûlcüler gibi sahâbenin meçhûl kavramının kapsamına girmesini sorun etmediği söylenebilir. Durum böyle olunca Serahsî'nin tanıma ilave ettiği

⁴⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 338.

⁴⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

⁴⁰⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324.

“tûl-i sohbet” ifadesiyle neyi kastettiğinin ortaya konması gerekmektedir. Serahsî’nin sahâbenin tanım kapsamına girmesini problem olarak görmemesine binaen muhtemelen onun, “Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği bilinmeyen” olarak kayıtladığı meçhûl râvînin muhtevâsından az hadis naklinde bulunan meşhur sahâbîleri dışarıda bırakmak adına bu kaydı getirdiği düşünülmektedir. Zira meçhûl, “bir veya iki hadisle bilinen” diye vasfedildiğinde bu miktarda rivâyeti olup Hz. Peygamber’le birlikteliği uzun olan ma’rûf râvîlerin de meçhûl râvîlerden kabul edilmesine sebep teşkil edecekti. Daha önceki tanımlardaki bu noksanlığı gören Serahsî’nin “tûl-i sohbet” kaydını getirerek Hz. Peygamber’le birlikteliği uzun olup da rivâyeti az olan ma’rûf sahâbîleri kapsam dışı bırakmış olmaktadır. Onun bu yönde bakış açısına sahip olmasının klasik dönem usûlcülerinin bu konuya dair genel görüşleriyle de uyum arz ettiği söylenebilir. Zira onlara göre meçhûl, bir veya iki hadis gibi az rivâyette bulunup râvî taksimi itibariyle de ma’rûf olan râvînin karşıtı bağlamında kullanılan bir kavram olduğundan Serahsî’nin yapmış olduğu tanımla paralellik arz etmektedir. Sadece Serahsî “tûl-i sohbet” ile tanımı kayıtlayarak daha önceleri taksim itibariyle ma’rûf râvînin zıttı bağlamında anlaşılan meçhûl râvî ile zımnen ifade edilmek istenen az hadis naklinde bulunup Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği ma’rûf olan sahâbîlerin açık bir şekilde kapsam dışında olduğuna işaret etmiştir.

Meçhûl kavramının sahâbîler için kullanılmadığını ve ilk asırda meçhûl râvîlerden kabul edilen kimselerin sahâbe tabakasından olmadığını düşünen bu dönem Hanefileri, usûlcülerin yapmış oldukları sahâbe tanımlarına yer vererek bunu meseleyi açıklığa kavuşturacak bir unsur olarak görmüşlerdir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî ve onu bu konuda takip eden klasik sonrası usûlcüler, meçhûl râvînin ilk nesilde olmayacağını belirtmek için sahâbenin adâleti ve tanımına detaylı bir şekilde yer vermişlerdir.⁴⁰⁸ Onlar sahâbenin tanımına yer verdikten sonra netice olarak birinci asırda meçhûl râvîlerden kabul edilen kimselerin sahâbe tabakasından olmadığını belirtirler. Çünkü onlara göre meçhûlle kastedilen ancak zatı Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen, adâleti, fıskı ve onunla uzun süre birlikteliği bilinmeyen râvîdir. Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği bilinmeyen Vabısa, Seleme, Ma’kıl gibi râvîler Hz. Peygamber’den rivâyette bulunsalar bile usûlcülerin tarifine göre sahâbeden sayılmazlar.⁴⁰⁹ Görüldüğü üzere bu anlayışı benimseyen usûlcüler uzun süre birlikteliği sahâbe tanımı olarak belirleyerek ilk nesildeki meçhûl râvîlerin sahâbîlerden kabul edilemeyeceğini ortaya koymuşlardır. Zira Hz. Peygamber’le uzun süreli

⁴⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 676-7; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 338.

⁴⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

birlikteliği bilinmeyen ve kendisinden ancak bir veya iki rivâyetin geldiği bilinen sahâbî râviler her ne kadar Hz. Peygamber’i görme açısından hakiki anlamda sahâbî addedilseler de teknik anlamda sahâbeden sayılmayacaklarından meçhûl râvî için örnek olarak verildiği söylenebilir.

b. Adâlet Yönünden Sahâbenin Meçhûllüğü Problemi

Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcüleri, sahâbenin adâlet sahibi olduğu ilkesinden hareketle, ilk asırda meçhûl olarak zikredilen râvilerin sahâbe tabakasına dahil olamayacağı kanaatine varmışlardır. Zira meçhûl ile kastedilen râvînin adâlet yönünden bilinmemesi olduğundan sahâbenin bu kapsama girmesini uygun görmemişlerdir.⁴¹⁰ Sahâbe meçhûl kapsamında görüldüğü zaman sahâbenin adâletine bir kusur atfedileceği endişesine binaen bu dönem Hanefî usûlcüleri ilk asırda meçhûl olarak kabul edilen kimselerin sahâbilerden olmadıklarını ifade etmişlerdir. Nitekim bu usûlcülere göre sahâbenin adâletiyle meçhûl kavramı uyum arz etmediğinden sahâbîler kapsam dışı bırakılmıştır.⁴¹¹

Klasik sonrası dönem bazı Hanefî usûlcüleri sahâbenin adâlet sahibi olmasından dolayı ilk asırda meçhûl râvilerden kabul edilen kimselerin sahâbilerden olmadığını ortaya koymak için tanımda birtakım değişiklikler yapmışlar ve ona belli kayıtlar getirmişlerdir. Nitekim bu dönem usûlcüleri daha önce zikredilmeyen “adâlet ve fisk yönünden bilinmemeyi” tanıma eklemişlerdir.⁴¹² Onların tanıma bu ibareyi eklemelerindeki amaçlarından birinin de sahâbîleri kapsam dışı bırakmak olduğu düşünülmektedir. Zira meçhûl “adâlet ve fisk yönünden bilinmeme” olarak tanımlandığında sahâbenin bu kavramın altına girmesi zorlaşmaktadır. Sahâbe bu tanım perspektifinde meçhûl taksimine dahil olduğunda sahâbenin adâleti yönünden ona bir kusur atfedilmesinin önü açılmış olacaktı. Buna göre klasik sonrası Hanefî usûlcüler sahâbenin adâlet sahibi olduğuna dair âyet ve hadislerden delilleri zikrederek ilk nesilde meçhûl olarak kabul edilen kimselerin sahâbe tabakasından olamayacağını ifade etmişlerdir.⁴¹³ Diğer taraftan örnek olarak verilen râvilerin ise Hanefî usûlcülerin terminolojisinde sahâbe olarak kabul edilmediklerinden dolayı bu durum sahâbîlerin âdil olduğu anlayışını değiştirmez. Zira klasik dönem sonrası Hanefî usûlcülerin sahâbe ile kastettiklerinden Hz. Peygamber’le uzun süre sohbeti olan kimseler

⁴¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâkî, *Câmi ‘u’l-esrâr*, III, 678.

⁴¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

⁴¹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâkî, *Câmi ‘u’l-esrâr*, III, 678; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

⁴¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60.

anlaşıldığından bu kimselerin adâletleri naslarla sabit olmasından dolayı meçhûllük vasfı onlara etki etmez. Bundan dolayı onlar teknik manada sahâbenin adâlet sahibi olmasına binaen meçhûl kapsamına girmediğini düşünürler. Ancak diğer taraftan örnek sadedinde verilen râvîler Hz. Peygamber’le uzun süre birlikte olma şartını karşılayamadıklarından dolayı Hanefî usûlcülerin tariflerine göre sahâbîlerden sayılmadıkları ve meçhûl olmaları hasebiyle de tanım gereğince onların adâletlerinin bilinemediği sonucuna varılabilir. Bu durumda klasik dönem sonrası usûlcülerinin tüm sahâbîlerin adâlet sahibi olduklarına dair ifadeleriyle⁴¹⁴ Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği olmayan meçhûl sahâbîlerin tanım gereği adâletlerinin bilinmiyor olması arasında bir çelişkinin olduğu düşünülebilir. Buna göre bu dönem Hanefî usûlcülerinin sahâbenin adâleti konusundaki görüşlerinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Sahâbenin meçhûl kapsamına giremeyeceğini düşünen klasik sonrası bu usûlcüler meçhûl konusunu anlatmaya başlamadan önce âyet ve hadislerden deliller getirerek tüm sahâbîlerin adâlet üzere olduğunu ortaya koyarlar.⁴¹⁵ Diğer taraftan ise meçhûl için örnek olarak verilen sahâbîlerin ise Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliklerinin olmamasından dolayı bu kimselerin sahâbe sayılamayacağı ve bununla irtibatlı olarak da tanım gereği adâletlerinin bilinemeyeceği anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar onlar bu râvîlerin teknik olarak sahâbîlerden kabul edilmeyeceğini ifade etseler de kısa süreli birlikteliği esas alanların yaptığı tanım gereğince sahâbî kapsamında kabul edilmişlerdir.⁴¹⁶ Bu durum da Hanefîlerin onları meçhûl kapsamında görmelerinden dolayı adâletlerinin bilinemeyeceği fikrini doğuracağından tüm sahâbîlerin adâlet sahibi kabul edildiği anlayışına aykırılık arz edecektir. Öncelikle bu dönem usûlcüleri açık bir şekilde Hz. Peygamber’le sohbeti az olan bu râvîlerin adâlet sahibi olmadığını ifade etmemektedirler. Sadece onlar ilk nesilde zikredilen râvîlerin sahâbe tabakasından olmadığını zira onların Hz. Peygamber’le uzun süre sohbetleri bilinmediğinden dolayı usûlcülerin anlayışına göre sahâbe kapsamına giremeyeceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca sahâbenin adâletine dair delilleri zikrettikten sonra sahâbenin âdil olduğunu bundan dolayı bu tür râvîlerin tanım gereğince adâletlerinin bilinememesinden yola çıkarak dolaylı olarak sahâbîlerden olmayacağı çıkarımında bulunurlar. Yoksa onlar bu râvîlerin adâletlerinin kesin bulunmadığından dolayı sahâbenin kapsamı dışında kabul edildiğini ifade etmemişlerdir. Bu tür râvîlerin adâletlerinin bilinemediği meçhûl tanımından yola çıkarak elde edilmiş bir yargıdır. Her ne kadar varılan sonuç bu olsa da onların tüm

⁴¹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

⁴¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60.

⁴¹⁶ Bk. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 293; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 111.

sahâbîleri adâlet sahibi kabul etmelerinden dolayı meçhûl kapsamındaki sahâbe râvîlerin adâletlerinin yok sayıldığı anlamına gelmemektedir. Zira onlar meçhûl tanımını sahâbe ve sahâbe olmayan kişileri kapsayacak şekilde genel olarak vazettiklerinden her ne kadar örnek sadedinde verilen sahâbî râvîler tanım gereğince meçhûl kabul edilseler de sahâbîlerin tümünün adâlet sahibi kabul edilmelerinden ötürü tanımda zikredilen “adâletlerinin bilinemezliği” bu sahâbî râvîlerine etki etmemektedir. Ayrıca Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber’in hadisinden⁴¹⁷ yola çıkarak ilk üç nesildeki râvîler hakkında açık bir şekilde cerh ifadesi görülmediği sürece onların adâletlerinin asıl olduğunu düşünürler. Bundan dolayı bu tür sahâbî râvîlerin meçhûl kapsamına girmesinden dolayı prensip olarak adâletlerinin bilinmemesini gerekli kılsa da nihai olarak ilk üç nesil içerisinde olmalarından dolayı adâletlerinin asıl olduğu vurgulanır.⁴¹⁸ Yine Hanefî usûlcüler bu tür sahâbî râvîleri tanım gereğince adâletlerinin bilinmiyor olmasının onların tamamının adâlet sahibi olmadığı anlamına gelmediğine dikkat çekmişlerdir. Zira onlara göre bu râvîlerden rivâyette bulunan ma‘rûf râvîlerin onların rivâyetlerini kabulle karşılamaları bu tür râvîlerin ta‘dîli anlamına gelir.⁴¹⁹

Görüldüğü üzere klasik sonrası bu usûlcüler örnek sadedinde zikredilen meçhûl sahâbî râvîleri kendi usûl terminolojilerinde sahâbî olarak kabul etmemişlerdir. Ancak her ne kadar bu gibi râvîler teknik manada sahâbî sayılmasalar da Hz. Peygamber’i görmüş olma bakımından sahâbî olarak kabul edilmişlerdir. Durum böyle olunca tanımda zikredilen “adâlet yönünden bilinmeme” bu tür sahâbî râvîlerin vasıflarından sayılacağı için Hanefî usûlcüler tüm sahâbîlerin adâlet sahibi olduğunu, bundan dolayı cehaletin bu tür râvîlerin adâletlerine bir hâlel getirmediğini ve belli şartlar dahilinde bu kimselerin rivâyetlerinin kabul edilerek adâletlerinin teslim edildiğini vurgulamışlardır. Netice olarak klasik sonrası bu dönem usûlcülerinin meçhûl kapsamına sahâbenin giremeyeceğini ifade etmelerinin pratikte bir karşılığının olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ilk üç nesilde yer alan sahâbî râvîlerin hayırlı nesil olarak kabul edilmeleri ve tüm sahâbîlerin adâlet sahibi oldukları anlayışına dayanarak, meçhul olmaları adâlet sıfatlarına herhangi bir olumsuz etki yapmamaktadır.

⁴¹⁷ “İnsanların en hayırlıları benim de içerisinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler en hayırlı nesildir. Bundan sonra ise yalan yayılacak” hadisi için bk. Tirmizî, “Fiten”, 7; “Şehâdât”, 4; İbn Mâce, “Ahkâm”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 268.

⁴¹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 585.

⁴¹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561.

Klasik sonrası usûlcüler genel itibariyle “adâleti ve fiske bilinmeyen” diye bir kayıtlar tanım yapmalarının gereği olarak sahâbîleri kapsam dışı bırakmışlardır. Çünkü sahâbîler naslarda ifade edildiği üzere adâlet sahibi olarak kabul edilmişlerdir. Meçhûl ise Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği olmayan ve adâleti bilinmeyen diye kayıtlarla tanımlandığında bu dönem usûlcüleri açık bir şekilde ilk nesildeki meçhûl râvîlerin sahâbîlerden kabul edilmeyeceğine dair açıklamalar yapmak zorunda kalmışlardır. Ancak klasik sonrası Teftâzânî ve İbn Nüceym gibi Hanefî usûlcülerinin sahâbenin meçhûl kapsamının dışında bırakılmadan bir çözüm yolu buldukları görölmektedir. Bu çerçevede, tüm sahâbe râvîlerinin mutlak anlamda adâlet sahibi olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁴²⁰ Onlara göre bir veya iki hadis rivâyet eden ma’rûf sahâbîler meçhûl olarak addedilmez. Zira onlar naslarda ifade edildiği üzere adâlet sahibi kabul edilmektedir. Ancak onlara göre örnek sadedinde verilip bir veya iki hadis rivâyet etmekle bilenen meçhûl sahâbî râvîlerin adâletlerinin tam olduğu söylenemez. Bu tür meçhûl sahâbî râvîler tanım gereğince adâlet yönünden diğer sahâbî olmayan râvîler gibi kabul edilir.⁴²¹ Bir diğer ifadeyle bu meçhûl râvîler ma’rûf sahâbîler gibi adâletleri kesin olarak bilinemediğinden dolayı adâlet sahibi olup olmama konusunda nihai bir hükme varılamaz. Diğer râvîler gibi adâletleri ilk bakışta kesin olarak bilinemediğinden âdil de olabilirler veya adâletten yoksun olarak da görölebilirler. Buna göre naslarda sahâbenin adâletine delalet eden ibarelerin ma’rûf sahâbî râvîlerine karşılık geldiğini iddia ederler. Nitekim İbn Nüceym *Menâr* şerhinde meçhûl râvînin adâlet ve zabtının bilinemediğini ortaya koyduktan sonra sözü bu tür sahâbîlerin adâletine getirmektedir: “Sahâbîlerin hepsinin adâleti âyet ve hadislerle sabit olduğu şeklinde bir itiraz gelirse buna şöyle cevap verilir: Adâleti kesin olarak bilinenler ma’rûf olan râvîlerdir. Ma’rûf râvîlerin dışındaki meçhûl râvîler diğer insanlar gibi adâlet sahibidirler veya değildirler.”⁴²² Bu kısımlara aynıyla Teftâzânî de yer verir.⁴²³ Buna göre bu usûlcüler sahâbe tariflerinin dışında kalan sahâbîlerin meçhûl tanımı gereğince adâletlerinin bilinemediğine vurgu yaparlar. Adâletleri kesin olan râvîlerin ma’rûf sahâbî râvîleri olduğu, bunların dışındaki râvîlerin ise adâletlerinin tam olarak bilinemediğinden dolayı adâlet sahibi olmaları da olmamaları da mümkündür. Aslında bu usûlcüler bu ifadeleriyle meçhûl tanımında “adâlet yönünden bilinmeme” vasfindan ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Yukarıdaki Abdülazîz el-Buhârî’yi anlayış olarak takip eden usûlcülerle bu anlamda bir fark

⁴²⁰ Teftâzânî, *Telvîh*, II, 10; İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, s. 277.

⁴²¹ Teftâzânî, *Telvîh*, II, 10; İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, s. 277.

⁴²² İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, s. 277.

⁴²³ Teftâzânî, *Telvîh*, II, 10.

görülmemektedir. Her ikisi de bu tür râvîlerin adâletten yoksun olduklarına değil, bilakis bilinemediğine farklı bakış açılarıyla vurgu yapmışlardır. Aralarındaki tek farkın sahâbîlerin meçhûl kapsamına dahil edilip edilmemesi meselesi olduğu, zira her ikisinin de aynı sonuca vardıkları görülmektedir. Nitekim meçhûl râvîlerin kabul şartlarında görüleceği üzere ma'rûf râvîlerin bu kişilerden rivâyette bulunmasının meçhûl râvîlerin ta'dîli anlamına geleceğini aynen zikrederler.⁴²⁴ Aynı şekilde bu râvîler her ne kadar meçhûl kabul edilseler de ilk üç nesilde bulunmalarından dolayı haklarında cerh ifadesi olmadığı sürece adâletlerinin asıl olduğuna vurgu yaparlar.⁴²⁵ Bu durumda bu usûlcüler meçhûl râvîlerin adâletlerinin kesinliğinden bahsetmeden duruma göre adâlet sahibi olup olmayacaklarını ifade etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu tür râvîler her ne kadar kavram gereğince meçhûl kapsamında kabul edildiklerinden adâletleri bilinmese de ma'rûf râvîlerin bu kimselerden rivâyette bulunmasıyla adâlet sahibi kimselerin mertebelerine çıkmış olurlar. Normal şartlarda adâlet sahibi olmayan kimselerin rivâyetleri kabul edilmez. Ancak Hanefî usûlcüler belli şartlar altında bu râvîlerin rivâyetlerini kabul ediyorlarsa bu kimseleri mahza adâletten yoksun olarak görmediklerini gösterir. Aksine haklarında cerh ifadesi olmadığı sürece rivâyetlerini kabul edip adâlet sahibi kabul etmişlerdir. Netice olarak bu usûlcüler sahâbîleri meçhûl kapsamı dışına çıkarmadan ma'rûf olan sahâbîlerin adâletlerinin kesin olduğunu, diğerlerinin ise meçhûl olmalarından dolayı adâletlerinin bilinmediğini, ancak nihai olarak bu tür râvîler hakkında cerh ifadeleri olmadığı sürece adâlet sahibi görülüp rivâyetlerinin kabul edileceğini belirtmişlerdir.

Klasik dönem usûlcülerinin ise genel itibariyle meçhûl râvînin sahâbe neslinden olabileceğini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁴²⁶ Meçhûl kavramının kapsamına sahâbenin dahil olması durumunda bu dönem usûlcülerinin onun adâletinin meçhûliyetini kabul ettikleri anlamına gelir. Zira bir veya iki hadis rivâyet etmekle şahsiyeti bilinip hadis rivâyetiyle ma'rûf olmaması râvînin adâlet yönünden tanınmamasını gerekli kılar. Bu dönem usûlcülerinin de halihazırda meçhûl sahâbî râvîlerin adâletlerinin bilinemediğini kabul ettikleri görülmektedir.⁴²⁷ Ancak onlar râvînin adâletinin bilinmemesi durumunun onun adâletinde bir kusur olduğu anlamına gelmediğini düşünürler. Bir diğer ifadeyle bu dönem usûlcülerine göre râvînin adâletinin meçhûl/bilinmiyor olması, o râvînin adâletten yoksun

⁴²⁴ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 277-8.

⁴²⁵ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 279.

⁴²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴²⁷ Debûsî adaleti ve zabtı bilinmeyen meçhul râvî diyerek bu duruma işaret etmiştir. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s.182.

olduğu anlamına gelmez. Nitekim Debûsî meçhûl kabul edilen bu râvîlerin adâletlerinin bilinmediği halde bu râvîlerin rivâyetlerinin nasıl kabul edildiğine dair itiraza şu şekilde cevap verir: “Adâletiyle meşhur bir râvînin ondan (meçhûlden) reddetmeksizin yaptığı rivâyet onun için ta’dîl yerine geçer. Çünkü asıl itibariyle başkası isbat edinceye kadar akli yerinde olan kimselerin adâlet ve zabt sahibi kimseler olduğu düşünülür. İlk nesil genel olarak adâlet ve zabt sahibi kimselerden oluşurdu.”⁴²⁸ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler meçhûl addedilen râvînin nihai olarak adâlet sahibi olmadığını düşünmezler. Hatta ilk nesilde adâleti giderecek özel bir durumla karşılaşmadığı sürece Hanefî usûlcüler genel manada onları adâletli kabul etmişlerdir.⁴²⁹ Zira bu dönemde adâletin asıl olduğunu savunurlar. Buna Hz. Peygamber’in “İnsanların en hayırlıları benim de içerisinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler en hayırlı nesildir. Bundan sonra ise yalan yayılacak” hadisini⁴³⁰ delil olarak getirirler. Özetle klasik dönem usûlcüleri sahâbenin meçhûl râvînin kapsamında görülmesinin onun adâletine bir zarar vermediğini düşünürler. Zira onlar Hz. Peygamber’in hadisinde işaret edildiği nesillerde yaşayan râvîlerin meçhûl vasfıyla nitelendirilmeleri onların adâletlerine bir kusur atfedilmesini engeller. Ancak daha sonra görüleceği üzere hadis rivâyet etmekle meşhur olmayan bu râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilmesi ancak ma’rûf râvîlerin bunların rivâyetlerini telakkî bi’l-kabûl etmesiyle mümkün olacaktır.⁴³¹ Netice olarak klasik dönem usûlcüleri örnek sadedinde verilen meçhûl râvîlerin sahâbîliğini reddetmeden farklı bir bakış açısıyla onların adâlet problemi olmadığını ortaya koymuşlardır.

c. Sahâbenin Meçhûllüğü Probleminde Bölgesel ve Zamansal Faktörler

Klasik dönem sonrası usûlcüler sahâbenin tanımı ve adâletinin meçhûl kavramı ile uyumsuzluk arz edeceği düşüncesiyle tanıma birtakım kayıtlar getirmişlerdir. Böylece ilk asırda meçhûl olarak addedilen kimselerin sahâbe tabakasından olamayacağını ifade etmişlerdir. Klasik sonrası meçhûl râvî tanımına getirilen bu kayıtların sahâbî râvîleri teknik manada kapsam dışı bırakmak amacına müteallik zâhiri sebepler olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu kayıtların her ne kadar bu zâhiri sebeplere binaen vazedildiği düşünülse de diğer taraftan bu durumun arka planında yatan bazı sebeplerin de etkili olduğu ifade edilebilir. Nitekim sahâbenin meçhûl râvîlerin kapsamına dahil olduğu ilk dönem usûlcüler tarafından kabul edilince muhalifleri tarafından sahâbenin küçümsendiği, ona cehalet atfedildiği ve

⁴²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s.182.

⁴²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

⁴³⁰ Tirmizî, “Fiten”, 7; “Şehâdât”, 4; İbn Mâce, “Ahkâm”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 268.

⁴³¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 134; Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 372; Serahsî, *Usûl*, I, 342.

bununla irtibatlı olarak onun adâlet ve zabt bakımından kusurlu görüldüğü yönünde eleştirilmesi,⁴³² sonraki Hanefileri bu doğrultuda bir görüş beyanına sevk etmiş olmalıdır. Zira Hanefilerin bu tenkitlere karşı tanıma belli kayıtlar getirerek sahâbîlerin meçhûl râvî kapsamına dahil olmadığını göstermişler ve açık bir şekilde ilk asırda meçhûl râvîlerden kabul edilen kimselerin teknik manada sahâbîlerden kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Yine bu dönem Hanefî usûlcülerinin bulunduğu ortam da onların arka planda bu yönde bir adım atmasında etkili olmuş olmalıdır. Zira bu düşüncüyü savunan usûlcülerin genel itibarıyla hadis ehlinin ve Şafîî düşüncesinin baskın olduğu Memlûk diyarıyla bir bağlantısının olduğu bilinmektedir. Durum böyle olunca Hanefî usûlcüler meçhûl râvî konusunda kendilerine gelen eleştirilere karşı sahâbenin tanımı ve adâletinin tespiti bağlamında maksatlarını ortaya koymak için daha önceki usûlcülerde görülmeyecek şekilde detaylı açıklamalar yapmak zorunda kalmışlardır.⁴³³ Bununla irtibatlı olarak bu dönem usûlcüleri meçhûlun tanımına yer vermeden direkt olarak tüm sahâbîlerin adâlet sahibi olduğuna dair hadis ehlinin zikretmiş olduğu delillere aynıyla yer vererek konuya girmişlerdir. Hatta bu dönemdeki bazı usûlcülerin verilen örneklerin sahâbîlerden seçilmesinden dolayı Hanefilerin ortaya koyduğu râvî taksiminin sadece sahâbeyle irtibatlandırılmasının hatalı olduğuna dair görüş bildirmeleri⁴³⁴ yine bu anlayışın ürünü olarak kabul edilebilir. Netice olarak klasik sonrası bu usûlcülerin sahâbînin tanımı ve adâletine odaklanarak sahâbîlerin meçhûl râvîlerden olmadığına veya kendi sahâbe tanımları dışında kalan sahâbîlerin meçhûl kapsamında kabul edilmesi durumunda bile burada onların adâletlerine herhangi bir kusur atfedilmeyeceğine dair açıklama⁴³⁵ yapmalarında bu arka plan bilgisinin de etkili olduğu düşünülmektedir.

3. Meçhûl Râvînin Rivâyetinin Kabul Edildiği Durumlar

Hanefî usûlcüler meçhûl râvînin rivâyetini belli şartlar dahilinde kabul etmişlerdir. Onlar genel itibarıyla meçhûl râvînin rivâyetinin kabulünde selefin amelini esas alarak bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Selefin meçhûl râvînin rivâyetine yaklaşımı Hanefiler için rivâyetin kabulünde önemli rol oynamıştır. Buna göre onlar selefin meçhûl râvînin rivâyetine karşı tutumunu beş kategoride incelerler:

⁴³² Sem'ânî, *Kavâti* ', I, 364.

⁴³³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324.

⁴³⁴ İbnü'l-Hümâm *Tahrîr*, s. 319-20; İbn Emîru'l-Hac, *Takrîr*, II, 325.

⁴³⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 324; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 249.

1-Selef meçhûl râvîden nakilde bulunup onunla amel ederse o râvînin haberi hüccet olarak kabul edilir.⁴³⁶ Buna göre selefin ameli meçhûl râvînin haberinin kabulü konusunda önemli bir kriterdir. Zira Hanefî usûlcüleri selefin meçhûl râvînin rivâyetiyle amel etmesi durumunda meçhûl râvînin rivâyetinin ma'rûf râvîlerin rivâyetleri mesabesinde kabul edileceğini ifade ederler. Bu durumda meçhûl râvînin rivâyeti adâlet, zabt ve fıkıh yönünden bilinen ma'rûf râvînin haberi gibi kabul edilip kıyâsın önüne geçirilir.⁴³⁷ Hanefî usûlcüler bunun gerekçesini şöyle açıklarlar: “Selef, din konusunda kusurlu olan bir şeyi onaylamamıştır. Onlar rivâyetin Hz. Peygamber’den nakledildiği konusunda kanaat getirmeleri durumunda rivâyeti kabul etmişlerdir. Selefin bir rivâyeti kabulü ise ancak rivâyet eden râvînin adâletinin ve zabtının sağlam olduğunun bilinmesi veya nakledilen rivâyetin onların Hz. Peygamber’den duyduklarıyla muvafık olması ya da meşhur râvîlerin ondan rivâyette bulunduğunun bilinmesi sebebiyledir.”⁴³⁸ Hanefî usûlcüler bu durumu ma'rûf râvîlerin şehadetinin anlamı olarak açıklamışlardır.⁴³⁹ Ayrıca onlar bunu adâleti ve zabtı bilinmeyen meçhûl bir râvînin rivâyetinin nasıl kabul edildiğine dair sorunun cevabı niteliğinde olduğunu da eklerler. Zira ma'rûf râvîler din konusunda kusurlu olan bir şeyi onaylamadıklarından, onların şehadetleriyle meçhûl râvînin ta'dîl edildiği ve böylece onun ma'rûf râvî seviyesinde görüldüğü vurgulanır.⁴⁴⁰ Netice itibariyle râvî ma'rûf râvî seviyesine çıktığından onun rivâyetiyle amel etmişlerdir.

2-Meçhûl râvînin rivâyeti selef nezdinde meşhur olarak bilinmesine rağmen selefin onun rivâyetini reddettiğine dair bir bilginin bilinmemesi veya hakkında bir şey söylemeyip sükût etmesi durumunda bu, onun rivâyetini kabul ettikleri anlamına gelir. Zira Hanefî usûlcülerine göre açıklama gereken yerde sükût etmek işitilen şeye rıza gösterilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla selefin reddetmeksizin rivâyet konusunda sükût etmeleri onu onayladıklarını göstermektedir.⁴⁴¹ Çünkü haberin batıl olması durumunda onların sessiz kalması düşünülemez.⁴⁴²

⁴³⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 134; Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 372; Serahsî, *Usûl*, I, 342; Nesefî, *Keşf*, II, 28; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561.

⁴³⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561.

⁴³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561.

⁴⁴⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561

⁴⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 373; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 679; İbn Emîru'l-Hac, *Takrîr*, II, 323.

⁴⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 563

3-Bir diğer mesele ise selefin meçhûl râvînin rivâyetinin kabul veya reddedildiğine dair ihtilafa düşmesidir. Seleften bazı kimselerin bu meçhûl râvînin rivâyetini benimseyip amel etmesi, diğerlerinin ise onu zayıf görerek rivâyeti kabul etmemesi durumunda Hanefî usûlcüler rivâyetin kıyâsa uygunluğuna göre makbul olacağını ifade etmişlerdir. Zira Hanefî usûlcülerine göre seleften meşhur kimselerin bir kısmının o rivâyeti kabul etmesi, o haberin bizzat meşhur râvîler tarafından rivâyet edildiği anlamına gelir.⁴⁴³ Hanefîler meçhûl râvînin bu kısmı için Ma’kıl b. Sinân’ın mehirle alakalı olan rivâyetini örnek olarak verirler. Buna göre İbn Mesûd’a kocası mehir belirlemeden önce vefat eden kadının mehir alıp alamayacağıyla alakalı soruya o, kıyâs yaparak kadına mehri misil verileceğine hükmetmiştir. Daha sonra orada bulunan Ma’kıl b. Sinân’ın aynı durumda olan Bervâ‘ binti Vâşık el-Eşcafiyye’ye Hz. Peygamber’in mehri misil tayin ettiğine dair rivâyeti⁴⁴⁴ duyduğunu nakleder. Kendi hükmünün Hz. Peygamber’in hükmüne uygun düştüğüne sevinen İbn Mesûd bu rivâyeti kabul etmiştir. Diğer taraftan Hz. Ali ise bu rivâyeti “Topuklarına bevl eden bir bedevînin⁴⁴⁵ sözüne nasıl güvenebilirim ona sadece miras yeter” diyerek kabul etmemiştir.⁴⁴⁶ Görüldüğü üzere iki meşhur sahâbî arasında cereyan eden bu ihtilafta Hanefî usûlcüler İbn Mes’ud’un bu rivâyeti kabul etmesini delil sayarak Ma’kıl gibi meçhûl bir râvînin rivâyetini kabul etmişlerdir. Ayrıca Alkame, Mesrûk, Hasan-ı Basrî ve Nâfi‘ (ö. 117/735) gibi ikinci nesilden kişilerin de bu rivâyeti benimseyip onunla amel etmesiyle meçhûl râvînin adâletinin üzerindeki bilinmezliğin kalkarak onun ta’dîl edildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra Ma’kıl’ın adâlet sahibi kimselerin yaşadığı nesilde yaşaması da Hanefîler nezdinde rivâyetinin kabulü için delil olarak görülmüştür.⁴⁴⁷ Hz. Ali’nin bu rivâyeti kabul etmemesinin sebebini Hanefîler, rivâyetin onun nezdinde kıyâsa aykırı gelmesiyle açıklarlar.⁴⁴⁸ Bundan dolayı bu gibi haberlerin kabulünde Hanefîler kıyâsa uygunluk şartını aramışlardır.

⁴⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562.

⁴⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 31; Tirmizî, “Nikâh”, 44; Nesâî, “Nikâh”, 68; “Talâk”, 57; İbn Mâce, “Nikâh”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 291, XXX, 410, 411.

⁴⁴⁵ Hz. Ali’nin bunu kabul etmediğinde kullandığı “topuklarına bevl eden bedevî” ifadesi bedevilerde cehaletin galebe çaldığına işaret eder. Çünkü bedeviler altlarına izâr giymeden ayaklarına toplayıp oturduklarından dolayı oturdukları yere bevl ediyorlardı. Hatta bevl in topuklarına değmesini önemsemiyorlardı. Bedevilerin bu yaptıkları onların cehaletinden ve az dikkatli (özensiz) olmalarından kaynaklanmaktadır. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562.

⁴⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴⁴⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 374; İbnü’s-Sââtî, *Bedî’*, II, 248; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564.

⁴⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562.

4-Selef arasında rivâyeti yaygınlaşmamış olup onların ittifakla reddettiği meçhûl râvînin haberi kıyâsa aykırı olması durumunda amel edilmez. Zira selef Hz. Peygamber'den sabit olan bir rivâyet varken onunla ameli terk edip rivâyetin hilafına reyini tercih ettiği şeklinde bir anlayışla itham olunamaz. Bu sebeple selefin rivâyetle amel etmeme konusunda ittifak etmeleri râvînin rivâyet ettiği haberde hataya veya vehme düştüğünü gösterir.⁴⁴⁹ Hanefî usûlcüler rivâyeti kabul edilmeyen bu tür meçhûl râvî için Fâtıma binti Kays'ın nafaka ve süknâ ile ilgili rivâyetini örnek olarak verirler.⁴⁵⁰ Buna göre Fâtıma binti Kays kocasının kendisini boşadığını ve Hz. Peygamber'in kendisine ne nafaka ne de süknâ hakkı tayin ettiğini ifade eder. Hz. Ömer Fâtıma binti Kays'ın bu rivâyetini duyması üzerine “Allah'ın Kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini doğru mu yanlış mı söylediğini bilemediğimiz bir kadının sözüyle terk edecek değiliz” diyerek reddetmiştir.⁴⁵¹ Hz. Ömer'e o dönemde ve daha sonraları bu tavrından dolayı karşı çıkan olmamıştır. Görüldüğü üzere selefin ortak olarak amel etmediği meçhûl râvînin rivâyeti Hanefî usûlcüler tarafından kabul görmemiştir. Hatta Pezdevî bu tür râvîlerin rivâyetinin sıhhati bilinmediğinden dolayı ilgili haberleri münker veya müstenker olarak isimlendirmiştir.⁴⁵²

5-Selef arasında rivâyeti meşhur olmamış, bununla birlikte rivâyeti kabul edilmediğine dair de hakkında bilgi bulunmayan meçhûl râvînin rivâyetiyle amel etmek vacip değildir. Ancak rivâyeti kıyâsa uygunsu onunla amel etmek caizdir. Zira ilk nesildeki râvîlerin adâletleri, Hz. Peygamber'in hadisinde işaret edildiği üzere zâhirine itibarla genel manada kabul görmüştür. Râvînin zâhiri durumu göz önünde bulundurularak onun ilk üç nesilde yaşamasından dolayı adâlet sahibi olduğu ve haberinde doğru söylediği kabul edilir. Râvî hakkındaki bu hüsnü zanna binaen bu tür haberler kıyâsa muvafık olduğu sürece amel etmek caizdir. Ancak selef nezdinde meçhûl râvînin rivâyetinin meşhur olmaması râvî hakkındaki vehim töhmetini güçlendireceğinden bu tür haberle amel etmek vacip olmaktan çıkmaktadır. Çünkü onlara göre şer'an vaciplik hükmü bunun gibi zayıf bir yolla sabit olamaz.⁴⁵³ Bundan dolayı Ebû Hanîfe mestûrun şهادetiyle hüküm vermeyi caiz görmüş, ancak hâkim için bunu

⁴⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 375; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564; İbn Emîrî'l-Hac, *Takrîr*, II, 324.

⁴⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁴⁵¹ Müslim, “Talâk”, 46; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 40; Tirmizî, “Talâk ve'l-liân”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 325. Rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Tahtacı, Hakan, “Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 42 (2022), s. 253-260.

⁴⁵² Pezdevî, *Kenz*, s. 375; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564; İbn Emîrî'l-Hac, *Takrîr*, II, 324.

⁴⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 344; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564.

vacip addetmemiştir.⁴⁵⁴ Burada râvînin zâhiri adâletinin esas alınıp onun rivâyetiyle amel etmenin caiz olduğu dönem, ilk üç nesilde bulunan meçhûl râvîlerdir. Zira Hz. Peygamber'in hadisinde ta'dil edilen dönem bu nesildir. Buna binaen Hanefîlere göre Ebû Hanîfe ilk üç nesil içerisinde yaşamasından dolayı bu şekilde hüküm vermiştir. İlk üç nesilden sonraki dönemlerde yaşayıp bu şekilde rivâyette bulunan mestûr râvînin rivâyeti ancak âdil kimselerin bu kişinin rivâyetini kabul etmeleri durumunda makbul olup amel edileceği vurgulanmaktadır. Zira yalan bu dönemde yaygın hale gelmiştir. Bundan dolayı Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî mestûrun şahitliğiyle hüküm vermeyi onun adâleti ortaya çıkıncaya kadar uygun görmemişlerdir.⁴⁵⁵ Dikkat edilirse Ebû Hanefî ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın hüccet ihtilafı olmadığı, bilakis zaman ihtilafı olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in hadisinde işaret ettiği dönemde yaşamasından dolayı o dönemde zâhir olarak adâlet genel manada hakim olduğundan bu şekilde karar vermiştir. İmâmeyn dönemi ise nispeten yalanın yayıldığı asır olması hasebiyle onların bu konudaki fikirlerinin farklılık arz etmesi normal karşılanmalıdır. Netice olarak Hanefîler hakikat (lûgat) manası itibariyle meçhûlle mestûru ilk üç nesil bağlamında aynı anlamda kullanmışlar. Ancak isti'mâl (istilâh) manası itibariyle ilk üç nesildeki râvîler için meçhul, daha sonraki dönemler için ise meçhûl yerine mestûr lafzını tercih etmişlerdir. Bu iki dönemde râvîlerin rivâyetinin kabulü için farklı şartlar sunulmaktadır. Nitekim ilk üç nesilden sonraki mestûrun rivâyetinin kabulü için râvînin hakkında tevsîk lafzı olması gerekmektedir, aksi takdirde onun adâleti ortaya çıkıncaya kadar rivâyeti kabul edilmemiştir. İlk üç nesildeki meçhûl râvî için ise Hz. Peygamber'in hayırla yad ettiği dönemde yaşamasından dolayı adâlet asıl görüldüğünden râvî hakkında cerh lafzı ortaya çıkmadığı müddetçe zâhir adâletine binaen rivâyeti kabul edilmiştir.⁴⁵⁶ Ancak bu râvîler hakkında ifade edilenlerin icmâli yargılar olduğunun altı çizilmelidir.⁴⁵⁷ Zira râvînin ilk üç nesilde olması mutlak anlamda rivâyetinin kabul edilmesini gerektirmez. Örneklerde de görüldüğü üzere râvînin rivâyetinin selef tarafından benimsenmesi ve kıyâsa uygunluk gibi kriterlerle de uyumluluk arz etmesi gerekmektedir.

Hanefî usûlcüler, adâlet durumu belli olup fakîh olmayan meşhur râvînin haberiyle, adâleti bilinmeyen meçhûl râvînin haberinin kabulü konusunda kıyâsa uygunluk şartını öne sürerler. Ancak aralarında birtakım farkların olduğuna işaret etmişlerdir. Buna göre kıyâsa muhalif olmadığı sürece fakih olmayan meşhur râvînin haberi hüccettir, meçhûl râvînin haberi

⁴⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 344; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564.

⁴⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Serahsî, *Usûl*, I, 345; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 565-6.

⁴⁵⁶ Abdülmecid Türkmânî, *Dirâsât*, s. 229.

⁴⁵⁷ Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), IV, 90, dp. 1.

ise kıyâs ile desteklenmediği müddetçe merdûttur.⁴⁵⁸ Klasik sonrası usûlcülerde ise durum biraz daha farklılık arz etmektedir. Şöyle ki onlar, fakîh olmayan meşhur râvînin rivâyetinin tüm kıyâslara muhalif olmadığı müddetçe kabul edileceğini, meçhûl râvînin rivâyetinin ise bir kıyâsa muvafık diğer bir kıyâsa aykırı gelmesi durumunda rivâyetinin terk edileceğini ifade ederler.⁴⁵⁹

Sonuç olarak meçhûl râvînin rivâyetinin kabulü konusunun, aslen bilinmeyen bir kimsenin meşhur ve adâlet sahibi kimse/ler tarafından onun rivayetiyle amel edilmesiyle, bir diğer ifadeyle sikanın ta'dîliyle bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Burada temel tartışma noktası bu bilinmeyen râvînin rivâyetinin maruf râvîler tarafından benimsenip amel edilmesiyle onun hücciyet kazanıp kazanmayacağı meselesidir. Hanefîlerin, hadis ehlinin ve diğer mezhep mensubu kimselerin sikanın ta'dîlinin makbul olup olmayacağı konusundaki ihtilafa bakış açılarının, meçhûl râvînin rivâyetinin değeri hususunda belirleyici olduğu ifade edilebilir. Hatta bu husus mürsel haberin hücciyeti konusunda da ortaya çıkmaktadır. Zira mürsel haberde de arada düşürülen râvînin adalet ve zabt durumu bilinmediğinden irsal yapan râvînin bu kimseden nakilde bulunması onun rivâyetinin değerine etkisi açısından yine mezheplerin sikanın ta'dîli hususundaki bakış açısıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu konu daha sonra mürsel başlığında detaylı bir şekilde incelenecektir.

⁴⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 345.

⁴⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 554.

İKİNCİ BÖLÜM
RÂVÎDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR BAKIMINDAN SAHÂBE

Hanefî fıkıh usûlünde bir râvînin rivayetinin hüccet kabul edilebilmesi için râvî açısından belirli kriterler mevcuttur. Bu kriterler arasında akıl, zabt, adâlet ve İslâm yer almaktadır. Râvînin rivâyet ehliyetine sahip olabilmesi için bu şartları haiz olması beklenmektedir. Bu bölümde, Hanefî mezhebinin râvîde olması gereken şartları nasıl ele aldığı ve bu şartların sahâbe özelindeki yansımaları incelenecektir. Râvînin rivâyetinin tahammül ve edasındaki akli durumu ve yaşına değinilecektir. Özellikle Hanefî usûlcülerinin sahâbîlerin adâleti konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Ayrıca bir râvînin sika olmasının onun zabt durumunun da müsellemler kabul edilip edilmediğinin ortaya çıkarılması ve bunun sahâbîler açısından ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Hanefî âlimlerin, Hz. Peygamber ile görüşen her sahâbîyi adâlet ve zabt açısından kusursuz kabul edip etmedikleri tartışmaya açılacak, adâlet ve zabt açısından eksiklik atfedilen sahâbîlere dair yaklaşımlar tahlil edilecektir.

I. Hadis Tahammül ve Edâsının Sınırı Bakımından Sahâbe ve Akıl

Akıl, haberin kabulü için râvîde bulunması gereken şartlardan biridir. Kişinin naklettiği haberin manasının karşı tarafa doğru, güvenilir ve anlaşılır bir şekilde nakledilmesi akıl ile mümkün olduğundan dolayı râvîde bu özelliğin bulunmasının elzem olduğu kabul edilmiştir.⁴⁶⁰ Bundan dolayı haberin delil değeri taşıyabilmesi için nakleden râvînin akıl sahibi olması gerekli görülmüştür. Hanefî usûlcüler akıllı, noksân ve kâmil akıl olmak üzere ikiye ayırırlar. Onlar çocuğun akıllı gibi ona zarar veya fayda sağlayabilecek şeyleri birbirinden ayıramayıp zâtı itibariyle bir noksanlığın bulunduğu akıllı, nâkıs akıl olarak tanımlamışlardır. Bu tür akıl çocuklarda bulûğdan önce bulunan akıldır. Kâmil olan akıl ise zihni zedeleyen herhangi bir kusurdan hâlî, bulûğ aşamasına geçmiş akıldır. Mutlak olarak kullanılan lafızdan kemâl olanı kastedildiğinden bir haberin hüccet olabilmesi için şart koşulan mutlak manadaki akıldan ise kâmil olanı anlaşılır.⁴⁶¹ Bundan dolayı haber naklinde bulunan râvînin rivâyetinin kabul görüp hüküm ifade edebilmesi için nakilde bulunanın çocukluk, bunaklık vb. zihni zedeleyen durumlara maruz kalmayan kâmil akla sahip olması gerekir.⁴⁶² Hanefî usûlcülerine göre insanda akıl vasfı kişi yaratılmaya başladıktan sonra peyder pey gelişir. Çocukluk döneminde nâkıs akla sahip bireyin zamanla akıllı kemâl noktasına ulaşır. Ancak bu süreç zarfında insanların aklın kemâl noktasının sınırını hakiki manada tespit etmeleri imkan dahilinde olmadığından din, insanlara kolaylık olması için aklın kemâl noktasını bulûğ olarak

⁴⁶⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 571.

⁴⁶¹ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

⁴⁶² Debûsî, *Takvîm* s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 347; İbnü's-Sâati, *Bedî'*, s. 165; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 253.

belirlemiştir.⁴⁶³ Bulûğun sınır olarak kabul edilmesi insanların geneli göz önünde bulundurularak verilmiş bir karardır.⁴⁶⁴ Bundan dolayı kişinin akli melekelerine zarar veren durumlar olmadığı müddetçe bulûğ bunun alt sınırı kabul edilmiştir.

Hanefî usûl eserlerinde râvînin şartlarından olan akıl konu başlığı altında genel manada çocuk râvînin rivâyeti daha özelde ise çocuk sahâbîlerin rivâyetlerinin kabulü konusu tartışılmaktadır. Burada konu küçük yaşta Hz. Peygamber'den hadis semâ eden sahâbîleri de ilgilendirdiğinden hadis ehlinin ve Hanefî usûlcülerin buna dair bakış açıları ele alınacaktır. Öncelikli olarak çocuk sahâbî kavramıyla, Hz. Peygamber'i küçük yaşta idrak etmiş olan ve çocukluklarının belli bir dönemini Hz. Peygamber'in zamanında geçiren, fakat onun vefatı sırasında da yaşı çok büyük olmayıp hala çocukluk ya da ergenlik döneminde olan kişiler kastedilmektedir.⁴⁶⁵

Hadis usûlü eserlerinde çocukların kaç yaşlarında hadis meclislerine katılacakları veya semâ ettikleri hadisleri hangi aşamadan sonra nakledebilecekleri ve küçük sahâbîlerin naklettikleri bu hadislerin delil değeri taşıyıp taşımadığı bir mesele olarak ele alınıp tartışılmıştır. Buna göre hadis usûlü müellifleri çocuk yaştaki râvîlerin daha özelde sahâbîlerin rivâyetlerinin genel olarak kabul edileceği konusunda hemfikir olmuşlardır.⁴⁶⁶ Usûl eserlerinde bazı alimlerin çocuk yaşta kişilerin rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini iddia ettikleri zikredilir. Bunun hatalı bir bakış açısı olduğunu göstermek için sahâbenin ve daha sonraki kimselerin Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Abdullâh b. Zübeyr (ö. 73/692), İbn Abbâs (ö. 68/678-8) ve Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684) gibi sahâbe tabakasındaki gençlerin rivâyetlerinin kabul edildiği delil getirilmiştir.⁴⁶⁷ Hadis usûlcüleri çocuk yaştaki kimselerin hadis semâlarının sahih olabilmesi konusunda temyîz yaşını tahammül için alt sınır olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶⁸ Mümeyyiz olmayan çocuk doğruyla yanlış birbirinden ayırt edemeyip dinen kendisini henüz mesûl hissetmediğinden dolayı yalandan kaçınamayacağına binaen onun rivâyetlerini ve semâını makbul olarak görmemişlerdir. Yine bazı muhaddislerin hadis tahammülü için temyîz yerine bulûğ şartını

⁴⁶³ Serahsî, *Usûl*, I, 347; Pezdevî, *Kenz*, s. 382.

⁴⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 185.

⁴⁶⁵ Erdim, Sıdika Betül, *Hadis Usûlünde Çocuk Sahâbîlerin Rivayeti Meselesi*, (Yüksek Lisans Tezi) FÜSBE, 2017, s. 43.

⁴⁶⁶ Süyûtî, *Tedrib*, II, 3.

⁴⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 128.

⁴⁶⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 146.

koştukları kaydedilir.⁴⁶⁹ Bunun hatalı bir görüş olduğunu ifade etmek için yine İbn Abbâs, Enes b. Mâlik gibi sahâbenin önde gelenlerinin bulûğdan önce Hz. Peygamber'den hadis dinlediğini, bu görüşün doğru kabul edilmesi durumunda bunun, genç sahâbîlerin rivâyetlerini yok saymak anlamına geleceğini zikrederler.⁴⁷⁰

Hadis tahammülü için sınır olarak temyîz yaşını belirlemelerine rağmen bunun sayısal olarak hangi yaş aralığına tekabül edeceği veya hangi kriterlerin göz önünde alınacağı konusunda farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Ancak genel itibariyle hadis usûlcülerinin semân alt sınırını beş (5) yaş olarak sınırlandırdıkları kaydedilir.⁴⁷¹ Hatta İbnü's-Salâh'a göre hadis uleması arasında cari uygulama da bu yöndedir. Nitekim muhaddislerin hadis meclisine gelen beş ve üzeri yaşlardaki çocukların semâ kaydına "Dinledi (semia)", beş yaşından küçükler için ise "Mecliste bulundu ya da meclise getirildi (hadara)" şeklinde kaydettiklerini zikreder.⁴⁷² Hadis ehli semân alt sınırının beş yaş olarak belirlenmesinde Mahmûd b. er-Rebî'nin (ö. 99/717) rivâyetini esas almışlardır. Buna göre o "Ben beş yaşındayken Hz. Peygamber'in, kovadan su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum." demiştir.⁴⁷³ Bu rivâyete binaen özellikle müteahhir usûlcüler semânın alt sınırını beş yaş ile sınırlandırmışlardır. Kimi hadis ehli ise belli bir yaş sınırlandırmasına gitmeden çocuğun hadis semâsının ne zaman başlayacağına dair birtakım kriterler ortaya koymuşlardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e "Çocuk ne zaman hadis dinleyebilir?" diye sorulduğunda "Anlayıp ifade edileni muhafaza edebildiğinde" şeklinde, diğer taraftan aynı soru Mûsâ b. Hârun el-Hammâl'a (ö. 294/907) sorulduğunda ise "İnek ile eşiği ayırt edebildiği zaman" diye cevaplamıştır.⁴⁷⁴ Her ne kadar usûlcüler beş yaş sınırı ve belli kriterler zikretseler de bu konuda isabetli olanın herhangi bir sınırlandırmaya gerek kalmadan çocuğun temyîz çağına itibar edilmesi gerektiğini zikrederler. Onlar, çocuk söyleneni anlayıp ona karşılık verebiliyorsa isterse beş yaşından küçük olsun mümeyyiz kabul edileceğini, ancak

⁴⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 128.

⁴⁷⁰ Süyûtî, *Tedrib*, II, 3.

⁴⁷¹ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 62; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 129. Hadis dinlemek için onlu, yirmili ve otuzlu yaşların uygun olduğunu ifade eden görüşler için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 129; Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, Riyad, 1426, II, s. 311; Süyûtî, *Tedrib*, II, 4. Bu yaş sınırlarının yerel farklılıklardan kaynaklandığına dair görüş için bk. Selim Demirci, "Usûl, İmkân ve İhtiyaç Açısından Çocuk Yaştaki Râvilerin Hadis Semâi", *FSMIAD*, 12 (2018), s. 373.

⁴⁷² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 129.

⁴⁷³ Buhârî, "İlim", 18.

⁴⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 129.

diğer taraftan beş ve beş yaştan büyük bile olsa temyîz kudretine sahip değilse mümeyyiz kabul edilmeyip semâının sahih olmayacağını ifade etmişlerdir.⁴⁷⁵ Bu sebeple temyîz yaşına bir sınır koymadan her çocuğun kendine özel olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Hadis usûlü müellifleri hadis tahammülünün sınırını temyîz olarak belirlemekle birlikte eda için de bulûğ şartını öne sürerler. Buna göre onlar çocuk râvînin bulûğdan önce veya sonra işittiği hadisleri bulûğa erdikten sonra nakletmesinde bir beis görmeyip rivâyetini makbul addetmişlerdir.⁴⁷⁶

Hanefî usûlcüleri de çocuk râvîlerin daha özelde küçük sahâbîlerin rivâyetlerinin değeri konusuna değinmişlerdir. Onlara göre çocuklar nâkıs akla sahip olup rivâyet ettikleri hadisler delil kabul edilmez. Zira onlar bir haberin dinde delil olarak kullanılabilmesi için nakleden kimsenin kâmil akla sahip olması gerektiğini ve bunun da sınırının bulûğ olarak belirlendiğini belirtirler.⁴⁷⁷ Onlara göre çocukların haberlerinin bulûğdan önce dinde delil olarak kabul edilmemesinin gerekçesi Allah'ın onları dünya işlerinde mükellef tutmadığı gibi dini konularda da onlara sorumluluk yüklememesidir.⁴⁷⁸ Bundan dolayı genel kabule göre onlar bilginin değeri hususunda çocuğun rivâyetini kafirin verdiği haberle eşit sevide görmüşlerdir. Zira çocuğun rivâyetinin kâfirin haberi mesabesinde görülmesinde her ikisinin dini açıdan muhatap görülmemelerinden dolayı verdikleri haberlerde başkalarını yükümlü tutma salahiyetine sahip değillerdir. Diğer kişileri yükümlü tutabilmek için kişinin öncelikle kendisinin sorumluluk sahibi olması gerekir.⁴⁷⁹ Çocuğun herhangi bir yükümlülüğü olmadığından verdiği haberde yalan söyleme ihtimalini barındırmasından ve doğruyla yanlış birbirinden ayırabilme kabiliyetine sahip olmamasından dolayı Hanefî usûlcüler onun bulûğdan önce verdiği haberinin kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁴⁸⁰ Diğer taraftan Hanefî usûlcüleri selef ve sonradan gelenlerin (halefin) çocukların rivâyet meclislerine gelip hadis işitmelerinin ve çocukken alınan bu rivâyetlerin bulûğdan sonra nakledilmesinin kabulü konusunda ittifak ettiklerini belirtirler. Ancak onlar bulûğun hadis

⁴⁷⁵ İbnu's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 130.

⁴⁷⁶ Süyûtî, *Tedrib*, II, 3.

⁴⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 185.

⁴⁷⁸ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 253.

⁴⁷⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, 372; Nesefî, *Keşf*, II, 48; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 33; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 13; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, II, 714.

13; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, II, 714.

⁴⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 577.

tahammülü için değil, rivâyetin edâsı için şart olduğunu ayrıca ifade ederler.⁴⁸¹ Hanefî usûlcüler sahâbe ve sonraki neslin uygulamasının da bu yönde olduğunu ifade ederek rivâyette bulûğ yaşının önemini vurgulamışlardır. Nitekim Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşında olan İbn Abbâs, on yaşında olan Abdullâh b. Zübeyr, sekiz yaşında olan Nu'man b. Beşîr (ö. 64/684) gibi küçük sahâbîlerin⁴⁸² rivâyetleri sahâbîler ve ondan sonra gelen ümmet tarafından kabulle karşılanmıştır.⁴⁸³ Hatta bu kişilerin Hz. Peygamber'den duyduklarının çoğunun bulûğdan önce olduğunu, ancak bunları bulûğdan sonra naklettiklerinden rivâyetlerinin kabul gördüğünü vurgulamışlardır.⁴⁸⁴ Hanefîler genç sahâbîlerin bulûğdan önce veya sonra aldıkları bu rivâyetlerin selef tarafından delil olarak kabul edilmesi durumunu sahâbenin bu konuda icmâi bulunduğunun göstergesi olarak kabul ederler.⁴⁸⁵ Bu genç sahâbîlerin rivâyetlerinin kabul edilmemesi durumunda Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi muksirûn sahâbîlerin rivâyetlerini yok saymak gerekecektir.⁴⁸⁶ Sahâbeden beri kabul gören bu uygulamadan dolayı Hanefî usûlcüler çocuk râvîlerin daha özelde genç sahâbîlerin rivâyetlerinin kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.⁴⁸⁷ Netice olarak hadis ehli ve Hanefî usûlcüler rivâyetin tahammül ve edâsı için râvîde bulunması gereken akıl şartı konusunda benzer yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

II. Adâlet Yönünden Sahâbe

A. Adâlet Kavramı

Hanefî usûl müellifleri adâleti istikamet olarak vazederler.⁴⁸⁸ Onlara göre kişinin kendi itikadı nezdinde haram olan şeylerden uzak durup dinin tasvip etmediği davranışları terk

⁴⁸¹ Semerkandî, *Mîzân*, II, 628; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 340; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 578.

⁴⁸² Çocuk sahâbîler için bk. Sıdika Betül Erdim, *Hadis Usûlünde Çocuk Sahâbîlerin Rivayeti Meselesi*, s. 35- 59

⁴⁸³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 578.

⁴⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 312; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 305.

⁴⁸⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 578.

⁴⁸⁶ Çocuk sahâbîlerin hadise katkıları farklı seviyelerde olmuştur. Nitekim bir çalışmada doksan dört çocuk sahâbîden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Ebû Said el-Hudrî gibi kimseler binden fazla hadis naklederek muksirun arasında yer aldığı, altı sahâbînin ise yüzden fazla rivâyette bulunduğu, geriye kalanlarının ise yüz ve altında rivâyette bulunduğu tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere çoğunluğu mukillûndan olan yaşı küçük sahâbîlerin idraki, gücü ve hevesi nispetinde hadis rivâyet işi ile uğraştığı anlaşılmaktadır. Bk. Sıdika Betül Erdim, *Hadis Usûlünde Çocuk Sahâbîlerin Rivayeti Meselesi*, s. 60.

⁴⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 347.

⁴⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 350.

etmeleri şahsın adâlet vasfıyla tavsif olunmasını gerekli kılar.⁴⁸⁹ “Fısk”ın⁴⁹⁰ da adâletle tam tersi manaya geldiğini ifade ederler.⁴⁹¹ Hanefîler adâleti zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırırlar. Zâhir adâlet, kişinin Müslüman olduğunun bilinmesi ve ortalama bir akla sahip olmasıdır. Bu iki vasfın bir insanda bulunmasıyla o kişi zâhiren istikâmet üzere olur ve bundan dolayı adâletli kabul edilir.⁴⁹² Zira Müslüman ve akıllı kabul edilen bir kimse yaptığı fiillerinden dolayı mükellef kabul edildiğinden hakkında herhangi bir olumsuz durum bilinmediği sürece temelde kişinin adâletini koruduğu düşünülür. Ancak bu durum bir kişinin kâmil manada adâlet sahibi olması için yeterli değildir. Zira her ne kadar bu vasıflar kişiyi istikamete götürse de kişinin hevâ ve hevesi de onu bu yoldan alıkoyabilmektedir. Bundan dolayı kişinin tam manada istikâmet üzere olduğunun tespitinde ancak onun fiillerine ve amellerine bakılarak bir değerlendirme yapılır, yani pratikteki durumu göz önünde bulundurularak bir karar verilir.⁴⁹³ Kişinin günlük yaşantısında dini ve aklıyla itikadının mahzurlu gördüğü fiillerden uzak durması onu istikâmet üzere kılar. Hanefîler bunu da bâtın adâlet olarak tanımlamışlardır. Bir başka ifadeyle kişinin büyük günahlardan uzak durup küçük günahlar konusunda da ısrarcı olmaması kişinin kâmil manada adâletli kabul edilmesini gerekli kılar.⁴⁹⁴

Hanefî usûlcüleri teorik olarak adâlet konusundaki düşüncelerini açık bir şekilde râvînin şartları bağlamında “adâlet” başlığı altında ifade etmişlerdir. Bununla irtibatlı olarak sahâbenin adâleti konusundaki görüşlerine ise farklı konu başlıklarında yer verdikleri görülmektedir. Nitekim Hanefî usûlcülerin “meçhûl”, “mürsel”, râvînin şartları olarak “adâlet” ve sonraki dönemlerde müstakil olarak “sahâbenin adâleti” gibi farklı konu başlıkları altında sahâbenin adâletine delalet edecek bilgileri derleyip tartıştıkları görülmektedir. Ancak bu başlıklar altında müelliflerin sahâbenin adâleti konusundaki görüşlerine dair net bir fikir sahibi olunamamaktadır. Zira sahâbenin adâleti bahsi sahâbenin tanımıyla birebir irtibatlı olduğundan dolayı Hanefî usûlcülerinin kimi sahâbe kapsamında değerlendirdikleri burada önem arz etmektedir. Bir başka ifadeyle Hanefîler sahâbîlerin adâlet üzere olduğunu ifade ederken sadece Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliği olan kimseleri mi kastetmektedirler

⁴⁸⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 383

⁴⁹⁰ Fısk ve fisk isnadı bulunan sahâbî râvîler, durumları ve rivâyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Kemal Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar*, s. 163-231.

⁴⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 187.

⁴⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 351.

⁴⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 351-2.

⁴⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 351.

yoksa Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği olan kişiler ile meçhûl diye vafsettikleri rivâyeti az olup sohbeti kısa olan râvîleri ve bedevîleri de kapsam dahiline alarak bütüncül mü değerlendirmektedirler. Ayrıca Hanefîlerin meçhûl bahsinde zikrettikleri ilk üç asırda adâletin asıl olduğuna ve bu râvîlerin haklarında herhangi bir cerh lafzı bilinmediği sürece âdil kabul edilmesi gerektiğine dair ifadelerinden onların meçhûl diye vafsettikleri bu sahâbîleri mutlak manada âdil kabul edip etmedikleri net değildir. Hanefî usûlcülerin eserlerinde adâlet konusunda kendi görüşlerini kaydetmelerine rağmen, ilgili konularla bağlantı kurularak, müelliflerin verdikleri örnekler ve bazı açıklamaların satır aralarından hareketle sahâbenin adâleti hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

B. Sahâbenin Adâleti

Hanefî usûl müellifleri genel olarak sahâbenin adâlet sahibi olduğunu eserlerinde belirtirler. Nitekim Serahsî, sahâbenin mürsel rivayetlerinin delil değeri üzerine yaptığı değerlendirmede, sahâbenin Hz. Peygamber’den doğrudan veya kendi emsal sahâbîlerinden duydukları rivayetleri naklettiklerini belirtir. Bu bağlamda, sahâbenin adâlet ve doğruluk (sıdk) ehli olmaları nedeniyle mürsellerinin kabul edilebilirliği konusunda herhangi bir şüphe olmadığını vurgulamaktadır. Klasik dönem sonrası usûl müellifleri sahâbenin adâleti konusundaki görüşlerine daha açık bir şekilde yer vermişlerdir. Nitekim İbnü’s-Sââtî ile birlikte başlayıp daha sonraki usûlcüler tarafından devam ettirilen sahâbenin adâletine delalet eden âyet ve hadisleri zikrederek tüm sahâbîlerin açık bir şekilde adâlet sahibi olduklarına vurgu yaptıkları bilinmektedir.⁴⁹⁵ Bu bağlamda, Hanefî usûlcülerin genel anlamda sahâbenin adâleti konusunda diğer ulemeden farklı bir yaklaşım sergilemediği anlaşılmaktadır. Ancak Hanefî usûlcüler her ne kadar sahâbîlerin adâlet sahibi olduklarını açıklamalarında dile getirirler de burada müelliflerin sahâbe kavramından ne kastettiklerine göre manada genişlik veya darlık meydana gelebilmektedir. Söz gelimi sahâbe kavramından Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliğe sahip kişileri kasteden bir müellif sahâbîlerden sadece mutlak manada ma’rûf olanlarının adâletini kabul ettiği düşünülür. Fakat kısa süreli birlikteliği esas alan başka bir müellif ise hem Hz. Peygamber ile uzun süre sohbeti meşhur olmuş ma’rûf sahâbîler ile bir an bile Hz. Peygamber’i görme şerefine nail olan sahâbenin adâlet üzere olduğunu mutlak manada ifade etmiş olur. Ya da Hz. Peygamber’i görme açısından sahâbîlik şerefini elde ettiğini, ancak adâleti konusunda uzun süreli birlikteliğe sahip kimselerle aynı seviyede olmadığını düşünerek, bu tür sahâbîlerin adâletini genel bir kabul çerçevesinde ele aldığı

⁴⁹⁵ İbnü’s-Sââtî, *Bedî’*, II, 259; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 558, 559-60; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285; İbn Emîru Hac, *Takrîr*, II, 335, Ensârî, *Fevâtiḥ*, II, 192.

söylenbilir. Bu durumda Hanefî usûlcülerin “sahâbîler adâlet sahibidir” ifadesinin manasının doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir. Burada kastedilen mananın ortaya konması için de Hanefî usûlcülerin sahâbe tanımları önem arz etmektedir.

1. Klasik Dönem Hanefî Usûlcülerine göre Sahâbenin Adâleti

Klasik dönem Hanefî usûlcüleri geniş manada sahâbenin adâlet sahibi olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak usûlcülerin detaylarda onların adâletleri bağlamında bazı görüşlerde ayrıştıkları bilinmektedir. Bu dönem usûlcüleri arasında özellikle Cessâs diğer usûlcülere nazaran farklı bir adâlet anlayışına sahip olmuştur. Bu sebeple Cessâs ve diğer klasik dönem Hanefî usûlcülerinin adâlet anlayışları iki farklı başlıkta incelenecektir. Cessâs dışındaki klasik dönem Hanefî usûlcülerinin adâlet anlayışları ise Debûsî üzerinden anlatılıp daha sonra Serahsî ve Pezdevî'nin ondan ayrıştığı noktalara temas edilecektir. Bununla birlikte aynı bakış açılarına sahip olsalar da farklı olarak izah ettikleri adâlet tespit yöntemlerine de değinilecektir.

a. Cessâs'a göre Sahâbenin Adâleti

Klasik dönem Hanefî usûlcülerden Cessâs haberleri daha da özelde bunları rivâyet eden râvîleri üç farklı gruba ayırmaktadır. Buna göre o birinci gruptaki râvîleri, ilmi ve hafızası ile ma'rûf olmuş, selef tarafından hakkında tenkit bulunmayan âdil kimseler olarak vasfetmektedir. İkinci grup râvîler için zabt ve itkân konusunda durumları bilinmeyen ve hadis rivâyetiyle meşguliyeti meşhur olmayan, bununla birlikte sika kişilerin kendisinden rivâyette bulunduğu râvîler olduğunu zikreder. Râvînin adâleti bağlamında bu tür râvîlerden sika kimselerin rivâyette bulunmasını o kimsenin ta'dîli anlamına geldiğini de vurgular. Üçüncü grup râvîleri ise hadis rivâyeti konusunda ma'rûf olmakla birlikte rivâyetlerinde hata yapmasından dolayı selefın rivâyetleri konusunda şüpheye düştüğü râvîler olarak izah eder.⁴⁹⁶ Îsâ b. Ebân ve Cessâs üçüncü grup râvîler için Ebû Hureyre'yi örnek olarak verirler ve sahâbenin adâleti bağlamında onu âdil kabul etmektedirler.⁴⁹⁷ Görüldüğü üzere Cessâs, Îsâ b. Ebân'dan ilhamla râvîleri üç kategoriye ayırmış ve birinci ve üçüncü gruptaki râvîleri hadis rivâyeti ve Hz. Peygamber'le birliktelikleri bakımından ma'rûf râvîler kategorisinde değerlendirmiş. Ayrıca bu gruptaki râvîlerin adâletlerinin sabit olduğu hususunu açıkça belirtmiştir. İkinci grup râvîlerin ma'rûf râvîler kategorisinde olmadığını, hadis rivâyeti ve Hz. Peygamber'le olan birliktelikleri hususunda da durumlarının belirsiz olduğunu ifade eden

⁴⁹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 135-136.

⁴⁹⁷ Çeşitli yerlerde Ebû Hureyre'nin adalet sahibi olduğundan bahsedilir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 127, 130.

Cessâs, bu kişilerden sika râvîlerin nakilde bulunmaları durumunda rivâyetlerinin makbul sayılacağını ve adâlet sahibi râvîler arasında değerlendirileceğini belirtmiştir. Buna göre Cessâs, Hz. Peygamber’le olan birliktelikleri bilinen, yani onunla uzun süre sohbet etme şerefine erişmiş ma’rûf râvîlerin adâletinden hiçbir şüphe duyulmayacağını ve mutlak anlamda adâletlerinin sabit olduğunu savunmaktadır. Ancak ikinci gruptaki meçhûl râvîler, ma’rûf kategorisinde olmayıp yani hadis rivâyeti konusunda meşhur olmamalarından dolayı Hz. Peygamber’le birliktelikleri az olan bu tür râvîlerin adâletlerinin bi’l-fi’l sabit olmadığı, ancak sika râvîlerin bunların rivâyetlerini kabulle karşılamaları sonucu adâletlerinin teslim edileceği ifade edilmiştir. Bu durum Cessâs’ın bu tür râvîleri ma’rûf râvîler gibi mutlak manada adâletli kabul etmeyip belli şartlar muvacehesinde ta’dîl edildiğini gösterir. Bir başka ifadeyle bu tür râvîlerin adâletleri Cessâs’a göre kendi başlarına kâim olmayıp bir başka adâlet sahibi râvînin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Adâlet sahibi râvînin desteğiyle ma’rûf râvîler seviyesine yükselen bu tür meçhûl râvîler sonradan onlar gibi adâlet vasfını kazanmış olmaktadır. Bu durumda Cessâs’ın Hz. Peygamber ile uzun süre birlikteliği ma’rûf olan sahâbîlerin adâletlerini mutlak olarak kabul ederken, hadis rivâyeti ve birliktelik konusunda meşhur olmayan diğer meçhûl kimseler için aynı yaklaşımı benimsemediği söylenebilir.

Cessâs daha önce ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’i gören kimselerin sahâbî faziletini elde edeceğini belirtir. Bununla birlikte Hz. Peygamber ile kısa süreli birlikteliği olan, meçhûl, bedevî veya başka tartışmalı sahâbîlerin adâletine dair Cessâs’ın düşüncelerinin netleştirilmesi gerekmektedir. Cessâs, Îsâ b. Ebân’dan nakille ikinci râvî kategorisinde olan meçhûl kimselerle yine bu gruptan kabul ettiği bedevîlerin rivâyetlerinin kabulünü sika kimselerin bunlardan nakil yapmalarına bağlı kılmıştır. O, Îsâ b. Ebân’ın meçhûlle kastının sahâbe dönemindeki râvîler olabileceğini ifade ettikten sonra bunu destekleyecek sahâbe tabakasından örnek verir. Cessâs Hanefî usûlcülerce meçhûl kabul edilen Ma’kıl b. Sinân’ın Berva’ binti Vâşık kıssası hakkındaki haberine dair Hz. Ali ile İbn Mesûd’un bu haberi hüccet olarak kabul edip etmemelerine dair yaklaşımlarını buna delil olarak verir. O, Hz. Ali’nin bu rivâyeti kabul etmemesinin sebebini Îsâ b. Ebân’dan nakille şöyle ifade eder: “Hz. Ali Ma’kıl b. Sinân el-Eşca’î’nin Berva’ binti Vâşık kıssası hakkındaki haberini reddetti. Çünkü haber ona göre kıyâsa aykırı idi ve Ma’kıl da hafızası ve rivâyeti ile meşhur bir kişi değildi.”⁴⁹⁸ Cessâs sahâbe tabakası altında kabul ettiği meçhûl râvîlerden olan Mak’ıl b. Sinân’ın rivâyetinin Hz. Ali tarafından kabul görmemesini adâlet kusurundan dolayı değil, ana etken olarak onun hıfz ve rivâyet konusunda bilinen bir kimse olmamasını ön plana çıkarmaktadır.

⁴⁹⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

Bu durumda Cessâs'ın Hz. Peygamber'le birlikteliği az olan meçhûl sahâbîlerin adâletlerini sorun görmediği anlaşılmaktadır. Aynı durumun bedevîler için de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan nakille bedevî kimselerin Hz. Peygamber aleyhindeki şهادetlerinin kabul görmeyeceğini, zira onların haberlerinin reddedilmesinin gerekçesi olarak ilimle meşgul olma ve haber nakletme konusunda bilinen bir kimse olmamalarına vurgu yapmaktadır.⁴⁹⁹ Eğer Ma'kıl b. Sinân'ın rivâyeti adâlet yönünden kusurlu görülerek Hz. Ali tarafından reddedilmiş olsaydı, İbn Mesûd tarafından da kabul görmezdi. Zira adâlet açısından kusurlu görülen bir râvînin haberi için iki sahâbînin ayrı görüşleri paylaşması beklenmez. Bu çerçevede Cessâs'ın bu tür râvîleri adâlet yönünden kusurlu görmediği anlaşılmaktadır. Hıfz, rivâyet ve ilim açısından tanınmama durumu, muhtemelen bu şahısların adâlet yönünden değil, zabt açısından kusurlu olduklarına işaret etmektedir. Nitekim bir başka yerde⁵⁰⁰ Cessâs, Ma'kıl b. Sinân'ın rivâyetine atıf yaparken, Hz. Ali'nin bu rivâyeti reddetme gerekçesini, kıyâsa aykırı görmesi ve râvîsinin zabt sahibi olup olmadığını bilmemesi olarak açıklamaktadır. Burada Cessâs, net bir şekilde bu tür râvîlerin zabt kusuruyla malul olduğuna vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Cessâs kıyâsa aykırı oldukları gerekçesiyle reddedilen râvîlerin özelliklerini sıralarken, meçhûl râvîleri zabt ve itkân yönünden bilgi sahibi olunmayan kişiler olarak tanımlamaktadır.⁵⁰¹ Başka bir bölümde ise onları, sika ve hafızasıyla bilinen ilim ehli arasında görmediğini ifade etmektedir.⁵⁰² Bu durum Cessâs'ın Hz. Peygamber'le kısa süre birlikteliğe sahip olan meçhûl sahâbîlerin adâletlerine yönelik bir kusur atfetmediğini gösterir.

Cessâs her ne kadar sahâbîleri adâlet sahibi olarak kabul etse de burada adâletten ne anladığının açıklanması gerekmektedir. Öncelikli olarak, Cessâs, sahâbîleri Hz. Peygamber tarafından hayırla anılan ilk üç nesil arasında yer almalarından dolayı güvenilir kabul etmektedir.⁵⁰³ Cessâs'ın Hz. Peygamber'i gören kimseleri sahâbe ismi altında tasrih etmesinden dolayı genel olarak bu tabakanın adâletli kabul edilmesi söz konusudur. Ancak onun burada sahâbenin adâletinden kastı muhtemelen mürsel konusunda bahsettiği üzere Müslümanlıktan elde edilen zâhir adâlettir. Nitekim o, sahâbe mürsellerinin yanında ilk üç nesilde diğer tabakadaki râvîlerin de mürsellerinin kabul edilmesi gerektiğinin gerekçelerini

⁴⁹⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁵⁰⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 142.

⁵⁰¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 141.

⁵⁰² Cessâs, *Fusûl*, III, 134.

⁵⁰³ Cessâs, *Fusûl*, III 145, 147.

sıralarken şunları zikreder: “Bu görüşün isabetli olduğunun delili şudur: Tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn döneminde insanların yaygın durumu güvenilir ve doğru kimseler olmalarıdır. Nitekim Hz. Peygamber’in hadisi de bu duruma işaret etmektedir. Hz. Ömer bu yüzden ‘Müslümanlar birbirleri konusunda âdildir. Ancak kendisine had olarak celde cezası uygulananlar, aleyhine şهادette bulunulanlar, velâ ya da akrabalık davasında zanlı olanlar bundan müstesnadır,’ demiştir. Yine İbrahim en-Nehaî’de ‘Müslümanlar birbirlerine karşı âdildir’” demiştir.⁵⁰⁴ Cessâs burada sahâbîler özelinde Hz. Peygamber’in hayırla yad ettiği nesildeki kişilerin Müslüman olmalarından dolayı başlangıç itibariyle onları adâlet sahibi kabul etmiştir. Aslında bu durum onun genel manada adâletten ne anladığına da işaret etmektedir. O, Müslümanlıkla adâlet vasfını eş değer olarak kabul etmiştir. Kişi kendisine yüklenen Müslümanlık vasfını zedeleyecek herhangi bir fiiliyatta bulunmadığı sürece birey güvenilir kabul edilir. Ancak burada kişinin zâhiri durumuna bakılarak re’sen verilmiş adâletten bahsetmektedir. Nitekim o, tâbiînin mürsellerinin kabul edilmesi gerektiğinin gerekçelerini zikrederken şunları ifade eder: “Ahad haberin müsned olanları makbul ise mürsel olanları da onlarla aynı durumda olması gerekir. Çünkü bu makbul olma hükmü, kendisinden nakilde bulunan kişinin –Resulullah, sahâbe nesli gibi, bu kişinin nesli ve tâbiîn neslinin güvenilirliği konusunda da şهادette bulunduğu için- görünüş/zâhir itibariyle âdil olmasına dayanmaktadır. O halde onlardan biri ‘Resulullah şöyle buyurdu’ dediğinde, sahâbenin durumunu nasıl değerlendirdiysek, onların durumunu da öyle değerlendirmemiz gerekir. Çünkü onların zâhiri durumu, Resulullah’ın onlar lehine şهادetinden dolayı, onların âdil kabul edilmelerini gerektirir.”⁵⁰⁵ Cessâs, burada Hz. Peygamber’in ilk üç nesil hakkındaki olumlu kanaatine dayanarak, Hanefî usûlcüler açısından sahâbîlerin ve sonraki nesillerin adâlet sahibi olarak kabul edilmesinde, onların Müslümanlıklarına dayalı zâhirî adâletlerinin rivayetlerinin güvenilirliğini sağladığını düşünmektedir. O, bu durumu bir örnek üzerinden açıklar. Buna göre Cessâs Hz. Peygamber’in kendisinin yanında hilâli gördüğüne dair şahitlik eden bir bedevîye “Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şahitlik eder misin?” dediği ve bedevînin de buna “evet” diye karşılık verdiğini zikreder. Cessâs Hz. Peygamber’in bedevînin hali hakkında başka bir şey bilmeden, sadece zâhirde Müslüman oluşuna dayanarak haberini kabul ettiğini ve insanlara oruç tutmalarını emrettiğini zikreder. Cessâs bu örnekten yola

⁵⁰⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 146-7.

⁵⁰⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 147-8.

çıkarak bir kişinin Müslüman olmasının onun başlangıç itibariyle adâletli kabul edilmesinde ön şart olduğunu kabul etmiş olmaktadır.⁵⁰⁶

Cessâs Hz. Peygamber’le mutlak manada görüşen kimselerin sahâbî kabul edileceği ve onların adâletlerinin genel manada sabit olacağı kanaatindedir. Ancak burada Cessâs’ın onların ilk üç nesilde olmaları hasebiyle Hz. Peygamber’in haklarındaki hüsnü şehâdetlerinden dolayı zâhir adâletlerinin var olduğunu vurguladığı görülmektedir. Ona göre sahâbîlerin Müslümanlıklarıyla ve Hz. Peygamber’in hüsnü şehadetiyle elde ettikleri bu zâhir adâleti ortadan kaldıracak herhangi bir kusurla ta’n edilmemesi gerekir. Cessâs bu zâhir adâletin râvîler hakkında cerh ifadesi bulunmadığı sürece geçerli olduğunu kabul eder. Ona göre herhangi bir şekilde aksi durum tespit edildiğinde bu sahâbî bile olsa zâhir adâleti ortadan kalkar. Nitekim Cessâs “Fâsık kişi size bir haber getirirse onu araştırın” âyetinin⁵⁰⁷ Velîd b. Ukbe hakkında nazil olduğunu ve ona fâsık hükmünün verildiğini zikreder. Bundan dolayı onun adâletinin ortadan kalktığını öne sürer.⁵⁰⁸ Bir başka yerde ise Cessâs bunun sadece Velîd b. Ukbe ile sınırlı olmadığını, adâlet vasfını yitirecek fiiller yapan başka sahâbîlerin de adâletten yoksun olduğunu belirtir. Nitekim o, bu durumu şöyle anlatır: “Sahâbî, kendisi gibi bir sahâbîden rivâyet eder; onların hepsinin de rivâyeti makbuldür” sözüne gelince, bu doğru değildir. Zira Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde Allah’ın kendisi için “Bir fâsık size bir haber getirdiğinde onu araştırın” âyeti ile fâsık hükmünü verdiği bir kimse vardır. Bu kişi Velîd b. Ukbe’dir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’i görmüş olduğu halde, ondan sonraki dönemde adâlet vasfını yitirmelerine yol açacak fiiller yapan başka kişiler de vardır. Bu, bilinmeyen gizli bir durum değildir.”⁵⁰⁹ Buna göre Cessâs’ın adâleti Müslümanlıkla eş değer görmesi neticesinde bu durumu ihlal eden sahâbe tabakasından haberi kabul edilmesi caiz olmayan kişilerin var olduğunu ve bunların yaptıkları fiillerden dolayı adâletlerini askıya aldığını kabul etmek gerekmektedir.⁵¹⁰ Bu durum Cessâs’ın mutlak manada

⁵⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 148.

⁵⁰⁷ Hucûrât, 49/6.

⁵⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 148. Cessâs *Ahkamu’l-Kuran* adlı eserinde Hucûrât süresindeki ayeti verip ayetin Velid b. Ukbe hakkında indiğine dair rivayete yer verir. Daha sonra fâsığın haberinin ancak test edildikten sonra belli bir araştırmaya tabi tutulup ona göre kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca fâsığın şehadetinin ve Hz. Peygamber’den rivayeti konusunda haberinin kabul edilmeyeceğini de zikreder. Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kuran*, (thk. Mahmut Sami Kamhavi), Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrût 1405, V, 278.

⁵⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 152.

⁵¹⁰ Hanefî usûlcülerine göre adalet ve fâsık mahiyetine dair bilgi için bk. M. Kemal Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar*, s. 107-9.

tüm sahâbîlerin adâletini kabul etmediğini gösterir. Her ne kadar Hz. Peygamber'i gören kimseleri sahâbe tanımı altında zikretse de onların adâletlerinin sürekliliği konusunda farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira Cessâs, bazı sahâbîlerin haklarında cerh ifade edilebilecek fiiller işlemeleri nedeniyle zâhirî adâletlerinin zedelenebileceğini savunmaktadır. Bir başka ifadeyle Cessâs sahâbîler âdil derken değişmez bir adâletten bahsetmemektedir. Haklarında herhangi bir şekilde adâletini zedeleyecek fiiller yaptıkları bir durumun bilinmesinin, onların Müslümanlıktan elde ettikleri zâhir adâletlerinin ortadan kalkmasına sebep teşkil edeceğini vurgulamaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da Cessâs'ın burada kişinin adâletinin ortadan kalkacağından bahsetmesidir. Sahâbîlik vasfının ise hala bâkî olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum Cessâs'ın sahâbîlik vasfıyla adâlet vasfının ayrılmaz bir bütün olduğu anlayışına karşı çıktığını gösterir. Cessâs'a göre bir kişinin sahâbîlik şerefini elde etmesinin onun adâlet sahibi olduğunu göstermez. Adâlet vasfından bağımsız olarak da bir kişinin sahâbî olabileceği kabul edilmelidir. Ayrıca Cessâs kişi her ne kadar sahâbî de olsa her râvînin kendi durumunun dikkate alınması gerektiğini ifade eder ve adâletinin buna göre şekillendiğine vurgu yapar. Bir diğer ifadeyle onun genel geçer mutlak bir sahâbî adâletinden bahsetmediği ifade edilebilir.

b. Klasik Dönem Diğer Hanefî Usûlcülerine Göre Sahâbenin Adâleti

Hanefî usûlcülerinden Debûsî de genel manada sahâbîlerin adâlet sahibi olduğundan bahsetmektedir. Debûsî, fakîh olmayan sahâbîler için örnek olarak verdiği Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin kıyâsla test edilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra onun Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğinden ve adâletinden kimsenin şüphe duymadığını dile getirmiştir.⁵¹¹ Diğer taraftan Debûsî'nin Ebû Hureyre'nin karşısında konumlandığı fakîh sahâbîlerden İbn Abbâs'ın ise Ebû Hureyre'den ilim ve fıkıh konusunda ileride olduğunu ifade etmesi⁵¹² onun bu grup râvîlerin adâleti konusunda şüpheye mahal vermediğini göstermektedir. Bu durumda onun Hz. Peygamber ile birlikteliği ma'rûf olan sahâbîlerin adâletlerini mutlak manada teslim ettiğini gösterir. Diğer taraftan onun meçhûl râvîler konusunda aynı hassasiyeti göstermediği görülmektedir. Debûsî meçhûl râvîlerin durumları bilinmediğinden dolayı ön şart olarak adâletlerinin ve zabtlarının teslim edilmeyeceği kanaatindedir.⁵¹³ Onların rivâyetlerinin râvîlerin durumları bilinmediğinden sıdka ve kizbe muhtemil olacağını ancak durumları ortaya çıkıncaya kadar haberlerinin batıl olmayacağını, haklarında belli araştırmalar

⁵¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

⁵¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

⁵¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

yapıldıktan sonra rivâyetlerinin kabul veya reddedileceğini ifade eder.⁵¹⁴ Debûsî meçhûl râvîlerin rivâyetlerinin kabulü ve adâletlerinin teslimi noktasında iki şart öne sürer. Buna göre o, meçhûl râvîlerin ne adâletlerinin ne de zabtlarının bidâyette bilinmediğini ancak adâletiyle meşhur bir kimsenin onlardan reddetmeksizin rivâyette bulunmasının onların adâletli kabul edilmesinde ön şart olduğunu ifade eder.⁵¹⁵ Debûsî'nin sahâbîlerin de yaşamış olduğu ilk üç nesildeki meçhûl râvîler hakkında cerh bildirecek bir ifadenin bilinmemesi durumunda asıl olarak onların adâletli kabul edileceğini ikinci şart olarak öne sürdüğü söylenebilir.⁵¹⁶ Ancak Cessâs'da da ifade edildiği üzere burada meçhûl râvînin adâletli kabul edilmesinden maksat zâhir manadaki adâlettir. Zira ona göre aksi isbat edilmediği sürece asıl olarak akıllı kimselerin adâlet ve zabt sahibi olduğu kabul edilmelidir.⁵¹⁷ Onun burada Cessâs'ta olduğu gibi “akıllı” lafzına vurgu yapması Müslümanlıkla adâlet vasfını eş değer tuttuğunu göstermektedir. Ayrıca Debûsî meçhûl râvîlerin adâlet ve zabt sahibi kimselerin baskın olduğu bir nesilde yaşamalarını da onların bidâyette zâhir olarak adâletli kabul edilmelerinde etkili olduğunu düşünür.⁵¹⁸ Bu dönemdeki kimseler Hz. Peygamber'in şehadetiyle bidâyette aslen adâlet sahibi olarak görülmüştür. Zira ilk üç nesilden sonraki râvîlerin rivâyetlerinin kabulünü adâletin sübûtuna bağlı kılmışlardır.⁵¹⁹ Ancak ilk üç nesil için adâletlerinin sübûtuna ihtiyaç duymadan bu dönemde yaşamaları adâletli kabul edilmelerinde önemli görülmüştür.⁵²⁰ İki dönem arasındaki fark bu olunca sahâbe tabakasındaki meçhûl râvîlerin adâletlerin sübûtuna ihtiyaç duyulmadan haklarında cerh ifadesi bilinmediği sürece bidâyette zâhir adâletlerinin sabit olduğu varsayılmaktadır.

Debûsî sahâbe olarak kabul ettiği kimseleri adâlet yönünden kusurlu görmez. Ancak onun tüm sahâbîlerin adâletlerini farklı açılardan tespit ettiği anlaşılmaktadır. Debûsî kimi sahâbenin adâletinin naslarla sabit olduğunu belirtmiş, kimilerinkini ise Hz. Peygamber'in hayırla yad ettiği ilk üç nesilde yaşamaları hasebiyle âdil saymıştır. Bu durumda o tüm sahâbîlerin adâletinin mutlak manada naslarla sabit olduğu kanaatinde değildir. Naslarda

⁵¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

⁵¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁵¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁵¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁵¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁵¹⁹ Adaletin sübutundan kasıt bu dönemdeki râvînin rivayetinin adil kimselerin kabulüyle desteklenmesi demektir. İlk üç nesil şartını taşımadığından dolayı fiske yayıldığı bu dönemde adil kimselerin tadeline ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 565.

⁵²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

sahâbenin faziletine, adâletine işaret eden âyetlerin onların önde gelen kimselerin durumlarına işaret ettiğini savunur. Debûsî sahâbenin taklidi konusunda bu konuya açıklık getirmektedir. Nitekim o şöyle demektedir: “Sahâbenin taklid edilmesi onlar hakkında rivâyet edilen naslardan kaynaklı bir üstünlükten dolayıdır denmesi uygun değildir. Zira sahâbeye dair nakledilen bu naslar sahâbenin umûmu hakkındadır. Sahâbîler içerisinde bedevîler gibi icmâ ile taklid edilmesi caiz olmayan kimseler vardır. Böylece anlaşılmaktadır ki bu naslardan sahâbîlerin önde gelenleri (basiret sahipleri) kastedilmektedir.”⁵²¹ Debûsî’nin sahâbenin taklidiyle alakalı işaret ettiği nasların aynı zamanda hadis ehli ve klasik sonrası Hanefî usûlcülerin sahâbenin adâletine delalet ettiğini düşündükleri naslarla benzer olması⁵²² hasebiyle onun mutlak manada adâletten Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliğe sahip ma’rûf râvîleri kastettiği söylenebilir. Bir diğer ifadeyle Debûsî onlardan farklı olarak sahâbenin adâletine delalet eden âyet ve hadislerin onların hepsine taalluk etmediği, naslarda tebcil edilen kimselerin sahâbenin önde gelenlerinin olduğu, bedevîler gibi Hz. Peygamber’le birlikteliği kısıtlı kimselerin kastedilmediği görüşünde olmuştur. Debûsî her ne kadar ma’rûf râvîlerin adâletini naslar sebebiyle ön şart olarak kabul etse de Hz. Peygamber’le birlikteliği kısa olan diğer sahâbîleri ise ilk üç asırda yaşamaları sebebiyle adâletli kabul etmiştir.⁵²³ Bu durumda Debûsî hem sahâbîlerin rivâyetleriyle amel, hem de onların adâletlerini tespit noktasında ma’rûf olanlarla olmayanlar arasında belli ayrımların olduğunu vurgulamıştır. Onların hepsi sahâbe tabakasından kabul edilse de aralarında belli seviye farklarının olduğu düşünülmektedir. Nitekim o yine şöyle der: “(Ebû Hureyre’nin içinde bulunduğu) meşhur râvînin haberi kıyâsa muhalif olmadığı müddetçe hüccettir, meçhûl râvînin haberi ise kıyâs ile desteklemediği müddetçe kabul edilmez. Adâleti belli olan meşhur râvî ile adâleti ortaya çıkmayan meçhûl râvî arasında fark belli olsun diye bu böyledir. Zira adâlet sahibi râvînin haberi ârızî (sonradan ortaya çıkan) bir töhmetten dolayı reddedilir (yani aslolan kabuldür) adâlet sahibi olmayanın (gayri âdil) rivâyetinin kabulü ise ilave bir delile ihtiyaç duyar.”⁵²⁴ Görüldüğü üzere Debûsî’nin bizzat kendisi sahâbîlerin adâletlerinin eşit derecede olmadığına, belli seviye farklarının bulunduğuna işaret etmiştir. Bir diğer ifadeyle Debûsî sahâbe tabakası içinde bidâyette adâletli kabul edilen sahâbe ile başka karineler sebebiyle adâlet vasfı kazanan kimselerin olduğuna ve her ikisinin de adâlet konusunda aynı seviyede olmadığına vurgu yapmıştır.

⁵²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 257.

⁵²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 676.

⁵²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁵²⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

Debûsî'den sonra klasik dönem Hanefî usûlcüleri sahâbenin adâleti konusunda ona yakın anlayışı takip etmişlerdir. Serahsî ve Pezdevî Debûsî'de olduğu gibi sahâbenin adâletini umûmi olarak kabul ederler. Nitekim Serahsî sahâbe mürselinin delil değerine değindiği bir kısımda sahâbîlerin adâlet ve doğruluk (sıdk) ehli olduklarını ifade eder.⁵²⁵ Her ne kadar onlar da genel olarak sahâbenin adâlet üzere olduğuna vurgu yapsalar da detaylarda her sahâbî için mutlak adâlet vasfını uygun görmezler. Mutlak manada adâlet vasfını uygun görmedikleri bazı sahâbîler için öne sürdükleri belli şartları karşılamaları sonucu adâletlerini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Hanefî usûlcülerinin tek düze bir adâletten bahsettiği söylenemez. Sahâbe râvîler arasında fetvâ konusunda bir üstünlük derecelendirmesi yaptıkları gibi adâlet konusunda da bu anlayışlarını sürdükleri görülmektedir. Nitekim Şafîî'nin meçhûlün haberinin kabul edilmeyeceğine dair görüşüne itiraz eden Serahsî ilk üç nesildeki meçhûl râvîlerin Allah tarafından ta'dîl edildiğini ve onların adâletini ortadan kaldıracak bir fiille meşgul olmadığı müddetçe adâletlerinin baki kaldığını ifade ederek onun haberinin hüccet olacağını vurgular.⁵²⁶ Buna göre Serahsî sahâbe tabakasından meçhûl kabul edilen kimselerin adâletlerinin bidâyette bilinmediğini ancak ilk üç nesilde olmasından kaynaklı adâletli kabul edileceklerini ifade eder. Diğer taraftan onların adâletlerini bu vasıflarını ortadan kaldıracak bir fiil yapmamalarına bağlı kılmıştır. Bu durumda Serahsî'nin bazı sahâbîlerin adâletlerinin ilelebet baki kalacağını düşünmediği söylenebilir. Nitekim o, yine ilk üç nesildeki mürsellerin kabulü konusunda Cessâs'ın bu konudaki görüşünü benimseyerek Hz. Peygamber'in bu nesilleri hayırla yad ettiğini, bundan dolayı aksi ortaya çıkmadığı müddetçe onların adâletlerinin sabit olacağını düşünür.⁵²⁷ Görüldüğü üzere Serahsî'nin ihtimal de olsa bazı sahâbîlerin adâletlerinin düşebileceği kanaatinde olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Pezdevî'nin de bu anlayışta olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, meçhûl râvîlerden olan Ma'kıl b. Sinân'ın Bervâ binti Vâşık hakkındaki rivâyetinin kabul edileceğini, zira "her ne kadar Ma'kıl adâletin hakim olduğu tabakaya mensup olsa da selefın ondan rivâyet etmesiyle onun adâletinin sabit olacağını"⁵²⁸ ifade eder. Buna göre Pezdevî, diğer usûlcülerden farklı olarak bir râvînin ilk üç nesilde bulunmasının mutlak anlamda adâletini garanti etmediğini, ancak sika râvîler tarafından rivâyetinin kabul edilmesiyle adâletinin ortaya çıkacağını savunmaktadır. Bu durum Pezdevî'nin de sahâbînin adâletinin ilelebet sabit olmadığını, bazı durumlarda adâletlerinin düşme ihtimali taşıdığını ifade ettiği söylenebilir.

⁵²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 359.

⁵²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 352.

⁵²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

⁵²⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 374.

Özetle Cessâs bazı sahâbî râvîlerinin adâletlerinin düştüğünü açık bir şekilde ifade ederken Debûsî ile birlikte diğer klasik dönem Hanefî usûlcüleri onların adâletlerini ortadan kaldıracak bir fiil işlemedikleri müddetçe baki kalacağına ve rivâyetlerinin kabulü için belli şartları sağlamalarına vurgu yapmışlardır. Böylece sahâbîlerin adâletlerinin sabit olacağını ifade etmişlerdir. Bu durum, Cessâs sonrası klasik Hanefî usûlcülerinin doğrudan ifade etmeseler de adâletin bazı durumlarda ortadan kalkabileceği düşüncesine dolaylı bir şekilde atıfta bulunduklarını göstermektedir. Her ne kadar Cessâs sonrası klasik dönem Hanefî usûlcüleri söylemlerinde onların adâletlerinin düşebileceğine imada bulunsalar da hiçbir sahâbînin adâletinin açık bir şekilde düştüğünü ifade eden bir cümleye eserlerinde rastlanılmaz. Bu duruma en bariz olarak işaret edebilecek örnek Cessâs'ın adâletini yok saydığı Velîd b. Ukbe'dir. Nitekim Serahsî muamelat konusunda fâsık bir kimsenin haberiyle amel edilip edilmeyeceğiyle alakalı tartışmalı bir konuyu ele aldığı bir kısımda Hucûrat suresindeki âyetin Velîd b. Ukbe hakkında nazil olduğunu kaydeder. Daha sonra Velîd b. Ukbe'nin adâletinin ortadan kalktığını Cessâs gibi açık bir şekilde ifade etmez. Ancak onun adâletinin düştüğüne imada bulunduğu söylenebilir. Zira o, bu konuyla alakalı şu ifadelere yer verir: “Bunun (Velîd b. Ukbe) gibi fıskı sabit olan kimsenin haberi kabul edilmez.”⁵²⁹ Serahsî burada her ne kadar açık bir şekilde Velîd b. Ukbe'nin adâletine dair bir şey söylemese de onu fâsık hükmünde görüp rivâyetinin kabul göremeyeceğine işaretle bulunması adâletten yoksun olabileceği manasına gelir.

Meçhûl râvîlerin/sahâbîlerin adâleti konusunda yukarıda zikredilen iki şartın ayrı ayrı şartlar mı yoksa bir bütün olarak birbirini tamamlayan durumlar mı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Debûsî'nin bu konuda neyi ima ettiğini ortaya koyabilecek nitelikte Fâtıma binti Kays rivâyeti örnek kabilinden zikredilebilir. Buna göre Fâtıma binti Kays sahâbe tabakasından olmasına rağmen Hz. Ömer tarafından nafaka ve süknâya dair rivâyetinin kabul görmemesi sonucu rivâyetiyle amel edilmemiştir.⁵³⁰ Bu durumda Fâtıma binti Kays'ın rivâyeti meşhur râvîler tarafından amel edilmeyince yukarıdaki şarta göre adâletten yoksun olduğu izlenimi vermektedir. Ancak diğer taraftan Debûsî bu rivâyetin sonunda Hz. Ömer Fâtıma binti Kays'ı yalanladığı (kizb) için değil de halini bilmediğinden dolayı rivâyetinin kabul görmediğini ifade eder.⁵³¹ Buna göre Debûsî onun doğrudan adâleti sebebiyle değil de durumunun bilinmemesinden dolayı yani meçhûliyetine binaen rivâyetinin kıyâs sebebiyle

⁵²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 371.

⁵³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

⁵³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

reddedildiğini düşünür.⁵³² Hal böyle olunca meçhûl râvîlerden kabul edilen Fâtıma binti Kays'ın⁵³³ rivâyetinin tek başına reddedilmesi onu adâletten yoksun bırakılması için yeterli görülmemiştir. Muhtemelen râvînin ilk üç nesilde olmasından dolayı hakkında adâletini ortadan kaldıracak herhangi bir durumun bilinmemesi zâhir adâletinin varlığına işaret olarak düşünülmüştür. Netice olarak meçhûl râvînin rivâyetinin adâletiyle meşhur kimseler tarafından reddedilmeksizin kabul görmesinin onun ta'dîli manasına geleceği yargısıyla, kişinin ilk üç nesilde yaşayıp hakkında cerh ifadesinin bilinmemesi durumunun râvînin adâletini tespitinde Debûsî için ayrı ayrı şartlar olmayıp birbirlerini tamamlayan ifadeler olduğu söylenebilir. Bu şartlardan herhangi birinin olması o râvînin adâletli kabul edilmesinde yeterli görüldüğü ifade edilebilir. Zira ilk üç nesilden sonraki meçhûllerde rivâyetinin kabulü için râvînin adâletinin zuhur etmesi talep edilmektedir. O dönemde bu râvînin rivâyetiyle sika kimselerin amel etmesi durumunda onun adâletinin ortaya çıkacağı söylenir.⁵³⁴ Buna göre her

⁵³² Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

⁵³³ Fâtıma binti Kays'ın meçhul râvîlerden olamayacağı ve bu bağlamda zikredilen örneğin de râvînin meçhuliyetiyle ilgili değil, zabtıyla alakalı bir durum olduğunu dair itiraz için bk. Süleyman Besler, *Adalet ve Zabıt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, s. 100-1. Fâtıma binti Kays'ın Hz. Peygamber'le kısa süre birlikteliğinden ziyade onun yakınında olduğu söylenebilir. Zira onun Hz. Peygamber'le istişaresi ve tavsiyesiyle Üsâme b. Zeyd'le evlendiği nakledilmektedir. (Bk. Nesâî, "Nikâh", 19.) Ayrıca Fâtıma'nın hicret eden ilk kimselerden olması, (bk. İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İzzeddîn el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1989, VI, 230; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 276.) Hz. Ömer zamanında şura heyetinin kendi evinde toplanması (bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, VI, 230; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 277.) onun şahsiyeti konusunda meçhuliyeti kaldırmaktadır. Diğer taraftan otuz dört (34) rivayetin bulunması (bk. Bk. Selman Başaran, "Fâtıma bint Kays", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, XII, s. 227; Hakan Tahtacı, "Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", s. 252-3.) da onun meçhul râvîlerden kabul edilmeyeceğinin delilleri arasında zikredilir. (Bk. Süleyman Besler, *Adalet ve Zabıt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, s. 100.) Ancak Fâtıma binti Kays'ın rivayetlerini inceleyen bir başka çalışmada ise onun tekrarlarıyla birlikte otuz dört rivayetin olduğu bunların da üç ana konu etrafında toplandığı belirtilir. Bunlardan birincisi, kendi başından geçen boşanma ve arkasından gelen diğer evliliği münasebetiyle gelişen boşanma ve evlilikle ilgili bilgiler içeren hâdisedir. İkincisi, Hz. Peygamber'in Temîm ed-Dârî'nin verdiği bir haber üzerine tasdik niteliğinde ashâbına anlattığı Cessâse hâdisesi, üçüncüsü ise zekât ile ilgili meseledir. (Bk. Hakan Tahtacı, "Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", s. 253.) Her ne kadar onun toplamda otuz dört rivyeti olduğu söylene de tekrarsız bir şekilde üç konuda toplandığı görülmektedir. Bu durumda Fâtıma'nın meçhul tanımında zikredilen az rivayette bulunma tanımıyla mutabakat sağladığı söylenebilir. Her ne kadar o, Hz. Peygamber'le birlikteliği olan tanınan bir kimse olsa da hadis rivyeti konusunda bilinen birisi olmaması ve bu sebeple zabtı konusundaki bilinmezlik onu Hanefiler açısından meçhul kategorisinde görülmesine sebebiyet vermiş olabileceği düşünülebilir.

⁵³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

ne kadar râvî burada ilk üç nesil şartını sağlamasa da sikaların ameliyle ta'dîl olduğu ifade edilebilir. Bu durum, râvînin adâletinin tespitinde Debûsî açısından bu iki şartın ayrı ayrı birer şart olmayıp herhangi birinin bulunması durumunda râvînin adâletli kabul edilmesinde yeterli görüldüğüne işaret eder.

Benzer şekilde Serahsî ve Pezdevî de, Debûsî'de olduğu gibi, sahâbe tabakasındaki meçhûl râvîlerin adâletini ilk üç nesilden olmaları ya da adâletiyle ma'rûf râvîlerin bu kimselerin rivâyetleriyle ameli gibi koşullara bağlı kılmışlardır. Ancak Pezdevî'nin bu iki şartı birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmediği söylenebilir. Zira o, selefın rivâyetini kabul konusunda ihtilaf ettiği Ma'kıl b. Sinân'ın haberinin kabul edileceğini ifade eder. Ancak bunun gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Her ne kadar Ma'kıl adâletin hakim olduğu tabakaya mensup olsa da selefın ondan rivâyette bulunmasıyla onun adâleti sabit olur.”⁵³⁵ Buna göre Pezdevî, meçhûl râvîler ilk üç nesilde olsalar bile sika kimselerin onlardan rivâyette bulunmaması durumunda râvînin ta'dîl edilmeyeceğini düşünür. Bu durumda ona göre ilk üç nesilde olmak tek başına râvînin adâletli kabul edilmesi için yeterli değildir. Râvînin rivâyetinin meşhur râvîler tarafından benimsenmesini ta'dîl için eşik olarak gördüğü söylenebilir. Ancak bu durum hakkında net bir yargıya tam olarak varmak mümkün görünmemektedir. Zira selef nezdinde meşhur olmayıp hakkında herhangi bir red ifadesi de bulunmayan meçhûl râvînin rivâyetinin kabul edilebileceği, adâletin o dönemde (ilk üç nesilde) asıl olduğu düşüncesine dayandırılmaktadır.⁵³⁶ Aynı şekilde ma'rûf râvîlerin rivâyetini reddettiği Fâtıma binti Kays hadisiyle alakalı olarak onun ilk üç nesilde bulunmasının Fâtıma bint Kays'ın adâletini temin ettiğine dair detaylara yer vermemesi⁵³⁷ hakkında net olarak yargıda bulunmayı zorlaştırmaktadır. Bir önceki durumda Pezdevî'nin ilk asırda bulunan bu tür meçhûl râvînin rivâyetini kabul etmeyi vacip değil de caiz olarak görmesi râvî için tek başına ilk üç nesilde bulunmanın rivâyeti kabul için tam olarak yetmediğine işaret olabilecek niteliktedir. Ancak müellifin bu tür râvînin rivâyetini kabul edilebilir görmesi onun adâlet yönünden problemlili olmadığını gösterir ki bu durumu da râvînin ilk üç nesilde bulunmasının sağladığı ifade edilebilir. Neticede Pezdevî diğerlerinden farklı olarak bazı durumlarda bir râvînin ilk üç nesilde olmasının onun ta'dîli için tek başına yeterli görülmediğini, zira adâlet için asıl şartın ma'rûf râvîlerin onun rivâyetiyle amel etmesi olduğunu vurgulamaktadır. Diğer taraftan ise ilk üç nesilde bulunmak râvînin rivâyetinin

⁵³⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 374.

⁵³⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 375.

⁵³⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 375-6.

kabulünün caizliği konusunda asıl olduğuna vurgu yapması bazı durumlarda bu şartı da adâletin tespitinde değerlendirdiğini gösterir. Buna göre onun bu konuda net bir görüş sahibi olmadığı söylenebilir veya onun Ma'kıl b. Sinân örneğinde istisnai bir bakış açısına sahip olduğu da ifade edilebilir.

Son olarak Debûsî sonrası klasik Hanefî usûlcüleri sahâbe tabakasında yer alan meçhûllerin tartışmalı veya kabul edilmeyen rivâyetlerinin adâlet kusurundan dolayı değil, zabt kusurundan kaynaklandığına işaret eden ifadelere yer vermişlerdir. Serahsî, selevin bir kısmının reddedip bir kısmının kabul ettiği meçhûl râvîlere örnek olarak Ma'kıl b. Sinân'ın rivâyetini verir ve bu rivâyetin kabul edileceği hükmüne varır. Asıl önemli olan bu rivâyeti kabul etmeyen Hz. Ali'nin Ma'kıl için “topuklarına bevl eden bedevî” tabirini kullanmasıdır.⁵³⁸ Hz. Ali'nin meçhûl râvî olan Ma'kıl için zikredilen vasfı kullanması rivâyetin râvînin adâleti sebebiyle değil de onun zabtından kaynaklanan kusurundan dolayı tercih edilmediğini düşündürmektedir. Zira Abdülazîz el-Buhârî Kerderî'den nakille bu tabirin bedevîlerin cehaletinden ve az dikkatli (özenli) olmalarından kaynaklandığını, bundan dolayı da Ma'kıl'ın ona benzetildiğini ima eder.⁵³⁹ Buna göre Hz. Ali'nin onun zabtı yönünden kusurlu olduğuna işaret için böyle bir ifade kullanıldığı söylenebilir. Diğer taraftan İbn Mesûd'un bu rivâyeti kabul etmesi râvînin adâlet problemi olduğunu nakzeden bir diğer işaret olarak da ayrıca zikredilebilir. Aynı şekilde selevin rivâyetini reddettiği meçhûl râvînin rivâyetinin kabul edilmeyeceğini ifade eden Serahsî Fâtıma binti Kays hadisini buna örnek olarak verir. Serahsî selevin red konusunda ittifak etmesini onun bu rivâyetinden dolayı râvînin yalanlandığının (rivâyetinde hata yaptığının) ve onun vehme düştüğünün göstergesi olarak zikreder.⁵⁴⁰ Bu durumda Serahsî'nin bu tür meçhûl râvîyi adâletinden dolayı değil de vehminden yani zabt kusurundan dolayı kabul etmediği söylenebilir. Zira bu tür râvî selevin tamamının kabul etmemesinden daha düşük bir delille yani “Ben bu rivâyetimde vehmettim” gibi bir ifade kullanması durumunda o rivâyetle amel edilmeyeceğini ifade eder.⁵⁴¹ Bu durum, Serahsî'nin onları zabt bakımından kusurlu gördüğünün işareti olarak görülebilir. Diğer taraftan bu kısma örnek olarak verilen Fâtıma binti Kays'ın bu rivâyetinin dışında kabul edilen başka hadislerinin olması onun adâlet yönünden kusurlu görülmediğinin bir başka

⁵³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 348-9.

⁵³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562.

⁵⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁵⁴¹ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

delilidir.⁵⁴² Yine selef nezdinde rivâyeti meşhur olmayıp hakkında reddeden de bulunmayan meçhûl râvînin haberiyle amel Serahsî'ye göre kıyâsa uygunsu caizdir. O, bu tür meçhûl râvînin rivâyetinin selef nezdinde meşhur olmamasını vehm töhmetinin göstergesi olarak ortaya koyar.⁵⁴³ Bu durum Serahsî'nin meçhûl râvîleri adâlet kusuruna göre değil, zabt kusuruna binaen bir sınıflandırmaya tabi tuttuğunu gösterir.

2. Klasik Dönem Sonrası Hanefî Usûlcülerine Göre Sahâbenin Adâleti

Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcüleri, öncekilerin aksine eserlerinde açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermişlerdir. Ancak bu dönem usûlcüleri arasında iki farklı sahâbe tanımının tespit edilmesinden dolayı kısmen birbirlerinden farklı adâlet anlayışlarına sahip oldukları söylenebilir. Zira müelliflerin şahısları sahâbe tabakasına dahil etmelerine göre adâletlerini değerlendirme kıstasları da değişmektedir. İlk olarak bu dönem usûlcüleri arasında dar manada sahâbe tanımını benimseyen bir diğer ifadeyle sahâbîlik için Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği esas alan kimselerin sahâbenin adâletine dair görüşlerine yer verilecektir. Bununla birlikte hakim Hanefî gelenek dışında yer alan kelamcı Hanefî usûlcülerden Üsmendî'nin de bu bakış açısına yakın bir tanım yapmasından dolayı ilk olarak onun sahâbenin adaleti konusundaki görüşüne yer verilerek başlanacaktır.⁵⁴⁴ Daha sonra klasik sonrası Hanefî usûlcülerin bu konudaki bakış açılarına temas edilecektir.

a. Dar Manada Sahâbe Tanımını Benimseyen Usûlcülere Göre Sahâbenin Adâleti

Kelamcı Hanefî usûlcülerden bazı müellifler de sahâbenin adâleti konusunda görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Üsmendî sahâbîlerin genel manada adâlet sahibi olduğunu savunmaktadır. O diğer mürselleri kabul etmeyip de sadece sahâbe mürselini kabul eden kimseyle karşılıklı diyalog tarzında verdiği bir kısımda şu ifadeleri kullanır: “Sadece sahâbenin mürselini kabul eden kimseye gelecek olursak ona niye bu konuyu sahâbeye has

⁵⁴² Fâtıma binti Kays Hz. Peygamber'den otuz dört hadis nakletmiş ve onun rivayetleri başta Kütüb-i Sitte olmak üzere bütün meşhur hadis kitaplarında yer almıştır. Bk. Selman Başaran, “Fâtıma bint Kays”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, XII, s. 227; Hakan Tahtacı, “Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)”, s. 252-3.

⁵⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 344.

⁵⁴⁴ Üsmendî kelamcı Hanefî usûlcülerden olması hasebiyle hakim Hanefî geleneğinden ayrı değerlendirilmektedir. O açık bir şekilde sahâbe tanımı verme konusunda klasik dönem Hanefî usûlcülerden ayrılmıştır. Bununla birlikte klasik sonrası Hanefî usûlcülerin ekserisi gibi uzun süre birlikteliği sahâbe tanımı için uygun görmektedir. Bundan dolayı Üsmendî'nin sahâbenin tanımı ve adaleti konusunda benzer bakış açılarına sahip olmalarından dolayı burada istisnai olarak klasik sonrası Hanefî usûlcüleri bölümünde yer verilmiştir.

kıldın diye sorulur? Şayet o şöyle derse: Çünkü sahâbenin zâhir hali ancak Hz. Peygamber'den duyduğu zaman veya onun nezdinde sika bir kimse Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmuşsa 'kâle Resulullah' derdi. Biz de deriz ki; bunu nereden biliyorsun? O da şöyle derse: Çünkü sahâbîler adâlet sahibi kimselerdir. Biz de deriz ki bu illet diğer râvîlerde de var. Bundan dolayı mürseli sahâbeye tahsis etmenin bir manası yoktur."⁵⁴⁵ Buna göre Üsmendî'nin dolaylı olarak sahâbîlerin adâlet sahibi olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun burada hangi sahâbîlerin adâlet sahibi olduğu konusunda tavrı net değildir. Bu durumda Üsmendî'nin benimsemiş olduğu sahâbe tanımı onun sahâbenin adâletinden kastının kimler olduğunu ortaya çıkaracak niteliktedir.

Üsmendî, Hz. Peygamber'den ilim almak maksadıyla onunla uzun süre birlikteliğe sahip olan kişilerin sahâbî olarak kabul edileceğini belirtir.⁵⁴⁶ Buna göre onun "sahâbîler adâlet sahibi" derken uzun süreli birlikteliğe sahip olan kimselerin adâletlerinin bilinirliğine vurgu yaptığı söylenebilir. Bedevîler gibi kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tanımı altında görmediğinden dolayı onların adâletlerinin durumuna dair burada bir vurgu yoktur. Ancak bu tür râvîlerin adâletleri konusunda Üsmendî her ne kadar onları sahâbe tabakasında kabul etmeyerek mutlak adâletten bahsetmese de Hz. Peygamber döneminde bulunmalarından dolayı zâhir adâletlerinin sabit olacağını düşünmektedir. Bir diğer ifadeyle Hz. Peygamber döneminde yaşayan bedevîler her ne kadar sahâbe isimlendirmesinin altına girmese de onların adâletlerinin kesinliği olmadan Müslüman olarak bilinmeleri zâhir adâletlerinin varlığına işaret etmektedir. Nitekim o bu durumu şöyle izah eder: "İlk zamanda yani bundan kasıt Hz. Peygamber dönemidir ki bu dönemde bir kişinin adâletli kabul edilmesi kişinin zâhir Müslümanlığına (zâhiru'l-İslam'a) bağlıdır. Müslümanın zâhir olarak hali ise adâlettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber rü'yet-i hilâl konusunda bedevînin (hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan) sadece Müslüman oluşunu dikkate alarak onun haberini kabul etti. Aynı şekilde sahâbîler bedevîlerin haberlerinin kabulü konusunda onların Müslüman oluşlarını esas aldılar."⁵⁴⁷ Buna göre birlikteliği az olan kimselerin Hz. Peygamber döneminde yaşamalarından dolayı Müslümanlık vasfını haiz olmaları onların zâhiren adâletli kabul edilmelerinde bir kriterdir. Dikkat edilirse Üsmendî daha önceki usûlcüler gibi bu durumu ilk üç nesle hasretmeden Hz. Peygamber dönemiyle sınırlamıştır. Her ne kadar

⁵⁴⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 458.

⁵⁴⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 477. Ayrıca bu tanım Üsmendî'nin de eserinden faydalanmış olduğu Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'inde de geçmektedir Bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 666-7.

⁵⁴⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 436.

Üsmendî'nin kısa süreliğine birlikte olan kimseleri sahâbî olarak görmese de Hz. Peygamber döneminde yaşamalarından dolayı onların nevi şahıslarına münhasır bir adâlet anlayışından bahsettiği söylenebilir. Bu durum Üsmendî'nin Hz. Peygamber döneminde yaşayan bedevîler gibi kısa süreli birlikteliğe sahip kimseleri ilk üç nesildeki diğer râvîlerden ayrı⁵⁴⁸ değerlendirdiğini gösterir. Bir diğer ifadeyle her ne kadar onları sahâbe olarak kabul etmese de diğer râvîlerin statüsünden ayrı bir mevkide konumlandığı ifade edilebilir.

Netice olarak Üsmendî'nin Hz. Peygamber'le uzun süreli birlikteliğe sahip olan kimselerle ilgili sahâbî ismi altında onların mutlak adâletinden bahsettiği söylenebilir. Aynı şekilde o Hucûrât süresinde fâsıklar hakkında inen âyeti örnek vererek fasığın rivâyetinin kabul edilmeyeceğini ifade eder. Ancak burada herhangi bir şekilde örnek sadedinde bir sahâbînin ismini telaffuz etmez.⁵⁴⁹ Bu durum onun sahâbîlerin adâletlerinin düşmeyeceği görüşünde olduğuna işaret edebilir. Diğer taraftan kısa süreliğine birlikte olan kimseler ise sahâbî olarak görülmediğinden adâletlerinin tespitinde Hz. Peygamber döneminde olmalarından dolayı Müslümanlıklarının esas alınarak zâhir adâletlerinin varlığına işaret edilmiştir. Bir diğer ifadeyle onlar hakkında mutlak adâletten bahsedilmeden umûmî bir bakış açısıyla bu râvîlerin adâletlerinin tespit edileceğine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip kimselerin sahâbe tabakasından kabul edileceğini ifade eden klasik sonrası çoğu Hanefî usûlcüler, sahâbenin adâleti konusunda yakın görüşleri paylaşmışlardır. Nitekim bu dönemde Abdülazîz el-Buhârî selevin geneli ve halefîn ise cumhuru tüm sahâbenin adâlet üzere olduğu konusunda ittifak ettiğini ifade eder. O, Allah'ın sahâbîleri ta'dîl ettiğini düşündüğünden dolayı onların adâletlerinin sabit olacağını belirtir. Bu iddiasını âyet, hadis ve bazı akli çıkarımlarla destekler.⁵⁵⁰ Ancak onun burada tüm sahâbîlerden kastı muhtemelen uzun süre birlikteliğe sahip kimselerdir. Zira o, Hz. Peygamber'le kısa süreliğine birlikteliğe sahip meçhûl râvîleri sahâbe kapsamında görmemektedir.⁵⁵¹ Bu durum onların adâletlerinin tespiti konusunda da fark oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle uzun süreli birlikteliğe sahip kimselerin adâletlerinin sabit olma usûlü ile

⁵⁴⁸ Diğer taraftan Üsmendî mürsel konusunu işlerken sika bir râvînin o kimseden irsalini onun tadili anlamına geleceğini ifade eder. Bk. Üsmendî, *Bezl*, s. 459. Bu durum bir râvînin sikanın tadiliyle adaletli kabul edilmesi fikrinin umumi olarak râvîleri ilgilendiren bir kural olduğu düşünüldüğünde bu hususun yukarıdaki bakış açısını nakzetmediği söylenebilir.

⁵⁴⁹ Üsmendî, *Bezl*, s. 431.

⁵⁵⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559-60.

⁵⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

kısa süreliğine birlikte olanların adâlet tespit yöntemlerinin birbirleriyle aynı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî bu durumu şöyle ifade eder: “Bunu (sahâbenin tanımını) anladıktan sonra birinci nesildeki meçhûl râvîlerin sahâbîlerden olmadığını öğrenirsin. Zira meçhûlle zâtı Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen, adâleti, fıskı ve onunla uzun süre birlikteliğinin bilinmediği râvî kastedilir. Sahâbenin adâlet üzere olduğunu öğrendin ve onların Hz. Peygamber’le uzun süre birlikte olduğu meşhurdur. Bu durumda nasıl oluyor da meçhûl râvî sahâbe nesline dahil olur. Vâbısa, Seleme, Ma’kıl gibi râvîler Peygamber’den rivâyette bulunsalar bile usûlcülerin tarifine göre sahâbeden sayılmazlar. Çünkü onlar Hz. Peygamber’le uzun süre sohbeti olan kimseler değildi.”⁵⁵² Görüldüğü üzere Abdülazîz el-Buhârî onların bidâyette adâletlerinin bilinmemesinden dolayı sahâbeden kabul edilmeyeceğini ve sahâbenin adâletine delalet eden nasların ise ma’rûf râvîler için olduğunu ima etmektedir. Ayrıca bidâyette adâletleri bilinmeyen bu tür râvîlerin rivâyetlerinin nasıl kabul edildiğine dair ise ma’rûf râvîlerin bu tür meçhûl râvîlerin rivâyetlerini benimsemesi⁵⁵³ ve Hz. Peygamber’in şehadetiyle ilk üç nesilde yaşamaları onların ta’dîli⁵⁵⁴ olacağını öne sürer. Bu tür râvîleri sahâbe tabakası içerisinde görmeyen bu dönem usûlcüleri her ne kadar onları sahâbeden kabul etmeseler de zikredilen vasıfları haiz olmalarından dolayı zâhir adâletlerinin sabit olacağına inandıkları söylenebilir. Hatta tüm selefin rivâyetini reddettiği meçhûl râvînin adâlet probleminden dolayı rivâyetinin kabul edilmediğini değil, bilakis zabt kusurundan kaynaklı onaylanmadığını düşünürler.⁵⁵⁵ Bu durumda onların her ne kadar ma’rûf râvîler gibi bidâyette naslar sebebiyle Allah tarafından adâletlerinin sabit olduğu vurgulanmasa da bu tür râvîlerin belli süreçler geçirerek sonradan (kesbî yolla) adâlet vasfı kazandıkları düşünülür.

Bu dönem usûlcüleri sahâbî kabul edilen kimselerin adâletlerinin Allah tarafından ortaya konduğunu düşündüklerinden dolayı onların adâletlerinin ebedi olduğunu ve herhangi bir düşmanın kabul edilmeyeceğini düşünürler. Zira Allah’ın ta’dilinden daha yüce bir ta’dil bulunmaz.⁵⁵⁶ Bu dönem usûlcüleri sahâbîler döneminde vuku bulan fitnelerin ise onların adâletlerini sâkıt etmeyeceğini, bu kişilerin yaptığı işlerin tevile veya ictihâda binaen

⁵⁵² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

⁵⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 563, 4.

⁵⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 561, 4.

⁵⁵⁵ Bu tür râvînin rivâyetinin vehm probleminden dolayı kabul edilmediğini ifade eden cümleler için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 564-5.

⁵⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560.

yapıldığını vurgularlar.⁵⁵⁷ Nitekim bu durumu şöyle ifade ederler: “Sahâbîler arasında vuku bulan fitnelere gelince onlar tevile veya ictihâda binaen yapılmış işlerdir. Çünkü tüm gruplar kendilerinin rehberlik ettiği görüşün gerekli, dine ve Müslümanların durumlarına en uygun olanın bu olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı onları cerh etmek (ta‘n etmek) uygun düşmez.”⁵⁵⁸ Abdülazîz el-Buhârî sahâbe tanımının kapsamına dahil olan kimselerin adâletlerinin sâkit olmayacağını düşündüğünden dolayı hakkında âyet inen Velîd b. Ukbe’nin adâletinde problem gördüğü söylenemez. Nitekim o, haber-i vâhidin kabulü konusunda örnek olarak verdiği Velîd b. Ukbe’nin Hucûrât suresindeki âyetin inmesine sebep teşkil ettiğini ima ederek onu fâsıklıkla ilişkilendirse de onun adâletinin düştüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta onun zekât toplamak üzere gönderildiği kavim hakkında verdiği haberin Hz. Peygamber tarafından kabul edildiğini zikretmektedir.⁵⁵⁹

Klasik sonrası usûlcülerden İbnü’l-Hümâm ve şarihi İbn Emîru Hâc da Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbî olarak benimserler.⁵⁶⁰ Bundan dolayı uzun süre birlikteliğe sahip kimselerin adâletlerinin kesin olduğunu diğerlerinin ise adâletlerinin bilinmemesinden dolayı tezkiyeye ihtiyaç duyduğunu belirtirler.⁵⁶¹ Onlar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafa ise daha önceki Hanefî usûlcülerin açık bir şekilde dile getirmediği şekliyle esasa taalluk eden bir durum olarak görürler.⁵⁶² Bir başka ifadeyle onlar, alimlerin kısa süreli birlikteliğe sahip kimseleri sahâbî kabul edip etmemelerine göre onların adâletlerinin sübûtu konusunda olumlu veya olumsuz olarak fikir sahibi olunacağını düşünürler. O, sahâbe tanımını kişinin kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimselerin adâletlerinin anlamlandırılmasında bir eşik olduğuna inandığından tanıma yüklenilen anlama göre sahâbenin adâletinin şekilleneceğini savunmaktadır. İbnü’l-Hümâm bu durumu şöyle ifade eder: “Hz. Peygamber’e mülâzemeti olmayan kimsenin adâletinin sübûtu için tezkiyeye ihtiyaç duyup duymayacağına dair tartışmalar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafı alakalıdır. Bundan dolayı Hanefiler uzun süre birliktelik görüşü üzere oldular.”⁵⁶³ Aslında bu usûlcüler kısa süreli birlikteliği sahâbî için yeterli gören hadis ehli ve bazı usûlcülerin onların

⁵⁵⁷ Fitnelere karışmış sahâbîlerin durumlarını sahâbenin adaleti bağlamında ele alan çalışma için bk. Fu‘ad Jabali, *The Companions of the Prophet*, s. 67-83.

⁵⁵⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâkî, *Câmi‘u’l-esrâr*, III, 676-7.

⁵⁵⁹ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 543.

⁵⁶⁰ İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 338.

⁵⁶¹ İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 338.

⁵⁶² İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326.

⁵⁶³ İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 326.

adâletlerini mutlak olarak kabul etmesi gerektiğini düşünürken diğer taraftan kendileri gibi uzun süre birlikteliği esas alan kimselerin ise bunların adâletlerinin bilinemediğine vurgu yaparak meçhûl râvîde olduğu gibi belli şartları sağlamaları sonucu zorunlu olarak tezkiyeye tabi tutulması gerektiğini ifade ederler. Ancak durum İbnü'l-Hümâm'ın naklettiği şekliyle sahâbe tanımını konusundaki ihtilaf onların adâletinin sübûtu konusunda kesin çizgilerle ayrılacak cinsten olmamıştır. Nitekim klasik dönem Hanefî usûlcüleri kısa süreli birlikte olmuş kimseleri sahâbe olarak kabul ettikleri halde bu kimselerin adâletlerinin kesinliğinden bahsetmeden onları belli bir tezkiye sürecinden geçirmişlerdir. Diğer taraftan uzun süreli birlikteliği esas alan klasik sonrası bazı Hanefî usûlcüler ise bu tür râvîleri sahâbe tabakası içerisinde zikretmeden onların diğer insanlar gibi kabul edildiğini, bundan dolayı da tezkiyeye ihtiyaç duyduğunu⁵⁶⁴ ifade ederler. Bu durumda her iki grubun kısa süreli birlikteliğe sahip kimselerin adâletleri söz konusu olunca herhangi bir ayrılığa düşmeden benzer anlayışlara sahip oldukları söylenebilir. Bir başka ifadeyle klasik dönem usûlcüleri onları sahâbîler arasında kabul ederek adâletlerinin tespiti ve rivâyetleriyle amel noktasında uzun süreli birlikteliğe sahip kimselerle eşit derecede görmez. Diğerleri ise onları sahâbe tabakası altında görmeden adâletlerinin sübûtu noktasında sahâbe dışındaki kimseler gibi kabul ederek tezkiyeye tabi tutulacağını ifade eder. Netice itibarıyla her iki grup kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimselerin adâleti hususunda farklı yolları takip etseler de benzer sonuçlara ulaşmışlardır.

Klasik sonrası usûlcüler sahâbîlerin adâletlerinin genel olarak sabit olduklarını zikretseler de Teftâzânî ve İbn Nüceym gibi kimseler kısa süreliğine birlikte olan kimselerin adâletlerinin sübûtunun ihtimalliği üzerinde dururlar. Zira onlar sadece Hz. Peygamber'le birlikteliği meşhur olmuş sahâbîlerin adâletlerinin kesin olduğunu, geri kalan kimselerin ise adâletlerinin diğer nesildeki kişiler gibi değerlendirilmesi gerektiğini vurgularlar. Nitekim onlar bu durumu şöyle ifade ederler: “Sahâbenin tamamının adâleti âyetlerle ve hadislerle sabittir denirse biz de deriz ki bazıları sahâbîyi, Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olup ondan bir şeyler öğrenen kimse olarak tanımlamıştır. Bazıları ise mümin olarak ister uzun ister kısa bir süre Hz. Peygamber'i gören kimse olarak belirtmişlerdir. Ancak burada şu bilinmelidir ki onlardan adâletinin kesin olanı bununla meşhur (ma'rûf) olan sahâbîlerdir. Geri kalanlar ise diğer insanlar gibi adâlet sahibi veya değildir.”⁵⁶⁵ Bu durum onların kısa süre

⁵⁶⁴ İbn Emîru Hâc Hanefî usûlcülerin Ma'kıl b. Sinan'ın hadisini selefin amel etmesini onun tezkiyesi olarak kabul ettiklerinin göstergesi olarak ifade eder. Bk. İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 338.

⁵⁶⁵ Teftâzânî, *Telvîh*, II, 10; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 277.

birlikte olmuş kimselerin adâletleri konusunda tereddütleri olduğunu gösterir. Ancak bu iki müellifin daha önceki usûlcülerin aksine açık bir şekilde Hz. Peygamber’le kısa süre birlikte olan meçhûl kimselerin adâletlerinin sübûtu noktasında net ifadeler kullanması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, kısa süreli birlikte olan kişilerin sahâbî kabul edilmeyeceği konusundaki görüşleri incelendiğinde, onların önceki usûlcülerden anlayış olarak farklılaşıp farklılaşmadığının tespit edilmesi mümkün olacaktır.

İbn Nüceym’in Hz. Peygamber’le kısa süre birlikte olan kimseleri sahâbî olarak kabul etmediği bilinmektedir. Bununla irtibatlı olarak onların sahâbî olarak görülmemesi noktasında bu kimselerin diğer râvîler gibi kabul edileceğinin ifade edilmesi daha önceki usûlcülerde olduğu üzere bu durum onların adâletlerinin bilinmezliğine vurgu olarak anlaşılabılır. Bir diğer ifadeyle bu usûlcüler klasik sonrası daha önceki usûlcüler gibi kısa süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbeden kabul etmediğinden dolayı onların adâleti hususunda ma’rûf sahâbîlerde olduğu gibi bir kesinlikten bahsetmeden diğer râvîlere uygulan cerh ve ta’dîl kurallarının meçhûl râvîlere de uygulanması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onun İbnü’l-Hümâm’dan naklen verdiği bir kısımda bu durumu desteklemektedir: “İbnü’l-Hümâm *Tahrîr*’de şöyle der: ‘Hz. Peygamber’e mülâzemeti olmayan kimsenin adâletinin sübûtu için tezkiyeye ihtiyaç duyup duymayacağına dair tartışmalar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafla alakalıdır. Bundan dolayı Hanefiler uzun süre birliktelik görüşü üzere oldular...’ Netice olarak sahâbîlerden mülâzemet sahibi olmayanlar ta’dîle ihtiyaç duyarlar.”⁵⁶⁶ Buna göre Teftâzânî ve İbn Nüceym ma’rûf sahâbîler dışında kalan kimselerin diğer râvîler menzilesinde kabul edileceğini, bundan dolayı da adâlet sahibi de olabileceklerini veya olmayabileceklerini ifade ederek onları tezkiyeye tabi tuttuklarını göstermişlerdir. Bu bakış açısının daha önceki usûlcülerde de olduğu düşünülmektedir. Zira İbn Nüceym’in selefîn kabulü veya reddi konusunda bilgi bulunmayan meçhûlün rivâyetiyle amel edilmesinin cevazını açıklarken daha önceki usûlcülerde olduğu gibi onların ilk üç nesilde olmalarından dolayı zâhir adâletlerinin asıl olduğunu ifade eder.⁵⁶⁷ Ayrıca selefîn meçhûl râvîlerin rivâyetlerini benimsemesini ma’rûf râvîlerin rivâyetleri gibi değerlendirileceğini ifade etmesi⁵⁶⁸ yine daha önceki usûlcülerin anlayışlarını devam ettirdiği söylenebilir. Nitekim İbn Emîru Hâc’da açık bir şekilde ifade edildiği üzere bu şartların

⁵⁶⁶ İbn Nüceym, *Fethü’l-gaffâr*, s. 290-1.

⁵⁶⁷ İbn Nüceym, *Fethü’l-gaffâr*, s.278.

⁵⁶⁸ İbn Nüceym, *Fethü’l-gaffâr*, s. 277-8.

râvîlerin tezkiyesine tekabül ettiği vurgulanır.⁵⁶⁹ Netice olarak meçhûl râvîlerin rivâyetlerinin ve onların adâletlerinin kabulü noktasında Teftâzânî ve İbn Nüceym de diğer usûlcülerin yolunu takip etmiştir. Ayrıca İbn Nüceym sahâbe olarak gördükleri kimselerin adâletlerinin ebedi olarak sübût bulduğunu⁵⁷⁰ belirtir. Zira onların fitnelere karışmalarının ictihâd mahsulü olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte o, sahâbenin adâletine delalet eden naslardan dolayı onların adâletlerinin araştırmaya tabi tutulmayacağını da vurgulamıştır.⁵⁷¹ Bu durum onların daha önceki klasik sonrası usûlcülerin anlayışında olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sadece onlar diğerlerinden farklı olarak daha önceki usûlcülerin açık bir şekilde belirtmediği ma'rûf râvî dışındaki sahâbîlerin diğer râvîler gibi değerlendirileceği ve bundan dolayı da adâletleri yönünden tezkiyeye tabi tutulacağı yargısını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.

b. Geniş Manada Sahâbe Tanımını Benimseyen Usûlcülere Göre Sahâbenin Adâleti

Klasik sonrası Hanefî usûlcülerden kısa süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbîlerden kabul eden⁵⁷² İbnü's-Sââtî ve Molla Fenârî gibi usûlcüler sahâbenin adâletine dair benzer bakış açılarına sahip olmuşlardır. Bu anlayıştaki usûlcüler sahâbe olarak gördükleri kimselerin adâletlerinin sabit olduğunu belirtirler.⁵⁷³ Ayrıca onların sahâbenin adâletine dair âyet ve hadisleri herhangi bir ayırım yapmaksızın genel olarak zikretmeleri, bu nasların delaletlerinin tüm sahâbîleri kapsadığına işaret ettikleri şeklinde yorumlanabilir.⁵⁷⁴ Ancak onlar her ne kadar sahâbîlerin genel olarak adâlet sahibi olduğunu belirtse de kısa süreliğine birlikte olmuş meçhûl râvîler gibi kimselerin adâletini kesin bir şekilde kabul etmeden belli şartlar muvacehesinde adâlet sahibi olarak görürler.⁵⁷⁵ İlk üç nesilde bulunmak ve ma'rûf râvîlerin bu tür râvîlerin rivâyetlerini kabul etmesi kısa süre birlikte olmuş râvîlerin adâletlerinin

⁵⁶⁹ İbn Emîru Hâc Hanefî usûlcülerin Ma'kıl b. Sinân'ın hadisiyle selevin amel etmesini onun tezkiyesi olarak kabul ettiklerinin göstergesi sayar. Bk. İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 338.

⁵⁷⁰ Adalet bağlamında sahâbeyi tan etmenin büyük günahlardan olduğundan bahsetmesi onun sahâbenin adaletinin devamlılığından yana olduğunu gösteren delillerden biri olduğu söylenebilir. Bk. İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 283.

⁵⁷¹ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 285.

⁵⁷² Tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbe tanımı konusunda kısa süreli birlikteliği açık bir şekilde benimseyen memzuc tarzda yazan ilk usûlcü İbnü's-Sââtî olmuştur. Bk. İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 260. Daha sonra ise yine memzuc tarzda yazan Molla Fenârî'nin açık bir tercihte bulunmasa da kullandığı ifadelerden yola çıkarak onun da bu anlayışı devam ettirdiği söylenebilir. Bk. Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵⁷³ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 259; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵⁷⁴ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 259-60; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵⁷⁵ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 248.

tezkiyesi ve rivâyetlerinin kabulü noktasında önemli bir kriterdir. Aslında kısa süre birlikte olmuş kimseler her ne kadar Hz. Peygamber'i görme açısından sahâbîlik faziletini elde etmiş olsalar da rivâyetleriyle amel ve onların adâletlerinin tespiti noktasında uzun süre birlikte olmuş sahâbîlerle eşit seviyede görülmemesi onlar açısından tabii karşılanmalıdır. Zira usûlcüler ahkâma dair rivâyetlerle ilgilendiklerinden dolayı amel edilebilir rivâyetleri ve bunları nakleden uzun süre birlikteliğe sahip sahâbîleri tercih etmektedirler. Ayrıca onlar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafın lafzi⁵⁷⁶ olduğunu düşündüklerinden dolayı kişinin duruma göre kastettiği tanım farklı olabilmektedir. Nitekim fazileti elde etme açısından bakıldığı zaman kısa süre birlikteliğe sahip kimseler sahâbeden kabul edilirken rivâyetlerle amel ve onların adâletlerinin sübûtu noktasında ise uzun süre birlikte olmuş kimseler öncelenmiştir. Ancak onlar bidâyette bu kimselerin adâletlerini tespit noktasında mutlak adâletten bahsetmeden çekimser davranmışlarsa da rivâyeti ma'rûf râvîler tarafından kabul edilmeyen meçhûl râvînin rivâyetini bile adâlet noktayı nazarından kusurlu olduğuna işaretle bulunmamışlardır.⁵⁷⁷ Bu durum onların teorik çerçeve itibariyle kısa süre birlikte olmuş kimselerin adâletlerinin sübûtu konusunda tezkiyeye tabi tutulduğunu ima etseler de nihai olarak onlardan hiçbirinin adâletini yok saymadıkları görülmektedir. Hatta fitneye karışmış kimselerin yaptıkları ameliyelerinin ictihâd ürünü olduğunu düşündüklerinden dolayı onların adâletleri konusunda herhangi bir tereddüte mahal vermemişlerdir.⁵⁷⁸

Sonuç olarak Hanefî usûlcüleri genel itibariyle Hz. Peygamber'le birlikteliği uzun olan kimselerin adâletlerinin mutlak olarak sübût bulduğunu savunurlar. Kısa süreliğine birlikteliğe sahip sahâbîler için ise aynı fikirde olmamışlardır. Zira kısa süreliğine birlikteliği sahâbe tanımı olarak benimseyen Hanefî usûlcülerine göre sahâbî demek mutlak manada adâlet sahibi olmak demek değildir. Onlar Hz. Peygamber'i görme faziletini elde edenler anlamında sahâbî ismini kullanırken adâletleri ve rivâyetleriyle ameli noktasında sahâbîler arasında seviye farkı olduğuna vurgu yaparlar. Ancak sahâbî için uzun süre birlikteliği esas alan diğer usûlcülere göre adâlet vasfı sahâbîlik vasfıyla eş değer olarak görüldüğü söylenebilir. Bütün Hanefî usûlcülerine göre kısa süre birlikte olan kimselerin adâletleri bizatihi/doğrudan sübût bulmazken, ilk üç nesilde bulunmak ve meşhur kimselerin bu tür

⁵⁷⁶ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 261; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

⁵⁷⁷ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 248; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 251-2. Bu durum diğer Hanefî usûlcüler için de geçerlidir. Nitekim Ensârî Hz. Ömer'in Fâtıma binti Kays'a karşı çıkması onun adaletini ortadan kaldırmadığını açık bir şekilde savunur. Bk. Ensârî, *Fevâtîh*, II, 196.

⁵⁷⁸ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 260; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 285.

râvîlerin rivâyetlerini benimsemeleriyle bi'l-kuvve adâlet vasfı kazanır. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcüler kısa süre birlikte olmuş kimselerin adâletlerinin uzun süre birlikteliğe sahip kimselerle eşit olmadığını ve onların adâletlerinin tezkiyeye ihtiyaç duyduğunu ima ettikleri görülmektedir. Ancak Cessâs dışında açık bir şekilde sahâbîler arasında adâletine kusur atfedilmiş bir kimsenin tespiti mümkün görünmemektedir. Bu durum Hanefî usûlcüler her ne kadar teorik zeminde kısa süre birlikte olmuş kimselerin adâletlerini tartışmaya açmış olsalar da pratikte onlar hakkında herhangi bir cerh olgusunun vaki olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan sahâbenin adâleti konusundaki tartışmaların teorik tartışmalar olduğu ifade edilebilir. Zira Hz. Peygamber'in hadislerinin ekserisini sonraki nesillere ulaştıran kimselerin ma'rûf olan muksirûn râvîlerden oluştuğu bilinmektedir. Kısa süre birlikte olmuş sahâbîler genel itibariyle tek başına bir hadisin naklinde bulunmadıklarından onların adâletlerinin sorgulanmasının sahâbîye dair herhangi bir olumlu/olumsuz katkı sağlamayacağının açık olduğu ifade edilebilir.

Hanefî usûl eserlerinde sahâbenin adâletine delalet eden tafsili delillerin açıklanmaya başlanması memzûc tarzda yazılan İbnü's-Sââtî ile olmuştur. Onu takiben klasik sonrası usûlcülerin neredeyse tamamına yakını artık bu nasları zikrederek aynı anlayışı sürdürmüşlerdir. Muhtemelen burada memzûc tarz usûl yazımı etkili olmuştur. Zira İbnü's-Sââtî incelendiğinde bu bilgileri usûlünde esas aldığı Âmidî'den yararlanarak eserine aldığı görülmektedir. Bu durumun farklı usûl anlayışında yazan müellifin benimsediği yöntemin etkisini göstermesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan klasik sonrası dönemde usûl eserlerine yazılan şerhlerle birlikte açıklamaya ihtiyaç duyulan noktaları tafsilatlandırma (delillerini zikretme) anlayışından kaynaklanmış olabileceği de ifade edilebilir. Ayrıca bununla ilintili olarak klasik sonrası usûlcülerin naslara olan vurguları sebebiyle daha önce icmâli olarak zikredilen bilgilerin tafsili delillerini ortaya koyma anlayışını yansıttığı da zikredilebilir. Sahâbenin adâletine delalet eden nasların kapsam alanıyla alakalı olarak Hanefî usûlcülerden bazıları açık bir şekilde, diğer bir kısmı ise de sahâbe tanımları veya adâletleri yönündeki açıklamalarından hareketle genel olarak bu nasların Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olmuş kimselerin adâletlerine delalet ettiğini belirtmişlerdir. Bundan dolayı uzun süre birlikte olmuş kimselerin adâletlerini mutlak manada kabul ederlerken kısa süre birlikte olmuş kimseleri ise belli şartları sağlamaları neticesinde adâletli kabul etmişlerdir. Hanefî usûlcülerinin bu bakış açısına sahip olmaları, onların sahâbenin adâleti ve ilgili nasların delaleti konusundaki hadis ehlinin görüşlerinden ayrıldıklarını gösterir.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da sahâbenin adâleti hususunda daha önce dile getirilmeyen fitneye karışmış sahâbilerle ilgili bir açıklama yapılmazken klasik sonrası usûlcülerle birlikte bu konuya odaklanılmasıdır. Hatta onların fitnelere dair ameliyelerini bu dönem usûlcülerinin tamamı ictihâd ürünü olarak görürler. Bu durumun “es-sahâbetü küllühüm udûl”⁵⁷⁹ prensibine bir noksanlık getirmediğini vurgulamak amacına matuf olduğu da ayrıca söylenebilir. Diğer taraftan klasik sonrası usûlcüler de tersten bakıldığında fâsıklığı konusunda hakkında âyet inen Velîd b. Ukbe ve onun adâletine dair bir değerlendirmede bulunmadıkları tespit edilmiştir. Bu durumun Hanefî usûlcülerinin sahâbenin adâleti konusunda dikkate aldıkları tartışma konularının dönem dönem farklılaştığını göstermesi açısından önemli olduğu söylenebilir.

III. Zabt Yönünden Sahâbe

A. Zabt Kavramı ve Çeşitleri

Bir râvînin rivâyet ettiği hadisin kabul görmesi için onun adâlet ve zabt sıfatlarını haiz olması beklenir. Râvîlerin şartlarından olan zabt Hanefî usûlcüler tarafından “Zikredilen kelamı hakkını vererek işitmek, sonra kastedilen manayı doğru bir şekilde anlamak daha sonra ise gücü yettiğinde ezberleyip ezberlediği hal üzere onu korumak ve müzakere ederek hıfzını canlı tutmak”⁵⁸⁰ olarak ifade edilmiştir. Zabt özelliği kısımları bakımdan hadis ehli ve Hanefî usûlcüler arasında farklılık arz etmektedir. Hadis usûlcüleri zabtı, sadr ve kitâbet olmak üzere iki kısımda incelerler. Bir kimsenin, muteber bir yolla aldığı hadisi başkasına rivâyet edinceye kadar ezberinde muhafaza etmesi olarak bilinen durumu zabt-ı sadr, râvînin hadis kitabını başkasına rivâyet edinceye kadar her türlü tahrifattan korumasını da zabt-ı kitâbet olarak açıklamışlardır.⁵⁸¹ Hanefî usûlcüler ise zabtı, zâhir ve bâtın olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayırmışlardır.⁵⁸² Zâhir zabtı, hadisin, lügat bakımından manasını ve metninin iyi kavrayıp korumak anlamında kullanan Hanefî usûlcüler, bâtın zabtı ise kendisi üzerine şer’î ahkam

⁵⁷⁹ Sahâbenin tamamının adil kabul edilmesinin Sünniliğin oluşumuna hadis ehlinin yaptığı katkılardan birisi olarak gören Lucas’ın bu konudaki görüşünün detayları için bk. Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*, s. 221-85.

⁵⁸⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 381-2.

⁵⁸¹ Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV, 2015, s. 335.

⁵⁸² Hanefî usûlcülerinin râvîde bulunması gereken şartları Hadis usûlcülerinden farklı olarak zahir ve batın şeklinde ikiye ayırmaları Hanefîlerin usûlde, özellikle hadis usûlüyle ilgili konularda, kendilerine ait bir dil, terminoloji ve metodoloji geliştirme düşüncelerinin bir sonucu olduğuna işaret eder. Bu konuda bilgi için bk. Özşenel, Mehmet, “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, s. 142

bina edilen lafzın manasına vukûfiyet sağlamak olarak anlamışlardır.⁵⁸³ Bir diğer ifadeyle onlar bâtın zabtı hadisten anlaşılması gereken şer‘î hüküm veya rivâyetin fikhî olarak ifade etmişlerdir. Onlar zabtın kemâl noktasının bâtın zabt olduğunu ve mutlak manada zabt ifade edildiğinde de bundan kâmil olanın yani bâtınî zabtın anlaşılması gerektiğini düşünürler.⁵⁸⁴ Ancak Hanefî usûlcülerin ifadelerinden anlaşıldığı üzere bir râvînin zabt kusurundan dolayı rivâyetinin kabul edilmediği durum onun birinci manadaki yani zâhiri/lügavî manadaki zabttan yoksun olmaya işaret etmektedir. Kâmil manadaki yani bâtınî zabtın mutlak olarak bir rivâyetin sübûtunun reddinde delil olarak öne sürülmediği görülmektedir. Bir diğer ifadeyle onlar tarafından bâtınî zabt rivâyetin kabulünde eşik olarak değil de tercihte bir üstünlük sebebi kabul edilmektedir. Nitekim Teftâzânî bu durumla alakalı olarak şöyle demektedir: “Bu manada bir zabtın (bâtınî zabtın) rivâyetin kabulüne şart koşulmadığı açıktır. Çünkü onlar bu şekilde vasıfları haiz olmayan bedevîlerden rivâyette bulunuyorlardı. Bu rivâyetler yayıldı ve kimse de onları reddetmedi. Ancak diğer usûl kitaplarında da ifade edildiği üzere bu tür zabt tercihte avantaj sağlamaktadır. Pezdevî’nin işaret ettiği gibi bu tercihte mezhebimizin görüşüdür.”⁵⁸⁵ Teftâzânî’nin işaret ettiği üzere Pezdevî konuyu tamamlayıcı olarak bu duruma şu şekilde açıklık getirmiştir: “Gaflet sahibi olan kimsenin rivâyeti hüccet olarak kabul edilmez. Zira bu durumda râvî lügavî manadaki zabttan yoksundur. Diğer taraftan muâraza durumunda fıkıh bilgisi ile bilinmeyen râvînin rivâyeti fıkıh bilgisiyle meşhur râvînin rivâyetine göre tercihte kusurlu görülür. Zira bu durum bizim mezhebimizdeki tercih anlayışımızı yansıtmaktadır.”⁵⁸⁶ Diğer taraftan Serahsî ise konuya başka bir açıdan değinmektedir. O şöyle demektedir: “Selef fıkıhla bilinen râvî ile bilinmeyen râvî arasındaki çelişkiyi muâraza olarak görmemiştir. Çünkü fıkıhla bilinmeyen râvî bâtınî zabttan yoksundur.”⁵⁸⁷ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler bu ifadelerinde her ne kadar zabtı iki kısımda açıklasalar da temel olarak lügavî manadaki zabtın rivâyetin kabulünde esas alındığına işaret etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle râvî için zabt vasfı dile getirildiğinde temelde rivâyetin semâ edildiği şekliyle lafzını veya metnini düzgün bir şekilde muhafaza etmek olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca onlar rivâyetler arasında hakiki manada bir çelişkiden bahsedilecekse bu ancak râvîlerin rivâyetin lafızlarını hıfzetme düzeylerine göre gerçekleştiğini belirtirler. Yoksa rivâyet sahibinin bâtınî manadaki zabta sahip olup

⁵⁸³ Pezdevî, *Kenz*, s. 381.

⁵⁸⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 381.

⁵⁸⁵ Teftâzânî, *Telvîh*, II, 10.

⁵⁸⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 382.

⁵⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 348.

olmamasına göre gerçek manada bir çelişkiden söz edilemez. Zira râvîlerin rivâyetleri her ne kadar lûgat bakımından doğru bir şekilde muhafaza ettikleri varsayıldığı düşünülse bile şerî hükümlerin üzerine bina edildiği sigaların manalarını maksada veya fıkha uygun bir şekilde naklini korumak her râvî için aynı düzeyde olmamıştır. Hanefî usûlcüler zâhiren çelişkili olmayan bu iki durum arasında her iki rivâyeti de sübût açısından yok saymayarak delalet bakımından fıkha uygun olanını diğerine tercih etmişlerdir.

Hanefî usûlcüler bâtinî zabtın râvînin fikhî bilgisiyle doğrudan ilgisinin olduğunu düşündüklerinden dolayı tercih konusunda fakîh râvînin rivâyetini fakîh olmayanın rivâyetine tercih etmişlerdir.⁵⁸⁸ Buna delil olarak İbn Abbâs ile Yezîd b. el-Esam'ın Meymûne'nin Hz. Peygamber ile ihramlı veya ihramsız evlendiğine dair rivâyetin selef tarafından nasıl algılanarak bir tercihte bulunulduğunu örnek olarak verirler. Buna göre Câbir b. Zeyd İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in ihramlı iken Meymune ile evlendiğine dair rivâyeti nakleder. Diğer taraftan Amr b. Dînâr da Câbir'e Yezîd b. Esam'ın tam tersi yönde yani ihramsız evlendiğine dair nakilde bulunduğunu zikrederek adeta burada çelişki olduğuna vurgu yapar. Ancak Câbir ona karşılık Yezîd b. Esam'ın topuklarına bevl eden bir bedevî olduğunu, bundan dolayı İbn Abbâs'a karşı tercih etmeyeceğini ifade eder.⁵⁸⁹ Görüldüğü üzere bu rivâyette Hanefî usûlcüler selefın bedevîlik vasfıyla öne çıkan Yezîd b. Esam'ın zabt yönünden İbn Abbâs'ın gerisinde kaldığını ortaya koyarak rivâyetinin tercih edilmediğine vurgu yaparlar. Hanefî usûlcülerinin bâtinî zabta önem vermelerinde ve onu zabtın kemâl noktası olarak vassfetmelerinde sahâbîlerden itibaren râvîler arasındaki manen rivâyet olgusunun yaygın olması gösterilmektedir.⁵⁹⁰ Zira râvînin fikhî rivâyetin lafzından kastedilen manayı anlamada ve onu zabt etmede yetersiz kalırsa nakledilen rivâyete güvenilmeyeceği zikredilir. Mana ile rivâyet olgusundan dolayı her ne kadar fakîh olmayan râvî semâ ettiği rivâyeti farklı lafızlarla muhafaza etme gücüne sahip olsa da fikhî bilgisi konusundaki zayıflığına binaen rivâyetten anlatılmak istenen manada hataya düşebileceğine işaret edilmektedir. Onlara göre bu durum da Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu konusunda daha fazla şüpheye mahal vermektedir. Bundan dolayı fakîh olan râvî manaya vâkıf olduğu için fakîh olmayana göre rivâyeti zabt etme açısından daha önde geldiğinden tercihe şayan görülür.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 580.

⁵⁸⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 137; Serahsî, *Usûl*, I, 348-9.

⁵⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 580.

⁵⁹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 580.

Hanefî usûlcüler bâtinî zabtı az rivâyet etmekle eş değer olarak görürler.⁵⁹² Nitekim Hanefî usûlcüler, sahâbe tabakasında yer alan bazı sahâbîlerin diğer sahâbî râvîlere az hadis rivâyet etmeleri yönünde tavsiyede bulunduklarına ve çok rivâyette bulunanları tenkit ettiklerine dair rivâyetlere örnek olarak başvurmuşlardır.⁵⁹³ Hatta fakîh olan râvîlerin çok rivâyette bulunmayıp muksirûn râvîler arasında yer almamalarını bâtinî zabtla ilişkilendirdikleri görülmektedir.⁵⁹⁴ Diğer taraftan Ebû Hureyre gibi muksirûndan olan râvîlerin çok hataya düşmelerinin ve bazı rivâyetlerinde zabt kusurlarına duçar olmalarının bir sebebi olarak da çok hadis nakletmeleri gösterilmektedir. Hatta onun her duyduğunu tam olarak teemmül etmeden naklettiğinden dolayı diğer sahâbîler tarafından eleştiriye maruz kaldığını ifade ederler.⁵⁹⁵ Ebû Hureyre'nin fıkıh bilgisinin zayıf görülmesi ve her duyduğu rivayeti nakletme konusundaki çabası, rivâyetlerin doğru anlaşılmasını zorlaştırdığı düşüncesiyle eleştirilmiş; bu hususun, onun çok sayıda hata yapmasına sebebiyet verdiği ifade edilmiştir. Bu durumun, onun bazı rivâyetlerinin zabt kusuruyla malul olduğu yönünde bir kanaatin oluşmasına neden olduğu belirtilmektedir.⁵⁹⁶

Netice olarak Hanefî usûlcüler zabtı iki kısma ayırmışlardır. Bu durum ancak her iki kısmın bir râvîde bulunması durumunda râvînin zabtından bahsedilebileceği şeklinde anlaşılrsa da Hanefî usûlcüler hadis ehli gibi temelde râvîden lügavî manada zabtı yani hadisi muhafaza etmeyi talep etmektedirler. Bir râvî temelde zabt sahibidir veya değildir, denince onun birinci manadaki anlamının anlaşılacağına vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan zabtın ikinci kısmı olan bâtinî zabtan yoksun olan râvî mutlak manada zabt kusuruyla malul olarak görülmez. İlgili râvînin haberi rivâyetler arası tercihte ön plana çıktığından bâtinî zabta sahip olan râvî diğerine göre meziyet sahibi olarak kabul edilmiştir. Yoksa bâtinî zabttan yoksun olarak rivâyet eden râvînin zabtı temelde problemlili olarak görülmemiştir. Ancak Hanefî usûlcüler her ne kadar temelde zâhiri zabtın rivâyetin kabulünde önemli olduğuna vurgu yapsalar da fikhî bilgiye ihtiyaç duymaları hasebiyle mutlak manada zabttan kastettiklerinin ve önemsediklerinin bâtinî zabt olduğu anlaşılmaktadır. Zira lügavî manadaki zabtın herkes tarafından ön şart olarak talep ediliyor olması bir râvînin rivâyetinin sübût açısından değerlendiriliyor olması adına temelde gerekli kabul edilmektedir. Hanefiler, hükme taalluk

⁵⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 349.

⁵⁹³ Debûsî zabt konusunu ele alırken Cessâs gibi az rivayetle ilişkilendirmektedir ve az rivayet konusundaki rivayetlere değinmektedir. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 188.

⁵⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 188.

⁵⁹⁵ Ebû Şâme Makdisî, *Muhtasaru'l-müemmel*, s. 63.

⁵⁹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 131.

eden rivâyetleri belirlerken öncelikle râvîlerin lügavî manadaki zabt açısından herhangi bir sorun taşımamasını beklemektedirler. Ayrıca dinin maksadına uygun bir şekilde anlaşılması noktasında sübût açısından kabul görmüş rivâyetler arasında bir tercihte bulunacaklarında bâtinî zabt yönünden üstün olan râvîlerin rivâyetlerini diğerlerine tercih etmişlerdir.

B. Sahâbenin Zabtı

Hanefî usûlcüler sahâbîlerin zabtına yönelik birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Genel olarak sahâbîlerin zabtına dair görüşlerine, râvî taksimlerinden olan fıkıhla ma'rûf olmayan râvîler ve meçhûl râvîler bölümünde rastlanır. Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber ile birlikteliği ma'rûf olan sahâbe râvîlerin adâlet yönünden bir problemlerinin bulunmadığını belirtirler. Diğer taraftan bu kısmın altına giren bazı sahâbî râvîlerin zabt kusuruyla itham olunduklarına vurgu yaparlar.⁵⁹⁷ Ancak Hanefî usûlcüler her ne kadar bazılarının zabt yönünden eksik olduklarına atıf yapsalar da onların lügavî manadaki bir kusura maruz kaldığına açık bir şekilde değinmezler. Onlar bu tür râvîlerin zabtın ikinci kısmı olan bâtinî zabttan yoksun olduklarına işaret ederler.⁵⁹⁸ Hanefî usûlcüler zabtın ikinci kısmı konusundaki kusuru da yine kendisinden bu konuda daha üstün görülen fakîh sahâbî râvîlere nispetle dile getirmişlerdir. Bir diğer ifadeyle Hanefîler ma'rûf sahâbî râvîler arasındaki zabt kusurlarını onların fıkhi melekeleri hususundaki derecelerine göre muâraza yöntemiyle tespit etmişlerdir. Ancak burada lügavî manadaki zabt kusurunun tespitindeki muâraza ile bâtinî zabt kusuru arasında temelde bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Muâraza neticesinde lügavî manada zabt kusuru görülen râvînin rivâyeti sübût açısından problemlili addedilirken, bâtinî zabt sebebiyle rivâyeti tercih edilmeyen râvînin rivâyeti için aynı şeyi söylemek mümkün görülmemektedir. Zira onlar bâtinî zabt sebebiyle rivâyetin makbuliyet derecesini bir sübût meselesi olarak görmeyip bir tercih yöntemi olarak zikrederler.

Hanefî usûlcülerinin ma'rûf râvî taksimlerinde yer alan fıkıhla meşhur sahâbîler adâlet ve zabtları yönünden herhangi bir tenkide maruz bırakılmamıştır. Ancak aynı şeyi fıkıhla meşhur olmayan sahâbî râvîleri için söylemek zordur. Zira Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre özelinde fıkıhla ma'rûf olmayan sahâbîleri zabt yönünden tenkit etmişlerdir. Hanefî usûlcüler manen rivâyetin râvîler arasında yaygın olmasından dolayı bu tür râvîlerin fıkıh yönünden eksik olmalarının semâ edilen rivâyetin muhafaza edilmesinde bir kusur teşkil edeceği kanaatindedirler. Bu sebeple onların rivâyetlerinin kıyâs ile mukabele edilmesini

⁵⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

⁵⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

gündeme getirirler. Bu tür râvîlerin rivâyetleri (her türlü) kıyâsa muhalif olması durumunda rivâyetleriyle amel edilmemektedir. Aynı şekilde bunların rivâyetlerinin fıkhiyla ma'rûf olan râvîlerin rivâyetlerine aykırı olması durumunda da yine onların rivâyetleri tercih edilmemiştir.⁵⁹⁹

Hanefî usûlcüler, fıkhiyla ma'rûf olmayan bu râvîleri adâleti, zabtı, rivâyeti ve hıfzıyla meşhur olan râvîler olarak tanımlarlar.⁶⁰⁰ Yukarıda da bahsedildiği üzere fıkhi bilgisinin eksikliği sebebiyle bu tür râvîlerin rivâyetlerinin kıyâsa tercih edilmemesi onların zabt eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu iki durum arasında bir çelişki⁶⁰¹ olduğu düşünülebilir. Zira bir taraftan bu râvîlerin zabt sahibi olduğu ifade edilirken diğer taraftan onların rivâyetlerinin kabul edilmemesinin zabt eksikliğine bağlanıldığı görülmektedir. Ancak burada bir çelişki söz konusu değildir. Zira Hanefî usûlcüler fıkhiyla ma'rûf olmayan sahâbî râvîlerin mutlak manada zabt kusuru olduğunu ifade etmemişlerdir. Onlar sadece muâraza (çelişki) durumunda bu tür râvîlerin rivâyetlerinin kıyâsla mukabelesi sonucu mana olarak bir uyumluluk arz etmediği takdirde rivâyetlerini kabul etmeyip ilgili rivâyetlerinde bu tür râvîlerin zabt kusuru işlediğini vurgularlar. Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre gibi fıkhiyla ma'rûf olmayan bu tür râvîlerin kıyâsa muhalif olmayan sahih rivâyetiyle amel ettikleri bilinen bir gerçektir.⁶⁰² Hatta Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'in birçok rivâyetiyle Hanefîlerin amel ettiklerini bizzat Serahsî⁶⁰³ ve Pezdevî gibi önde gelen usûlcüler ifade etmektedirler.⁶⁰⁴ Nitekim Pezdevî şöyle demektedir: "Bu konuda bizim ashâbımızın görüşü şöyledir: Bu tür râvîlerin rivâyetleri kıyâs ve rey kapısını kapatmadığı (yani herhangi bir şekilde yorumlanma

⁵⁹⁹ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 274.

⁶⁰⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 369.

⁶⁰¹ Dümeyni Hanefî usûlcülerinin bu bakış açılarında çelişki olduğunu şöyle ifade eder: Eğer râvî adalet ve zabt sıfatlarını haizse râvînin fakih olup olunmamasına bakılmadan haberinin kıyasa takdim edilmemesi gerekir. Ayrıca râvîde zabt sıfatı kabul edildiğinde daha sonra o râvîyi nakilde dikkatsiz olmakla itham etmenin ve zabt şartını koşmanın bir anlamı kalmayacaktır. Râvî zabt sıfatıyla vasıflandırıldığında artık onun hadisinin manayla rivayet edildiğini ve rivayetinde hata ettiğini ve bu nedenle de onun rivayetinin kabul edilemeyeceğinin söylenmesi uygun değildir. Bundan dolayı bu durum söz konusu görüşü ileri süren kişi için bir çelişkidir. Bk. Dümeyni, Misfir b. Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları* (Çev: İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel) Kitabevi, İstanbul 1997, s. 369; Hacı Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 218.

⁶⁰² Pezdevî, *Kenz*, s. 369.

⁶⁰³ Serahsî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 341-2.

⁶⁰⁴ Hanefîlerin Ebû Hureyre rivayetlerinden amel ettikleri hadisler için bk. Ufuk Dağlıoğlu, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, s. 254-274.

veya tevil ihtimali bulunmayan rivâyet olmadığı) sürece reddedilmez. Ancak rey ve ictihâd kapısını kapatması durumunda rivâyetle amel edilmez. Zira bu durumda rivâyet, Kitabı, meşhur sünneti nesh etmiş icmâya muarız olmuş olur.”⁶⁰⁵ Devamında ise bu durumu daha da somutlaştırarak açıklamalarına netlik kazandırır. “Muhammed eş-Şeybânî’in Ebû Hanîfe’den rivâyet ettiğine göre o, Enes b. Mâlik’in rivâyetlerini birçok konuda kullanmış ve onu taklid etmiştir. Enes b. Mâlik hakkında durum böyleyse onun derecesinden daha üstün olan Ebû Hureyre’nin rivâyetleri evleviyetle kabul edilir.”⁶⁰⁶

Hanefî usûlcüler fıkıhla meşhur olmayan râvîlerin zabtlarını mutlak manada tenkit etmemişlerdir. Şayet onların zabtlarını mutlak manada tenkit etmiş olsalardı kıyâsa uygun veya kıyâsa aykırı olsa bile ümmet tarafından telakkî bi’l-kabûl olmuş rivâyetleriyle⁶⁰⁷ amel etmezlerdi. Netice olarak Hanefî usûlcüler bu türden râvîlerin zabtlarını tenkit ederken onları bir râvî olarak değil, tek tek rivâyetleri üzerinden eleştirmişlerdir. Onların bir bütün olarak tüm rivâyetlerinde zabt kusuruyla malul olduğunu düşünmemektedirler. Bir başka ifadeyle Hanefîler fakîh olmayan sahâbîleri râvî olmaları açısından zabt kusuru olarak mecrûh görmeseler de bazı rivâyetlerinde beşer olmaları nedeniyle hatalar yaptıklarını düşündükleri için onların bu rivâyetleriyle koydukları kurallar gereği amel etmemişlerdir.⁶⁰⁸ Diğer taraftan Hanefî usûlcülerin bu türden râvîleri zabt yönünden mecruh addetmemeleri onların semâ ettikleri lafızların lügavî manalarını genel itibariyle doğru bir şekilde muhafaza etmelerinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Zira Hanefî usûlcüler açısından yukarıda da ifade edildiği üzere zabt denince temelde zâhir manadaki zabtın kastedildiği ifade edilmektedir. Bundan dolayı bu tür râvîler Hanefî usûlcüler tarafından açık bir şekilde zabt sahibi olarak nitelenirken burada onların kasıtları lügavî manada zabt yönünden salim olmalarının anlaşılması muhtemeldir. Zira Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre gibi hıfzı güçlü sahâbîleri fıkıh yönünden zayıf gördüklerinden bazı tikel rivâyetlerinde onların hatalar yapmalarını bâtinî zabt kusurları altında değerlendirmelerine yol açtığı söylenebilir. Ancak bu râvînin şahsiyetinden kaynaklı bir zabt kusuru olmayıp bazı rivâyetlerine mahsus bir fıkhi manayı muhafaza etme bakımından zabt zayıflığı manasına gelmektedir. Hanefî usûlcülerinin bu türden râvîlerin rivâyetlerini tenkit ederken bu şekilde bir ayrıma giderek muhaliflerinin önde gelen bu

⁶⁰⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 369.

⁶⁰⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 370.

⁶⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 341.

⁶⁰⁸ Benzer mülahazalar için Bk. Süleyman Besler, *Adalet ve Zabıt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, s. 121-2.

sahâbîlerin küçük görüldüğü⁶⁰⁹ şeklindeki bakış açılarını engellemeye yönelik bir çıkış yolu olabileceği söylenebilir. Zira Hanefî usûlcülerin bu tür bir ayırıma giderek bu sahâbîleri zabt yönünden kusurlu olarak addettikleri ve onları küçümsedikleri anlamına gelmediğini vurguladıkları anlaşılmaktadır.⁶¹⁰ Şayet Hanefî uleması onları zabt yönünden kusurlu olarak görmüş olsalardı, bu râvîlerden birçok konuya dair rivâyette bulunup onlarla amel etmezlerdi.

Hanefî usûlcülerin bu türden râvîlerin rivâyetlerinin bazılarını tenkit etmeleri onların zabt kusuru sebebiyle mecruh olduğunu göstermez. Zira bir râvîye zabt kusuru atfedebilmek için hatalarının doğrularından çok olması gerekmektedir. Ancak bu râvîlerin tikel bazı rivâyetlerinde hatalar yaptıkları ve bu rivâyetlerinden dolayı tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Yoksa onların bir bütün olarak mutlak manada zabt kusuruna sahip olduğu vurgulanmamaktadır. Eğer onlar mutlak manada bir zabt kusuruyla malul olarak görülseydi, tenkit ettikleri bu sahâbî râvîlerin ahkâma veya diğer konulara dair rivâyetleriyle ihticâc etmezlerdi. Aslında Hanefîlerin rivâyetlerinde hatalar yaptığını söylediği râvîler için verdiği örneklere bakılacak olursa onların fıkıh bilmemesinden dolayı nakillerinde hatalar yaptığı anlaşılabılır. Bir diğer ifadeyle asıl olarak onların hatalar yapması fıkıh bilmemeleri sebebiyledir, yoksa hafızalarındaki herhangi bir bozukluktan dolayı değildir. Nitekim Molla Hüsrev bu duruma işaret olarak şöyle der: “Fıkhi yönüyle bilinmeyen kimselerin fıkhi yönüyle bilinen kimselere göre rivâyetlerinde kusurlarının olmasının sebebi budur (onların

⁶⁰⁹ Hanefî usûlcülerinin muhalifleri tarafından bu şekilde algılandığına dair bilgi için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 341; Pezdevî, *Kenz*, s. 370.

⁶¹⁰ Hanefî usûlcülerden Serahsî bu konuya şöyle değinir: Bazı kimseler bu sözlerimizle Ebû Hureyre’yi küçümsediğimizi zannedebilir, bundan Allah’a sığınırız, daha önce belirttiğimiz gibi o adalet, hıfz ve zabt bakımından elbette öndedir. Ancak mana ile rivâyet sahâbe arasında yaygındı ve Resulullah’ın kastettiği her manayı (doğru) anlamak çok büyük bir iştir. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi ona cevâmi-u’l-kelim sıfatı verilmiştir. Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 341. Diğer taraftan Pezdevî bu tür râvîlerin zabt kusurları olmasından kastın ne olduğunu açık bir şekilde ifade eder. Buna göre: Hz. Peygamber’in hadisini zabt etmek (korumak) çok ciddi bir iştir. Hadisi mana ile rivayet etmek sahâbe arasında yaygın bir durumdu. Râvînin fakihliği manaya ulaşmada yetersiz olursa ondan nakledilen rivayetin manasına güvenilmez. Zira bu durumda haber, kıyasta bulunmayan zaid bir şüphe barındırmaktadır. Bizim râvînin hadisi anlamadaki yetersizliğinden kastımız hadisin lafzından anlaşılanla (fıkhu’l-hadisle) mukabele etmeleri manasında kullanılmıştır. Sahâbîleri hor görme tahkir gibi bir durumdan Allah’a sığınırız. Muhammed eş-Şeybânî’nin Ebû Hanife’den rivayet ettiğine göre o Enes b. Malik’in rivayetlerini birçok konuda kullanmış ve onu taklid ettiğini ifade etmiştir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 369-70. Görüldüğü üzere Serahsî ve Pezdevî aslında burada Hanefîlerin bu tür râvîlerin lügavi manada bir kusurlarının olmadığını bilakis rivayetlerin manalarını muhafaza etme bakımından fıkıh bilmeme kusurları olduğunu açık bir şekilde ifade ederler.

fıkıh yönünden zayıf olmalarıdır)”.⁶¹¹ Aslında Ebû Hureyre gibi sahâbî râvîler çok hadis rivâyet etmekle meşgul olduklarından dolayı adeta bir hadis talibi gibi hareket etmişlerdir. O, genel itibariyle rivâyetin fıkhiyla, nâsihiyle mensûhuyla ilgilenmeyip daha çok naklin sübûtuna odaklandığından dolayı sırf hadis rivâyet etmekle meşgul olmuştur. Nitekim Nehaî'nin “Kûfeliler Ebû Hureyre'nin hadislerinin çoğunluğunu nesh edilmiş olarak görüyorlar”⁶¹² veya “Ebû Hureyre'nin hadislerinden bir kısmını terk ediyorlar”⁶¹³ gibi ifadeleri bu duruma ışık tutmaktadır. Hanefîler de ilmin ahkama yönelik pratik kısmına yani teşrî'in son haline daha çok odaklandıklarından Ebû Hureyre'nin bir takım neshe cari rivâyetleri veya hadisleri yerli yerine koyamamasından dolayı fıkhi anlayışlarına uygunluk arz etmeyen birtakım nakillerini tenkit etmek zorunda kalmışlardır. Netice itibariyle Ebû Hureyre ile Hanefîler arasındaki bu odak noktalarındaki farklılık sebebiyle Hanefîler açısından onun bazı rivâyetlerinde zabt kusuruyla malul görülmesi bu bakış açısının sonucudur.

Fakîh olmayan sahâbî râvîlerin zabt yönünden tenkidi genel olarak Hanefî usûl müellifleri tarafından Ebû Hureyre özelinde anlatılır. Ebû Hureyre ve zabtıyla ilgili değerlendirmeler, Ebû Hureyre başlığı altında ayrıntılı olarak ele alındığı için burada tekrar üzerinde durulmayacaktır. Hanefî usûlcülerinin sahâbîler için bir diğer zabt kusuruna değindikleri konu başlığı meçhûl râvîlerdir. Hanefî usûlcüler semâ edilen lafızları muhafaza etme açısından ma'rûf sahâbîlere genel olarak zabt kusuru atfetmemişlerdir. Ancak onlar ahkama dair nakillerle daha çok ilgilendiklerinden dolayı rivâyetin nasıl anlaşılması gerektiğinin veya hangi bağlamda ifade edildiğinin ve herhangi bir neshe konu olup olmadığının tespiti konusunda fıkıh bilgisiyle ön plana çıkan sahâbîlerin rivâyetlerini ihtilaf durumunda tercih etmişlerdir. Hanefîler rivâyetiyle ma'rûf râvîlerin ise bâtinî zabt problemiyle malul olduklarına vurgu yaparak râvîlerin zabtının tespitinde farklı bir yolu temsil etmişlerdir. Diğer taraftan taksim olarak ma'rûf râvîlerin karşıtı olarak konumlandırılan meçhûl râvîler konusunda ise Hanefî usûlcüler benzer anlayışta olmamışlardır. Nitekim onlar meçhûl râvîlerin durumları bilinmediğinden dolayı ön şart olarak adâletlerinin ve zabtlarının teslim edileceğini düşünmemektedirler.⁶¹⁴ Hanefî usûlcülerinin meçhûl olarak nitelendirdiği râvîlerin rivâyet sayısının az olması, bu râvîlerin adâlet ve zabtlarının tespitini

⁶¹¹ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 212.

⁶¹² Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Eba Dâvud es-Sicistânî fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Muhammed Ali Kâsım Ömeri), el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1983, s.17.

⁶¹³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlâle ve ma'rifeti'r-ricâl* (thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas), Daru'l-Hânî, Riyad 2001, I, 428.

⁶¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, meçhûl râvîlerin adâlet ve zabtlarının değerlendirilmesinde, ma'rûf râvîlerin bu tür râvîlere ilişkin yaklaşımlarını esas almışlardır. Nitekim Cessâs, Îsâ b. Ebân'dan yaptığı alıntılar doğrultusunda üçe ayırdığı âhâd haberler kategorisinde meçhûl râvîye ilişkin görüşünü dile getirmiştir. Buna göre meçhûl râvîyi, zabt ve itkân açısından durumu bilinmeyen, ilimle meşguliyetiyle tanınmayan, ancak sika râvîlerin kendisinden rivâyette bulunduğu bir kişi olarak tanımlamış⁶¹⁵ ve bu hususu vurgulamıştır.

Hanefî usûlcüler ma'rûf râvîlerin meçhûl râvîlerin rivâyetleriyle amel edip etmemelerini dikkat alarak onların zabtlarını tespit etmişlerdir.⁶¹⁶ Bunun neticesinde Hanefî usûlcüler onların rivâyetlerinin ve zabtlarının durumunu beş kategoride incelemişlerdir. Buna göre onlar fakîh sahâbîler tarafından açık bir şekilde rivâyetlerine teveccüh olunan ve haklarında olumsuz bir görüş beyanı varid olmayan bu tür meçhûl râvîlerin zabtlarını kusurlu olarak görmemişlerdir. Nitekim İbn Emîru Hâc meçhûlün haberiyle alakalı olarak şöyle der: “Râvînin bir veya birkaç hadis ile bilinmesi yani meçhûl olarak görülmesi sonucu selefin bu râvînin rivâyetiyle amel etmesiyle cerh ortadan kalkar. Çünkü onların bununla amel etmesi ya râvînin adâletini ve zabtının iyi olduğunu biliyor olmasından ya da meçhûl râvînin haberi selefin Hz. Peygamber'den işittiğine muvafakat etmesinden veya o meçhûl râvîden meşhur bir kimsenin işitmesinden (almasından) dolayıdır.”⁶¹⁷ Ancak diğer taraftan açık bir şekilde rivâyetleriyle amel noktasında olumsuz bir kanaat oluşmuşsa bu durumda onların zabtları malul addedilmiştir. Nitekim Serahsî selefin bazılarının rivâyetini reddettiği, bazılarının ise kabul ettiği meçhûl râvî için Ma'kıl b. Sinân'ın rivâyetini örnek olarak verir. Bu rivâyeti kabul etmeyen Hz. Ali'nin Ma'kıl hakkında “topuklarına bevl eden bedevî”⁶¹⁸ ifadesini kullanması, râvînin zabt konusundaki bir kusurundan ötürü tercih edilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Zira bu nitelemenin, bedevîlerin cehaletine ve özen eksikliğine işaret etmek amacıyla kullanıldığı,⁶¹⁹ dolayısıyla onların zabt kusuruyla cerh edildiklerini gösterdiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde herkes tarafından haberi kabul edilmeyen Fâtıma binti Kays'ın rivâyetinin de Hanefî usûlcüler tarafından zabt kusuru sebebiyle reddedildiği anlaşılmaktadır. Zira Debûsî bu rivâyetin sonunda Hz. Ömer'in Fâtıma binti Kays'ı yalanladığı (kizb) için değil de halini bilmediğinden dolayı rivâyetini kabul etmediğini ifade eder.⁶²⁰ Devamında ise

⁶¹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 136.

⁶¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁶¹⁷ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 321.

⁶¹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343.

⁶¹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 562.

⁶²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

onun fıkhi manada zabtının bilinmemesinden ötürü rivâyetinin kıyâs sebebiyle reddedildiğini düşünür.⁶²¹ Netice olarak Hanefî usûlcüler, meçhûl râvîlerin zabt durumlarını, ma'rûf râvîlerin bu râvîlerin rivâyetlerine yönelik tutumlarına dayanarak tespit etmişlerdir.

Hanefî usûlcülerinin meçhûl râvîler konusundaki görüşleri önceki başlıkta ayrıntılı bir şekilde ele alındığından, tekrara düşmemek için bazı hususlara dikkat çekilerek konu sonlandırılacaktır. Hanefî usûlcüler hüküm elde etme amacına müteallik bir faaliyet yürüttüklerinden dolayı meçhûl râvîler konusunda da onların bâtinî zabtlarını esas almışlardır. Nitekim bu tür haberlerin kıyâs ile terkinin tıpkı Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin kıyâs ile terki seviyesinde görüleceğini ifade etmeleri bu duruma işaret eder.⁶²² Zira Ebû Hureyre fıkıhındaki kusur sebebiyle rivâyetleri kıyâs ile mukabele edilme ihtiyacı doğmuştur. Meçhûl râvîler de ilim ve fıkıh konusundaki zafiyetlerinden dolayı rivâyetleri tek başına kabul görmemiştir.⁶²³ Zâhiri manadaki zabtlarına ise kusur söz konusu etmemişlerdir. Zira onlara göre ilk üç nesildeki râvîler Hz. Peygamber'in şehadetiyle güvenilir kabul edildiklerinden⁶²⁴ haklarında cerh ifadesi bilinmediği sürece zâhir adâlet ve zabtlarının sabit olacağı kanaatindedirler.⁶²⁵ Ancak bâtinî zabtları konusunda bu tavrı göstermezler. Onların bâtinî zabtların tespitinde ise ma'rûf râvîlerde olduğu gibi fıkıh bilgileri dikkate alınır. Fıkıh bilgilerinin veya rivâyet ettikleri bilgilerin doğruluklarının tespitinde ise ma'rûf râvîlerin rivâyetlerine uyumu ve onların bu türden râvîlerin rivâyetlerine karşı kabullerini dikkate alırlar. Bir başka ifadeyle meçhûl râvîlerin zabtlarının tespitinde onların kendi rivâyetlerinin tek başına yetmediği bir anlamda kendisinden daha güçlü zabt sahibi konumda olan ma'rûf râvîlerin desteğine ihtiyaç duyarak dolaylı yoldan zabtlarının değerlendirilmesinin yapıldığı söylenebilir.

Hanefî usûlcüler meçhûl râvîleri de aynı şekilde mutlak manada zabt kusuruyla malul olarak görmezler. Zira Hanefî usûlcüleri onları tikel rivâyetleri üzerinden değerlendirdiğinden dolayı tüm rivâyetlerine şamil bir anlayışı ortaya koymazlar. Bundan dolayı râvînin şahsiyetini bir bütün olarak hedef alan açıklamalardan uzak durarak zabt yönünden

⁶²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

⁶²² Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁶²³ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁶²⁴ Nitekim Debûsî meçhul kabul edilen bu râvîlerin adaletlerinin ve zabtlarının bilinmediği halde bu râvîlerin rivâyetlerinin nasıl kabul edildiğine dair itiraza şu şekilde cevap verir: "Adaletiyle meşhur bir râvînin ondan (meçhulden) reddetmeksizin yaptığı rivayet onun için ta'dil yerine geçer. Çünkü asıl itibariyle başkası isbat edinceye kadar aklı yerinde olan kimselerin adalet ve zabt sahibi kimseler olduğu düşünülür. İlk nesil genel olarak adalet ve zabt sahibi kimselerden oluşurdu. Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁶²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

değerlendirmelerde bulunurlar. Ayrıca Hanefî usûlcüler burada lügavî manadaki zabt kusurunu söz konusu etmediklerinden dolayı da ilk üç nesildeki râvîlerin bidâyette zabt sahibi olmasını benimserler. Bu durumda onların tüm rivâyetlerinde zabt kusuruyla malul olduğu şeklindeki ön kabul hareket etmeden tek tek rivâyetleri konusunda ma'rûf râvîlerin tutumlarına göre bâtinî zabtlarını tespit etmişlerdir. Bir diğer ifadeyle meçhûl râvîlerin zabtlarının tespitinde fikhî durumlarının göz önünde bulundurulmuş olması, ma'rûf râvîlerin bu tür râvîlerin nakillerini benimsemeleriyle ilgili olarak rivâyetin sübûtundan ziyade, tercihinde etkili olmuştur. Tüm ma'rûf râvîlerin rivâyetini reddettiği Fâtıma bint Kays'ın bile başka konularda rivâyetlerinin delil olarak kullanılması onlar hakkında mutlak manada bir zabt kusurundan bahsedilmediğini göstermektedir.⁶²⁶

Sahâbenin adâletinin müsellemler olduğu ancak aynı durumun onların zabtları konusunda gösterilmediği şeklindeki yaygın kanaatin Hanefî usûlcüler ve hadis ehli için çok da gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira Hanefî usûlcüler açısından bakıldığında zaman zabtları yönünden tenkite maruz kalmış sahâbî râvîlerinin lügavî zabtları (rivâyetlerin zahiri manalarını muhafaza etmeleri) sorun olarak görülmemiştir. Bilakis onlar hüküm elde etme amacına matuf bir ameliye içerisinde olduklarından dolayı rivâyetlerin fikhîni bilmelerine göre bir zabt değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ancak burada Hanefîler bir zabt değerlendirmesinde bulunurken onların tikel rivâyetleri üzerinden bir tenkit süreci işletmişlerdir. Yoksa onların râvî olmalarından kaynaklı şahsiyetlerini hedef alan zabt açıklamalarında bulunmamışlardır. Diğer taraftan hadis ehlinin de sahâbîleri zabt yönünden yaygın bir şekilde tenkit etmedikleri anlaşılmaktadır. Zira hadis ehlinin kitaplarında sahâbîlerin zabt yönünden tenkit edildiğine dair kısmi örnekler zikredilmektedir.⁶²⁷ Ancak bu örnekler tikel rivâyetler olarak kalmaktadır. Her ne kadar hadis ehlinin “es-sahâbetü küllühüm udûl” ifadelerinden kasıtları adâlet olduğu ifade edilse de sanki onların sahâbîleri zabt yönünden de tenkit dışı bıraktıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu durum sahâbîlerin bazı rivâyetlerinde hatalarda bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Onların belli rivâyetlerinde hatalar yapması sahâbîlerin mutlak manada bir zabt kusuruyla malul olduklarını ifade etmez. Zira örneklerde görüldüğü üzere hadis ehli tenkit faaliyetinde bulundukları sahâbî râvîlerin tikel bazı rivâyetleri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Genel manada onların tüm rivâyetlerine etki edecek şekilde bir zabt kusurundan bahsetmezler. Bir başka ifadeyle hadis ehli teorik olarak her ne kadar onların zabt kusuruna sahip olduklarını ifade etseler de pratikte tikel birkaç

⁶²⁶ Rivâyetleri için bk. Hakan Tahtacı, “Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)”, s. 253.

⁶²⁷ Bk. Süleyman Besler, *Adalet ve Zabıt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, s. 127-134

sahâbî rivâyetleri dışında onların zabt kusuruyla malul olduklarına dair bir tespit bulunmamaktadır. Bu durum sahâbîlerin, tıpkı kendileri gibi sahâbî râvîlerin bazı rivâyetlerine zabt açısından tenkitte bulunmalarıyla da paralellik göstermektedir. Sahâbîler birbirlerini tikel bazı rivâyetleri üzerinden zabtlarını eleştirmişlerdir ancak onları zabt vasfından yoksun olarak addetmemişlerdir. Zira tenkit edilen sahâbî râvîlerin diğer rivâyetlerinin kabul edildiği dikkate alındığında, bu durumun mutlak bir zabt kusuru olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır. Buna göre hem Hanefî usûlcülerinin hem de hadis ehlinin sahâbenin zabtını tenkit ettiklerine dair meşhur yargının onların bazı rivâyetlerinde hata yaptıkları anlamında kullanıldığı söylenebilir. Yoksa onlar örnek kabilinden verdikleri sahâbîlerin rivâyetlerinde kesîru'l-galat noktaı nazarından zabt tenkidi işletmedikleri söylenebilir. Bu da sahâbîlerin aslında mutlak manada bir zabt kusuru sebebiyle eleştirilmediği, bilakis bazı rivâyetlerinde hatalar yaptığı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde hadis ehli için söylenen “es-sahâbetü küllühüm udûl” prensibinin adâlet vasfıyla alakalı olduğu, zabt yönünün bulunmadığı şeklindeki yargının da bu bağlamda anlaşılması gerektiği söylenebilir. Zira hadis ehlinin verdikleri örneklerde sahâbîlerin veya hadis münekkittlerinin sahâbeyi kesîru'l-galat olma açısından bir zabt kusuruyla malul görmemektedirler. Onlar sahâbîlerin sadece bazı rivâyetlerinde hatalar yaptıklarına vurgu yapmışlardır.⁶²⁸ Bu da bir yönüyle onların mutlak manada şahsiyetleri açısından zabt kusuruyla tenkit edilmediklerini göstermektedir.

Hanefî usûlcüler genel⁶²⁹ itibarıyla zabt konusunda fıkıh eksenli bir bakış açısına sahip olmuşlardır. Ancak bu yargının Ebû Hureyre özelinde fakîh râvî anlayışını benimsemeyen Abdülazîz el-Buhârî ve o anlayışı sürdüren diğer usûlcüler açısından bir çelişki arz ettiği düşünülebilir. Zira Abdülazîz el-Buhârî Ebû Hureyre'nin fakîh olduğunu iddia ettiği bölümde bu teorinin sonradan ortaya çıkmış bir prensip olduğunu ve bundan dolayı da bir râvî adâlet ve zabt sıfatlarını haizse râvînin fıkhi durumu göz önünde bulundurulmadan onun rivâyetinin kabul edileceğini ifade eder.⁶³⁰ Diğer taraftan o, râvînin şartlarından olan zabtı diğer Hanefîler gibi ikiye ayırır ve onun kemâl noktasının bâtinî zabt olduğunu ifade eder. Hatta bundan dolayı fakîh olan râvînin rivâyetinin fakîh olmayan râvînin rivâyetine muâraza etmeyeceğini,

⁶²⁸ Hadis ehlinin eserlerinde sahâbenin zabtına dair örnekler için bk. Hacı Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 162-202.

⁶²⁹ Hanefî usûlcüler içerisinde İbnü's-Sâati'nin zabt ile ilgili bölümü incelendiğinde onun zabtla ilgili fıkıh eksenli bir bakış açısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bk. İbnü's-Sâati, *Bedî'*, II, 244-5.

⁶³⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

zira fıkhiyla meşhur râvînin rivâyetinin diğerine tercih edileceğini zikreder.⁶³¹ Görüldüğü üzere o, Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine dair bölümde fakîh râvî anlayışına karşı çıktığı, zabt kısmında ise fakîh râvînin rivâyetinin tercih edileceğini ifade eder. Bu durumda Abdülazîz el-Buhârî ve o anlayıştaki usûlcülerin zabta fıkıh eksenli bir bakış açısına sahip olup olmadıklarının doğru bir şekilde tespitinin yapılması gerekmektedir. Aslında dikkatli incelendiğinde bu iki kısım arasında bir çelişkinin olmadığı, sadece ince bir fark bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Abdülazîz el-Buhârî'nin ilk kısımda Ebû Hureyre rivâyetlerinin kıyâs ile mukabelesi bağlamında fakîh râvî anlayışını benimsemediği anlaşılmaktadır.⁶³² Yoksa Hanefî usûlcüler tarafından tenkit edilen fıkhiyla meşhur olmayan kimsenin rivâyetini onların aksine kabul ettiği düşünülmemelidir. Onun burada karşı çıktığı husus sadece bu tür râvîlerin rivâyetlerinin kıyâs sebebiyle değil, Kur'ân ve sünnet gibi diğer naslara aykırı gelmesi sebebiyle kabul görmediğinin ön plana çıkarılmasıdır. Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî'nin Ebû Hureyre'nin fakîh olduğuna dair bakış açısı özelinde olduğu da vurgulanmalıdır. Diğer taraftan zabt konusunda fakîh olan râvînin rivâyetinin diğerine karşı tercih edilmesinde ancak iki râvînin rivâyetinin muâraza etmesi durumunda gerçekleşeceğini ifade eder.⁶³³ Bir diğer ifadeyle zabt yönünden üstünlüğü olan fakîh kimsenin rivâyetinin diğerine tercih edilmesi söz konusudur. Hatta bu durumun sadece Hanefîlere özgü bir husus olmadığını, Şafîî mezhebi ashâbının da bu görüşte olduğunu vurgular.⁶³⁴ Buna göre o ve onun gibi fakîh râvî anlayışına karşı çıkanların da zabtta fıkıh eksenli bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Sahâbîlerin zabt konusundaki farklılıkları, rivâyetlerinin değerini ve derecelerini ortaya koymaktadır. Bazı Hanefî usûlcüler her ne kadar râvî taksimleri altına giren kimselerin hepsini sahâbe tabakasından kabul etse de rivâyetlerinin kabulü ve onunla ameli hususunda onları eşit seviyede görmeyip zabtı güçlü olanları ve Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip kimseleri öncelemişlerdir. Zira râvîlerin zabtı noktasındaki kemâl durumları onların rivâyetlerine bakışı etkilemektedir. Söz gelimi rivâyetiyle ma'rûf ve meçhûl râvîlerin fıkhi müktesebatlarını ortaya koyan zabt vasfı bakımından onların ma'rûf râvîlere göre daha aşağıda görülmesi bu râvîlerin rivâyetlerinin kıyâsla mukabele edilmesinin önünü açmış görünmektedir.⁶³⁵ Bu bağlamda meçhûl râvîlerin haberlerinin kıyâs ile reddedilmesinin, Ebû

⁶³¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 580.

⁶³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 559.

⁶³³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 580.

⁶³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 581.

⁶³⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

Hureyre'nin rivâyetlerinin kıyâsa aykırılık sebebiyle terk edilmesiyle benzer bir düzeyde değerlendirildiği ifade edilerek bu duruma işaret edilmektedir.⁶³⁶ Zira Ebû Hureyre'nin fıkıhındaki kusur sebebiyle rivâyetlerinin kıyâs ile mukabele edilme ihtiyacı doğmuştur. Meçhûl râvîler de ilim ve fıkıh konusundaki zafiyetlerinden dolayı rivâyetleri tek başına kabul görmemiştir.⁶³⁷ Hatta Hz. Ali bu tür râvîlerin rivâyetlerinin kabul görmeyeceğini ifade etmek için “topuklarına bevl eden bedevînin rivâyetiyle nasıl amel edilir” demektedir.⁶³⁸ Bunların râvîlerin fıkhi yönden yetersizliğine vurgu için söylenmiş bir ifade olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak Hanefî usûlcülerin yaptığı bu râvî taksiminin kimlerin sahâbe kapsamına dâhil edildiğinin tespitine yönelik bir değerlendirme olmayıp, hangi râvîlerin rivâyetlerinin kabul edileceğine ilişkin bir yaklaşımla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁶³⁹

IV. İslâm Şartının Sahâbî Râvîye Etkisi

Râvîde bulunması gereken şartlardan birisi de İslâmdır. Bir râvînin rivâyetinin kabulü noktasında Müslümanlık vasıflarını haiz olması istenmektedir. Kişinin Müslümanlığını zedeleyecek bir hususla karşılaşılması durumunda o kişinin haberi makbul addedilmemiştir.⁶⁴⁰ Hadis usûlü müellifleri İslâm şartını adâlet vasfı altında değerlendirmişlerdir. Bu durum, onların âdil râvîden kastettiklerinin başlıca unsurlarından birinin kişinin İslâm'a mensubiyeti olduğunu ortaya koymaktadır. Râvînin haberinin kabulü noktasında öne sürülen Müslümanlık vasfı rivâyetin tahammülünde değil edasında şarttır. Söz gelimi sahâbenin Müslüman olmadan önce semâ ettiği bir hadisi Müslüman olduktan sonra nakletmesi durumunda onun rivâyeti kabul edilir.⁶⁴¹

Hanefî usûl müellifleri ise İslâm şartını râvîde bulunması gereken vasıflar arasında müstakil olarak zikreder. Hanefî usûlcülerine göre kafir kimse İslâm'a olan düşmanlığı sebebiyle dinde olmayan şeyleri ona ilave etme gayreti içerisinde olur. Onların yalan olan bilgileri dine karıştırma ihtimallerine binaen rivâyetleri kabul görmemiştir.⁶⁴² Bundan dolayı

⁶³⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁶³⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 135.

⁶³⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 137.

⁶³⁹ Benzer mülâhazalar için bkz. Ebûbekir Sifil, “Sahâbe ve Bir Teknik Terim Olarak ‘Sahâbe’nin Adaleti’ Üzerine Mülâhazalar”, s. 17.

⁶⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 346; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 573.

⁶⁴¹ Hatib el-Bağdâdî, *Kifâye*, I, 259; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 128.

⁶⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 184; Serahsî, *Usûl*, I, 346.

Hanefî usûlcüler hadisi nakleden râvînin Müslüman olma özelliğini önemsemişlerdir.⁶⁴³ Onlar diğer şartlarda olduğu gibi islâm vasfını da zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda mütalaa ederler. Zâhir olarak islâm, kişinin Müslümanlar arasında dünyaya gelip onlar arasında yaşamasıdır. Bâtînî islâm ise, kişinin Allah’a iman edip onun isimlerini sıfatlarını tasdik etmesi ve koyduğu şer’î kurallara göre yaşayıp hükümlerine itaat etmesidir.⁶⁴⁴ Mutlak olarak zikredildiğinde ise kâmil olanı yani bâtînî islâmın anlaşılacağı vurgulanır.⁶⁴⁵

Hanefî usûlcülerine göre sahâbede ve diğer râvîlerde aranan islâm vasfı hadisin tahammülünde değil, edasında aranan bir şarttır. Henüz Müslüman olmadan önce duyduğu bir rivâyeti veya yaşadığı hadiseyi Müslüman olduktan sonra nakleden birçok sahâbenin bulunduğu vurgulanır.⁶⁴⁶ Nitekim Ebû Süfyân’ın henüz Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber hakkında Herakleios’la aralarında geçen konuşmaları nakletmesi bu bağlamda zikredilebilir.⁶⁴⁷ Sahâbî olan Cübeyr b. Mut‘im’in (ö. 59/678-79) babasından naklettiği “Hz. Peygamber’in akşam namazında Tûr suresini okuduğunu duydum” rivâyetini babasının Müslüman olmadan önce işittiğini vurgulaması yine bu örnek olarak zikredilebilir.⁶⁴⁸

Netice olarak Hanefî usûlcüleri sahâbe ve diğer râvîlerin rivâyetinin kabulü noktasında Müslümanlık vasfını önemli görmüşlerdir. Sahâbenin duyduğu hadisi rivâyet edip ona itibar edilebilmesi için islam şartının bu hususta bir eşik olduğu söylenebilir. Kişinin/sahâbînin Müslüman olmadan önce sahip olduğu bilgi ancak Müslümanlıkla birlikte diğer insanlar nezdinde değerli kabul edilmiştir. Bir diğer ifadeyle Müslümanlığın güvenilirlikle eş değer tutulduğu ifade edilebilir. Zira Müslüman olmayan bir kimse için dinde ziyâdede veya noksanlıkta bulunma ihtimali söz konusu edilmesinin arka planda dini bilginin nakli açısından onların güvenilir kabul edilmemelerinin yattığı anlaşılmaktadır. Nasıl ki Müslümanlık vasfıyla Hz. Peygamber’i görme şerefine nail olan kimse sahâbî olarak isimlendirilip güvenilir kabul ediliyorsa aynı kişinin irtidat etmesiyle birlikte tekrar Müslüman olmadığı müddetçe sahâbîlik özelliğini yitirdiğinden⁶⁴⁹ dini konularda naklettiği bilgilere itimad

⁶⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 346; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 573.

⁶⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 352.

⁶⁴⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 588.

⁶⁴⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 578.

⁶⁴⁷ Bk. Buhârî, “Bedü’l-vahy”, I; Müslim, “Cihâd ve’s-siyer”, 74.

⁶⁴⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 12; İbn Mâce, “İkametü’s Salat”, 9; Dârimi, “Salat”, 64.

⁶⁴⁹ Hz. Peygamber hayattayken veya vefat ettikten sonra irtidat edip tekrar Müslüman olmayanların sahâbîliğinin ittifakla avdet etmeyeceğine dair bk. Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, IV, 84. Hz. Peygamber hayattayken irtidat edip o vefat etmeden önce tekrar Müslüman olan kimsenin sahâbîliğinin ise sabit olacağı ifade edilmiştir. Hz.

edilmemektedir. Bundan dolayı onların hem sahâbîlik vasfı kazanmaları hem de naklettikleri bilgilere itimad edilmesi açısından islam şartı önemli bir husus olmuştur.



Peygamber hayattayken Müslüman olarak görüp o vefat ettikten sonra irtidat eden kişinin daha sonra tekrar Müslüman olması durumunda sahâbîliğinin avdet edip etmeyeceği konusu ise alimler arasında tartışmalıdır. (Bk. Irâkî, *Takyîd ve'l-izâh*, s. 252.) Ebû Hanîfe'ye göre irtidat daha önceki amelleri iptal ettiğinden dolayı kişinin sahâbîlik vasfı ortadan kalkar. Hadis ehlinin geneline göre ise bu durumda kişinin sahâbîlik vasfı devam eder. Bu hususta geniş bilgi ve haklarında irtidat isnadı olan sahâbîler ve rivayetleri için bk. M. Kemal Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçi İhtilaflar*, s. 261-272.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SAHÂBE VE HADİS RİVAYET

Sahâbe, İslâmî ilimlerin teşekkülünde önemli bir rol oynamış ve hadis rivâyetinin temel kaynağı olmuştur. Onlar, Hz. Peygamber’den bizzat duydukları veya gördükleri bilgileri sonraki nesillere rivayet etmiş, bu naklettikleri hadis ilminin ana omurgasını oluşturmuştur. Sahâbîlerin rivâyetlerinin kabulü ve değerlendirilmesi, sadece hadis ilminin değil, fıkıh usûlünün de temel meselelerinden biri olmuştur. Bu bağlamda Hanefî usûlcülerinin sahâbî rivâyetlerine yaklaşımı incelenerek, onların bu rivâyetleri hangi kriterlere göre değerlendirdikleri ve hangi durumlarda kabul veya reddettikleri ele alınacaktır. Bu bölümde genel olarak, sahâbîlerin rivâyetleri Hanefî usûlcülerin bakış açısıyla ele alınmakta, özellikle sahâbîlerden gelen nakillerin sened açısından ittisâli ve amel edilebilirlik durumu tartışılmaktadır. Bu çerçevede Hanefî usûlcülerin sahâbî mürseli olarak bilinen, bir sahâbînin Hz. Peygamber’den doğrudan işitmediği bir rivâyeti, bir diğer sahâbîden alarak nakletmesi durumu ve bu tür rivâyetlerin delil değeri ele alınacaktır. Benzer şekilde sahâbenin yaptığı tedlîslerin hükmü de detaylı olarak incelenmiştir. Hanefîler, sahâbenin rivâyetleriyle amel edilmemesi durumlarını da farklı açılardan yorumlamışlardır. Örneğin, bazı rivâyetler umûmu’l-belvâ gibi genel kabul gören pratiklerle çeliştiği için reddedilmiş, bazıları ise sahâbenin kendi rivâyetlerine aykırı davranış sergilemesi nedeniyle kabul görmemiştir. Ayrıca sahâbîlerin merfû rivâyetlerine yönelik tenkitlerin ve diğer sahâbîlerden ya da tâbîîlerden gelen eleştirilerin, rivâyetin kabul edilebilirliği üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Netice olarak bu bölümde, sahâbenin rivâyetlerinin amel edilebilirlik yönlerinin tespiti ve tenkidi Hanefî usûlcüleri tarafından nasıl değerlendirildiği bütüncül bir yaklaşımla ele alınacaktır.

I. Rivâyetle İttisâl-İnkıtâ Bakımından Sahâbî

A. Sahâbe Mürseli

Hanefî usûlcüler sahâbe mürselini, sahâbeden olan bir kimsenin hadisi dinlediği sahâbînin adını zikretmeden doğrudan rivâyeti Hz. Peygamber’e isnad ederek nakletmesi şeklinde tarif etmişlerdir.⁶⁵⁰ Hadis ehli de benzer tanıma sahiptir.⁶⁵¹ Diğer taraftan Pezdevî’nin yaptığı tanımda sahâbe mürseli probleminin nasıl ortaya çıktığına dair ipuçları görülür. Ona göre, Hz. Peygamber’le birlikteliği az olan genç sahâbîlerden birisi başka bir sahâbîden rivâyetle bulunup “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” derse bu sahâbe mürseli olarak isimlendirilir.⁶⁵² Buna göre Pezdevî sahâbe mürselinin asıl olarak Hz. Peygamber’le

⁶⁵⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

⁶⁵¹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, s. 56. Hadis usûlcülerinin yaptığı tanımlara dair bilgi için ayrıca bk. Turan, Mehmet, *Sahâbe Mürseli*, AÜSBE (Doktora Tezi), Ankara 2022, s. 127-8.

⁶⁵² Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

birlikteliği kısa olan genç yaştaki sahâbîlerin duydukları hadisleri rivâyet etme gayretlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmiş olur. Ancak bu durumun yalnızca genç sahâbîlerin yaptığı bir uygulama olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim sahâbîlerin büyüklerinden biri de benzer şekilde başka bir sahâbîden bu tür bir rivâyette bulunduğunda aynı değerlendirme geçerli olacaktır.

Hanefî usûl müellifleri sahâbe mürsellerinin makbul olacağını ve bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'den semâ edilmiş gibi kabul edileceğini belirtirler.⁶⁵³ Ayrıca genel olarak usûlcüler bu tür mürsellerin makbuliyeti konusunda icmâ olduğunu ifade ederler.⁶⁵⁴ Ancak sahâbenin, irsali sahâbe dışındaki birisinden yapması durumunda bu tür mürsellerin de zayıf kabul edileceği görüşünde olan Şafî⁶⁵⁵, Bâkılânî (ö. 403/1013), İsfârâyînî (ö. 406/1016), İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ve İbnü'l-Kattân⁶⁵⁶ (ö. 628/1231) gibi alimlerin literatürde yer bulması bu konudaki mutlak icmâ iddiasını kayıtlamak gerektiğini göstermektedir. Nitekim Hanefî usûlcülerden İbn Emîru Hâc, sahâbîlerin yalnızca diğer sahâbîlerden irsal yoluyla rivâyette bulunduğunu, sahâbîlerin tâbiîlerden rivâyette ettiklerine dair, Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?])'ın İsrâiliyyât'a dair nakilleri dışında bir örnek bulunmadığını ifade eder.⁶⁵⁷ Ancak Hanefîler, sahâbîlerin diğer sahâbîler dışındaki kimselerden rivâyette ettiklerinde bunu açıkça belirttiklerini savunarak bu görüşe itiraz ederler.⁶⁵⁸

Hanefî usûlcüler genel manada mürsel rivâyetlerin hücciyeti konusunda hadis ehli ve diğer mezhep ulemasından ayrılmaktadırlar. Ancak sahâbe mürselinin kabulü konusunda diğer ulemayla hemfikirdirler. Burada sahâbenin tüm taraflarca adâlet vasfını haiz olması onların bu prensip etrafında fikir birliği sağlamalarına yol açmıştır. Her ne kadar Hanefî usûlcüler ve hadis ehli sahâbe mürselin makbuliyeti konusunda hemfikir olsalar da irsali kabul etme gerekçeleri ve yöntemleri farklılık arz eder. Hanefî usûlcüleri senedde arada

⁶⁵³ Cessâs, *Fusûl*, III, 145; Serahsî, *Usûl*, I, 360; Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

⁶⁵⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 390; Siğnâkî, *Kitabu'l-Vâfî*, III, 829; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 7; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 217. Serahsî ulema arasında tartışmanın olmadığını ifade eder. Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 359. Ayrıca İbnü'l-Hümâm ve onun şarihi İbn Emîru Hâc ise icmâ yerine ittifak durumundan bahseder. Bk. İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 372.

⁶⁵⁵ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 372.

⁶⁵⁶ Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Câmi'ü't-taḥsîl fî aḥkâmi'l-merâsîl*, (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefî), Mektebetü'n-Nahdiyyeyü'l-Arabiyye, 1406/1986, s. 36; Köktaş, Yavuz-Gümüş, Fatih, "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü", *RTEÜİFD*, 16 (2019), s. 251.

⁶⁵⁷ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 339.

⁶⁵⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

düşürülen râvîden daha çok irsal yapan râvînin durumunu dikkate alırlar. Zira onlara göre râvî dini ve ilmi bakımdan güvenilir bir kimse ise o, ancak haberiyle amel edilebilecek kimseden rivâyette bulunur. Durum böyle olunca âdil kabul edilen irsal sahibi, arada düşürdüğü kimseden rivâyette bulununca bu onun ta'dîli manasına geldiğinden haberinin kabul edilmesi gerekli görülür.⁶⁵⁹ Bir diğer ifadeyle Hanefî usûlcüler esas olarak irsal yapan kimsenin adâlet durumunun dikkate alınmasını önemsemişlerdir. Senedde arada düşürülen râvînin durumu ise doğrudan değil, dolaylı olarak tetkik edilmektedir. Zira güven ortamının hâkim olduğu hicrî ilk üç nesilde râvînin rivâyeti mürsel olarak nakletmesi, irsalde bulunduğu kimse için ta'dîl anlamı taşır. Bu sebeple düşürülen râvînin güvenilirliğinin tekrardan sorgulanmasının bir anlamı yoktur. Bu durum sahâbe mürseli açısından düşünüldüğünde irsal yapan sahâbînin adâlet vasfı dikkate alındığından onların bu türden rivâyetlerini kabul etmişlerdir. Kısaca Hanefî usûlcülerine göre mürsel rivâyetin kabul edilme gerekçesinin, “irsâlde bulunan kişinin âdil olması durumunda yalnızca güvenilir kimselerden nakilde bulunacağı” anlayışına dayandığı söylenebilir. Hadis ehli ise Hanefîlerden farklı olarak sahâbe mürseli veya diğer mürsellerde irsalı yapan râvînin durumunu değil, arada düşürülen râvînin güvenilirliğini göz önünde bulundururlar.⁶⁶⁰ Zira onlara göre sadece irsal yapan kişinin durumu dikkate alınmış olsaydı geçmişten beri hadisçilerin yapmış olduğu cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin bir kıymeti kalmazdı.⁶⁶¹ Buna göre onlar senedde arada düşürülen râvînin kim olduğunu ve adâlet yönünden durumunu dikkate alarak rivâyetin kabul edilip edilmeyeceğine karar verirler. Sahâbe mürseli açısından bu yargı düşünüldüğünde bir sahâbînin Hz. Peygamber'den işitmeden doğrudan sahâbe tabakasındaki bir kişiden bu rivâyeti tahammül ettiği düşünülür ki onların da tamamı âdil kabul edildiğinden rivâyetleri tereddüte mahal verilmeden makbul görülmüştür. Zira onlara göre sahâbîler yine kendisi gibi sahâbîden rivâyette bulunur. Şayet sahâbî olmayan kimseden rivâyette bulunurlarsa bunu belirtirler ve bu çok nadir bir durumdur.⁶⁶² Ancak tâbiîn ve daha sonraki nesillerdeki mürsel rivâyetlerde arada düşürülen râvînin kimliği bilinmediğinden dolayı hadis ehli onların yaptığı irsallerin kabul edilmeyeceği

⁶⁵⁹ Saymeri, *Mesâil*, s. 155; Cessâs, *Fusûl*, III, 150-1.

⁶⁶⁰ Saymeri, *Mesâil*, s. 156; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 52; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 82; Mehmet Turan, *Sahâbe Mürseli*, s. 32-33.

⁶⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, II, 442-3.

⁶⁶² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 56; Yavuz Köktaş-Fatih Gümüş, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü”, s. 253. Sahâbenin Tabiînden rivayetine dair müstakil bir çalışma için bk. Şahyar, Ayşe Esra, “Sahâbenin Tabi'undan Hadis Rivayeti”, *HTD*, VIII/1 (2010), s. 125-144.

anlayışında olmuştur.⁶⁶³ Hanefî usûlcüler ise ilk üç nesil Hz. Peygamber'in şهادetiyle güvenilir kabul edildiğinden onların senedde râvîleri düşürerek yaptıkları irsallerin makbul olacağını ifade ederler. Zira güvenilir kimselerin râvîleri düşürmesi onların ta'dîli anlamına geldiğinden bu düşme rivâyetin hüccet olmasına engel değildir.⁶⁶⁴ Senedde düşürülen râvî meçhûl konumuna düştüğünden dolayı hadis ehlinin ve Hanefî usûlcülerinin meçhûl râvîden rivâyet konusundaki bakış açılarının burada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yani iki grubun meçhûl râvînin rivâyetinin değeri konusundaki farklı yaklaşımları mürselin hücciyeti konusunda da kendini göstermiştir.

Hanefî usûlcüler mürsel rivâyetleri kabul ederken irsal yapan râvînin durumunu göz önünde bulundururlar. Diğer bir ifadeyle bu tür rivâyeti nakleden râvînin adâlet sahibi olmasını ve haberi kabul edilmesi caiz olmayan kişilerden irsal yapmamasını şart koşarlar.⁶⁶⁵ Bu durumda sahâbîler ve ilk üç nesildeki diğer râvîler Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki şهادetine binaen zâhir olarak adâletli kabul edildiklerinden, Hanefî usûlcüler tarafından adâlet sahibi olarak görülürler. Bundan dolayı onlar sahâbe ve ilk üç nesildeki diğer râvîlerin şartları sağlamaları neticesinde irsallerinin hüccet olacağını düşünürler.⁶⁶⁶ Aslında Hanefî usûlcülerinin mürsellerindeki kabul gerekçeleri irsal yapan râvînin adâlet durumunun dikkate alındığını gösterir. Bununla birlikte Hanefî usûlcüler mürseli sahâbe ve diğerlerin mürsellersi şeklinde bir ayrıma tabi tutsalar da irsal olgusunu bir bütün olarak incelerler. Mürsel rivâyetlerin kabulü noktasında sahâbeye özel bir önem atfetmezler. Mürsel konusunda ortaya konulan kurallara sahâbîlerin de dahil olduğu ilk üç nesildeki râvîlerin tamamını kurallara uygunluğuna göre bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Nitekim Cessâs bu durumu şöyle ifade eder: "Ahad haberin müsned olanları makbul ise mürsel olanların da onlarla aynı durumda olması gerekir. Zira bu makbul olma hükmü, kendisinden nakilde bulunulan kişinin –Rasûlullah, sahâbe nesli gibi, tâbiîn neslinin güvenilirliği konusunda da şهادette bulunduğu için- görünüş itibariyle âdil olmasına dayanmaktadır. O halde onlardan biri 'Resulullah şöyle dedi' dediğinde, sahâbenin durumunu nasıl değerlendirdiysek, onların durumunu da öyle değerlendirmemiz gerekir. Çünkü onların zâhirî durumu, Resulullah'ın onlar lehine şهادetinden dolayı, onların âdil kabul edilmelerini gerektirir."⁶⁶⁷ Hanefîler, Hz.

⁶⁶³ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 82.

⁶⁶⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 147-8.

⁶⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 145.

⁶⁶⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 147-8.

⁶⁶⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 147-8.

Peygamber'in ilk üç nesildeki râvîlerin adâletine dair şehadetine dayanarak, bu konuda sahâbe ile diğer râvîler arasında bir ayırım yapılmaması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, sahâbenin değerlendirilme şekli esas alınarak diğer râvîler hakkında da zâhirî adâletleri temelinde hüküm verilebilir. Hz. Peygamber'in huzurunda hilâli gördüğüne dair şahitlikte bulunan bir bedevîye Resulullah'ın başka hiçbir şart koşmadan sadece zâhirdeki Müslüman oluşunu göz önünde bulundurarak onun haberiyle amel etmesi bu duruma örnek olarak verilir. Bu örnek, sahâbe tabakasındaki râvîlerin zâhir adâletine delil teşkil ettiği gibi Hz. Peygamber'in tâbiîn nesli lehine şahitliği sebebiyle, bu hükmün onlar için de geçerli olduğu kaydedilir.⁶⁶⁸

Cessâs mürsel nakilde bulunan râvînin zâhir adâletinin yanında haberi kabul edilmesi caiz olmayan kişilerden hadis irsal etmek ile bilinen biri olmamasını şart koşmuştur. O, bu şartlar konusunda sahâbe ve diğer râvîleri eşit derecede kabul ettiğinden, bu şarta uymayan sahâbe râvîsi olsa bile onun mürselinin kabul edilmeyeceğini belirtir.⁶⁶⁹ Cessâs bu duruma fıkı sebebiyle hakkında âyet inen Velîd b. Ukbe'yi örnek olarak verir. Cessâs onun adâlet vasfını yitirmesinden dolayı tekrar adâleti sabit oluncaya kadar irsalinin kabul edilmeyeceğini savunur. Ayrıca Cessâs, adalet sahibi kimselerin mürsellerinin kabul edileceği bağlamında, adaleti nedeniyle yalnızca sahâbî mürselinin kabul edilmesi gerektiğine dair bir itiraza verdiği cevapta bu konuya şu şekilde değinir: “Sahâbî, kendisi gibi bir sahâbîden rivâyet eder onların hepsinin de rivâyeti makbuldür” sözüne gelince: Bu doğru değildir. Zira Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Allah'ın kendisi için “Bir fâsık size bir haber getirdiğinde onu araştırın”⁶⁷⁰ âyeti ile fâsık hükmünü verdiği Velîd b. Ukbe vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'i görmüş olduğu halde, ondan sonraki dönemde adâlet vasfını yitirmelerine yol açacak fiiller yapan başka kişiler de vardır. Bu, bilinmeyen gizli bir durum değildir.”⁶⁷¹ Bu durum Cessâs'ın genel geçer bir mürsel anlayışından bahsettiğini gösterir. Zira mürselin makbuliyeti için irsal yapan kimsenin adâlet sahibi olması esas alınır. Ancak tüm râvîler Hanefîlere daha özelde Cessâs'a göre eşit kabul edildiğinden burada âdil olmayan kimse sahâbî de olsa irsali makbul olmaz. Aslında Cessâs burada sadece mutlak manada sahâbîlerin irsallerinin kabul olunduğuna dair anlayışı tenkit etmektedir. Ayrıca sahâbîlere sahâbîlik vasıflarından dolayı mürsel rivâyetleri konusunda ayrıcalık verilmediğini ortaya koymuştur. Cessâs bazı sahâbîlerin adâletlerinin

⁶⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 148.

⁶⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 148.

⁶⁷⁰ Hucûrât 49/6.

⁶⁷¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 152.

düşebileceği kanaatinde olduğundan dolayı adâleti düşmüş bir sahâbînin mürselinin makbul olmayacağını savunmaktadır. Diğer Hanefî usûlcüler sahâbenin adâletinin düşeceğine kanaat getirmediğinden dolayı genel olarak onların mürsellerini kabulle karşılaşmışlardır. Bir diğer ifadeyle Cessâs tüm sahâbîlerin irsalinin mutlak manada kabul edilmeyeceğini diğer râvîler gibi adâletlerini düşürecek bir durum bilinmediği sürece mürsellerinin makbul olacağını belirtir. Cessâs dışındaki Hanefî usûlcüler, genel olarak bu konuda onunla aynı görüşü paylaşmakla birlikte, Velîd b. Ukbe gibi bazı sahâbîlerin adâletine ilişkin olumsuz bir değerlendirme yapmamışlardır. Bu nedenle, sahâbî olarak kabul ettikleri kişilerin adâletinin ebedî olarak sabit olduğunu düşündüklerinden bu kimselerin irsallerini tereddütsüz kabul ettikleri ifade edilebilir.⁶⁷²

Hanefî usûlcüler sahâbîlik vasfını göz önünde bulundurmadan, sahabilerin adaletli kabul edilmelerini dikkate alarak irsallerini değerlendirmişlerdir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî Pezdevî'den naklen bu duruma şöyle işaret eder: *Şerhu't-Takvîm* adlı eserinde Pezdevî şöyle ifade eder: “Bizim sahâbe mürselinin kabul edilmesi konusunda icmâ etmemizin sebebi onların sahâbî kimliğini taşımaları değil âdil olmalarıdır.”⁶⁷³ Aslında onların sahâbî olmasından dolayı sahâbe mürselleri kabul edileceği yönünde bir anlayışa sahip olmadıkları görülmektedir. Sadece sahâbîlerin adâlet sahibi olmaları onların mürsellerin kabulünde belirleyici olmuştur. Hanefî usûlcüler, irsal yapan râvînin adâletine büyük önem verdikleri için, diğer tabakalardaki râvîlerin de Hz. Peygamber'in şehadetine dayanan zâhirî adâletleri nedeniyle mürsellerinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Zira onlara göre râvî dini ve ilmi bakımdan güvenilir bir kimse ise onun ancak haberiyle amel edilebilecek kimseden rivâyette bulunacağı varsayılır.⁶⁷⁴ Bundan dolayı sahâbe ve diğerlerinin mürsellerinin makbul olacağı vurgulanır. Nitekim İbn Melek *Menâr* şerhinde bu duruma şöyle işarette bulunmuştur: “Sahâbe mürseli konusunda ihtilaf yoktur. Bizim tartıştığımız konu o değil” diye bir itiraz gelirse biz de deriz ki: ‘Sahâbe mürseli ile tâbîîn mürseli arasında fark yoktur. Çünkü onların adâleti Hz. Peygamber tarafından sabit oldu.’⁶⁷⁵ Öte yandan, bazı Hanefî usûlcüleri kısa süreliğine Hz. Peygamber ile birlikteliğe sahip kimseleri sahâbî olarak zikretmemiş olsalar da, bu kişilerin ilk üç nesle mensup olmaları ve Müslümanlıkları, zâhirî adâletlerini kabul etmek

⁶⁷² Serahsî, *Usûl*, I, 359, 60; Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

⁶⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 7.

⁶⁷⁴ Saymerî, *Mesâil*, s. 155.

⁶⁷⁵ İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 217. Ayrıca Üsmendî de sahâbe dışındaki kimselerinde adalet sahibi olmasından dolayı açık bir şekilde mürseli sahâbîye tahsis etme düşüncesini eleştirmektedir. Bk. Üsmendî, *Bezl*, s. 458.

için yeterli görülmüştür. Bu durumda arada düşürülen râvî her ne kadar onların sahâbî ismi vermedikleri kimse olsa da irsalî yapan ve düşürülen râvî ilk üç nesilde olmasından dolayı zâhir adâletlerine binaen mürselleri kabul edilmiştir. Ancak bu tür rivâyet şeklini sahâbe mürseli kategorisinde değerlendirmedikleri söylenebilir.

Hanefî usûlcüler sahâbe mürselini ayrı kategori olarak değerlendirmeden tüm irsalleri birlikte düşünürler. Ancak Hanefî usûlcüler genel itibariyle diğer mürsellerin makbuliyetini sahâbe mürselleri üzerinden anlatırlar. Zira sahâbe mürsellerini diğer râvîlerin irsallerini kabul etmeyen kimseler de makbul olarak addettiğinden dolayı ortak nokta olarak genel manadaki mürsel anlayışını sahâbe irsal örneklerine yoğunlaşarak konu işlenir. Nitekim Hanefî usûlcüler mürsellerin kabul edilmesi konusunda sahâbî tarafından irsalin kabul edilip onun müsned gibi amel ediliyor olmasını delil olarak öne sürerler.⁶⁷⁶ Onlar bu duruma sahâbe tabakasından örneklerle yer vererek konuya açıklık getirirler. Buna göre Berâ b. Âzîb'in (ö. 71/690 [?]) “Biz hadis olarak rivâyet ettiklerimizin hepsini Resulullah'tan duymuş değiliz. Ancak biz birbirimizden de rivâyette bulunarak bunları işitmişizdir. Ancak biz yalan söylemeyiz”⁶⁷⁷ rivâyetinin mürsel konusunda sahâbenin tutumunu yansıtmaları açısından önemlidir. Zira onlar adâlet ve doğruluk sahibi olduklarından dolayı birbirlerinden nakletseler bile onu bizzat Hz. Peygamber'den duymuş gibi kabul edilirler.⁶⁷⁸ Aynı şekilde Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684) hakkında “Vücutta bir et parçası vardır. O iyi olursa tüm vücut iyi olur. O bozulursa vücutta bozulur. O kalptir” hadisi dışında Hz. Peygamber'den bizzat işiterek rivâyet ettiği hiçbir hadisin bulunmaması bir başka delildir. Yine İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den bizzat işiterek rivâyet ettiği ancak on civarında hadisinin bulunması ve diğerlerini başka sahabilerden işiterek nakletmesi bu bağlamda zikredilen delillerdendir.⁶⁷⁹ Bu durum, sahâbîlerin müsned ile mürseli birbirinden farklı görmediklerini gösterir.

Hanefî usûlcüler sahâbîlerin mürsel konusunda tutumlarının teorik zeminini oluşturan yukarıdaki rivâyetlerin pratikte yansımalarına dair örnekler vererek bu konudaki iddialarını sürdürürler. Nitekim sahâbenin irsal yaptığına dair Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği “Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur” hadisi örnek olarak verilebilir. Hz. Âişe bu rivâyete karşı gelince Ebû Hureyre bunu Fazl b. Abbâs'tan işittiğini ifade etmiştir.

⁶⁷⁶ Saymeri, *Mesâil*, s. 154; Cessâs, *Fusûl*, III, 150.

⁶⁷⁷ Saymeri, *Mesâil*, s. 154; Cessâs, *Fusûl*, III, 150; Serahsî, *Usûl*, I, 359; Pezdevî, *Kenz*, s. 391; Siğnâkî, *Kitâbü'l-vâfî*, III, 835.

⁶⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 359; Pezdevî, *Kenz*, s. 390.

⁶⁷⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 150; Serahsî, *Usûl*, I, 360-1.

Görüldüğü üzere Ebû Hureyre bu rivâyeti Hz. Peygamber'den işitmediği halde ondan irsalde bulunarak nakletmiştir. Aynı şekilde İbn Abbâs Hz. Peygamber'in bayram günü akabe cemresine kadar telbiyede bulunduğunu nakleder. Ancak İbn Abbâs bu rivâyeti kardeşi Fazl b. Abbâs ve Nu'man b. Beşîr'den işitmiştir. Yine İbn Abbâs'ın nesîe ribâsıyla alakalı rivâyeti Üsâme b. Zeyd'ten naklettiği kaydedilmiştir.⁶⁸⁰ Onların yaşlarının küçük olmasından dolayı Hz. Peygamber'le çok zaman geçiremediklerinden rivâyetleri doğrudan Hz. Peygamber'den işitmeden diğer sahâbîlerden semâ etmeleri sonucu bu tür mürsellerde bir artış görüldüğü söylenebilir. Ayrıca Hanefîler bir ayrıma gitmeden tâbiîn tabakasından Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve İbrâhim en-Nehaî gibi kimselerin de mürsel rivâyet konusundaki tutumlarının bu minval üzere olduğunu dile getirmişlerdir.⁶⁸¹ Hanefî uleması bu bakış açılarıyla güven ortamının hakim olduğu hicri ilk üç nesilde sahâbe, tâbiîn vb. kimselerin mürselleri arasında bir fark görülmediğini vurgulamışlardır. Ayrıca dönemsel olarak benimsenen bu mürsel rivâyetlerin herhangi bir şekilde akranları tarafından itirazda bulunulmadan aynı müsned rivâyetler gibi kabul edilip amel edildiğinin meşhur olduğu da belirtilmiştir. Yine adâlet sahibi kimselerin yaptığı genel manadaki irsallerin delil değeri sahâbîlerin uygulamaları örnek getirilerek temellendirilmiştir.

B. Sahâbe ve Tedlîs

Tedlîs, bir râvînin görüştüğü bir kişiden işitmediği halde işiterek aldığı vehmini uyandıracak şekilde rivâyette bulunmasıdır. Aslında tedlîs yapan kimse rivâyeti başkasından işitmiştir fakat “falanca şöyle dedi (kâle fülân)”, “falanca şöyle zikretti (zekere fülân)” gibi doğrudan semâya delalet etmeyen lafızlarla hadisi ondan duyduğunu ima eder.⁶⁸² İbnü's-Salâh, Nevevî ve onu takip eden hadis usûlü müellifleri genel itibarıyla tedlîste likânın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakmadan muâsarât şartını koşarlar. Nitekim İbnü's-Salâh tedlîsi: “Râvînin görüştüğü kimseden veya onunla çağdaş olup görüşmediği hocasından naklettiği rivâyeti işitmediği halde ondan işitmiş vehmi uyandıracak şekilde rivâyette bulunması”⁶⁸³ şeklinde tarif etmiştir. Nevevî ise “Râvînin hocasıyla dönemdaş (muâsır) olup ondan rivâyette bulunmadığı halde (kesinlik bildirmeyen sigalar kullanarak) ‘kâle fülân’ veya ‘an fülân’ diyerek semâ ettiği zannında bulunacak şekilde nakilde bulunması” olarak

⁶⁸⁰ Saymeri, *Mesâil*, s. 154; Serahsî, *Usûl*, I, 360-1; Pezdevî, *Kenz*, s. 391; Neseî, *Keşf*, II, 42.

⁶⁸¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 149.

⁶⁸² Cessâs, *Fusûl*, III, 189; Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁶⁸³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 73.

tanımlamıştır.⁶⁸⁴ Diğer taraftan İbn Hacer ise tedlîsin mürseli hafî ile karışabileceğini göz önünde bulundurarak tedlîste muâsarât şartını yeterli görmeyerek râvînin rivâyette bulunduğu kimseden likâsının olması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁸⁵ Görüldüğü üzere hadis usûlü müellifleri tedlîsin tanımı konusunda bazı noktalarda ayrılmışlardır. Hanefî usûlcüler genel itibariyle Cessâs'tan itibaren tedlîste muâsarât yerine mülâkât vasfını öne çıkarmışlardır. Nitekim Serahsî “Kendisiyle karşılaştığı halde ondan işitmediği hadisi işitmiş olduğunu vehmettirecek tarzda ‘falanca şöyle dedi’ diyerek rivâyet etmesi” olarak tanımlar.⁶⁸⁶ Hatta İbn Emîru Hâc eserinde tedlîste ihtilaflı olan bu meseleyi tartışır ve en isabetli olan görüşün hocası İbn Hacer’in kavli olduğunu ifade eder.⁶⁸⁷

Müdelles râvînin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği konusu ve makbul görülse bile kabul gerekçeleri iki metodoloji arasında farklılık arz etmektedir. Hadis usûlü müellifleri genel itibariyle tedlîsi toptan reddetmek yerine rivâyetin belli şartları sağlamaları neticesinde onu makbul addetmişlerdir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’s-Salâh ve Nevevî başta olmak üzere hadis ehlinin çoğu râvî rivâyeti hocasından kesin işittiğine delalet eden “semi‘tu, haddesenî” gibi lafızları kullanarak rivayette bulunmuşsa bu rivâyetin muteber olacağını belirtirler. Ancak “an, kâle” vb. muhtemel sigalardan birisini kullanmışsa mürsel gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederler.⁶⁸⁸ Ayrıca müdelles râvînin hangi amaçla tedlîs yaptığını dikkate alarak rivâyeti değerlendirdikleri de görülmektedir.⁶⁸⁹ Diğer taraftan Hanefî usûlcüler müdelles râvî, ancak naklettiği rivâyeti kabul edilebilecek kişilerden tedlîs yapmakla meşhur ise onun tedlîs yaparak naklettiği rivâyetin kabul edileceğini belirtirler. Şayet râvînin bilinen tutumu, sika olsun veya olmasın kimden yaptığını düşünmeden tedlîs yapma şeklinde ise o rivâyeti bizzat işittiğini zikretmediği müddetçe naklinin kabul edilmeyeceğini belirtirler.⁶⁹⁰ Aslında Hanefî usûlcülerinin tedlîs ve onun hükmü konusundaki açıklamaları Cessâs’ın da belirttiği üzere mürsel rivâyetleri delil görme gerekçeleriyle paralellik arz eder.⁶⁹¹

⁶⁸⁴ Süyûtî, *Tedrib*, I, 118.

⁶⁸⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 86.

⁶⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁶⁸⁷ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 329.

⁶⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, II, 371-2; İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 75; Süyûtî, *Tedrib*, I, 121; Sehâvî, *Fethu’l-mugîs*, I, 186; Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *et-Tedlîs fi’l-hadîs*, Riyad 1412/1992, s. 105 vd.

⁶⁸⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 76; Toksarı, Ali “Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnadı” *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1988), s. 228-9.

⁶⁹⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 189.

⁶⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 189; Nesevî, *Keşf*, II, 81; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 109.

Bununla birlikte Hanefî usûlcüleri tedlîs konusunda nesiller arasında açık bir ayrım yapmamakla birlikte, mürsel rivâyetlere ilişkin yaklaşımlarına bakıldığında, tedlîsi de benzer bir şekilde değerlendirdikleri ve dolayısıyla nesiller arasında bir ayrımın varlığından dolayı olarak söz edilebileceği anlaşılmaktadır.⁶⁹² Diğer bir ifadeyle Hanefî usûlcüleri, mürsel rivâyetlerde olduğu gibi, ilk üç nesildeki râvîlerin sika kimselerden tedlîs yaptığının bilinmesi durumunda, Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki şهادetine binaen bu tür tedlîslerin kabul edilebilir olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim tedlîs konusunu ele alırken, mürsel rivâyetler bağlamında sahâbenin nakillerine sıkça atıfta bulunmuşlardır.⁶⁹³ Bununla birlikte, tedlîs yapan râvînin niyetine de büyük önem vermişlerdir. Aşağıda görüleceği üzere, râvînin tedlîsteki amacı doğrultusunda rivâyetlerini değerlendirmişlerdir.

Hadis usûlü müellifleri ıstılah bakımından ilk olarak mutlak manada tedlîsten tâbîin döneminde bahsedileceğini ifade ederler.⁶⁹⁴ Zira onlara göre sahâbînin diğer bir sahâbîyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den aktardığı rivâyetin hakiki manada tedlîsle bir ilişkisi yoktur. Nitekim onlar sahâbîlerin bu şekilde nakilde bulunmalarını tedlîs yerine sahâbe mürseli olarak ifade ederler. Sahâbîlerin hepsinin prensip olarak âdil kabul edilmesi onların bu tür rivâyet şekillerinin kabul görmesini sağlayacaktır.⁶⁹⁵ Diğer taraftan Hanefî usûlcüler mutlak manada sahâbîlerin, hatta tâbîinin yaptığı bu tür rivâyetlerden tedlîs olarak bahsedilmeyeceğini ifade ederler. Zira Hanefî usûlcülere göre irsal bölümünde belirtildiği üzere sahâbîlerin yaptıkları bu tür rivâyetler selefın karşı çıkmadığı onları bu hususta yemediği rivâyetlerdir. Bundan dolayı sahâbîlerin birbirlerini hazfederek doğrudan Hz. Peygamber'den nakilde bulunmalarının mutlak manada tedlîs olarak isimlendirilmeyeceğini ve bunun hükmün sabitliği açısından da bir sakınca teşkil etmeyeceğini belirtirler. Hatta bir kişinin sahâbîlerden birisini müdellis olarak tavsif etmesinin caiz olmayacağını vurgularlar.⁶⁹⁶

Hanefî usûlcülerin râvîlerin rivâyetinde râvîyi gizleme sebeplerine göre sahâbe ve tâbîinin tedlîslerine dair bakış açılarını geliştirdikleri söylenebilir. Nitekim onlar bu durumu şöyle ifade ederler: “Mutlak manada tedlîs, râvîsinin hadis aldığı kişiyi düşürüp âli isnad talebi sebebiyle başka râvîden rivâyetinde bulunmasıdır. Bu amaç takdir edilen bir durum

⁶⁹² Bk. Zafer Ahmed Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Kalem, Beyrût t.s, s. 159; Zübeyde Özben Dokak, *Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet*, s. 168.

⁶⁹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 109.

⁶⁹⁴ Hakim en-Nîsâbü'rî, *Marîfe*, s. 103.

⁶⁹⁵ Ali Toksarı, *Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnadı*, s. 232-3.

⁶⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 109.

değildir. Tedlîs yapan râvînin kastı bu olmayıp da hadisi işitenlere kolaylık olsun diye uzun isnadı kısaltma veya rivâyetin kesin olarak Hz. Peygamber'in sözü olduğunu pekiştirme (te'kîd) amacı varsa bunda bir sakınca yoktur. Sahâbe ve tâbiînden nakledilen tedlîs örnekleri bu amaçlara hamledilir.”⁶⁹⁷ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüleri herhangi bir şekilde menfi amaçlarla yapılmayan olağan süreçlerin takip edildiği râvî gizleme/düşürme örneklerini hakiki manada tedlîs olarak görmemişlerdir. Hatta Serahsî'nin tedlîsi râvînin rivâyetin edasında bir çeşit ruhsat olarak görmesi ve Pezdevî'nin de tedlîsi cerh gerektirmeyen durum olarak ifade etmesi de bu durumu desteklemektedir.⁶⁹⁸ Ayrıca onların bu konuda sahâbe ve tâbiîn tedlîslerine dair selefin tutumlarını kendilerine rehber olarak belirledikleri anlaşılmaktadır. Zira selefin bu tür râvîlerin haberlerini rivâyetin doğal süreci içerisinde görerek yadırgamadan rivâyetle amel etmeleri onların bu tür rivâyetleri kabul etmelerinde öncülük etmiştir.⁶⁹⁹ Bundan dolayı sahâbîlerin yaptığı bu tür râvî gizleme örneklerini mutlak manada tedlîs olarak isimlendirmemişlerdir. Ayrıca Hanefî usûlcülerinin tedlîsi mürselle aynı kategoride görmeleri bu konudaki bakış açılarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Zira onlara göre ilk üç nesilde güvenilirliğin hakim olması, onların gizlemiş veya düşürmüş oldukları râvîler konusunda nakleden kimsenin yalan söylemediği ve bu rivâyeti onlardan işittiğine dair bir ön kabuldür. Ayrıca onların güvenilir olması râvîlerin âli isnad elde etme amacına matuf olarak menfi teşebbüslerde bulunmayacağı da varsayılmaktadır. Bunlara ek olarak Hanefî usûlcülere göre sika râvînin bir râvîden rivâyette bulunması onu ta'dîl etmek anlamına geldiğinden sikanın senedden düşürdüğü râvî de muaddel/sika kabul edilmektedir.⁷⁰⁰ Dolayısıyla teorik olarak mürselle tedlîste aynı mantık söz konusudur.

II. Sahâbe Tarafından Amel Edilmeyen Rivâyetin Durumu

A. Sahâbenin Sünnet Bilgisinin Bir Ölçüsü Olarak Umûmu'l-belvâ

Hanefî usûlcüleri haber-i vâhidin kabulü konusunda bir takım ilave şartlar talep etmişlerdir. Onlar bu tür haberlerle amel etmeyi rivâyetin birtakım şartlara uygunluğunu dikkate alarak bir değerlendirmede bulunurlar. Nitekim Cessâs Îsâ b. Ebân'dan nakille bu durumu şöyle ifade eder: “Bizim ashâbımıza göre âhad haberlerin reddine sebep olan illetler konusunda Îsâ b. Ebân şöyle der: ‘Sabit sünnetin o haber-i vâhide aykırı olması, birden fazla anlama gelmeyen konularda Kur’ân’ın o habere ters düşmesi, çoğunluğu ilgilendiren bir

⁶⁹⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 190; Serahsî, *Usûl*, I, 379-380.

⁶⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Pezdevî, *Kenz*, s. 198.

⁶⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 379; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 109.

⁷⁰⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 109.

meselede (umûr-i âmme) çoğunluğun bilmediği özel bir haberin varlığı, ve insanların rivâyet ettikleri halde aksine davrandıkları şâz bir haber olması durumlarında haber-i vâhid reddedilir.”⁷⁰¹ Îsâ b. Ebân’ın kavram olarak “umûr-i âmme” diye ifade ettiği üçüncü durum sonraki dönem Hanefî usûlcüler tarafından haber-i vâhidin değerlendirilmesinde umûmu’l-belvâ prensibi olarak isimlendirilmiştir. Nitekim konuya haber-i vâhidin tenkidi başlığı altında yer veren Debûsî⁷⁰² ve inkita‘ bağlamında konuya değinen Serahsî⁷⁰³ ve Pezdevî⁷⁰⁴ dörde ayırdıkları asıllardan üçüncüsünü umûmu’l-belvâ prensibi olarak ifade etmişlerdir. Umûmu’l-belvâ kavramının bir tenkit kriteri olarak usûl eserlerinde yer almasının Îsâ b. Ebân’ın umûr-i âmme terkihiyle ortaya çıktığı ifade edilebilir.⁷⁰⁵ Zira Cessâs Îsâ b. Ebân’ın bu ifadelerinin açıklamasını yaparken umûr-i âmme terkihini umûmu’l-belvâ kavramıyla irtibatlandırır.⁷⁰⁶ Buna göre kavram olarak umûmu’l-belvâ prensibinin ilk dönem usûlcülerinden beri var olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Üsmendî umûmu’l-belvâ prensibinin usûl eserleri müelliflerinden daha önce Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından benimsendiğini ifade eder.⁷⁰⁷ Hatta o, Îsâ b. Ebân’ın ismini anmadan doğrudan Hanefî ashâbından olan Kerhî’nin umûmu’l-belvâ anlayışını daha sonraları devam ettirdiğini vurgular.⁷⁰⁸ Diğer taraftan umûmu’l-belvâ prensibinin teşekkülüne vurgu yapan bir başka müellif olarak Abdülazîz el-Buhârî ise bu anlayışı Ebû Hanîfe ve ashâbına atfetmeden doğrudan Kerhî’ye nispet eder. O, Hanefîlerin mütekaddimûn ashâbından olan Kerhî’nin bu anlayışı geliştirdiğini, daha sonraları ise müteahhir ulemanın ise bu prensibi haber-i vâhidin tenkidi bağlamında bir asıl olarak tercih ettiğini ifade eder.⁷⁰⁹ Diğer taraftan İbnü’l-Hümâm ise eserinde bu prensibin “Hanefîlerin genelinin görüşü” olduğunu ve Kerhî’nin de bu anlayışta olduğunu özellikle vurgular. Ancak İbnü’l-Hümâm üzerine şerh yazan İbn Emîru Hâc ise eserinde onun “Hanefîlerin genelinin görüşü” olduğunu ifade ettikten sonra Kerhî’nin ayrıca zikredilmesinde bir fayda olmadığını zikrederek bir tenkitte bulunur. Hatta ona göre İbnü’l-Hümâm’ın eserinin önceki nüshalarında

⁷⁰¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 113.

⁷⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁷⁰³ Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁷⁰⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 394.

⁷⁰⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 113.

⁷⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 114.

⁷⁰⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 474. Üsmendî’nin dile getirdiği bu anlayış Metin Yiğit tarafından tenkit edilmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe ve ashâbı bu kanaatte değildir. Bk. Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 334.

⁷⁰⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 474.

⁷⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 25; Kâkî, *Câmiü’l-esrâr*, III, 721.

“Hanefilerin genelinin görüşü” diye bir ibarenin olmadığını, cümlelerin sadece “Kerhî ve müteahhir Hanefilerin bu anlayışı benimsediği” şeklinde olduğunu iddia eder. Özetle İbn Emîru Hâc bu ibarenin değişime uğradığını onun yerine “Hanefilerin geneli” şeklinde bir ifadenin konduğunu ifade ederek bir tenkitte bulunur. Bir diğer ifadeyle İbnü'l-Hümâm'ın da bu anlayışı daha önceki nüshalarında Abdülazîz el-Buhârî de olduğu gibi Kerhî'ye atfettiği söylenebilir. Ancak her hâlükârda İbnü'l-Hümâm'ın bu anlayışı Kerhî ile başlattığı söylenebilir. Zikredilen üç müellif dışında Hanefilerden bu prensibin teşekkülü konusunda usûl öncesindeki müelliflere atıf yapan başka kimse tespit edilememiştir. Netice olarak Hanefî usûlcüler arasında umûmu'l-belvâ prensibinin gelişim seyri konusunda farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî ve İbnü'l-Hümâm'ın Ebû Hanîfe ve ashâbına veya Kerhî'ye atfettikleri bu anlayışın kavramsal olarak eserlerde bir karşılığı tespit edilememiştir.⁷¹⁰ Mefhum olarak Ebu Yusuf'ta bulunduğu söylenebilir.⁷¹¹

⁷¹⁰ Bk. Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2009, s. 317. Bununla birlikte kavramsal olarak veya mefhum olarak bu anlayışın Kerhî ile başladığına dair işaretler olmuş olsaydı muhtemelen onun en önemli talebelerinden olan ve görüşlerini sonraki dönemlere ulaştıran Cessâs'ın eserinde temas edilmiş olması beklenirdi. Ancak Cessâs'ın eserinde buna dair bir işaretin olmaması bu anlayışın onunla birlikte başlatıldığına dair görüşlerin kesin olmadığını göstermektedir. Umûmu'l-belvâ prensibinin Kerhî ile bağdaştırılmasına dair iddiaların Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî ve İbnü'l-Hümâm'ın eserleri dışında (Buhârî'nin ifadelerini birebir ictibas eden Kâkî dışında (bk. Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 72.) diğer Hanefî Usûl eserlerinde temas edildiği görülmemektedir. Klasik Hanefî ulemasının Kerhî'ye nispet etmediği bu ifadelerin zikredilen müelliflerde zuhur etmesi muhtemelen bu üç usûlcünün diğer mezhep usûlcülerinin bu konudaki iddialarından yararlanmalarından kaynaklanır. Zira Üsmendî bu iddiasını eserinden yararlandığı Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'inden almış olabilir. Zira o, *Mu'temed*'de Üsmendî gibi umûmu'l-belvâ anlayışını Kerhî'ye atfetmektedir. Bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 660. Diğer taraftan eserinde Gazzâlî'ye birçok konuda atıf yapan Abdülazîz el-Buhârî'nin de bu anlayışı Kerhî'ye atfetmekte ondan etkilenmiş olması mümkündür. Bk. Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm* Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, Daru İhyâi't-türâsîl-Arabi, Beyrût 1324, I, 171. Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm'ın da Gazzâlî ve Âmidî gibi mütekellimun usûlcülerin eserlerinden etkilendiği ifade edilmektedir. Bk. Ceylan, Hadi Ensar, “İbnü'l-Hümâm”, *İslam Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org/ibnul-humam/4481> (erişim tarihi 20.01.2023). Bundan dolayı umûmu'l-belvâ anlayışının Kerhî'ye atfı konusunda zikri geçen bu usûlcülerden muhtemelen İbnü'l-Hümâm'ın da fikren etkilendiği söylenebilir. Zira Âmidî de Gazzâlî gibi bu anlayışı Kerhî'ye nispet etmektedir. Bk. Âmidî, *İhkâm*, II, 101. Diğer mezhep usûlcülerinin bu görüşü Hanefilerden farklı kimselere nispetlerine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 316-17; Aydın, Ahmet, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkâtâ Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2007, s. 85-86.

⁷¹¹ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 120 vd.; *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 25 vd.

Ancak onların bazı örnekler bağlamında bu anlayışı sürdürdükleri ifade edilebilir.⁷¹² Diğer taraftan kavramsal olarak bu anlayışın İsâ b. Ebân'la dile getirildiği ve Cessâs'la birlikte usûl eserlerinde bilinir hale geldiği söylenebilir.

Umûmu'l-belvâ kavramının usûlcülerin çok az bir kısmı tarafından tanımının yapıldığı daha çok örnekler üzerinden bir anlamlandırılma çabası güdüldüğü söylenebilir. Bununla birlikte Hanefî usûlcüler haber-i vâhid tenkit kriterlerinden olan umûmu'l-belvâ prensibinin genel olarak tanımına eserlerinde yer vermeseler de bu kavramdan neyi kastettiklerini ifade eden cümlelere yer vermişlerdir. Hanefî usûlcülerden bu kavramı tanımlayan ilk müellif Abdülazîz el-Buhârî'dir. Buna göre o, “Çoğunluğun (umûmun) ihtiyaç duyduğu hususlar”⁷¹³ olarak açıklamaktadır. Hanefî usûlcüler içerisinde tanım yapan bir diğer usûlcü ise İbnü'l-Hümâm'dır. O, umûmu'l-belvâ için “Çok tekrar etmesiyle birlikte insanların çokça ihtiyaç duyduğu hususlar” olarak bir tanımda bulunur.⁷¹⁴ Her iki tanımda ortak olarak “Toplulun çokça ihtiyaç duyması” vurgulanmıştır. Ancak İbnü'l-Hümâm Abdülazîz el-Buhârî'den farklı olarak bir hususun umûmu'l-belvâ olabilmesi için meselenin insanların ihtiyaç duyduğu bir tarafının olmasının yanında onun çokça tekrar etmesini ön şart olarak sunmuştur. Mehmet Ali Yargı, İbnü'l-Hümâm'ın üzerinde durduğu tanımın diğer mezhep usûlcülerinin umûmu'l-belvâ için vurguladıkları noktaları dikkate alarak bir tarifte bulunduğunu iddia eder.⁷¹⁵ Bir başka deyişle onun bu kavramın sınırlarını diğer mezhep mensubu kimselerin tariflerinden etkilenecek belirlediği, bundan dolayı onun “çokça tekrar etme” ifadesini tanıma eklediği söylenebilir. Aynı şekilde umûmu'l-belvâ anlayışında ibareler noktasında İbnü'l-Hümâm'la benzerlikleri olan Ensârî her ne kadar onun tanımını yapmasa da o da bu prensip için meselenin tekrar etmesine vurgu yapmıştır.⁷¹⁶

Klasik dönemden itibaren diğer Hanefî usûlcüleri, eserlerinde umûmu'l-belvânın tanımını açıkça belirtmeseler de verdikleri örneklerden, bu kavramın herkesin ihtiyaç duyduğu konuları kapsadığını ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî mess-i zeker

⁷¹² Hanefî mezhebinde usûl eserlerinde kavram olarak yer verilen umûmu'l-belvâ prensibi usûl öncesi müelliflerde mana olarak bu durumu karşılayan örneklere yer verilse de daha sonraki müelliflerle kavramlaştırma aşamasına geçilmiştir. Ebû Hanife ve ashabının bu konuda görüşlerine dair örnekler için bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 317, dp. 141; Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde. Manevî İnkûtâ Kavramı*, s. 87-89.

⁷¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 25

⁷¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, s. 350; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 381.

⁷¹⁵ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 314.

⁷¹⁶ Ensârî, *Fevâtih*, II, 157.

hadisiyle amel etmemelerini şöyle açıklar: “Bu asıldan dolayı mess-i zeker hadisiyle amel etmedik. Zira insanların bilgisine ihtiyaç duyduğu bir alanda Büsre binti Safvân bu rivâyetiyle tek kalmıştır. Bu ifadelerden Hz. Peygamber ihtiyacı olmadığı halde bu hükmün bilgisini sadece ona (Büsre’ye) verdiği ve bu bilgiye çok ihtiyaç duyduğu halde diğer sahâbîlerin de bundan mahrum kaldıkları anlaşılmaktadır.⁷¹⁷ Umûmu’l-belvânın tanımına yer vermeyen usûlcülerin, bu kavramla neyi kastettiklerini açıklayan ifadeler kullandıkları da gözlemlenmektedir. Nitekim haber-i vâhidin kabulü konusunda bazı asıllar zikreden Hanefî usûlcüler üçüncü prensibi “Umûmu'l-belvâda âvam ve havâssın yani herkesin bilgisine ihtiyaç duyduğu alanda rivâyetin şöhret kazanmayıp şâz kalması durumu”⁷¹⁸ olarak izah ederler. Anlaşıldığı üzere, Hanefî usûlcüler genel itibariyle umûmu'l-belvâ kavramıyla toplumun ortak olarak ihtiyaç duyduğu hususları vurgulamışlardır.

Hanefî usûlcüler haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ niteliğindeki bir mesele hakkında gelmesi durumunda, bu rivâyetin şâz kalmayıp yaygın bir şekilde nakledilmesini, yani teferrüt etmemesini, haberin kabulü için şart koşarlar. Zira umûmul belvâ kapsamına giren yani toplum tarafından bilgisine ihtiyaç duyulan rivâyetin sahâbîlerin genelinden gizli kalıp adeten meşhur olarak rivâyet edilmemiş olmaması gerekir. Şayet rivâyet sahâbîler arasında yaygın bir şekilde bilinmeyip nakledilmemişse rivâyetin sübûtu noktasında birtakım illetler barındırdığını belirtirler.⁷¹⁹ Bir başka ifadeyle umûmu’l-belvâ olan bir konunun sahâbe arasında şâz kalmaması ve adeten bu hadisenin hükmünün sahâbe arasında meşhur olması icap ederken bu bilginin sahâbîlere gizli kalıp onlar tarafından yaygın bir şekilde nakli gerçekleşmemişse bu durum rivâyet edilen habere ziyâde olduğunu gösterir. Zira bu türden bir haberin mevcut olması durumunda herkes tarafından biliniyor olması gerekirken böyle bir hususun gerçekleşmemesi durumunda rivâyetin dinin bilinen esaslarına muarız gelmesinden dolayı inkıtaya uğradığı söylenebilir.⁷²⁰ Hanefîlere göre bir şeyin umûm tarafından bilinmesine duyulan ihtiyaç onun insanlar arasında yayılmasını gerekli kılar. Mesela cuma günü camide imamın minbere çıkarken büyük bir fitnenin çıktığına dair bir bilginin haber-i vâhid olarak nakledilmesi kabul edilmez, zira bu olaya birçok kimsenin şahitlik etmesinden dolayı az kişi tarafından rivâyet edilmesi adeten mümkün değildir. Aynı şekilde Hz.

⁷¹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁷¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 113; Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁷¹⁹ Cessâs, III, *Fusûl*, 114; Debûsî, *Takvîm*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, I, 364. Pezdevî, *Kenz*, s. 399.

⁷²⁰ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 263.

Peygamber'in Zü'l-yedeyn'in haberini tek başına kabul etmediğini ve onunla birlikte olan cemaatin onun bilgisini onaylamalarıyla geçerlilik kazandığını ifade ederler.⁷²¹

Hanefî usûlcüler bir rivâyetin yaygın bir şekilde nakledilmeyip ahad yolla rivayet edilmesi durumunda, bu bilginin toplumun geneline hitap etmediğini, sadece belirli bir grubun sorununa yanıt niteliğinde olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Cessâs bu durumu şöyle ifade eder: “Bu nitelikteki hususlarda (topluluklar tarafından nakledilmeyen) hâs bir haberin gelmesi, bu bilginin bütün İslam cemaatine değil de –mesela birinin sorusuna uygun düştüğü için ya da zikredilmesini gerektiren bir sebep bulunduğu için-bazılarına bildirilmesi caizdir. Böyle bir durumda Hz. Peygamber bu bilgiyi belli kişilere bildirir ve bu bilgiyi bütün insanlar değil sadece o kişiler ulaştırır. İşte böyle insanların aslî (mübahlık) haline bırakıldığı bir konudaki hâs bir haberin örneği, insan bedeninden çıkan süt, gözyaşı ya da ter gibi abdest ihtiyacı hasıl olmayan şeylerden dolayı abdest gerekmediği ile ilgili hadistir. Hz. Peygamber'in bunu topluluklara zikretmesi gerekmez. Bu konuda olsa olsa bir soru üzerine gelmiş hâs bir haber varid olur.”⁷²² İbnü'l-Hümâm ve Ensârî diğer Hanefî usûlcülere ek olarak umûmu'l-belvâda gelen rivâyetin meşhur olmasının yanında, ümmet tarafından telakkî bi'l-kabûl edilmesini de yine haberin makbuliyeti açısından gerekli görürler.⁷²³ Genel olarak Hanefîler bir rivâyetin ma'rûf oluşunu, insanlar arasında yaygın olarak naklediliyor olmasını haberin amel edilebilirliğini etkilediğini düşündüklerinden bu duruma önem verirler. Bu, özellikle umûmu'l-belvâ gibi hükmünün toplum tarafından bilinmesine duyulan genel bir ihtiyacı karşılamak durumunda olursa rivâyetin amel edilebilirliği açısından bilginin sahâbîler arasında intişâr etmesi Hanefî anlayışı açısından temel kıstaslardan biridir. Sahâbîlerin genelinin haberdar olmadığı veya kabul etmediği rivâyetlere Hanefî usûlcüler ihtiyatlı yaklaşmışlardır.

Hanefî usûlcüler hadisin herkes tarafından bilinmesine duyulan ihtiyaç ile Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin tebliğ ve tebyîn vazifeleri arasında kaçınılmaz bir ilişkiden söz ederler. Zira onlara göre dinin tebliğcisi konumunda olan Hz. Peygamber, insanların dine dair

⁷²¹ Saymeri, *Mesâil*, s. 157. İlgili rivayete göre bir gün Hz. Peygamber namaz kıldırırken dördüncü rekatta selam vermesi gerekirken ikinci rekatta selam verir. O sırada arkada bulunan Zü'l-yedeyn Hz. Peygamber'e hitaben “namaz mı kısaldı yoksa iki rekâtı unuttunuz mu?” diye sorar. Hz. Peygamber de o sırada cemaatte bulunan Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e “Zü'l-yedeyn'in dediği doğru mudur?” deyince, o ikisi, “Evet” cevabını verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ayağa kalkıp namazını tamamlar. Bk. Buhârî, “Salât”, 87; Tirmizî, “Salât”, 292; Nesâî, “Schv”, 22.

⁷²² Cessâs, *Fusûl*, III, 122.

⁷²³ İbnü'l-Emiru Hac, *Takrîr*, II, 381; Ensârî, *Fevâtih*, II, 157.

ihtiyaç duydukları hususları onlara açıklamakla mükelleftir. Diğer taraftan Hz. Peygamber sahâbilerine insanların ihtiyaç duyacağı bu bilgileri sonraki nesillere nakletmelerini emretmiştir. Onlar umûmu'l-belvâda olan bu hususun yaygın bir şekilde nakledilmeyip haberi vâhid konumunda kalması durumunda, Hz. Peygamber'in Allah'ın ona vermiş olduğu tebliğ vazifesini yerine getirmediği ve sahâbilerin de Hz. Peygamber'in kendilerine verilen emirden geri durdukları anlamına geleceğini belirtirler. Ancak bu durumun onlar için muhâl olduğuna işaret ederler.⁷²⁴ Zira Hanefî usûlcülere göre bu hususun Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesiyle görevlendirilmediğini, sahâbilerin de Hz. Peygamber'in emrine muhalif davranmalarından dolayı adâletlerini ortadan kalkmasını gerekli kılar. Bu durumun da genel İslam anlayışına muarız olduğunu vurgularlar.⁷²⁵ Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber ve sahâbilerin zikredilen bu tür ithamlarla karşı kalacağını göz önünde bulundurarak, umûmu'l-belvâda meşhur olarak nakledilmeyip herkes tarafından bilinmeyen bir rivâyetin ya sehv ürünü (hatalı) olduğunu veya nesh edildiğini belirtirler.⁷²⁶ Nitekim onlar herkesin ihtiyaç duyduğu hususlardan olan abdest, namaz gibi hususları, Hz. Peygamber'in toplumun ibadetlerini doğru bir şekilde yerine getirebilmeleri için bu konudaki bilgileri insanların geneline vâkıf kıldığını ifade ederler. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in bilgisi olmadan birçok kişinin namazlarının geçersiz olması riski ortaya çıkar. Bundan dolayı yaygınlık konusunda tevâtür veya şöhret seviyesinde olacak şekilde insanlara bu bilgiyi Hz. Peygamber'in ulaştırdığı kaydedilir.⁷²⁷

Bir bilgiye duyulan ihtiyaç ile rivâyetin yaygın bir şekilde nakli arasındaki ilişki Hanefîlerle diğer mezhep usûlcüleri arasında tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Zira Hanefî usûlcülerine göre herkesin bilgisine ihtiyaç duyduğu alanda Hz. Peygamber'in ve sahâbilerin tebliğ vazifeleri gereğince ilgili hususları diğer insanlara nakletme görevi vardır. Bu durum bu türden haberlerin zorunlu olarak yaygın bir şekilde nakledilmesini gerekli kılar. Nitekim Cessâs rivâyetin meşhur bir şekilde rivâyet edilmesinin zorunluluğunu şöyle ifade eder: “İnsanların çokça başına gelen bir hususta şayet bilinmesi gereken bir vacip kılma ya da yasaklama hükmü ile ilgili ise, Peygamber'in o hükmü bütün topluluğa bildirmesi gerektiği için ilgili haber reddedilir. Çünkü rivâyet eden kişiler o tür bir bilgiye Hz. Peygamber'in bildirmesi olmadan ulaşamazlar. Hz. Peygamber bu bilgiyi topluluk içerisinde verdi ise, o

⁷²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 368; Üsmendî, *Bezl*, s. 474; Neseî, *Keşf*, II, 52.

⁷²⁵ Sadrüşşerîa, *Tavzih*, II, 19.

⁷²⁶ Saymeri, *Mesâil*, s. 157; Serahsî, *Usûl*, I, 368; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 25; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 721; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 382.

⁷²⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 25.

bilginin nakledilişı de (tek kişi tarafından değil) insanlar arasında yayılması ölçüsünde olması gerekir.”⁷²⁸ Ayrıca Hanefî usûlcülerinin bu türden bir rivâyetin yaygın bir şekilde nakledilmesinde haberin ahad yolla değil, tevâtür veya meşhur seviyesinde bir nakille aktarımının gerçekleşmesini talep ettikleri anlaşılmaktadır.⁷²⁹ Ancak diğer mezhep usûlcüleri insanların ihtiyacıyla doğru orantılı olarak rivâyetin yaygın bir şekilde naklini zorunlu görmemektedir. Bu bağlamda, Hanefî usûlcülerin bu konuda olanı değil de olması gereken hususu göz önünde bulundurdıkları söylenebilir.⁷³⁰ Diğer mezhep usûlcüleri rivâyetin kendisine odaklanarak bu konuda bir zorunluluktan bahsetmeden rivâyetin senedinin sıhhat durumuna göre bir yargıya varılmasının gerekliliğine vurgu yapmışlardır.⁷³¹

Hanefî usûlcülerinin umûmu’l-belvâ prensibinden dolayı bazı hadislerle amel etmedikleri görülmektedir.⁷³² Onların bu prensipten dolayı “ateşte pişmiş şeyi yemekten”⁷³³ ve cenaze taşımaktan dolayı abdest alınması gerektiği”⁷³⁴, “rafu’l-yedeyn”⁷³⁵, “abdestte besmele çekmek”⁷³⁶, “namazda bismelinin cehri olarak okunması”⁷³⁷ ve “mess-i zeker”⁷³⁸ gibi rivâyetlerle amel etmedikleri bilinmektedir. Hanefî usûlcüler bu tür haberlerin herkesin bilgisine ihtiyaç duyduğu konularda varid olmasından dolayı rivâyetlerin az kişi tarafından nakledildiğini belirterek zikri geçen hadislerle amel edilmeyeceğini ifade ederler. Bir başka

⁷²⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 114.

⁷²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁷³⁰ Aydın, Ahmet, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü’l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2018), s. 372.

⁷³¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 474; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 24; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 382.

⁷³² Hanefî usûlcülerinin umûmul belvâ prensibinden dolayı amel etmedikleri hadisler için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 115; Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 368-9; Pezdevî, *Kenz*, s. 399-400; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 25-26; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 721; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 263; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 381-2; Gül, Mutlu, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2018, s. 231-6.

⁷³³ Müslim, “Hayız”, 90; Tirmizî, “Tahâret”, 58; Nesâî, “Tahâret”, 125; Dârimî, “Tahâret”, 51; İbn Mâce, “İman ve fedâilü’s-sahâbe”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 48; XXVI, 271.

⁷³⁴ Tirmizî, “Cenâiz”, 17; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39; İbn Mâce, “Cenâiz”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 534.

⁷³⁵ Buhârî, “Ezan”, 83; Müslim, “Salât”, 21; Tirmizî, “Salât”, 77; Ebû Dâvûd, “Salât”, 23; Nesâî, “İftitâh”, 3; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 15; Dârimî, “Salât”, 41; Dârekutnî, *Sünen*, II, 44.

⁷³⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 20; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 49; İbn Mâce, “Tahâret”, 41; Dârimî, “Tahâret”, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 464, 465; Dârekutnî, *Sünen*, I, 120; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 12.

⁷³⁷ Tirmizî, “Salât”, 181.

⁷³⁸ Tirmizî, “Tahâre”, 61; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 68; Nesâî, “Tahâre”, 118; “Gusl ve’t-teyemmüm”, 30; İbn Mâce, “Tahâre”, 63; Muvatta’, “Tahâre”, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 265, 270.

değişle rivâyetlerin haber-i vâhid seviyesinde kalıp şöhret kazanarak geniş topluluklar tarafından nakledilmemesi, haberlerle amel noktasında yeterli görülmemiştir.

Haneî usûlcülerine göre umûmu'l-belvâ prensibinden dolayı tenkit edilen rivâyetin mutlak manada merdûdluk ifade etmediği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre umûmu'l-belvâ olan bir konuda rivâyet haber-i vâhid olarak varid olmuşsa ve bu haber farz, vacip, haram gibi herkesin bilip uygulaması gereken hükümleri ihtiva ediyorsa bu rivâyetle bu şekliyle amel etmezler. Ancak bu haber-i vâhidle mendupluk veya kerâhet durumu gibi herkesin yapmasının zorunlu olmadığı durumların tespiti yapılıyorsa bu rivâyet kabul edilip onunla amel edilmiştir. Bu durum Haneî usûlcülerinin umûmu'l-belvâda bir mesele hakkında gelen haberi mutlak manada merdûd olarak değerlendirmediklerini gösterir. Nitekim Cessâs bunu şöyle ifade eder: “İnsanların çokça başına gelen bir hususta olursa bu durumdaki hükme gelince: Eğer bilmemiz gereken bir vacip kılma ya da yasaklama (haram kılma) hükmü ile ilgili ise, Hz. Peygamber’in o hükmü bütün topluluğa bildirmesi gerektiği için bu haber reddedilir. Çünkü rivâyet eden kişiler o tür bir bilgiye Hz. Peygamber’in bildirmesi olmadan ulaşamazlar. Hz. Peygamber bu bilgiyi topluluk içerisinde verdi ise, o bilginin nakledilişi de (tek kişi tarafından değil) insanlar arasında yayılması ölçüsünde olması gerekir. Eğer böyle bir şey bulamıyorsak anlarız ki o haber ya neshedilmiştir ya da baştan sahih değildir.”⁷³⁹ Aynı şekilde Haneîlere göre umûmu'l-belvâda haber-i vâhid olarak gelen rivâyetle mendupluk ve kerâhet durumu tespiti yapılıyorsa bu türden hadislerle amel edilir. Cessâs bu durumu şöyle ifade eder: “Bir şeyin yasaklanması ya da vacip kılınması kabilinden olmayıp da müstehap şeyler ya da bazı amellerin diğerlerine üstünlüğü ile ilgili nakledilen cenazenin arkasında veya önünde yürünmesi, sabah namazının ortalık henüz karanlık iken ya da biraz aydınlanınca kılınması, bayram namazı tekbirlerinin sayısı, teşrik tekbirlerinin miktarı, farz namazların bazen ilk vaktinde bazen son vaktinde kılınması, telbiyenin Akabe cemresini görene kadar sürdürülmesi, abdestle ilgili başın bir kısmının veya tamamının meshedilmesiyle ilgili rivâyetler, kurbiyet ve nâfile nitelikteki detaylara yöneliktir. Bu konularda fukahâ arasındaki ihtilaf, hangisinin daha faziletli olduğu hakkındadır. Hadislerde ifade edilen durumların uygulandığına dair bilgi çoğunluk arasında yaygın olsa da Hz. Peygamber hangisinin daha efdal olduğu hususunda bütün insanları bilgilendirme zorunluluğu yoktur. Zira Hz. Peygamber’in bazen bir şekilde, bazen de başka bir şekilde, yani ikisi arasında muhayyer olarak hareket etmiş olması ve böyle davranarak, bunlardan biri diğerinden daha üstün olsa

⁷³⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 114-5.

dahi hepsinin caiz olduğunu öğretmeyi amaçlaması da mümkündür.”⁷⁴⁰ Netice olarak Hanefilere göre umûmu’l-belvâda varid olan haber-i vâhid her durumda merdûd olarak değerlendirilmemiştir. Umûmu’l-belvâ bir meselede yaygın olarak nakledilmeyip şâz kalan haber-i vâhidle farz, vacip ve haram ispatı yapılamayacağı, nedb ve kerâhet hükmü tespiti yapılıyorsa o rivâyetin kabul edilebileceği söylenebilir. Zira herkesin bilmesi gereken bir konuda haber-i vâhid konumunda gelen rivâyetten maksat vücûb veya tahrim olsaydı, bu husus sahâbîler arasında meşhur olup herkes tarafından amel edilmesi gerekir.⁷⁴¹ Bu sebeple, haberin geniş kitleleri ilgilendiren bir konuda şâz kalması, o rivâyetin diğer insanlar tarafından zorunlu olarak uygulanmayacağı anlamına gelir. O rivâyetin sadece belli kimselere yönelik bir yargı olduğu, bundan dolayı da vücûb ifade etmeyeceği belirtilerek onunla amel edilmemiştir.

Hanefî usûlcülerinin umûmu’l-belvâ gerekçesiyle kabul etmedikleri hadisler incelendiğinde, bu tür rivâyetlerin bazılarının aynı zamanda haber-i vâhid tenkit kriterlerinden olan Kur’ân ve sünnet gibi asıllara aykırı olmaları sebebiyle de makbul görülmediği anlaşılmaktadır.⁷⁴² Bu durumu fark eden klasik sonrası Hanefî usûlcüleri umûmu’l-belvâ prensibiyle aslında mutlak manada bir rivâyetin yok sayılmadığını, aksine bu prensip sebebiyle amel edilmeyen rivâyetlerin diğer asıllara muarız gelmesiyle kabul edilmediğini ifade ederler. Nitekim onlar bu durumu şöyle ifade ederler: “Bu son iki prensipten (umûmu’l-belvâ ve sahâbenin rivâyetle ihticâc etmemesi) dolayı hadisin reddedilmesi görüşünde olmayan Hanefî meşayih zeyyif (geçersiz) görülen bu rivâyetleri daha sahih olan diğer rivâyetlere muarız olmakla açıklamıştır. Nitekim besmelenin cehri okunması gerektiğine dair rivâyet, Buhârî’nin Enes b. Mâlik isnadıyla naklettiği şu rivâyete muarızdır: “Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın arkasında namaz kıldım onlar kıraate “Elhamdülillâhi rabbi’l-âlemîn” ile başlıyorlardı. Aynı şekilde Müslim bu haberi *Sahih*’inde rivâyet etti ve orada onların “Bismillahirrahmânirrahîm” i söylemediklerini zikretti... Mess-i zeker hadisi ise zikri geçen rivâyetlere muarızdır.”⁷⁴³ Buna göre klasik sonrası bazı Hanefî usûlcüleri haber-i vâhid tenkit kriterlerinden olan umûmu’l-belvâyı haberlerin kabulü

⁷⁴⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 123.

⁷⁴¹ Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 155.

⁷⁴² Mess-i zeker hadisinin Hanefilerce Kitaba aykırı olması sebebiyle reddedildiğine dair bk. Apaydın, Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), s. 167-9.

⁷⁴³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 263.

konusunda müstakil bir prensip olarak değerlendirmeyip aksine bir tercih kriteri olarak görmüşlerdir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere umûmu'l-belvâ sebebiyle kabul görmeyen rivâyetlerin asıl olarak başka sahih delillere aykırı gelmesi sebebiyle amel edilmediği ve o rivâyetin muâdili başka hadisleri hüccet olarak değerlendirdikleri ifade edilebilir.⁷⁴⁴ Hatta Molla Hüsrev, umûmu'l-belvâ gibi ilkeleri asıl delillerden ziyade tali (ikincil) deliller kategorisinde değerlendirmiştir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân ve sünnete muârazayı sarâhaten, diğerlerini ise delâleten muâraza olarak adlandırmıştır.⁷⁴⁵ Bu durumda klasik sonrası bazı Hanefî usûlcülerce umûmu'l-belvânın müstakil bir delil olmadığı, aksine Kur'ân ve sünnet gibi asılları destekleyici bir prensip olarak kabul edildiği söylenebilir. Hatta söz konusu Hanefîlerin yukarıdaki ifadelerinden hareketle bu prensibi haber-i vâhid tenkit kriterleri arasında değerlendirmedikleri de söylenebilir.

Hanefî usûl kaynaklarında haber-i vâhidin reddi için öne sürülen umûmu'l-belvâ prensibinde dönemseller olarak bir yorum farkına gidildiği anlaşılmaktadır. Nitekim klasik dönem usûl eserlerinde haber bu prensibe aykırı gelmesi durumunda o haberin zeyyif olacağı belirtilmiştir. Ancak klasik dönem sonrası bazı usûl eserlerinde ise bu hadislerin bu prensiplerden ötürü değil, sıhhat bakımından daha güçlü olan diğer hadislerle muarız olması sebebiyle zeyyif kabul edildiği ifade edilmiştir. Aslında bu anlayışta olan Hanefî usûlcülerin haber-i vâhid tenkid kriterlerinden olan umûmu'l-belvâ prensibini asli kriter olarak görmeyip fer'î veya Kur'ân ve sünnete muarız gelme durumlarını destekleyici ikincil bir delil olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Hatta herhangi bir şekilde tenkit kriteri olarak kabul etmedikleri de belirtilebilir. Bu anlayışın son dönem Hanefîlerce açık bir şekilde dile getirilmesinin arka planında diğer mezhepten usûlcülerin onlara umûmu'l-belvâ konusunda yönelttiği tenkitler olduğu söylenebilir. Zira diğer mezhep usûlcüleri Hanefîlerce benimsenen umûmu'l-belvâ anlayışını, klasik rivâyet/nas anlayışının terkedilip kıyâsa sarılmak olarak nitelendirmektedirler.⁷⁴⁶ Hanefî usûlcülerinin, bu tenkitler karşısında kendilerini savunmak için umûmu'l-belvâ prensibine sadece bağlı kalmadıklarını, aksine bu tür rivâyetlerin diğer sahih rivâyetlerle çeliştiğini özellikle vurgulamalarıyla, naslara tabi olduklarını belirtme ihtiyacı hissetmiş olmaları muhtemeldir. Ayrıca klasik dönem sonrası bazı usûlcülerin bu görüşte olmalarında umûmu'l-belvâ prensibi sebebiyle amel edilmediği söylenen rivâyetlerin aynı

⁷⁴⁴ Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı", s. 190.

⁷⁴⁵ Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 216.

⁷⁴⁶ Âmidî, *İhkâm*, II, 113; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 24; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 264.

zamanda Kur'ân ve sünnet gibi asıllara muarız gelen örneklerin içerisinde değerlendirmesinin de etkili olduğu ifade edilebilir. Zira umûmu'l-belvâ için örnek verilen bazı rivâyetler Kur'ân ve sünnete muarız gelen rivâyetler arasında da zikredilmektedir. Bundan dolayı asli delil olan Kur'ân ve sünnetin umûmu'l-belvâ gibi destekleyici delil karşısındaki üstünlüğünden dolayı bu gibi örneklerde daha güçlü muarız nasların ön plana çıktığı söylenebilir.

B. Sahâbenin Rivâyetle İhticâc Etmemesi

Hanefî usûlünde haber-i vâhid tenkid kriterlerinden biri de rivâyetin sahâbe ihticâcına arzı olarak ifade edilebilir. Hanefî usûlcüler, haber-i vâhidin ilgili olduğu konuda sahâbîlerin kendi aralarında bir ihtilafa düşmeleri ve zikri geçen rivâyetin tartışma anında delil olarak sunulmamasını o rivâyetin sahte/geçersiz (zeyyif) oluşuna delil kabul ederler.⁷⁴⁷ Normal şartlarda ihtilafın olduğu konuda sahâbîlerin ilgili rivâyeti kullanmalarının zorunluluğuna vurgu yaparlar.⁷⁴⁸ Şayet sahâbîler o konuya dair fetvâlarında ilgili hadise atıf yapmadan doğrudan reyleriyle hüküm verme yolunu tutmuşlarsa, rivâyetin sübûtu veya delaleti noktasında şüphenin vaki olacağını belirtirler.⁷⁴⁹ Bundan dolayı da rivâyete ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini ifade ederler. Hanefî usûlcüler sahâbîlerin ihtilaf durumunda tartışmayı bitirecek olan ilgili rivâyetle istidlâl etmemelerinin gerekçesini şöyle ifade ederler: “Rivâyetin ihtilaf anında delil olarak kullanılmaması o haberin zeyyif olmasındandır. Zira sahâbîler bildiklerini herhangi bir şekilde gizlemeden dini sonraki nesillere ulaştırmada asıl kişilerdir. Ayrıca onlar hüccet olanı terk edip hüccet olmayanla da meşgul olmamışlardır. Bundan dolayı belli bir konuyla alakalı sahâbîler arasında bir hüküm hakkında ihtilaf vuku bulduğunda, onlar haberin olduğu yerde hüccet olmayan reyleriyle fetvâ vermişlerdir. Şayet ilgili haber sahih olmuş olsaydı onlar reyleri sebebiyle ihtilafa düştükleri meseleyi nihâyete erdirmek için rivâyeti delil olarak kullanmaları gerekirdi. Onların hepsinin bunu delil olarak kullanmamaları bu rivâyetin sabit olmadığını gösterir.”⁷⁵⁰ Anlaşıldığı üzere Hanefî usûlcüler ihtilaf durumunda sahâbenin ilgili rivâyeti gündeme getirmemesini rivâyetin sübûtu veya delaleti noktasında bir problem olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlar fetvâ konusunda önde gelen sahâbîlerin ilgili rivâyetten yüz çevirip kendi reyleriyle meseleyi çözüme kavuşturmalarını normal şartlar altında mümkün görmezler. Sahâbîler hakkında bu ihtimalin muhal görülmesi ilgili rivâyet hakkında şüphenin vaki olmasına sebebiyet vermiştir.

⁷⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Pezdevî, *Kenz*, s. 400.

⁷⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 199.

⁷⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

⁷⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Nesefî, *Keşf*, II, 53; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin değeri bağlamında sahâbenin ihticâcına arz kriteri ilk olarak Debûsî ile birlikte eserlerde yer bulmaya başlamıştır.⁷⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî mütekaddimûn Hanefîlerden bazılarının bu prensiple hadisin reddini benimseme noktasında tek kaldığını ifade eder. Müteahhir Hanefîlerin ise genelinin bu anlayışı haber-i vâhidin tenkidinde bir asıl olarak kullandığını belirtir.⁷⁵² Abdülazîz el-Buhârî'nin mütekaddimûn Hanefîlerden kastı muhtemelen daha önceki ifadelerinden⁷⁵³ hareketle Ebû Hanîfe ve ashâbı ve usûl eserleri yazılmadan önceki dönem Hanefî fukahasıdır. O döneme dair yapılan çalışmalarda ve genel olarak zikredilen asırdaki Hanefî fukahasının belli bir prensip konusundaki görüşlerine sıkça atıfta bulunan Abdülazîz el-Buhârî'nin, bu döneme ait kimseye atıfta bulunmaması,⁷⁵⁴ bu durumu destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak usûl müelliflerinden Cessâs, Üsmendî ve diğer Semerkant bölgesi usûlcülerinin bu prensibe eserlerinde yer vermediği de görülmektedir.⁷⁵⁵ Muhtemelen Abdülazîz el-Buhârî'nin müteahhirun için genelleme yapmaktan kaçınmasının sebebi de bu gerçekliktir.

Hanefî usûlcüleri ihtilaf durumunda sahâbenin amel etmediği haber-i vâhidlerin değeri konusunda farklı ihtimaller üzerinde durmuşlardır. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcüleri, sahâbenin ihtiyaç halinde bu rivâyetle amel etmeyip fetvâ verirken kendi reyine başvurmaları durumunda, bu haberin sıhhatiyle ilgili farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Nitekim Debûsî, selefin ihtilaf ettiği bir konuda ilgili haberin delil olarak kullanılmamasını, ya söz konusu rivâyetin sonradan uydurulmuş (ziyâfe veya ihtira‘) olabileceği ya da tartışılan meseleyle

⁷⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 199. İsa b. Ebân ve Cessâs'ın da bu prensibi eserlerinde zikrettiği ifade edilmektedir. Onlar haber-i vahidlerin kabul şartları bağlamında dördüncü prensibi “İnsanların (sahâbe ve tabiûnun), naklettikleri haberlere aykırı davranmaları” olarak zikrederler (Cessâs, *Fusûl*, III, 113, 117.) Hadis tenkidinin bir parçası olarak takdim edilen bu bakış açısı, Debûsî ile sistemleşen sahâbe ihticâcına arz anlayışına delalet edebileceği bazı çalışmalarda vurgulanmıştır. Bk. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 26, 50-1.

⁷⁵² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 26.

⁷⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 14, 24

⁷⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 26-28.

⁷⁵⁵ Zübeyden Özben Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet*, s. 194. İsa b. Ebân ve Cessâs'ın bu prensibi eserlerinde zikrettiği ifade edilmektedir. Onlar haber-i vahidlerin kabul şartları bağlamında dördüncü prensip olarak “insanların (sahâbe ve tabiûn uleması), naklettikleri habere aykırı davranmaları” zikrederler (Cessâs, *Fusûl*, III, 113, 117.) Hadis tenkidinin bir parçası olarak takdim edilen bu bakış açısı Hanefî usulcülerden Debûsî ile sistemleşen sahâbe ihticâcına arz anlayışına delalet edebileceği bazı çalışmalarda vurgulanmıştır. Bk. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 26, 50-1.

doğrudan bir ilgisinin bulunmadığı şeklinde tevil edilme ihtimaline dayandırır.⁷⁵⁶ Debûsî'nin zikretmiş olduğu bu ihtimallerin yanında Serahsî ve Pezdevî ile birlikte artık nesh olgusundan da bahsedilmeye başlanmıştır.⁷⁵⁷ Bununla birlikte yine Serahsî ile birlikte bazı usûlcülerce sehiv yani râvînin hatası ihtimalinin de zikredildiği görülmektedir.⁷⁵⁸ Ancak Serahsî, bu hatanın (sehvin) sahâbeden kaynaklandığını düşünmez.⁷⁵⁹ Serahsî, söz konusu rivâyetin tartışmanın yaşandığı dönemde değil, sahâbeden sonraki nesiller tarafından Hz. Peygamber'e hatalı bir şekilde isnad edilmiş olabileceği ihtimaline dayanarak, selefin bu rivâyeti delil olarak kullanmadığını ifade eder. Aslında rivâyette sehiv (hata) ihtimalinden söz edilmesinin bir yönüyle onun geçersizlikle (ziyâfeyle) benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira sahâbenin hadis uydurduğuna dair bilinen bir durumunun olmaması dolayısıyla ziyâfe (geçersizlik) durumunda da ilgili rivâyetin sahâbe sonrasında Hz. Peygamber'den sabit olmadığı halde onun adına sehven veya bilinçli bir şekilde atfedilebileceği ifade edilebilir. Ancak ziyâfe (geçersizlik) durumunda rivâyetin Hz. Peygamber adına kasten veya hataen atfedilme ihtimali üzerinde durulur. Nitekim Debûsî bu durumla alakalı olarak aslı olmayan bu haberde kizb töhmetinin bulunduğunu bunun ya kasten veya gaflet sebebiyle olabileceğini vurgular.⁷⁶⁰ Netice olarak her iki öncülde de rivâyetin sahâbe sonrasında vuku bulması yönüyle benzerlik gösterdiği ifade edilebilir. Diğer taraftan bazı Hanefî usûlcüler ise ilgili rivâyetin müevvel olma ihtimaline binaen de sahâbenin haberle amel etmediğini zikrederler.⁷⁶¹

Hanefî usûlcüleri ihtilaf durumunda sahâbenin delil olarak kullanmadığı rivâyetle amel edilmeyeceği görüşündedirler. Diğer mezhep usûlcüleri ve hadis ehli ise Hanefîleri bu konuda eleştirirler. Onlara göre Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler herkes için itibayı gerektirir. Sahâbenin bu konuda ilgili rivâyetle amel etmemesi doğruluğu konusunda şüphe olmayan bu dini prensibi değiştirmez. Ayrıca burada önemli olan rivâyetin sened ve metin olarak sıhhat şartlarını taşıyor olmasıdır. Bu şartları haiz olan rivâyetle şartsız bir şekilde amel edilmesi gerekir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî bu durumu şöyle ifade eder: “Usûlcüler ve ehli hadis Hanefîlere bu konuda karşı çıkmışlardır. Onlara göre şayet bir hadis sabit ise ve senedi de sahihse sahâbenin ona muhalif olup onunla ameli terk etmesi ve onu delil olarak

⁷⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 199.

⁷⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Pezdevî, *Kenz*, s. 400; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27; Kâkî, *Câmi 'u'l-esrâr*, III, 723; Teftazânî, *Telvîh*, II, 20.

⁷⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Teftazânî, *Telvîh*, II, 20.

⁷⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

⁷⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 200.

⁷⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Nesefî, *Keşf*, II, 53; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

kullanmaması hadisin reddini gerektirmez. Zira haber ümmetin tamamınca hüccettir ve sahâbîler de diğer kimseler gibi onu delil olarak kullanmışlardır. Nitekim âyetle şöyle ifade edilmektedir: ‘Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve Resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık onların başka tercih hakları yoktur.’⁷⁶² Aynı şekilde ‘Hz. Peygamber size ne vermişse onu alın sizi neyden nehy ettiyse ondan uzak durun.’⁷⁶³ Hanefî usûlcüler ise bu duruma delillere diğer kimselerden daha fazla değer veren sahâbîlerin hüccet olmayan bir şeyle meşgul olmalarının düşünülemeyeceğini ifade ederek karşı çıkmışlardır.⁷⁶⁴ Ancak Hanefîlere bu konuda karşı olanlar haberin sahâbîlere ulaştıktan sonra onu delil olarak kullanmamaları durumunda ilgili prensibin geçerli olabileceğini vurgularlar. Diğer taraftan onlar hadisin sahâbîlere ulaşmaması sebebiyle onu delil olarak kullanmama ihtimalinden de bahsederler. Zira onlara göre sahâbîler Hz. Peygamber’in vefatından sonra farklı beldelere dağılmışlardır. Bundan dolayı haberi işiten sahâbenin tartışmanın olduğu sırada o mecliste bulunmaması ve ihtilafın ona ulaşmaması mümkündür. Bu ihtimalden ötürü, râvîler adâlet sahibi olduktan sonra bu tür prensiplerle ilgili bir hadisin reddedilmesinin caiz olmadığını belirterek Hanefîlere itirazlarını sürdürmüşlerdir.⁷⁶⁵

Hanefî usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî diğer mezhep mensubu kimselerin tenkidine⁷⁶⁶ eserinde yer vermesine rağmen karşı bir cevap vermez.⁷⁶⁷ Bu tenkit karşısında Hanefî usûlcülerinin ilgili prensibe yükledikleri delilin zayıf olduğu düşünülebilir. Ancak Hanefî usûlcülerin konuya dair getirdikleri örneklerden ve satır arası bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla onların bu prensip sebebiyle kabul etmedikleri rivâyetler muhtemelen tüm sahâbîlerin değil, onların önde gelenlerinin ilgili meseleye dair bir bilgilerinin olmamasıyla ilgilidir. Zira fetvâ verme durumu Hulefâ-i râşidînin ve diğer önde gelen sahâbîlerin bir meselesi olarak görüldüğünden⁷⁶⁸ dolayı onların bu ihtilafı ortadan kaldıracak bir haberi bilmemeleri Hanefî usûlcülerce ilgili rivâyet konusunda şüphe uyandıran bir durumdur. Hanefî usûlcülerinin fetvâ veren kimseler diye niteledikleri fakîh sahâbîlerin önde gelen kimselerden teşekkül etmesi de bu durumu doğrular niteliktedir.⁷⁶⁹ Aynı şekilde Serahsî’nin

⁷⁶² Ahzâb, 33/36.

⁷⁶³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 26. Ayet için bk. Haşr, 59/7.

⁷⁶⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁷⁶⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁷⁶⁶ Sem’ânî, *Kavât*, I, 371.

⁷⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁷⁶⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 368-9.

⁷⁶⁹ Bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 368-9; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 550.

konuya dair açıklamaları da bu fikri destekler mahiyettedir. Nitekim o “Talâk (boşama) erkeğin, iddet kadının durumuna göre” hadisini⁷⁷⁰ bu prensibe örnek olarak verir. Devamında bu hadisin sübût bulmadığını ortaya koymak için “Sahâbenin büyüklerinin bu konuda ihtilaf ettiği halde bu hadisi delil olarak getirmediklerini” ifade eder.⁷⁷¹ İlgili rivâyet incelendiğinde Hz. Ömer, Hz. Osman, Zeyd b. Sabit ve Hz. Âişe’nin ihtilafta bir grubu temsil ettiği diğer tarafta ise Hz. Ali ve İbn Mesûd gibi önde gelen sahâbîlerin olduğu görülmektedir.⁷⁷² Bu durum yukarıdaki eleştiriyi ortadan kaldırma noktasında bir yol olarak görülebilir. Zira fetvâ vermenin sahâbenin önde gelen kimseleri arasında icra edildiği ve Hanefîler açısından da bu kimselerin rivâyetlerin geneline vâkıf olduğu düşünüldüğünden kendi içerisinde tutarlı olduğu söylenebilir. Zira fetvâ verme süreci olarak önde gelen sahâbîlerin ihtilaflı konuya dair diğer sahâbîlerden ilgili rivâyetleri topladıktan sonra hüküm verme sürecini işlettikleri bilinmektedir.⁷⁷³ Bundan dolayı önde gelen sahâbîlerde bu rivâyetlerin toplandığı düşünüldüğünde onların herhangi bir ihtilafa dair ilgili nakli delil olarak getirmemeleri sonrakiler açısından zikri geçen rivâyet hakkında bir şüphe sebebi sayılmaktadır. Diğer taraftan Yargı, bu tür rivâyetlerin de aynı umûmu’l-belvâ da olduğu gibi sahâbîler arasında vaki olan meşhur tartışmalardan müteşekkil olmasından dolayı onlardan herhangi birinin ilgili rivâyeti delil olarak getirmemesinin Hanefîler açısından bir tenkit kriteri olarak görülmesine sebebiyet verdiğini ifade eder. Zira önde gelen sahâbîlerin bile her rivâyeti veya fetvâyı bilmediği göz önünde bulundurulduğunda ilgili prensibin Hanefî hadis tenkit kriteri olarak kendi içerisinde tutarlı olabilmesi için meselenin şöhret kazanmasının gerekliliğine vurgu yapar.⁷⁷⁴

Hanefî usûlcüleri eserlerinde sahâbenin ihtilaf durumunda ihticâc etmediği haberle amel edilmeyeceğini ifade ederler. Onlar bu haber-i vâhid tenkitine dair “Talâk (boşama) erkeğin, iddet kadının durumuna göre”⁷⁷⁵ hadisi ile “Yetimlerin mallarını, onların adına

⁷⁷⁰ Mâlik, *Muvatta*, “Talak”, 25; Beyhaki, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 604. Hadisin senedi ve değerlendirmesi hakkında bilgi için bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 238-42.

⁷⁷¹ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

⁷⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁷⁷³ Uzunpostalcı, Mustafa, “İlk İki Asırda Fıkıh”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2 (1986), s. 322, 324.

⁷⁷⁴ Mehmet Ali, *Yargı, Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 359.

⁷⁷⁵ Muvatta, “Talak”, 25; Beyhaki, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 604.

çalıştırın ki zekat onu yiyip eritmesin”⁷⁷⁶ rivâyetini örnek olarak verirler.⁷⁷⁷ İlk rivâyet Zeyd b. Sabit tarafından rivâyet edilmiştir. Hanefiler sahâbîlerin büyükleri arasında talâkın sayısında erkeğin mi yoksa kadının mı durumunun dikkate alınacağına dair bir ihtilafın vaki olduğunu ifade ederler. Ancak onlar sahâbîlerin hadisin râvîsi Zeyd b. Sâbit’in de bu tartışmanın içinde olduğu halde onun hadisini delil olarak kullanmayıp bu konuda reylerine göre görüş bildirdiklerini zikrederler. Zira Hz. Ömer, Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe gibi sahâbîler talâkta erkeğin hür veya kölelik durumunun dikkate alınacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu hükmü Şafîî’nin de benimsediği zikredilmektedir. Hz. Ali ve İbn Mesûd ise talakta kadının durumunun esas alınması gerektiğini savunmuşlardır. Hanefiler de bu fetvâyı benimsemişlerdir. Onlara göre şayet bu konuda Zeyd b. Sabit’in ilgili rivâyeti olsaydı sahâbenin önde gelen kimseleri tartışmayı bitirmek adına bu haberi kullanmaları gerekirdi. Onların da bu rivâyeti delil olarak getirmeyip reylerine göre hüküm vermeleri ilgili rivâyetin ya sabit olmadığını veya nesh olunduğunu gösterir.⁷⁷⁸ Hanefî usûlcülerden bazıları ise naklin sübût bulduğu halde müevvel olmasından dolayı sahâbîlerin ilgili rivâyetle amel etmediği ihtimali üzerinde durur. Bu durumda ilgili haberin tartışılan meseleyle bir ilişkisinin olmadığını, bilakis zikri geçen rivâyetle boşanmanın erkeklere bırakılmış olduğunun kastedildiğini zikrederler.⁷⁷⁹

Hanefî usûl kitapları çocuğun üzerine zekâtın gerekli olup olmadığı konusunda sahâbîlerin ihtilafa düştüklerinden bahsederler. Hanefîlerin de kabul ettiği ve Hz. Ali ile İbn Abbâs’ın tercih ettiği görüşe göre, çocuğun malından zekat verilmez. Şafîî mezhebinin de benimsediği ve İbn Ömer ile Hz. Âişe’nin tercih ettiği görüşe göre ise, çocuğun malından dolayı ona zekat gerekir. Hanefilere göre her iki grubun da birbirlerinin tam aksi yönünde fetvâ vermelerine rağmen ihtilafı bitirmek için onlardan hiçbirinin Amr b. Şuayb’ın (ö. 118/736) “an ebîhi an ceddihi” kanalıyla rivâyet ettiği “Yetimlerin malı için faydalı olanı gözetin ki zekât onu yiyip bitirmesin” hadisini⁷⁸⁰ delil olarak kullanmamışlardır. Onlara göre şayet Amr b. Şuayb’ın hadisi sabit olmuş olsaydı ihtilafın vaki olduğu sırada sahâbîler birbirlerinin tam aksi yönünde fetvâ vermeden ilgili delili kullanırlardı. Zira onların nassa

⁷⁷⁶ Tirmizî, “Zekât”, 15; Dârekutnî, *Sünen*, III, 5. Hadisin senedi ve değerlendirmesi hakkında bilgi için bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 242-6.

⁷⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Pezdevî, *Kenz*, s. 400.

⁷⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁷⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁷⁸⁰ Hadis için bk. Tirmizî, “Zekât”, 15; Mâlik, *Muvatta’*, “Zekât”, 12. Tirmizî ile Beyhakî Amr b. Şuayb’dan babası ve dedesi yolu ile rivayet etmişlerdir.

ittiba hususunda kendilerinden daha hassas olduklarını vurgularlar. Ayrıca onlar, sahâbîler ilgili haberi delil olarak kullanmış olsalardı fetvânın meşhurluğundan daha çok o rivâyetin kendisinin meşhur olacağını ve aksine delil getirenlerin ise görüşlerinden döneceğini ifade ederler. Yukarıda zikredilen durumların meydana gelmemiş olmasını onlar, o haberin zeyyif (geçersiz) olduğunun delili olarak kabul ederler.⁷⁸¹ Hanefî usûlcülerden bazıları ise rivâyeti doğrudan reddetmeden yine rivâyetin müevvel olabilme ihtimalinden de bahseder. Çocuğun zekatıyla alakalı ilgili rivâyette geçen sadakadan maksadın nafaka olduğunu düşünürler. Nitekim onlar Hz. Peygamber'in "Kişinin kendisi için infak ettiklerinin sadaka olacağından"⁷⁸² bahsetmesini bu konuda kendilerine delil olarak getirirler. Zira ilgili rivâyette nafaka kelimesi sadaka manasında kullanılmıştır.⁷⁸³

Hanefî usûlcülerinin haber-i vâhidin reddi için öne sürülen ihtilaf durumunda sahâbe ihticâcına arz prensibinde de dönemsel olarak bir yorum farkına gittikleri görülmektedir. Nitekim klasik dönem usûl müelliflerinden olan Debûsî, haberin bu prensibe aykırı gelmesi durumunda o haberin zeyyif veya müevvel olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Serahsî ve Pezdevî ile birlikte nesh olgusundan bahsedilmeye başlanmıştır. Klasik dönem ve sonrasında onları takip eden usûl eserlerinde genel olarak bu prensibe dayalı olarak zikredilen anlayışlardan biri devam ettirilmiştir.⁷⁸⁴ Ancak klasik dönem sonrası bazı usûl eserlerinde ise bu hadislerin ilgili prensipten ötürü değil sıhhat bakımından daha güçlü olan diğer hadislerle muarız olması sebebiyle amel edilmediği ifade edilmiştir.⁷⁸⁵ Bir başka ifadeyle hadis ehli ve diğer mezheplerce eleştirilen ilgili hadis tenkit prensibi terk edilerek, aynı haberlerin farklı rivâyetlerle muâraza etmesi sebebiyle amel edilmediği vurgulanmıştır. Hanefilerce değişim gösteren bu anlayış farkının tezahür ettiği dönem açısından düşünüldüğünde ilgili bakış açısının daha az eleştiri alabilecek bir yönünün olması dolayısıyla Hanefilerce bir yöntem değişikliğine gidildiği söylenebilir. Zira dönemsel olarak naslara olan vurgunun arttığı ve mezhepler arası delillerin güçlülüğünün mukayese edildiği bir ortamda bu tür bir yöntem arayışının Hanefilere gelebilecek muhtemel eleştirileri engelleyeceği düşünülebilir. Netice olarak bu anlayıştaki Hanefiler ilgili prensip sebebiyle kabul edilmeyen rivâyetin sübûtu noktasında bir problem görmeyerek aynı rivâyetin ya farklı bir rivâyete muarız olduğunu veya

⁷⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 27-8.

⁷⁸² Ebû Dâvûd, "Talâk", 6; Tirmizî, "Talâk", 7.

⁷⁸³ Neseî, *Keşf*, II, 53; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁷⁸⁴ Bk. Neseî, *Keşf*, II, 53; Teftazânî, *Telvîh*, II, 20.

⁷⁸⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

tevil edilebileceğini vurgulamışlardır.⁷⁸⁶ Nitekim onlar “Talâk erkeğin durumuna göredir” hadisinin Hz. Âişe tarafından rivâyet edilen “Câriyenin talakı iki talak, iddeti ise iki hayızdır”⁷⁸⁷ rivâyetine muarız olduğunu düşünerek amel edilmediğini zikrederler. Ayrıca Hanefîler arasında bu görüşü paylaşanlar ilgili hadisin Hz. Peygamber’e isnadında problem olduğunu düşünürler. Zira onlara göre bu haber merfû bir rivâyet olmayıp Zeyd b. Sabit’in kendi sözlerinden oluşan mevkûf bir nakildir. Bununla birlikte ilgili rivâyetin tevil edilebileceğini de ifade ederler. Buna göre onlar zikredilen rivâyetin boşama yetkisinin erkeğe ait olduğu şeklinde anlaşılmasının da mümkün olduğunu belirtirler.⁷⁸⁸

Hanefî usûlcüleri sahâbîlerin bir mesele üzerinde ihtilaf ettikleri halde o konuda ilgili delili kullanmamalarını o rivâyetin sabit olmayışına işaret olarak görürler. Diğer taraftan Hanefî usûlcülerinin mezkur sahâbe ihticâcına arz prensibi oryantalistlerin *e silentio* delilini akla getirmektedir.⁷⁸⁹ Schacht ve Juynboll’e göre “Bir hadisin belirli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolunun kendisine başvurmanın zorunluluk arz edeceği bir tartışmada hukukî bir delil olarak kullanılmamasıdır.”⁷⁹⁰ Onlar bunu *argumentum e silentio*⁷⁹¹ (sessizlik delili) olarak sunarlar. Bu delil oryantalist literatürde rivâyetlerin ilk zamanlarda var olmadığı iddiasını desteklemek üzere geliştirilmiş bir hadis tarihlendirme metodudur. Oryantalistler *e silentio* delilini ihtilafın olduğu durumda ilgili haberin kullanılmamasını o rivâyet için uydurmanın başlangıcı (tedavüle girmesi) olarak tespit ederler. Hukukî hadislerin, bir tartışmada ilk kez kullanılmalarından hareketle bu tür rivâyetlerin o tarihten sonra tedavüle sokulduğunu (uydurulduğunu) düşünürler.⁷⁹² Bundan dolayı onlar hadislerin amel edilebilirliğinden daha çok ilgili rivâyetlerin hangi tarihlerde oluşturulduklarına (uydurulduklarına) odaklandıklarından dolayı Hanefî usûlcülerden ayrılırlar. Zira Hanefî

⁷⁸⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁷⁸⁷ Ebu Dâvud, “Talâk”, 6; Tirmizî, “Talâk”, 7; İbnu Mâce, “Talâk”, 30.

⁷⁸⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁷⁸⁹ Bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 166

⁷⁹⁰ Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, UÜSBE, (Yüksek Lisans Tezi), 2005, s. 69, 71; Kuzudişli, Bekir, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2 (2007), s. 47-8.

⁷⁹¹ Schacht’ın geliştirmiş olduğu ilgili hadis tarihlendirme metodunun eleştirisi için bk. Ansari, Zafar Ishaq, “*The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht’s Argument e Silentio*”, *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Said, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992, s. 249-252.

⁷⁹² Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 69.

usûlcüleri ilgili rivâyetin amele uygunluğunu tespit etme açısından zikri geçen haber-i vâhid tenkit metodunu kullanmışlardır. Onlar ilgili prensip gereği amel edilmeyen rivâyetin hem sübût açısından hem de delalet açısından sorgulamasını yaparlar. Nitekim rivâyetin nesh veya müevvel olma ihtimalini dikkate almalarıyla haberin sübût bulduğuna işaret etmişlerdir. Rivâyetin sübût bulmadığı ihtimallere de işaret ettikleri olmuştur. Ancak oryantalist düşüncenin Hanefî usûlcülerden en önemli farklı bu durumu tek tercih olarak sunmalarıdır. Diğer bir ifadeyle ilgili hususu tek seçenek olarak belirterek doğrudan rivâyetin uydurma olduğunu ifade ederler. Hanefîlerde olduğu gibi ihtimallerden biri olarak zikretmeksizin farklı bir yöntem takip etmişlerdir. Bununla birlikte Hanefî usûlcüler ilgili rivâyetin sübûtunun olmadığı ihtimalini ortaya koyarken bile bunun hatâen (sehven) sahâbe sonrasında Hz. Peygamber’e isnat edilebileceği üzerinde de dururlar. Bilakis rivâyetin sadece kasıtlı bir şekilde merfûlaştırılmasından da bahsetmezler. Netice olarak bu prensip her iki metodolojide benzerlik gösterse de detaylarda farklılık arz ettiği görülmektedir. Hanefî usûlcüler sahâbenin ihtilaf durumunda ilgili rivâyetle amel etmemelerini doğrudan rivâyetin uydurma olduğuyla bir bağlantı kurmadan daha çok haberin delil değeri noktasında kanaatlerini ortaya koymaktadırlar. Onlar rivâyetin delil değerine veya amel edilebilirliğine odaklandıklarından dolayı da sahâbenin ilgili rivâyetle ihticâc etmemesini zikri geçen haber hakkında şüphe konusu olarak görürler. Bundan dolayı tek seçenek olarak rivâyetin uydurma olduğu üzerine durmadan farklı ihtimalleri zikrederek düşüncelerini belirgin kılarlar. Oryantalist düşüncede ise ilgili rivâyetle amel edilmeme doğrudan hadisin sübûtuyla ilişkilendirilmektedir. Tek seçenek olarak bu ihtilaf rivâyetin uydurulmasının başlangıcı olarak öne sürülür. Oryantalistler Hanefî düşünceden bu hususta ayrılmışlardır. Ayrıca Hanefî usûlcülerin uyguladığı yöntem haberlerin ne zaman uydurulduğunun tespitine odaklanan bir hadis tarihlendirme metodu olmayıp aksine rivâyetlerin delil değeri noktasında onlarla amel edilebilirliğinin tetkiki açısından bir hadis tenkit prensibidir. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcülerin bir hadisin olmadığına ispatıyla değil, onun epistemolojisiyle uğraştıkları söylenebilir.

C. Sahâbenin Kendi Rivâyet Ettiği Hadisi İnkârı

Hanefî usûl eserlerinde râvînin kendi naklettiği habere muhalefeti ilgili rivâyetin hücciyetine etkisi açısından müstakil bir başlık altında tartışılmıştır. Konu kendi içerisinde “Râvînin kendisine nispet edilen rivâyeti inkâr edip sahiplenmemesi”, “Râvînin söz ve fiil olarak naklettiği habere muhalefet etmesi”, “Râvînin haberi te’vîl veya tahsîs yoluyla muhtemel manalardan birine hamlederek yorumlaması yoluyla muhalefeti”, “Râvînin rivâyet

ettiği hadisle amel etmeyi terk etmesi” şeklinde dört başlık altında incelenmiştir.⁷⁹³ Bu kısımlardan ilki olan râvînin/sahâbenin kendisine nispet edilen rivâyeti inkarı bu bölüm altında incelenecek olup kalan diğer üç kısım ise râvînin/sahâbenin rivâyet ettiği habere amelen muhalefeti konusunda müstakil olarak ele alınacaktır. Ayrıca Hanefî usûlcülerinin bu kısımlarda râvî dedikleri sahâbe tabakasından kimseler olabildiği gibi diğer nesildeki kimseleri de içerisine almaktadır. Ancak konunun kapsamı itibariyle genel olarak sahâbe tabakasına odaklanılacaktır.

Sahâbenin kendisinin naklettiği haberi inkar edip sahiplenmemesi durumunda ilgili rivâyetin delil değeri Hanefî usûl müellifleri ile hadis ehli ve diğer mezhep usûlcüleri arasında ihtilaflı bir meseledir. Klasik dönem Hanefî müellifleri bu durumu mutlak olarak ele alırken,⁷⁹⁴ klasik sonrası bazı usûlcüler ise ihtilafın mutlak olmadığına vurgu yaparak iki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini belirtirler.⁷⁹⁵ Hanefî usûlcülere göre râvî tarafından rivâyetin kendisinin olmadığına dair ya “benim adıma yalan söyledin” veya “ben sana rivâyette bulunmadım” diyerek kesin bir şekilde ya da “bunu sana rivâyet ettiğimi hatırlamıyorum” veya “sana rivâyet ettiğimi bilmiyorum” diyerek ihtimalli bir üslupla ithamda bulunur. Bu anlayışta olan Hanefîlere göre ilk durumda yani kesin bir dille rivâyetin kendisine ait olduğunu inkar eden râvînin rivâyeti ittifakla amelden düşer. Ancak hadisi rivâyet edenle ona nispet edenin adâletlerine bir zarar gelmeyeceği kabul edilir. Diğer taraftan ihtimal bildiren ikinci durumda ise rivâyetin hücciyetinin değeri alimler arasında ihtilaflı olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹⁶ Burada tartışma konusu edilen mesele bu ikinci kısım yani ihtimalli bir şekilde rivâyetin sahiplenilmemesi durumudur. Hadis usûlü müellifleri de kesin bir şekilde rivâyetin kendisine ait olmadığını ifade eden râvînin rivâyetinin kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁹⁷ Ancak ihtimalli bir şekilde kendisine nispet edilen rivâyeti sahiplenmeyen râvînin haberinin hücciyeti konusu her iki grup arasında tartışmalıdır.

İhtimalli bir şekilde rivâyetin kendisinin olmadığını ifade eden râvînin haberi Kerhî, Hanefî ashâbından bir gruba ve Ahmet b. Hanbel’den gelen bir görüşe göre birinci kısımdaki gibi amelden düşer. Bu görüşün aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve bazı

⁷⁹³ Serahsî, *Usûl*, II, 3; Pezdevî, *Kenz*, s. 432; Neseî, *Keşf*, II, 76.

⁷⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 183; Debûsî, *Takvîm*, s. 201; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Pezdevî, *Kenz*, s. 432.

⁷⁹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 92.

⁷⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 92; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, III, 765; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 217.

⁷⁹⁷ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121; Süyûtî, *Tedrib*, I, 395.

mütekellimûnun tercihi olduğu da vurgulanır.⁷⁹⁸ Diğer taraftan Mâlik, Şafî ve mütekkellimûndan bir gruba göre ise böyle bir râvînin rivâyeti amelden düşmez.⁷⁹⁹ Hadis ehli ise genel olarak son grupla aynı görüşü paylaşmışlardır.⁸⁰⁰ Görüldüğü üzere bu konuda mezhepler arası bir ihtilaftan söz edilmekle birlikte Hanefîler arasında da bir birlikteliğin olmadığı söylenebilir. Nitekim onlar yukarıda bu tür râvînin rivâyetiyle amel edilmeyeceği anlayışında olanları zikrederken “Kerhî ve Hanefî ashâbından bir gruba” göre diye bir vurguda bulunmaları bu konuda mütekaddimûn Hanefîler arasında da bir görüş birliğinin bulunmadığını göstermektedir. Zira Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî arasında şahitlik konusundaki vaki olan ihtilaftan yola çıkarak onların bu konuda farklı düşündükleri Hanefî usûl kitaplarında belirtilmektedir.⁸⁰¹ Buna göre bir kimse bir kâdînin huzurunda onun hasmına karşı kendisinin haklı olduğuna dair bir hüküm verdiğini hatırlatsa ve kâdî da o hükmü tanımadığını ifade etse, lehine hüküm verildiğini iddia eden kimse hükmün bu şekilde olduğuna dair iki şahit getirirse, Ebû Yûsuf’a göre kâdînin bu delili kabul etmeyip onunla amel etmesi gerekir. Muhammed Şeybânî’ye göre ise kâdî o delili kabul eder ve hükmünü uygular. Hanefî usûlcüler kâdînin ilgili hükmü kendisinin verdiğini inkar etmesi meselesini râvînin inkar ettiği hadisin hücciyetinin delil değeri konusuna kıyâs ederler.⁸⁰² Bu durumda Ebû Yûsuf’a göre râvînin rivâyetini inkar etmesi halinde rivâyet hüccet değerini kaybeder. Şeybânî’ye göre ise rivâyet hüccet olarak kalmaya devam eder. Ancak Hanefî usûl müellifleri genel olarak bu tür râvînin rivâyetinin hücciyet ifade etmeyeceği görüşünde olmuşlardır.

Hanefî usûlcüleri sahâbenin kendisine nispet edilen rivâyeti kabul etmemesi durumunda haberin delil değerinin ortadan kalkacağını belirtirler. Onlar bu görüşlerini temellendirmek için Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ile Hz. Ömer arasında geçen seferde ihtilâm olduğunda teyemmüm alınıp alınamayacağına dair ilgili hadiseyi hatırlamayıp rivâyeti reddeden Hz. Ömer’in tutumunu örnek olarak verirler. Buna göre bir kişi Hz. Ömer’e gelerek ihtilâm olduğunu ve su bulamadığından dolayı yıkanamadığını söyler. Hz. Ömer ise ona su buluncaya dek cünüplük için teyemmümü gerekli görmez. Hadisenin yaşandığı sırada Ammâr b. Yâsir, Hz. Ömer’e bu tutumundan dolayı karşı çıkarak şöyle der: “Hatırlamıyor musun?” Biz devenin üzerinde seferdeyken ihtilâm olmuşum. Cünüplükten kurtulmak için toprağın

⁷⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 93.

⁷⁹⁹ Saymeri, *Mesâil*, s. 179; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 93; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 217. Ahmed b. Hanbel’den gelen sahih iki rivayete göre onlar da bu görüşleri bk. Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 167.

⁸⁰⁰ Hatîb, *Kifâye*, I, 354; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 117-118; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121.

⁸⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 201; Pezdevî, *Kenz*, s. 432; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Nesefî, *Keşf*, II, 77.

⁸⁰² Serahsî, *Usûl*, II, 3; Pezdevî, *Kenz*, s. 432

üzerinde yuvarlanmışım. Sonra da bunu Hz. Peygamber’e sormuştuk ve o şöyle buyurmuştu: ‘İki elini yere vurman, sonra onlar ile yüzünü ve iki kolunu mesh etmen sana kâfi gelirdi.’⁸⁰³ Ammâr aralarında geçtiğini iddia ettiği hadiseyi hatırlattığı halde, Hz. Ömer onun güvenilir ve âdil olmasına rağmen rivâyetine itimad etmeyerek ilgili durumu onaylamamıştır.⁸⁰⁴ Hanefî usûl eserlerinde zikredilen Hz. Ömer’in kendisine nispet edilen rivâyeti hatırlamayıp cünüplük için teyemmümü gerekli görmemesi hadisesi onlar açısından sahâbe döneminden bir râvînin rivâyetini inkar etmesi sonucu ilgili haberin hücciyet ifade etmeyeceğine delil olarak getirilmiştir. Bu tür râvînin rivâyetinin hüccet olarak kabul edilemeyeceği farklı açılardan ortaya konmuştur. Nitekim Hanefîler rivâyetin hüccet olmadığını rivâyetin ittisâli üzerinden bağlantı kurarak açıklarlar. Zira onlara göre haber Hz. Peygamber ile ittisâl olduğunda onunla amel edilir. Râvînin hadisi inkarıyla o ittisâl ortadan kalkar. Çünkü râvînin rivâyeti inkar etmesi kendi hakkında hüccettir. O kimse bunu inkarıyla rivâyet ettiği hadisi ortadan kaldırmaktadır.⁸⁰⁵ Diğer taraftan râvî naklettiğiyle çelişkili hale gelmektedir. Burada da tenakuz olduğundan dolayı yine rivâyet sabit olmaz. Aynı şekilde rivâyet, hatırlatma yoluyla hatırlanmıyorsa râvî gafil konumunda kabul edilir. Gafil râvînin rivâyeti de yine kabul edilmez. Bundan dolayı bu tür râvînin rivâyetinin hüccet olarak kabul edilemeyeceği vurgulanır.⁸⁰⁶

Râvînin kendisine nispet edilen rivâyeti inkar etmesinin ilgili haberin hücciyetine etki etmeyeceğini düşünenler Zü’l-yedeyn rivâyetini dayanak olarak öne sürerler.⁸⁰⁷ İlgili rivâyete göre bir gün Hz. Peygamber namaz kıldırırken dördüncü rekatta selam vermesi gerekirken ikinci rekatta selam verir. O sırada arkada bulunan Zü’l-yedeyn Hz. Peygamber’e hitaben “Namaz mı kısaldı yoksa iki rekâtı unuttunuz mu?” diye sorar. Hz. Peygamber de o sırada cemaatte bulunan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e “Zü’l-yedeyn’in dediği doğru mudur?” deyince, her ikisi de 'Evet' cevabını verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ayağa kalkıp namazını tamamlar.⁸⁰⁸ Râvînin inkarının hadisin hücciyetine engel olmadığını düşünenler bu rivâyeti delil olarak getirerek Hz. Peygamber’in ilgili durumu unutsa dahi birisinin ona

⁸⁰³ Buhârî, “Teyemmüm”, 6; Nesâî, “Tahâre”, 199.

⁸⁰⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 184; Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 432; Serahsî, *Usûl*, II, 4-5; İbnü’s-Sââtî, *Bedî’*, II, 280-1; Nesefî, *Keşf*, II, 78; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 94.

⁸⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 5; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 95.

⁸⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 5; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 95.

⁸⁰⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 185; Debûsî, *Takvîm*, s. 201; Saymeri, *Mesâil*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 432; Serahsî, *Usûl*, II, 4.

⁸⁰⁸ Buhârî, “Salât”, 87; Tirmizî, “Salât”, 292; Nesâî, “Sehv”, 22.

hatırlatmasıyla haberi kabul ettiğini ifade ederler. Aynı şekilde Hz. Ömer'in İran hükümdarı olan Hürmüzân'ı (ö. 23/644) öldüreceği sırada Enes b. Mâlik'in ona emân verildiğini ifade eden haberini bu duruma örnek olarak verirler. Buna göre Hz. Ömer Hürmüzân'a emân verildiğini hatırlamasa da Enes b. Mâlik'in şehadetine güvenerek onun emânını kabul etmiştir.⁸⁰⁹ Râvînin inkarının bu tür haberlerin delil değerine etki etmeyeceğini düşünenler gerekçe olarak her iki râvînin de eşit şartlarda olduğuna vurgu yaparlar. Bir başka ifadeyle her iki râvînin iddialarının hadisin sıhhatine etki edecek nitelikte olmayıp ihtimali bir durum söz konusu olduğundan birinin görüşünü diğerine tercih edecek kuvvet değerinin olmadığını ifade ederler. Zira unutkanlığın ve gafletin insana galebe çaldığını bundan dolayı da kişinin birisine rivâyette bulunup da bir müddet sonra ona rivâyet ettiğini hatırlayamamasının doğal olduğunu belirtirler.⁸¹⁰ Diğer taraftan müddaînin de (rivâyeti ilgili râvîye nispet edenin) bu nispetinde hata yapma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak müddaî ve münkir râvînin her ikisinin de sika olmasının ilgili haberin tercih edilmesini gerekli kılacağını düşünürler. Zira ihtimali bir şekilde rivâyetin kabul edilmemesi durumunda hem ilgili rivâyeti nispet eden sika râvînin hem de bunu reddeden sika râvînin hata veya unutma ihtimallerinin eşit olmasının haberin hücciyetine etki etmeyeceğini ifade ederler. Bundan dolayı münkir râvînin ilgili haberi unutması halinde bile her iki râvînin sika olması durumunda rivâyetin delil değeri vasfını kaybetmeyeceğini düşünürler.⁸¹¹

Hanefî usûlcüler muhaliflerin kendilerine dayanak olarak getirdikleri hadisleri onlardan farklı şekilde yorumlayarak kendi delillerinin sağlamlığına vurgu yaparlar. Nitekim Zü'l-yedeyn rivâyetinde Hz. Peygamber'in eksik bıraktığı rekatları tamamlaması Zü'l-yedeyn'in uyarısıyla değil, onun kendi hatasını hatırlamasıyla ilgilidir.⁸¹² Bunun gerekçesi olarak da Hz. Peygamber'in hata üzerine bırakılmayacağı ve onun bundan korunmuşluğunu öne sürerler.⁸¹³ Aynı şekilde onlar Hz. Ömer'in Hürmüzân'a emân vermesi hadisesinde de buna benzer bir durumun gerçekleştiği ihtimali üzerinde dururlar. Nitekim ilgili meselede sadece Enes b. Mâlik'in şehadetine binaen değil, Hz. Ömer'in o sırada gaflete düştüğünü ve kalbinin başka şeyle meşgul olduğunu hatırlaması üzerine durumun ihtiyat tarafını seçerek

⁸⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 185; Saymeri, *Mesâil*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, II, 4.

⁸¹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 4.

⁸¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 94.

⁸¹² Cessâs, *Fusûl*, III, 185; Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Saymeri, *Mesâil*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 95.

⁸¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 95.

Hürmüzân'ı emanlı saydığını düşünürler.⁸¹⁴ Bundan dolayı her iki rivâyetin râvînin inkarının ilgili haberin hücciyetine etki etmeyeceği anlayışına destek çıkmayacağını ifade ederler.

Hanefî usûlcüler ile diğer mezhep mensupları arasında bu konuda farklı bakış açılarının bulunması, bazı rivâyetlerin değerlendirilmesinde ayrışmalara yol açmıştır.⁸¹⁵ Hanefî usûl kitaplarında bunun için bir şahit ve yeminle hüküm verme meselesi örnek olarak verilir.⁸¹⁶ Buna göre Rebîa b. Ebî Abdurrahman'ın (ö. 136/753 [?]) Süheyl b. Ebî Salih'den onun babası Ebû Salih'den (ö. 101/719-20) onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber bir şahit ve bir yeminle hüküm vermiştir.⁸¹⁷ Kaynaklarda Abdülazîz b. Muhammed ed-Deraferdi'nin (ö. 187/803) hadisin râvîlerinden olan Süheyl ile karşılaştığı ve ona Rebîa'nın kendisinden rivâyet ettiği ilgili hadisi sorduğu zikredilir. Süheyl ise bu hadisi hatırlamadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Süheyl'e Rebîa'nın bu hadisi kendisinden rivâyet ettiğini söylediği ifade edilince onun bu durumu kabullenip ardından hadise "Haddesenî Rebîa annî" "Rebîa'nın da benden rivâyet ettiğine göre" kısmını ekleyerek nakletmeye devam ettiği kaydedilir.⁸¹⁸ Hanefî usûlcüler Süheyl'in ilgili rivâyeti hatırlamayıp inkar etmesi sebebiyle oluşan inkıta'dan dolayı bu hadisle amel etmemişlerdir. Bu tarz rivâyetin kabul edileceğini söyleyen Şafiî gibi bazı kimselerin ise bir şahit ve yeminle hüküm verme rivâyetiyle ihticâc ettikleri zikredilir.⁸¹⁹

Hanefî usûl kitaplarında bu konuya dair Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği "Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı batıldır" hadisi⁸²⁰ de örnek olarak verilir. Buna göre Süleyman b. Musa'nın Zühri'den (ö. 124/742) onun Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) onun da Hz. Âişe'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı batıldır." Kaynaklarda geçtiği üzere İbn Cüreyc'in (ö. 150/767)

⁸¹⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 185; Saymeri, *Mesâil*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, II, 5.

⁸¹⁵ Bu rivayetler sahâbe tarafından reddedilen nakillere birebir örneklik teşkil etmez. Zira rivayetleri unutup hatırlayamayan kimselerin sahâbî tabakasındaki râvîler olmayıp diğer nesillerden olduğu görülmektedir. Ancak Hanefî usûl eserlerinde sahâbîlerin kendi rivayetini reddettiklerine dair bir habere yer vermediklerinden konunun daha iyi anlaşılması adına bu tür örnekler zikredilmek zorunda kalınmıştır.

⁸¹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 184; Saymeri, *Mesâil*, s. 179; Debûsî, *Takvîm*, s. 201; Serahsî, *Usûl*, II, 3; İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 280; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 96.

⁸¹⁷ Tirmizî "Ahkâm", 13; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21; İbn Mâce, "Ahkâm", 31.

⁸¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 184; Debûsî, *Takvîm*, s. 201; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 96.

⁸¹⁹ Saymeri, *Mesâil*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 96.

⁸²⁰ Tirmizî, "Nikâh", 14; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15; Dârimî, "Nikâh", 11.

Zühri'ye rivâyet ettiği ilgili hadisi sorduğu ve onun da bunu bilmediği ifade edilmektedir.⁸²¹ Bundan dolayı Hanefî usûl eserlerinde bu haberin, rivâyet eden râvî tarafından reddedilmesine binaen Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre delil olarak kabul edilmediği belirtilir. Ancak daha önce ifade edildiği üzere Hanefî imamlar bu prensip konusunda görüş birliğinde olmamışlardır. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a bu rivâyetle amel konusunda muhalefet ettiği vurgulanmaktadır.⁸²²

Râvînin kendi naklettiği rivâyeti inkar etmesi ilgili hadisin hücciyetini ortadan kaldıracak konusu, Hanefî usûl eserlerinde müstakıl bir prensip olarak vaz edilmiştir. Onlar zikredildiği üzere bu prensibe aykırı gelmesinden dolayı “Bir şahit ve yeminle hüküm verme”⁸²³ ve “Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı batıldır” rivâyetleriyle amel etmemişlerdir. Ancak her iki rivâyet incelendiğinde Hanefîlerin bu haberleri Kur'ân ve sünnet gibi asıl delillere aykırı gelmesi sebebiyle de amel etmedikleri görülmektedir. Nitekim Hanefî ashâbının “Bir şahit ve yeminle hüküm verme” rivâyetinin “Delil getirme müddâiye (davacıya) yemin etme ise münkire (davalıya) ait” olduğunu ifade eden meşhur hadise ve “Erkeklerinizden iki şahit tutun” âyetine⁸²⁴ aykırı gelmesinden dolayı da amel etmedikleri zikredilmektedir.⁸²⁵ Aynı şekilde “Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı batıldır” rivâyetinin de “Dul kadın, kendisi ile ilgili olarak velisinden daha çok hakka sahiptir. Bakirenin kendisi ile ilgili görüşü sorulur onun susması ise onay vermesi demektir” hadisine aykırı geldiği belirtilir.⁸²⁶ Bu durumda ilgili prensibin asli bir hadis tenkit kriteri olmayıp destekleyici bir delil olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁸²¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 183; Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 96.

⁸²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 96-7.

⁸²³ Bu rivâyetin tarikleri ve değerlendirmesi için bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 211-18.

⁸²⁴ Bakara, 2/282.

⁸²⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 193; Serahsî, *Usûl*, I, 367; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşari'l-Menâr* (thk. Züheyr b. Nasır el-Nasır), Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1993, s. 127. Hadis için bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 12; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7. Bu rivâyetlerin tarikleri ve değerlendirmesi için bk. Soylu, Ayşenur-Kahraman, Hüseyin, “Fıkhi Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahrir ve Tenkidi”, *UÜİFD*, XVII/2 (2008), s. 709-727; Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 218-26.

⁸²⁶ Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nüketu't-Tarîfe fi't-Tehaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire 1365, s. 43. Hadis için bk. Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 26; Tirmizî, “Nikâh”, 17; Nesâî, “Nikâh”, 31. Hadisin tahrir ve tenkidi için bk. Karacabey, Salih-Gül, Mutlu, “Fıkhi Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında “Velisiz Nikâh Olmaz” Hadisinin Tahrir ve Tenkidi”, *UÜİFD*, XXI/1 (2012), s. 33-48.

D. Sahâbenin Rivâyet Ettiği Hadise Amelen Muhalefet Etmesi

Hadis usûlû eserlerinde râvînin rivâyetine muhalefet etmesi durumunda ilgili haberin hüccetliği tartışma konusu edilmiştir. Hadis ehline göre râvînin rivâyetine aykırı amelde bulunması haberin sıhhatine hâlel getirmez.⁸²⁷ Zira burada asıl itibara alınması gereken durum râvînin rivâyet ettiği haberdir. Râvînin aksi yöndeki ameli ise rivâyetin hüccetliğine etki etmez. Bir başka ifadeyle haber ile râvînin aksi yöndeki amelinin farklı iki şey olduğu birinin diğerini etkileyecek gücünün bulunmadığı vurgulanır. Nitekim İbnü's-Salâh bu durumu “Bir âlimin hadise göre amel edip fetvâ vermesi ilgili hadisin sıhhatinin delili olmaz. Aynı şekilde rivâyetin aksi yönündeki ameli de haberin sıhhatini zedelediği gibi râvîsini de cerh etmez.”⁸²⁸ sözleriyle ifade etmiştir. Görüldüğü üzere râvînin rivâyetine muhalif ameli hem rivâyetin sıhhati hem de râvînin cerh ve ta'dîli açısından tartışılmıştır.⁸²⁹ Netice olarak hadis usûlû müellifleri râvînin rivâyetine aykırı amelinin hadisin sıhhatini zedeleyici bir problem olarak anlamamışlardır. Her ne kadar râvî rivâyetine aykırı amelde bulunsun da esas tercih edilmesi gerekenin hadisin bizatihi kendisi olduğunu, aksi yöndeki amelinin ilgili haberin sıhhatine etki etmeyeceğini belirtmişlerdir.

Hanefî usûl müellifleri sahâbenin kendi naklettiği rivâyetin aksine amelde bulunmasını farklı açılardan ele almışlardır. Buna göre râvî naklettiği hadisin hilafına amel etmesi, rivâyetin kendisine ulaşmadan önceki bir dönemde olmuş ise, Hanefî usûlcüler bu tür râvînin haberinin hücciyeti konusunda olumsuz bir görüş bildirmezler. Zira onlara göre zâhir olarak, rivâyet kendisine ulaşmadan önce râvînin muhalif görüşü kendi bakış açısını yansıtır.⁸³⁰ Bununla birlikte Hanefîler rivâyet kendisine ulaştıktan sonra râvînin bu durumda net olarak bakış açısı bilinmediğinden birtakım ihtimalleri dikkate alarak bu husus hakkında yorumda bulunurlar. Bu durumda râvîde aslanan işittiği rivâyet üzere amel etmesidir. Bundan dolayı râvî hakkındaki hüsnü zanna binaen rivâyet kendisine ulaştıktan sonra sahâbînin habere uygun olarak amel edip kendi görüşünü terk ettiği varsayılır.⁸³¹ Bu durumu delillendirmek üzere Hz. Peygamber'in bazı ashâbının içkinin haram kılındığı hükmünün kendilerine ulaşmadan önce onların bunu mübah olduğunu zannederek içtiklerini, ancak ilgili hükmün teşrî' kılınmasından

⁸²⁷ Süyûtî, *Tedrib*, I, 370-371.

⁸²⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 111.

⁸²⁹ Benzer değerlendirmeler için bk. Hatib el-Bağdadi, *Kifâye*, I, 351.

⁸³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s 202; Serahsî, *Usûl*, II, 5; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 769.

⁸³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, 5; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98.

sonra ondan uzaklaştıklarını örnek olarak verirler.⁸³² Neticede Hanefî usûlcüler bu kısım râvînin rivâyetinin aksine amelini cerh sebebi olarak görmezler. İkinci olarak onlar aksine amel konusunu rivâyetin râvîye muhalefetinden önce mi yoksa sonra mı ulaştığına dair bilginin tarihinin bilinmemesi açısından da ele alırlar.⁸³³ Şayet ilgili durumun tarihi konusunda bir muğlaklık varsa yine birinci durumda olduğu gibi râvî hakkındaki hüsnü zanna binaen rivâyetin cerhine hükmedilmeden habere itibar edilir. Zira aksi ortaya çıkmadıkça ilgili hususu iki seçenekten en uygununa hamletmek gerekir ki râvînin bu durumda rivâyete muhalif ameli yine hadisin kendisine ulaşmadığı durumda olduğu düşünülür. Rivâyet kendisine ulaştıktan sonra onunla amel etmeye başladığı ifade edilir.⁸³⁴ Muhtemelen çoğunluk tarafından kabul görmesinden dolayı bazı Hanefî usûlcülerinin bu iki durumu râvînin muhalefeti başlığı altında mütalaa etmedikleri görülmektedir.⁸³⁵

Hanefî usûlcüler sahâbenin hadis kendisine ulaştıktan sonra ilgili rivâyete amelen muhalefet etmesi hususunu da tartışmışlardır. Onlar bu durumu da kendi içerisinde ikiye ayırarak açıklarlar.⁸³⁶ Buna göre rivâyet teville ihtimalli veya muhtemel manalara râci ise sahâbenin rivâyetin zâhirine muhalefetinin haberin hücciyetine engel olmayacağını düşünürler.⁸³⁷ Râvînin hadisin muhtemel manalarından birisiyle amel etmesinden kasıt, rivâyetin lafzı âmm olup râvînin hâs manasıyla amel etmesi veya lafız müşterek olup râvînin müşterek lafzın manalarından birini tercih edip onunla amel etmesi durumudur.⁸³⁸ Hanefîlere göre râvînin bu manalardan birisiyle amel etmesi durumu hadisin hücciyetliğine etki etmez. Zira ilgili haber teville ve muhtemel manalara müsait olduğundan râvînin onlardan birisini tercih etmesi haberin hücciyetine zarar vermez. Hüccet olan hadisin bizatihi kendisidir, onun tevili veya râvî tarafından farklı şekilde yorumlanması haberin sübûtu noktasında zâhirini değiştirmez.⁸³⁹ Rivâyetin lügat bakımından farklı manalara veya teville muhtemel olması, râvînin ictihadıyla seçtiği mananın herkesi kapsayacak şekilde delil olmasını gerektirmez.

⁸³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98.

⁸³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, 5.

⁸³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 99.

⁸³⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 203-8; Saymeri, *Mesâil*, s. 165-6; Semerkandî, *Mizân*, s. 444-5; Üsmendî, *Bezl*, s. 481-3.

⁸³⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 202-3; Saymeri, *Mesâil*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, II, 6-7; Üsmendî, *Bezl*, s. 481; Buhârî, *Keşf*, III, 98-9.

⁸³⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, 6-7.

⁸³⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100.

⁸³⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Üsmendî, *Bezl*, s. 482; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100.

Zira bir kimsenin ictihadı başkası için hüccet değilse, râvînin rivâyet hakkında bu husustaki tercihi de başkası için hüccet olarak görülmez.⁸⁴⁰

Hanefiler sahâbenin hadisin zâhirinin aksine muhtemel manalarından birisiyle amel ederek muhalefette bulunmasına İbn Ömer'den rivâyet edilen “Alışveriş yapan iki kişi birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerlerdir” hadisini örnek olarak verirler.⁸⁴¹ Meclis muhayyerliğiyle ilgili hadis hem bedenen hem de kavlen ayrılığa muhtemeldir. İbn Ömer akdin gerçekleşmesi için burada bedenen ayrılmayı esas alarak alışveriş yapılan meclisten uzaklaşıp tekrar geri gelmiştir. Hanefiler ise İbn Ömer'in bu tercihinin benimsemeyerek kavlen birlikteliği akdin oluşması için şart koşmuşlardır. Şafîî de İbn Ömer'in bu konudaki tercihinin belirleyici olduğunu düşünerek onunla aynı fikirde olmuştur.⁸⁴² Hanefiler burada haberin sübûtunu esas alarak delalet bakımından râvînin tercihinin rivâyetin muhtevasına uygun olmayacağını düşünmüşlerdir. Aslında hem Hanefiler, hem Şafîîler hem de İbn Ömer hadisin sübûtunu problem etmeden, rivâyetin delaleti veya anlaşılması noktasında kendi ictihatlarını yürürlüğe koymuşlardır. Zira zikri geçen rivâyette sahâbenin tercihi Hanefilerin bakış açısına uygun düşmediğinden rivâyetin hücciyeti sabit kalarak rivâyetin anlaşılma veçhesi kabul görmemiştir. Şafîîler için de bu durum tam tersi istikamette gerçekleşmiştir. Ancak bir başka rivâyette sahâbenin rivâyete dair yorumu Hanefiler için tercih Şafîîler için de red sebebi olmuştur. İbn Abbâs'tan nakledilen “Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz”⁸⁴³ rivâyeti örnek olarak verilir. “Men” kelimesi erkekleri ve kadınları içerisine alan âmm bir lafızdır. Ebû Hanîfe'nin İbn Abbâs'tan nakille verdiği “Mürted kadın öldürülmez” rivâyetine göre o (râvî) öldürülme işini erkeklere tahsis etmiştir. Şafîî ise İbn Abbâs'ın tahsisi ile amel etmemiştir. Çünkü râvînin tahsisi başkası için hüccet olmayıp o kişiyi bağlar.⁸⁴⁴ Görüldüğü üzere hadis tenkit kriteri olan bu prensip rivâyetin sübûtu noktasında her iki taraf için bir problem teşkil etmemektedir. Burada mezhepler arası tartışma yapılan nokta ise rivâyetin delaleti olduğu anlaşılmaktadır. İlgili rivâyette sahâbenin tercihi mezhep mensuplarının kendi bakış açlarına

⁸⁴⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100.

⁸⁴¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100. Hadis için bk. Buhârî, “Buyû”, 42; Müslim, “Buyû”, 45; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 53; Malik, *Muvatta'*, “Buyû”, 79.

⁸⁴² Serahsî, *Usûl*, II, 7; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 101.

⁸⁴³ Buhârî, “Cihâd ve's-Siyer”, 149; Tirmizî, “Hudûd”, 25; İbn Mâce, “Hudûd”, 2.

⁸⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 7; Buhârî, *Keşf*, III, 101. Hanefiler bu iki rivayetle amel edilme veçhelerinin farklılık arz ettiğini ifade ederler. Zira ilkinde sahâbenin müşterek bir manadan dolayı tevili varken diğerinde zâhir mananın dışında rivâyetin tahsise uğraması örneklendirilmiştir. Bundan dolayı Hanefiler açısından iki rivayetle amel noktasında hüküm farkı ortaya çıktığı vurgulanır. Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 109.

uygunluğu oranında kabul görmüş veya reddedilmiştir. Netice olarak bu ve diğer ilk iki kısımdaki râvînin rivâyetin aksi yönünde ameline haberin hücciyeti korunmuş olup sahâbe râvîsinin muhalefet durumu hadis için kusur sebebi görülmemiştir.

Hanefî usûlcülerine göre râvînin kendisine ulaştıktan sonra amelen muhalefette bulunduğu rivâyetin tevile ihtimali bulunmaması durumunda haber hüccet olmaktan çıkar. Zira râvînin rivâyet ettiği hadisin aksi yönündeki muhalif ameli rivâyetin inkıtâmın açık bir delili olarak mütalaa edilmiş ve bu durum haber için bir kusur sebebi olarak görülmüştür.⁸⁴⁵ Hanefî usûlcülerine göre sahâbe râvîsi ilgili rivâyet kendisine ulaştıktan sonra normal şartlar altında o kimsenin haberini terk edip aksi yönde bir fetvâyla amel etmemesi gerekir. Şayet sahâbe kendisine ulaşan rivâyetin gereğince amel etmeyi terk edip farklı uygulamaları benimsemişse ilgili rivâyetin birçok açıdan problemlili olduğu kabul edilir.⁸⁴⁶ Bundan dolayı Hanefî usûlcüler râvînin normal şartlar altında amel etmesi gereken rivâyetle amel etmeyip de onun aksi istikametinde bir görüşü benimsemesinin sebeplerini beş farklı ihtimal üzerinden açıklamışlardır:

Birinci olarak, rivâyet râvî tarafından semâ yoluyla alınmış olmayıp onun adına isnâd edilmiş bir söylentiden ibarettir. Bu durumda rivâyet hüccet olmaktan çıkıp terk edilir. İkinci olarak râvînin fetvâsı veya amelinin kendi naklettiği rivâyete muhalif olması onun hadise karşı özensizliği ve gevşekliği sebebiyle olmuş olabilir. Bu durumda da râvî fâsık kabul edileceğinden dolayı rivâyeti yine terk edilip hüccet olmaktan çıkar. Üçüncü olarak râvînin gafil olması veya unutması gibi sebeplerle kendi rivâyetine muhalefette bulunmuş olabilir ki yine bu durumda rivâyeti kabul edilmez. Zira davranışlarında gafil davranan kimsenin şahitliği gibi haberi de hüccet olarak kabul edilmez. Dördüncü olarak râvî rivâyetin nesh olduğu hükmünü bilmesi sebebiyle ameline muhalif davranmış olabilir. Bu durumda râvî rivâyetin nesh olduğunu bildiğinden dolayı mensûhla amel etmek yerine ona aykırı fetvâ vererek nâsihle amel etmiştir. Beşinci olarak râvînin unutması ve gafletine binaen ameline ve fetvâsına muhalif davranacağı düşünüleceği gibi râvînin hadisi yanlış anlamış olması da ihtimallerden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Hem rivâyetin hem de onun anlaşılması

⁸⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Saymeri, *Mesâil*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Üsmendî, *Bezl*, s. 482; Semerkandî, *Mizân*, s. 444; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98.

⁸⁴⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Saymeri, *Mesâil*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Üsmendî, *Bezl*, s. 482; Semerkandî, *Mizân*, s. 444; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98.

noktasında vaki olan bu tearuza binaen rivâyet munkatı sayılacağından yine haber hüccet olmaktan çıkacaktır.⁸⁴⁷

Hanefî usûlcüler nesh ihtimalini tercih yollarından en iyisi olarak görürler.⁸⁴⁸ Bundan dolayı râvînin rivâyetine ve ameline karşı hüsnü zanda bulunarak durumu neshe hamletmek gerektiğini vurgulamışlardır. Onlar nesh olgusunun diğer ihtimallere göre tercihe daha uygun olmasının görünen gerekçesini şöyle açıklarlar: “Râvînin yalancılıkla itham edilmesinden kaçınmak amacıyla isnadın sabit olduğunu ancak amelin sakıt olduğunu göstermek için bunun gibi haberlerin nesh olduğuna hükmedilir. Nitekim Hz. Ömer’den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: ‘İki mut’a (hac mut’ası ve nikah mut’ası) Hz. Peygamber’in döneminde serbest idi. Ben bu iki mutayı da yasaklıyorum ve onları yapanı da cezalandıracağım.’⁸⁴⁹ Bu rivâyet, râvînin nakledilen şeyin aksine amelde bulunması durumunda ilgili haberin nesh olmasıyla bilinebileceğinin delilidir.”⁸⁵⁰ Ancak arka planda Hanefî usûlcülerinin nesh ihtimalini tercih etmelerinde rivâyetine muhalif amel eden kimsenin sahâbe olmasından kaynaklandığı da ifade edilebilir. Zira diğer ihtimaller sahâbe râvîsi için adâlet ve zabt bakımından bir noksanlık bildireceğinden nesh olgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. Nitekim diğer ihtimaller kizb töhmeti, gaflet, unutkanlık gibi râvînin sahâbilik vasfını zedeleyecek olgular barındırması sebebiyle Hanefî usûlcülerini nesh tercihine sevk etmiştir. Diğer taraftan bazı Hanefî usûlcüler her ne kadar nesh durumunu tercih yolların en iyisi olarak belirtse de bunun yanında nedb (mendupluk) olgusuna da vurgu yaparlar.⁸⁵¹ Buna göre râvî hadisin aslen sübût bulduğunu ortaya koysa da haberin ihtiva ettiği hüküm açısından amel edilebilirlik noktayı nazarından bir zorunluluk barındırmadığına işaret etmek için kendi rivâyetiyle amel etmediği söylenebilir. Hanefîlerin amel edilmeyen rivâyetin durumunu bu şekilde ele almaları bir açıdan nakilde bulunan kimsenin sahâbe olmasıyla ilgilidir. Bir yönüyle de rivâyeti terk etmek (ihmal etmek) yerine amel etme (i‘mâl etme) yollarını aramalarının bir neticesi olarak tezahür ettiği de söylenebilir.

Hanefî usûlcüleri râvînin rivâyet ettiği hadisin aksi yönünde ameli neticesinde haberin hüccet değerinin düşeceğini belirtmeleri zâhiren rivâyetin sübûtunun ortadan kalkacağına vurgu olarak anlaşılabilir. Ancak Hanefî usûlcülerinin râvînin rivâyetle amel etmemesini nesh

⁸⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 98.

⁸⁴⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 6.

⁸⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 437; Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, VII, 335.

⁸⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 203.

⁸⁵¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Üsmendî, *Bezl*, s. 482; Semerkandî, *Mizân*, s. 445.

ve nedb ihtimalleriyle irtibatlandırmaları, haberin sübûtuna bir eleştiri olmadığını hissettirmek istemişlerdir. Zira nesh olgusunda rivâyet aslen sübût bulmuştur fakat o rivâyetin amel edilebilirliğini ortadan kaldıran bir başka hüküm geldiğinden haber ma‘mûlün bih olmaktan çıkmıştır.⁸⁵² Yoksa Hanefî usûlcüler ilgili rivâyetin hiç sübût bulmamış uydurma olmasından bahsetmemişlerdir. Aynı şekilde nedb olgusunda da rivâyetin sübûtunun bâkî kaldığı ancak haberle amel noktasında bir zorunluğun olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs bu durumu şöyle ifade eder: “Tevile ihtimali olmayan bir konuda râvî rivâyet eder ve sonra onun aksini söyler. Lafız da o aksi görüşü ifade etmeye elverişli değilse bize göre bu râvî haberin neshedildiğini öğrenmiştir. Yahut durumun zâhirinden vacip kılma değil mendup kılma kastedildiğini anlamıştır.”⁸⁵³

Râvînin amelen muhalefette bulunduğu rivâyetin tevile ihtimali bulunmaması durumunda haberin amel edilebilirliğine etkisi Hanefî usûlcülerle diğer mezhep mensubu kimseler arasındaki esas tartışma konusunu oluşturmaktadır. Zira diğer seçeneklerde Hanefî usûlcülerle muhalif kimseler benzer görüşleri paylaşmışlardır. Hanefî usûlcülerine göre râvînin kendisine ulaştıktan sonra amelen muhalefette bulunduğu rivâyet tevile ihtimali olmaması durumunda haber hüccet olmaktan çıkarken diğerlerine göre ne râvînin cerhine ne de rivâyetin hücciyetine etki eder. Onlara göre rivâyetin sıhhat şartlarını taşıması kaydıyla râvînin ameli ve naklettiği haberi de esas alınır. Bundan dolayı râvînin herhangi bir şekilde kendi naklettiği rivâyetine muhalif ameli haberin hücciyetine etki etmez. Zira asıl olan rivâyetin kendisidir.⁸⁵⁴ Hanefî usûlcüler diğer mezhep mensubu kimselerle bu konuda ihtilaf yaşarken öte yandan onlar kendi mezhep disiplini içerisinde de farklı bakış açılarına sahip olmuşlardır. Nitekim Kerhî ve Saymerî gibi bazı Hanefî usûlcüler mezhep içi yerleşik anlayışa karşı çıkmışlardır.⁸⁵⁵ Onlara göre bu durum hadisin sıhhatine engel değildir. Zira Hz. Peygamber’in sözü olan haber kendi başına hücciyetlik ifade eder. Râvînin tercihi/ameli ise

⁸⁵² Özüdoğru, Bekir, “Sıhhat ve Delalet Açısından Râvînin Rivayetine Muhalif Ameli”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/1 (2018), s. 136.

⁸⁵³ Cessâs, *Fusûl*, III, 203.

⁸⁵⁴ Amidî, *İhkâm*, II 116.

⁸⁵⁵ Saymerî Kerhî’den iki görüş geldiğini birinci görüşte hakim Hanefî geleneğin bakış açısını benimsediğini ve rivayetin hüccet ifade etmeyerek nesh edildiğini kabul ettiğini zikreder. İkinci görüşte ise Kerhî hakkında tam tersi istikamette nakillerin geldiğini ve onun da bu prensibe karşı çıkarak haberin delillikinden yana olduğunu kaydeder. Bk. Saymerî, *Mesâil*, s. 166.

esas itibariyle bir hüküm ifade etmediğinden delil değeri taşımaz. Hüccet olanı terk edip hüccet olmayanı tercih etmek caiz değildir.⁸⁵⁶

Hanefî usûlcüler tarafından râvînin rivâyet ettiği hadisine muhalif amelde bulunmasını, haberin delil değeri taşımadığına Ebû Hureyre'nin Resulullah'tan naklettiği “Köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerektiği”⁸⁵⁷ yönündeki rivâyeti örnek olarak verilir. Hanefîlere göre Ebû Hureyre'nin yedi kere yıkanmasına dair ilgili rivâyeti olmasına rağmen onun üç kez yıkanması gerektiğine dair fetvâsı bulunmaktadır.⁸⁵⁸ Buna göre onlar Ebû Hureyre'nin rivâyetinin aksine amel ettiğini belirterek haberle amel etmezler. Onlara göre Ebû Hureyre'nin rivâyette belirtilen miktarın nesh edildiğini bildiğine veya Hz. Peygamber'in kastının üçten sonraki yıkamaların nedb kapsamında görüldüğüne hamledilir.⁸⁵⁹ Aynı şekilde Hz. Âişe'den rivâyet edilen “Hangi kadın velisinin izni olmaksızın nikahlanırsa onun nikahı batıldır”⁸⁶⁰ hadis örnek olarak verilir. Hanefîler Hz. Âişe'nin ilgili rivâyetine rağmen o kardeşi Abdurrahman'ın kızını babasının izni olmadan nikahlamıştır. Onlar Hz. Âişe'nin naklettiği hadise aykırı amel etmesini rivâyetin neshiyle açıklarlar.⁸⁶¹ Bu konuda bir diğer örnek ise İbn Ömer'in “Hz. Peygamber rûkûya giderken ve kalkarken ellerini kaldırırdı”⁸⁶² rivâyetidir. Hanefîler Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) rivâyete muhalif “Yıllarca İbn Ömer'e arkadaşlık ettiğim halde, namazda iftitâh tekbirinin dışındaki tekbirlerde ellerini kaldırdığını görmedim” naklini ön plana çıkararak rafu'l-yedeyn hadisiyle amel etmezler. Onlar İbn Ömer'in rivâyetin hilafına amelini hadisin neshiyle açıklarlar.⁸⁶³

Hanefî usûlcüleri râvînin rivâyetine aykırı amel etmesi durumunda haberin delil değerinin ortadan kalkacağını düşünürler. Her ne kadar Hanefî usûlcüler mezkûr rivâyetle amel edilmemesinin gerekçesini râvînin haberine muhalif ameli olarak belirtseler de bunun tek başına belli bir sebep olmadığı görülmektedir. Zira Hanefîler, teorik olarak amel edilmeyen rivâyetlerin ilgili prensip gereğince hüccet olmaktan düştüğünü ifade ederler. Ancak gerçekte bu rivâyetlerin sadece bu durum gözetilerek mamûlün bih olmaktan çıkarılmadığı anlaşılmaktadır. Aksine Hanefî usûlcülerin bu konuda kendi mezhebi

⁸⁵⁶ Saymeri, *Mesâil*, s. 166; Semerkandî, *Mizân*, s. 444; Üsmendî, *Bezl*, s. 482.

⁸⁵⁷ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Tahâre”, 89; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 35; İbn Mâce, “Tahâre”, 31.

⁸⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 6; Üsmendî, *Bezl*, s. 481.

⁸⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 6; Semerkandî, *Mizân*, s. 445; Üsmendî, *Bezl*, s. 482.

⁸⁶⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 14; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Dârimî, “Nikâh”, 11.

⁸⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 99.

⁸⁶² Buhârî, “Ezan” 83; Müslim, “Salât” 21; Darimî, “Salât” 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 300.

⁸⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 100.

görüşlerini ortaya koymak için Kur’ân, sünnet ve nesiller boyu süre gelen amelleri asıl olarak dikkate aldıkları söylenebilir. Buna göre bu tür prensipler genel olarak ikincil veya destekleyici hadis tenkit kriterleri olarak kabul edilebilir. Nitekim Hanefî usûlcülerinin râvînin muhalif ameli gereğince amel etmediği “Velisiz nikah olmaz” hadisi daha önce de ifade edildiği üzere o konudaki “Dul kadın, kendisi ile ilgili olarak velisinden daha çok hakka sahiptir...”⁸⁶⁴ rivâyetine aykırı gelmiştir. Aynı şekilde “Rafu’l-yedeyn” hadisinin de bu konudaki birçok rivâyete, İbn Mesûd’un uygulaması ve Kûfe’deki cari amele aykırı⁸⁶⁵ olması sebebiyle hüccet olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durum mezkûr rivâyetlerin sadece bu prensip sebebiyle değil, o konudaki Kur’ân ve sünnet gibi asıl delillere aykırı gelmesi sebebiyle de amel edilmediğini gösterir. Aslında Hanefî usûlcülerinin râvînin rivâyetine muhalefeti durumunun gerekçesi olarak nesh olgusuna vurgu yapmaları bu konuda ilgili rivâyetin aksine nakillerin olduğuna işaret eder. Nitekim bir rivâyet nesh olunduysa mutlaka o hükmü ortadan kaldıran bir nâsiha (nesh edene) ihtiyaç duyulur. Bu durum Hanefî usûlcülerinin ilgili rivâyetlerin sadece bu prensip sebebiyle amel edilmediğine arka planda vurgu yaptıkları şeklinde anlaşılabilir. Zira her ne kadar Hanefî usûl eserlerinde râvî rivâyetine aykırı davrandığında rivâyeti değil ameli esas alınır denilse de aslında râvînin ameli değil daha farklı rivâyetlerin delil alındığı görülmektedir.⁸⁶⁶ Konuyu nesh olgusuyla gerekçelendirmelerinin de bu durumu destekler mahiyette olduğu ifade edilebilir.

Rivâyetin Kur’ân ve sünnet gibi asıl delillere muhalefeti olduğu halde Hanefî usûlcüler neden tali delillere ihtiyaç duyar diye bir soru akla gelebilir. Bu prensiplerin ilgili rivâyetle neden amel edilmediği noktasında Hanefîlere ilave delillendirme desteği sağladığından dolayı kullanıldığı şeklinde cevaplanabilir. Zira Hanefîler mezkûr rivâyetin aksine diğer delille amel ederken müstakil olarak bu merfû haberle neden amel edilmediğini muhaliflerine açıklaması gerekecektir ki ilgili prensiplerin Hanefîlere bu konuda yardımcı olmaktadır. Nitekim “Velisiz nikah olmaz” hadisi Hanefîler tarafından hem bu prensip hem de sahâbenin kendi rivâyet ettiği hadisi inkarı sebebiyle amel edilmediği bağlamında zikredilir. Buna göre ilgili rivâyetin amel edilme gerekçeleri duruma göre çeşitlendirilmektedir.

⁸⁶⁴ Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 26; Tirmizî, “Nikâh”, 17; Nesâî, “Nikâh”, 31.

⁸⁶⁵ İlgili rivayetler ve amele medar olan bilgiler için bk. Bekir Özudoğru, “*Sıhhat ve Delalet Açısından Râvînin Rivâyetine Muhalif Ameli*”, s. 148-50.

⁸⁶⁶ Bekir Özudoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, s. 64.

E. Sahâbenin Başkasının Rivâyetine Muhalefeti

Hanefî usûlcülerin sahâbenin rivâyetine ve onun ameline önem verdikleri bilinmektedir. Onlar rivâyetin sıhhatini belirlemede bir sahâbenin ilgili nakille amel edip etmediğini dikkate almışlardır. Daha önceki bölümlerde sahâbenin kendi rivâyetine muhalif ameli ele alınırken burada ise başkasının haberine sahâbenin muhalefeti söz konusu edilecektir. Ancak Hanefîlerin burada her sahâbînin ilgili rivâyete muhalefetini göz önünde bulundurdıkları söylenemez. Örneklerden anlaşıldığı üzere onlar önde gelen ma'rûf fakîh sahâbîlerin ilgili rivâyete muhalefetini dikkate almışlardır. Önde gelen sahâbenin başka râvî tarafından rivâyet edilen haberin muhtevası gereğince amel etmemesi durumunda Hanefîler ilgili naklin hücciyetini tenkit konusu ederler. Bu durumu da kendi içerisinde ilgili haberin muhalefet eden sahâbeye gizli kalıp kalmamasının imkanı açısından iki kısma ayırarak mütalaa etmişlerdir.⁸⁶⁷ Bu konudaki prensibin Îsâ b. Ebân'a dayandığı anlaşılmaktadır. Îsâ b. Ebân'ın "İlgili haberi bilmeme ihtimali olmayan önde gelen sahâbenin, hadis aksine amelde bulunması rivâyetin nesh olunduğunu gösterir ki bu durum da onu hüccet olmaktan çıkarır. Şayet haber, o rivâyete muhalefet eden kişiye gizli kalması mümkün olan bir nakil ise sahâbenin rivâyetine göre değil de habere göre amel edilir"⁸⁶⁸ dediği nakledilir.

Rivâyetin kendisine gizli kalmasının ihtimal dahilinde olmadığı bir konuda sahâbenin rivâyete muhalefetini bir nesih alameti olarak kabul ederler.⁸⁶⁹ Bunun gerekçesi şudur: "İster rivâyetin sahibinin isterse de başka bir sahâbînin Hz. Peygamber tarafından rivâyet edilen sahih hadise karşı çıkması düşünülemez. Şayet önde gelen sahâbî, bilmeme ihtimali bulunmayan bir rivâyete muhalefet ediyorsa onun, bu haberin mensûh olduğunu bildiğine veya ilgili hükmün nihai hüküm olmadığına hamledilir. Zira sahâbe gibi din konusunda kendisine uyulan ve önder (imam) kabul edilen kimse hakkında sû-i zanda bulunmak doğru değildir."⁸⁷⁰ Buna Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) "Bekar bir erkek bekar bir kadınla zina etmişse (her birine) yüzer değnek ve bir sene sürgün, evli evliyle zina yaparsa ise yüz değnek ve recm cezası vardır."⁸⁷¹ hadisi örnek olarak verilir. Bu hadis Şafîî amel etmiştir. Ancak

⁸⁶⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 204; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 440; Serahsî, *Usûl*, II, 7; İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 254; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 103; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 30; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 343.

⁸⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 204; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7.

⁸⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Pezdevî, *Kenz*, s. 441; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 105; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 279.

⁸⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 105; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 279.

⁸⁷¹ Müslim, "Hudûd", 12, 13; Tirmizî, "Hudûd", 8; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23; İbn Mâce, "Hudûd", 7.

Hanefî alimler celde (değnek/sopa) ile sürgün cezasının birlikte uygulanmasına karşı çıkararak bununla amel etmemişlerdir.⁸⁷² Zira onlar bu konuda hilafet makamında bulunan Hz. Ömer'in uygulamasını kendilerine delil olarak getirirler. Buna göre Hz. Ömer bu ceza kapsamında bir adamı sürgüne göndermiş ve o kişi irtidâd ederek Bizans'a sığınmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer "Vallahi bundan sonra hiç kimseyi sürgün etmeyeceğim" demiştir. Hanefîlere göre şayet sürgün cezası had uygulamasının bir parçası olmuş olsaydı, Hz. Ömer yemin ederek rivâyete aykırı davranmazdı. Zira had cezası kişinin mürted olmasıyla terk edilmez. Bundan dolayı onlar sürgün cezasının siyaset veya maslahat gereği uygulandığı kanaatindedirler.⁸⁷³ Aynı şekilde Hz. Ali'nin "Sürgün etmek fitne olarak yeter" sözünü de delil olarak getirmişlerdir.⁸⁷⁴ Netice olarak Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi dinde önder olan sahâbîlerin ilgili rivâyetin kendilerine ulaşmasının önünde engel olmadığı halde bu haberin gereğince amel etmeyerek muhalefette bulunmuşlardır. Bu durum ilgili rivâyetlerin hücciyetini zedeler. Zira dinin sahâbe aracılığıyla geldiği düşünüldüğünde onların Hz. Peygamber'den gelen sahih hadise muhalefet etmeleri düşünülemeyeceğinden, burada en güzel izahın ya ilgili hükmün mensûh olduğu ya da o hükmün nihai hüküm olmadığı söylenebilir. Aynı şekilde Hz. Ömer, Sevâd bölgesini fethedince oranın arazisini ganimet olarak paylaştırmamış ve ehline bırakmıştır. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Hayber'i fethettikten sonra ashâbı arasında orayı taksim ettiğini bildiği halde o, Sevâd arazisini yerli halka bırakmıştır.⁸⁷⁵ Eğer Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in Hayber'deki uygulamasının bağlayıcı ve başka türlü caiz olmayan bir uygulama olduğunu bilseydi, onun rivâyete muhalefet etmesi söz konusu olmazdı. Bu durumda Hz. Ömer'in arazi taksimi yapmaması ganimetler konusunda Hz. Peygamber'in nihai hükmünün bu olmadığı anlamına gelmektedir.⁸⁷⁶

Prensibe muhalif olanlar birtakım itirazlarda bulunmuşlardır. Buna "Rükûda tatbîk"⁸⁷⁷ uygulamasının kimseye gizli kalmayacak şekilde neshedildiği bilgisi meşhur olduğu halde,

⁸⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 103; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 773.

⁸⁷³ Cessâs, *Fusûl*, III, 204-5; Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 441; Serahsî, *Usûl*, II, 7; İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 255; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 103; Teftazânî, *Telvîh*, II, 30; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 344.

⁸⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 205; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Pezdevî, *Kenz*, s. 441.

⁸⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 204; Serahsî, *Usûl*, II, 8; Pezdevî, *Kenz*, s. 441.

⁸⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 8.

⁸⁷⁷ Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber namaz kılarken rükûda ellerini dizlerinin veya diz kapaklarının üzerine koymaz, aksine ellerini üst üste getirerek bacaklarının arasına yerleştirirdi. Bu uygulama "tatbîk" olarak adlandırılmıştır. İbn Hacer ise tatbîki, avuç içlerinin birbirine yapıştırılması olarak tanımlamıştır. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî,

hazarda ve seferde Resulullah’a yakın bir konumda bulunmasına rağmen, Abdullâh b. Mesud tatbik yapmaya devam etmiştir. Bu durumda rivâyetin kendisine gizli kalması ihtimalinin bulunmadığı bir durumda sahâbenin hadise muhalefetine ilgili haberin hücciyetine etki edeceğini ifade eden Hanefiler neden namazda elleri dizlere koyma rivâyetini terk edip İbn Mesûd’un tatbik uygulamasını benimsemezler⁸⁷⁸ şeklinde itiraz etmişlerdir. Hanefiler buna cevaben tatbikin terk edilmesi hükmünün ondan gizli kalmadığını, onun Resulullah’ın bu konudaki lafzını ruhsat olarak tevil ettiğini belirtirler. Zira rivâyet edildiğine göre onun tatbikin zorluğundan şikâyet ettiği bunun üzerine Hz. Peygamber’in “Dizlerinden destek al” buyurduğu nakledilir. Hanefilere göre bu lafzın zâhirinden anlaşılan elleri dizlere koyarak rukûya gitmenin ruhsat olduğudur. İbn Mesûd’da Hz. Peygamber’in ifadelerini bu şekilde anlayarak ilgili hükmün azîmet tarafını (zor olanı) seçerek tatbik yapmaya devam etmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere râvînin ve rivâyeti işiten kimsenin tevili makbul olmadığından dolayı bu durum onun cerhini gerektirmediği gibi haberin hücciyetine de zarar vermez. Huccet olan hadisin bizatihi kendisi olup ve onun tevili veya râvî tarafından farklı şekilde yorumlanması haberin sübûtu noktasında zâhirini değiştirmez.⁸⁷⁹

Rivâyetin sahâbeye ulaşmamış olması muhtemel ise, sahâbenin hadisle çelişen uygulamaları, o haberin hücciyetine zarar vermez. Zira sahâbe bilgisi olmadan kendisine gizli kalan bir haberle amel etmeyi terk edip farklı görüşle amel etmiştir. Bazı sahâbîlerin bilmeden rivâyete muhalefet etmeleri sahih olan hadisi delil olmaktan çıkarmaz. Hanefî usûlcüler yine de bu durumu en uygun şekilde yorumlamak gerektiği kanaatindedirler. Onlar, sahâbenin burada hadisin kendilerine gizli kalmasından dolayı hadisle çelişen bir şekilde amel ettiklerini belirtirler. Eğer rivâyet sahâbeye gizli kalmayıp ulaşmış olsaydı, sahâbenin görüşünden dönüp hadise uygun şekilde amel edeceğini ifade ederler.⁸⁸⁰ Hanefiler bu duruma “Namazda kahkahayla gülmenin abdesti bozacağına” dair rivâyeti⁸⁸¹ örnek olarak verirler. Ebû Mûsâ el-

Fetḥu’l-bârî bi-şerḥi Sahîhi’l-Buhârî, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 1379, II, 273; Erdim, Sinan “Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?” *Marife* 22/1 (2022), s. 273

⁸⁷⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 206; Debûsî, *Takvîm*, s. 204; Pezdevî, *Kenz*, s. 442; Serahsî, *Usûl*, II, 8.

⁸⁷⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 206-7; Debûsî, *Takvîm*, s. 204; Pezdevî, *Kenz*, s. 442; Serahsî, *Usûl*, II, 8.

⁸⁸⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 442; Serahsî, *Usûl*, II, 8; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 106.

⁸⁸¹ Rivayete göre “Hz. Peygamber bir gün namaz kıldırırken kible yönünden âmâ bir sahâbînin namaza iştirak etmek için geldiği görüldü. Ancak âmâ sahâbînin bu esnada ayağı takılıp yere düştü. Namazda bu duruma şahit olan diğer sahâbîlerin bir kısmı ise olay karşısında kahkaha ile güldüler. Daha sonra Hz. Peygamber namazı bitirdikten sonra ‘kahkaha ile gülenler abdestlerini baştan alıp namazlarını iade etsinler’ buyurdu. Bk. Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 28; Muhammed eş-Şeybânî, *Hüccce*, I, 204. Rivayete dair daha geniş bilgi ve mezheplerin ilgili

Eşarî'nin bu hadisle amel etmeyerek namazda kahkaha atmaktan dolayı abdesti gerekli görmediği rivâyet edilmiştir. Hanefî usûlcüleri namazda kahkaha atmanın nadir görülen bir durum olduğunu bundan dolayı bunun bilgisinin Ebû Mûsâ'ya gizli kalmış olmasının muhtemel olduğunu dile getirirler.⁸⁸² Hanefî usûlcülerine göre bu durum ilgili hadisin hücciyetine etki etmediğinden onlar namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağını kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den, hayızlı kadının veda tavafinı yapmadan Kâbe'den ayrılabilceği rivâyet edilmiştir. İbn Ömer'den ise hayızlı kadının temizlenip tavafinı yapmaya kadar beklemesi gerektiğine dair bir fetvâ verdiği nakledilmiştir. Hanefiler kadınlara has olan bir bilginin İbn Ömer'e gizli kalmış olmasının muhtemel olduğunu belirtirler. Onlara göre bundan dolayı bu konuda Resulullah'tan gelen rivâyetin esas alınması gerekir.⁸⁸³

III. Sahâbe Rivâyetlerinin Tenkidi

A. Sahâbîlerin Kendi Aralarındaki Tenkitler

Sahâbîlerin hadislerin doğru bir şekilde muhafaza edilmesi yönündeki hassasiyetlerinden dolayı bazı rivâyetler konusunda birbirlerine tenkitte bulundukları bilinmektedir. Bazı sahâbîler eksik veya yanlış rivâyette bulunan sahâbîlere itirazda bulunmuş ve hatalarını düzeltmiştir.⁸⁸⁴ Ancak bazı sahâbîlerin birbirlerini tenkit etmeleri birbirini tekzip etme değil, aksine yapılan hataları düzeltme amacı taşıdığı şeklinde anlaşılmalıdır..⁸⁸⁵ Zira sahâbîlerin diğer sahâbîlere yönelik yaptıkları bu tenkitler rivâyetlerin sübûtunu inkar etmek

hadislere bakışı için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi", s. 73-92.

⁸⁸² Serahsî, *Usûl*, II, 8; Pezdevî, *Kenz*, s. 442; İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 256; Buhârî, *Keşf*, III, 106; İbn Emîru Hâc, *Taqrîr*, II, 343. Kasım b. Kutluboğa bu hadisin Ebû Musa el-Eşarî'ye gizli kalmadığını iddia eder. Zira ona göre Ebû Musa bu hadisi rivayet etmiştir. Nitekim Taberânî'de sahih senetlerle ondan gelen bu hadis mevcuttur. (Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, I, 246; II, 82.) Buna göre o, bu hadisin sahâbenin rivayet edip aksi yönde amel ettiği hadisler kapsamında olması gerektiğini düşünür. Bk. Kasım b. Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşari'l-Menâr*, s. 135. Aynı şekilde İbn Emîru Hâc'ın da bu görüşte olduğu görülmektedir. Bk. İbn Emîru Hâc, *Taqrîr*, II, 343.

⁸⁸³ Serahsî, *Usûl*, II, 8.

⁸⁸⁴ Hz. Aîşe'nin sahâbîlere yönelik tenkitlerine dair bilgi için bk. Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-sahâbe*, Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Kâhire 1421/2001. Eserin Türkçesi için bk. Erul, Bünyamin, *Hiz. Âîşe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, OTTO, Ankara 2000. Ayrıca İbn Abbas'ın sahâbîlerin rivayetlerindeki bazı hatalara dair tenkitleri için bk. Emine Demil "İbn Abbâs'ın sahâbeye yönelik istidrakleri -ibadetler özelinde bir inceleme-" Nevşehir *Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, XII/1 (2022), s. 329-343.

⁸⁸⁵ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 59.

veya râvînin adâletinin ortadan kaldırmak amacı taşımamakta, aksine rivâyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına odaklanmaktadır.⁸⁸⁶ Sahâbîlerin Hz. Peygamber'den dinlediği hadisi farkında olmadan veya yanlış anlamadan kaynaklı olarak rivâyetlerinde hatalar yaptığı nakledilmektedir. Bazı sahâbîlerin yaptıkları bu zabt hataları fıkıh ve ictihâd yönünden farklı birikimlere sahip diğer sahâbîler tarafından düzeltilme yoluna gidilmiştir.⁸⁸⁷

Hanefî usûl eserlerinde anlayış farkından kaynaklı olarak bazı sahâbîlerin diğer sahâbîlerin rivâyetlerini tenkit ettiklerine dair örneklere yer verilmiştir. Tenkitte bulunan sahâbîlerin hareket noktaları çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim kimi sahâbîler Kur'ân ve sünnetten hareketle diğer sahâbenin rivâyetlerine eleştiride bulunmuştur. Kimi durumlarda ise Kur'ân ve sünnet dışında akli çıkarımların daha çok ön planda olduğu söylenebilir. İlk olarak sahâbîlerin Kur'ân ve sünnetten getirdikleri delillerden hareketle sahâbî rivâyetlerine tenkitte bulunduğu dair birkaç örnek zikredilebilir. Hz. Ömer ve İbn Ömer tarafından nakledilen “Yakınlarının kendisi için ağlamasından dolayı ölüye azap edilir” hadisi Hz. Âişe tarafından farklı anlaşıldığı için tenkit edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in vefatından sonra ilgili hadis İbn Abbâs tarafından Hz. Âişe'ye sorulunca “Allah, Ömer'e rahmet eylesin; vallahi Resulullah ‘Allah, yakınlarının kendisine ağlamasından dolayı mümine azap eder’ demedi, bilakis ‘Allah, yakınlarının kendisine ağlamasından dolayı kâfirin azabını artırır,’ diye buyurdu der. Daha sonra Hz. Âişe “Hiç kimse başkasının günahını yüklenmez”⁸⁸⁸ âyetini okuyarak Hz. Ömer'in naklettiği rivâyetin zâhiri üzerine anlaşılmasını tenkit eder.⁸⁸⁹ Hz. Âişe, Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer tarafından nakledilen “Yakınlarının ağlamasından dolayı ölüye azap edileceğine” dair rivâyeti hem Kur'ân'a arz ederek hem de hadisten delil getirerek itirazda bulunur. Hz. Âişe zikri geçen rivâyetteki sahâbî râvîlerinin yanlışlarını Kur'ân'dan getirdiği suçun şahsiliğine işaret eden âyetle karşılaştırarak tespit etmiştir. Her ne kadar Hz. Âişe'nin Kur'ân'a aykırı olmasını gerekçe göstererek kabul etmediği rivâyetin böyle bir itirazla tenkidi ve sahâbî râvîlerin itham edilmesinin doğruluğu hususu tartışmalı⁸⁹⁰ olsa da o belli delillere dayanarak

⁸⁸⁶ Sahâbîlerin birbirlerini eleştirdikleri veya tekzipte bulundukları ifadelerin onların hata ettiği, isâbet edemediği veya yanlışlığı anlamında olduğu konusunda bk. Erul, Bünyamin, “Sahâbe Döneminde “Tekzib” Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (1999), s. 488-9.

⁸⁸⁷ Bk. Erul, Bünyamin, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe”, *İslâmiyât*, III/2 (2000), s. 111.

⁸⁸⁸ En'am 6/164; İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38.

⁸⁸⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 119. Rivayet için bk. Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz” 23.

⁸⁹⁰ Hz. Âişe tarafından Hz. Ömer ve İbn Ömer'in rivayetlerinin Kur'ân'a aykırı olmasından kaynaklı zabt kusuruyla itham edilmesi iddiasının tartışmalı olduğuna dair bk. Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten*

onlara tenkitte bulunmuştur. Aynı şekilde Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği “Veled-i zinâ, üçün (zinâ eden kadın, erkek ve kendisi) içinde en şerli olandır”⁸⁹¹ sözü hakkında, Hz. Âişe çocuğun masumiyetini vurgulamak için “Annesinin doğurmasını beklemedi” diyerek hadisin yanlış anlaşılardan kaynaklı zabt kusuruna işaret etmiştir.⁸⁹² Hz. Âişe rivâyeti yine yukarıdaki âyete arz ederek onu, Kur’ân’a aykırılığı sebebiyle de tenkit etmiştir.⁸⁹³ Aynı şekilde Hz. Âişe, İbn Ömer’in Hz. Peygamber’in Bedir’de vefat edenler için “Şimdi benim onlara söylediklerimi duyuyorlar” dediği yönündeki hadisini “Sen ölümlere işittiremezsin”⁸⁹⁴ âyetine arz ederek karşı çıkmıştır.⁸⁹⁵

Hanefî usûl eserlerinde sahâbilerin Kur’ân ve sünnet dışındaki delillerden hareketle diğer sahâbîlerin rivâyetlerini tenkit ettiğine dair örneklere de yer vermişlerdir. İbn Abbâs, Ebû Hureyre'nin bildirdiği “Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak gerekir” haberini “Ey Ebû Hureyre! Biz ateşte kaynatılmış su ile abdest alıyoruz. Ateşte kaynatılmış yağ ile yağlanıyoruz” şeklinde mukabelede bulunarak tenkit etmiştir.⁸⁹⁶ İbn Abbâs burada ilgili hususla alakalı “Hz. Peygamber’in et yediği ve daha sonra ise abdest almaksızın namaz kıldığına”⁸⁹⁷ dair rivâyeti zikretmeksizin doğrudan hayatın içinden örnek vererek akli yolla Ebû Hureyre'nin rivâyetine karşı çıkmıştır. Yine Abdullâh b. Abbâs, Ebû Hureyre'den gelen “Sizden biri gece uykusundan kalktığı zaman, elini üç kez yıkamadan su kabının içine sokmasın” hadisi zikredilince şöyle demiştir: “Medine’deki bu su yalakları (mihrâs) ile bu nasıl yapılabilir?!” Kays el-Eşca’î de bu hadisi rivâyet ettiği zaman Ebû Hureyre’ye: “Sizin bu su yalakları ile bu nasıl olacak?!” diyerek tenkitte bulunduğu görülmektedir.⁸⁹⁸ Aynı şekilde Ebû Hureyre'nin naklettiği “Kim cenazeyi taşırsa abdest alsın” rivâyetini Hz. Âişe duyunca “Kuru tabutu taşımaktan dolayı neden abdest gerekli olsun” diyerek kabul

Hadisleri Örneği), Ankara 2005, s. 66; Aşıkkutlu, Emin, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), s. 41-3.

⁸⁹¹ Ebû Dâvûd, “İtk”, 12; Beyhâkî, *Sünenü'l-Kübrâ*, X, 100.

⁸⁹² Cessâs, *Fusûl*, III, 129.

⁸⁹³ Hz. Âişe'nin veled-i zina hadisini farklı şekillerde izah ederek rivâyetin anlaşılmasına katkıda bulunduğu nakledilmektedir. Bk. Bünyamin Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe”, s. 122-3.

⁸⁹⁴ Nahl, 16/80.

⁸⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 119.

⁸⁹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 129; Debûsî, *Takvîm*, s. 180. Rivâyet için bk. Nesâî, “Tahâret”, 121.

⁸⁹⁷ Rivâyet için bk. Buhârî, “Vudu”, 30; Müslim, “Hayz”, 91; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 74.

⁸⁹⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 119-120. Rivâyet için bk. Buhârî, “Vudu”, 26; Müslim, “Tahâret”, 87-88; Tirmizi, “Tahâret”, 19; Nesâî, “Tahâret”, 115.

etmemiştir.⁸⁹⁹ Hem İbn Abbâs hem de Hz. Âişe Ebû Hureyre'nin nakletmiş olduğu rivâyetlerde makul olmayan bilgilerin olduğunu ortaya koyarak eleştiride bulunmuşlardır. Kezâ Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays'ın, bain talakla boşanmış kadının mesken ve nafaka hakkının bulunmadığı yönündeki hadisini “Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini doğru veya yalan söylediği, ezberlediği veya unuttuğu bilinmeyen bir kadının sözü ile terk etmeyiz” diyerek tenkit etmiştir.⁹⁰⁰ Hanefilere göre şayet Hz. Ömer'in zihninde bu rivâyeti nakzedecek belli bir bilgi olsaydı onu hemen serdederdi.⁹⁰¹ Ancak Hz. Ömer naslardan bu rivâyete muhalif bir hususu zikretmeden doğrudan kendi bilgi ve tecrübelerinden yola çıkarak bir eleştiride bulunmuştur.

Sonuç olarak bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin sonraki nesillere doğru bir şekilde nakledilmesi konusundaki çabalarının bir neticesi olarak rivâyetlerinde hatalarda bulunan sahâbîleri eleştirmişlerdir. Sahâbîler farklı delillere dayanarak hadislerin maksada uygun bir şekilde anlaşılması için birbirlerinin bazı rivâyetlerini tenkit etmişlerdir. Her ne kadar sahâbîler ilgili rivâyetleri tenkit ederken belli izah yolları geliştirseler de bunların o konudaki ilgili rivâyetin anlaşılması noktasında tek başına yeterli bir itiraz olmadığı bilinmelidir. Aynı hadiseye farklı izahlar getirilerek eleştiride bulundukları görülmektedir.⁹⁰² Burada zikri geçen rivâyetlere Hanefî usûl eserlerinde sahâbîlerin hangi usûlü takip ederek itiraz ettiği kaydedildiyse, o şekliyle değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yoksa bu rivâyetlerin sahâbîler tarafından farklı delillere dayanılarak tenkit edildikleri bilinmektedir.

B. Tâbiînin Sahâbe Rivâyetini Tenkidi

Hadislerin doğru bir şekilde korunup sonraki nesillere intikali hadis tenkit faaliyetleriyle mümkün olmuştur. Tâbiînin sahâbe ve onların bazı rivâyetlerine yönelik birtakım tenkitleri bu bağlamda değerlendirilmelidir. Tâbiînin önde gelen bilginlerinin kendi ilmi birikimlerine dayanarak sahâbîlerin nakletmiş oldukları bazı rivâyetleri çeşitli gerekçelerle kabul etmedikleri veya tercih etmedikleri bilinmektedir.⁹⁰³ Nitekim İbrahim en-

⁸⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 340. Rivayet için bk. Ebû Davûd, “Cenâiz”, 39; Tirmizi, “Cenâiz”, 17.

⁹⁰⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 118, 141; Debûsî, *Takvîm*, s. 183. Rivayet için bk. Müslim, “Talâk”, 36.

⁹⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 183.

⁹⁰² Sahâbîlerin tenkitleri farklı gerekçelere dayanarak ortaya koyduğuna dair örnekler için bk. Özsoy, Abdulvahap, *Hadis Tenkidi -Sahâbe ve Tâbiîn Dönemi-*, Beka Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 209-345.

⁹⁰³ Tabiînin sahâbî rivayetlerine dair tenkit örnekler için bk. Bünyamin Erul, “Sahâbe Döneminde ‘Tekzib’ Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti”, s. 486-7.

Nehaî'nin sahâbeden olan Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671 [?]) rafu'l-yedeyn konusundaki rivâyetini onun hadisi tam olarak muhafaza edememesi sebebiyle tenkit ettiği zikredilmektedir. Rivâyete göre sadece namaza başlarken ellerin kaldırılacağını düşünen Nehaî'ye sahâbeden olan Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671 [?]) rükûya giderken de ellerin kaldırılması gerektiğine dair naklinin hatırlatılması üzerine o şöyle demiştir: “Kim bilir zikretmiş olduğunuz sahâbî Hz. Peygamber'i sadece o gün müşahede etmiş ve zihninde öyle kalmıştır. Ancak İbn Mesûd ve ashâbı bu şekilde bir rivâyette bulunmamıştır. Onların hiçbirinden buna benzer bir bilgi duymadım. Onlar sadece namaza başlangıç tekbirinde ellerini kaldırıyorlardı.”⁹⁰⁴ Görüldüğü üzere Nehaî, Vâil b. Hucr'un rivâyetini İbn Mesûd ve ashâbının o konudaki nakilleriyle karşılaştırarak bir tenkitte bulunmuştur. Hz. Peygamber'le birlikteliği uzun, ilmi bakımdan üstün olan İbn Mesûd'un rivâyetini derece olarak ondan daha alt seviyede olan Vâil b. Hucr'un nakline tercih etmiştir.

Haneî usûl eserlerinde tâbiînin sahâbeye olan bazı tenkitlerine de yer verilmiştir. Ancak burada tâbiînin sahâbenin nakletmiş olduğu merfû rivâyetlere tenkidi söz konusu edilecektir. Sahâbenin ictihâd ve fetvâlarını içeren mevkûf rivâyetlerden kabul edilen sahâbe kavillerine yer verilmeyecektir. Zira bu hususa dördüncü bölümde ayrı bir başlık altında değinilecektir.⁹⁰⁵ Haneî usûl eserlerinde tâbiînin sahâbenin merfû olarak naklettiği rivâyetlerinin tenkidine dair müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Ancak farklı konu başlıkları altında bu hususa dair bazı örnekler zikrettikleri görülmektedir. Nitekim İbrahim en-Nehâî'nin Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin hepsinin ma'mûlün bih olmadığına işaret olarak ifade ettiği “Ebû Hureyre'nin hadislerinden cennet ve cehennemden bahsettikleri dışındakiler alınmaz” sözleri bu kapsamda değerlendirilebilir.⁹⁰⁶ Her ne kadar bu söz özelinde Nehaî'nin Ebû Hureyre'nin müstakil bir nakline tenkitte bulunduğu görülmesi de onun rivâyetlerinin geneli hakkında bir değerlendirmede bulunmuştur. Nehaî'nin Ebû Hureyre'nin hangi tür rivâyetleriyle amel edileceğinin hangilerinin ise kabule şayan olmayacağının bilgisini zikretmesi, onun hakkında yapılan bir tür tenkit olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde Ebû Hureyre'nin naklettiği “Veled-i zinâ için en şerlisidir” rivâyeti hakkında Hz. Âişe “Kimse kimsenin günahını üstlenmez” âyetiyle bu rivâyeti tenkit etmiştir. Tâbiînden olan Şa'bî (ö.

⁹⁰⁴ Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 21; Mâlik b. Enes, *Muvatta (Şeybânî Rivayeti)*, (thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Mektebetü'l-İlmiyye, 1431, s. 58.

⁹⁰⁵ Bk. “Tabiînin Sahâbeye Muhalefeti” başlığı.

⁹⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 127

104/722) ise “Eğer veled-i zinâ için en şerlisi olsaydı zinadan dolayı hamile kalan kadının doğurmasını beklemezdik” diyerek onun haberini kıyâsa arz ederek eleştirmiştir.⁹⁰⁷

Netice olarak Hanefî usûl müellifleri tâbiînin sahâbenin merfû rivâyetlerine olan tenkidlerini müstakil olarak ele almazlar. Onlar, tâbiînin sahâbeye muhalefetini daha ziyade sahâbe kavli bağlamında ele almışlardır. Fetvâ ve ictihâdın ön planda olduğu durumlarda Hanefî usûlcüler, bu açılardan üstün olan tâbiînin sahâbeye muhalefetini geçerli kabul etmişlerdir.⁹⁰⁸ Sahâbîlerin merfû türündeki rivâyetleri hakkında herhangi bir başlık açmadıklarından Hanefîlerin bu husustaki bakış açılarını tafsili olarak tespit etmek ayrı bir araştırma konusu olabilir. Farklı konu başlıkları altında verilen Nehaî ve Şa‘bî gibi bazı tâbiînden kimselerin itirazları düşünüldüğünde, Hanefî usûlcülerinin yine burada da ictihâd ve fetvâ sahibi tâbiînin sahâbeye tenkidini uygun gördükleri söylenebilir.

⁹⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 181.

⁹⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 333; Saymeri, *Mesâil*, s. 215; Pezdevî, *Kenz*, s. 531; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Buhârî, *Keşf*, III, 335.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SAHÂBE KAVLİNİN DEĞERİ

Sahâbîlerin mevkûf nakilleri, ictihadları ve fetvâları kabilinden olan bilgiler sahâbe kavli olarak isimlendirilmiştir. Sahâbe kavillerinin delil değeri, farklı mezhep ve metodolojiler tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sahâbîlerin Hz. Peygamber'in merfû rivâyetlerinden hariç ictihâd ve fetvâ kabilinden dini anlamak için ortaya koydukları çabaların bir ürünü mahiyetinde olan bu kavillerinin delil değeri Hanefî usûlcüler açısından ele alınmıştır. Literatürde sahâbe kavillerinin delil değeri genellikle kıyâs ile olan ilişkileri çerçevesinde ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Bu sebeple sahabe kavli kıyas ilişkisi bu bölümde yoğunlaşılacak ana temalardan olmuştur. Ayrıca sahâbe kavliyle ilişkili diğer meseleler de değerlendirilecektir. Sahâbîlerin rivâyetlerin nakli sırasında ortaya koydukları tefsirler, rivâyete yaptıkları ziyâdeler, idrâclar ve teviller yoğunlaşılacak bazı konulardandır. Aynı şekilde sünnetin tarifi ve kapsamında sahâbenin konumu, sahâbe tarafından rivâyetler nakledilirken kullanılan mutlak manadaki sünnet, emir ve nehiy gibi lafızların sünnete delaletleri incelenecektir.

I. Sahâbe Kavli ve Değeri

Sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerden ayrı olarak kendilerine ait söz ve görüşleri de literatürde önemli bir yer tutar. Sahâbîlerin kendi sözlerini ihtiva eden bu nakiller fıkıh usûlü literatüründe genel olarak “kavlü's-sahâbî, mezhebü's-sahâbî veya fetvâ's-sahâbî” olarak ifade edilmiştir.⁹⁰⁹ Sahâbîler Hz. Peygamber hayattayken karşılaştıkları problemleri doğrudan ona sorarak çözüme kavuşturmuşlardır. Ancak Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahâbîler karşılaştıkları sorunlara veya kendilerine sorulan sorulara dair ondan duyduklarıyla veya kendi ictihatlarıyla cevap aramışlardır. Bu durumda önde gelen sahâbîler ilgili meselenin çözüme kavuşturulmasında bazen ittifak etmişler, bazen de ihtilafa düşmüşlerdir. Sahâbenin meselelere dair ortaya koyduğu bu kavillerin (görüşlerin) sonraki nesiller için bağlayıcı olup olmadığı mevzuu mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Sahâbe kavillerinin sonraki nesiller için hücciyeti temelde dört grupta değerlendirilmiştir.⁹¹⁰ Bu dört durum şöyle sıralanmıştır:

1-Sahâbîlerin ilgili meselenin çözümünde ortak görüş sahip olmalarıdır. Bu durum sahâbe icmâi olarak değerlendirildiğinden genel olarak hüccet kabul edilmiştir.

⁹⁰⁹ Fıkıh Usûlünde sahâbî kavli ve eş anlamlı terimlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Demir, İbrahim Halil, *Usûlü'l-Fıkıh'ta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, (Yüksek Lisans Tezi) HÜSBE, Şanlıurfa 2012, s. 11-18.

⁹¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 258; Üsmendî, *Bezl*, s. 573; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 334, 347; Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 37; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 226; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 401; Yunus Apaydın, *Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri*, s. 325-7.

2-Sahâbîlerin bir konuda farklı görüşlere sahip olmalarından dolayı ihtilaf etmeleridir. Genel olarak sahâbîlerin farklı ictihâdlarda bulunmaları onların sözlerinin sonraki nesiller açısından hücciyetini olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak Hanefîlerin de içinde bulunduğu yaygın kanaate göre sahâbîlerin ihtilaf ettikleri bu görüşlerin dışına çıkılmadan meselenin çözümünde onlardan birinin tercih edilmesi gerekir. Bu, bir nevi ihtilafta icmâ olarak anlaşılabilir.⁹¹¹

3-Sahâbenin bir konudaki görüşünün diğer sahâbîler tarafından reddedilmeden yaygınlık kazanması durumu sükûtî icmâ olarak görüldüğünden genel olarak Şafîîler dışında hüccet olarak kabul edilmiştir.

4-Bir sahâbînin görüşünün kendi akranları döneminde red veya kabul gördüğüne dair bir bilginin bilinmemesi, ancak tâbiîn nesli gibi sonraki nesillerde meşhur olarak yaygınlık kazanması durumunda bu tür sahâbe kavlinin hücciyeti mezhepler arasında ihtilaflıdır. Hanefî usûl eserlerinde sahâbe kavli ve onun hücciyeti olarak kastedilip tartışma konusu yapılan aslında bu kısımdır.⁹¹² Hanefî usûlcüleri genel olarak mezhep içi veya dışı tartışmanın suretini naklederken ilgili sahâbe kavlinin sahâbe döneminde meşhur olmamasını ve bunun neticesinde hakkında red veya kabulün bilinmemesini vurgularlar.⁹¹³ Ancak Hanefî usûlcülerinden Semerkandî, Lâmişî, İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc ve Ensârî bu tür sahâbe kavlinin sureti için herkesin bilgisine ihtiyaç duymadığı konularda yani umûmu'l-belvâda gelmemesini,⁹¹⁴ Üsmendî ise ilgili sahâbînin ehli ilimden olmasını ek şart olarak koştur.⁹¹⁵ Mezhep usûl müellifleri arasında her bir sahâbenin kavlinin değeri tartışma konusu edilmemiştir. İhtilaf, sahâbe döneminde kabul veya reddedildiğine dair hakkında bilgi bulunmayan sahâbe kavillerinin sonraki nesiller için hücciyeti konusundadır. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere sahâbe kavlinin hücciyeti meselesi sahâbe nesli için değil, tâbiîn ve sonrası için geçerli bir durumdur. Nitekim sahâbe kavlinin/fetvâsının başka sahâbe için hüccetlik değeri yoktur. Zira ilgili konuda her bir sahâbî müstakillen ictihâd sahibi

⁹¹¹ Bir asırda icmâ ehlinin birkaç görüş üzerinde ihtilâf etmeleri, sonraki asırlar için o konu üzerinde başka bir görüş belirtilemeyeceği yönünde bir icmâ olduğu anlamına gelir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Gül, Tuğba, *Pezdevî ve Semerkandî Örneğinde Hanefî Fıkıh Usûlünde İcmâ*, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2018, s. 156-66.

⁹¹² Neseî, *Menâr*, s. 217.

⁹¹³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 482; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 346.

⁹¹⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 482; Lâmişî, *Kitâb*, s. 153; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 401; Ensârî, *Fevâtiḥ*, II, 232. Bu konuda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bk. *Mu'temed*, II, 554.

⁹¹⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 573.

olduğundan dolayı birinin ictihâdı diğerininkini nakzetmediği gibi tâbi olunmayı da gerekli kılmaz.⁹¹⁶

Hanefî usûl müellifleri, sahâbenin sözlerinin sonraki nesiller için hangi durumlarda delil niteliği taşıdığını belirlemişlerdir. Bu bağlamda, sözünün hüccet değeri tartışılan sahâbe kavilleri için bir ayırım yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle bazı Hanefî usûl müellifleri, delil değeri tartışılan sahâbe kavlinin tüm sahâbîlerin sözleri mi yoksa sadece önde gelen sahâbî fakihlerin sözleri mi olması gerektiğini ele almışlardır. Nitekim Debûsî “Ashâbım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine uyarsanız doğruya ulaşırsınız.” hadisi hakkında şöyle der: “Bu nas sahâbîlerin genelini kapsamaktadır. Onların arasında icmâ ile taklidi caiz olmayan bedevîler gibi kimseler de vardır. Bundan dolayı burada kastedilen onların basiret ehli olanlarıdır. Basiret ehli kimseler ise Kitab ve sünnetten sonra reyleriyle amel etmiş kişilerdir.”⁹¹⁷ Görüldüğü üzere Debûsî sahâbîlerin tamamının değil, fakihleri gibi fetvâ yönünden önde gelenlerinin sözlerine tâbi olunması gerektiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde Semerkandî Mâtûrîdî’den naklen onun sahâbenin fetvâ ehlinde olması ve akranlarından da bu görüşe muhalefet edenin bulunmaması durumunda sahâbenin taklid edilmesi gerektiğini ifade ettiğini zikreder.⁹¹⁸ Kezâ Üsmendî sahâbenin ifade ettiği kavlin yaygınlık kazanmaması ve ona muhalefet edenin de bilinmiyor olması durumunda ilgili sahâbenin ilim ve ictihâd ehlinde olması durumunda görüşlerine itibar edilip taklid edileceğini ortaya koyar.⁹¹⁹ Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî de sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiğine dair ilgili ifadede sahâbeden kastedilenin onların fakihleri olduğunu diğerlerinin söz konusu olmadığını tasrih eder.⁹²⁰ Son olarak Ensârî de sahâbîlerin sözlerine uyulması gerektiğini belirtirken, bu sahâbîlerin önde gelen fakihler arasından seçilmiş olması gerektiğini vurgulamıştır ve bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir: “Kavlinin hüccet değeri tartışılan sahâbîlerden kasıt Hulefâ-i Râşidîn, Hz. Peygamber’in eşleri, Abâdile, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân ve bunlarla aynı tabakada olan diğer kimselerdir. Onlar Hz. Peygamber’le birlikte zaman geçirmiş ve onun ahlakını kendilerine örnek alarak yaşamışlardır. Sonradan Müslüman olan sahâbîler bu gruba girmezler. Zira onların çoğu şer’î ahkâmı ancak önde gelen kimseleri taklid ederek elde etmiş kimselerdir.”⁹²¹ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler tüm sahâbîlerin

⁹¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 323.

⁹¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 257. Hadis için bk. Beyhakî, *Medhal*, s. 162; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 925.

⁹¹⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 481.

⁹¹⁹ Üsmendî, *Bezl*, s. 573.

⁹²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 333.

⁹²¹ Ensârî, *Fevâtih*, II, 232

sözlerinin taklid edilmesini uygun bulmazken kavilleri hücciyet ifade eden sahâbîlerin ancak onların fakîhleri olduğuna vurgu yaparlar.⁹²²

Hadis usûlü müellifleri, sahâbîlerin söz ve fiillerini ifade etmek için "sahâbe kavli" yerine "mevkûf" veya "hükmen merfû" terimlerini kullanırlar. Onlar rivayetlerin kaynağına göre yaptıkları sınıflandırmalarda, bu terimlerin altında sahâbe kavline dair bilgilere yer verirler. Hadis usûlü müellifleri mevkûf rivâyetleri sahâbeden nakledilen söz ve fiiller olarak tanımlamışlardır.⁹²³ Hükmen merfû kavramını ise görünüşte bir sahâbiye ait olduğu halde, muhtevasının ancak vahiy ile bilinebilecek bir husus olması hasebiyle Resulullah'tan öğrenilmiş olması gereken ve bu sebeple de merfû kabul edilen hadis olarak ifade ederler.⁹²⁴

Hadis usûlü müellifleri mevkûf olan rivâyetlerin delil değerine odaklanmamışlardır. Daha çok onlar bu tür rivâyetlerin isnâd olarak kime dayandırılacağı konusuyla ilgilenmişlerdir. Söz gelimi onlara göre mevkûfluk senedin sahâbede bitmesiyle ilgili bir durumdur. Hükmen merfû rivâyetleri isnâd olarak sahâbeye dayandırsalar da ihtiva ettiği bilginin değeri açısından merfû olarak yani Hz. Peygamber'e atfedilen nakil olarak görürler. Onların sıhhatine dair net açıklamalarda bulunmazlar. Zira isimlendirme rivâyetin kaynağı açısından yapılmış olup seneddeki râvîlerin adâlet ve zabt durumları veya isnadın muttasıl-munkatî' olmasına göre ilgili mevkûf nakiller sahîh, hasen veya zayıf olarak addedilmiştir. Nitekim Babanzade Ahmet Naim mevkûf bir rivâyete sahîh denilmekle onun Hz. Peygamber'e aidiyetinin tescil edilmeyeceğini ve ilgili nakille amel etmeyi de zorunlu kılmayacağını vurgular.⁹²⁵ Merfû rivâyetlerde olduğu gibi, seneddeki unsurların ön planda tutulması,⁹²⁶ mevkûf rivâyetlerin her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Ayrıca hadis usûlünde merfûluk-mevkûfluk taksimi senedin müntehasıyla alakalı bir durum olduğundan, doğrudan sıhhat şartıyla alakalı meseleler bu ayrımın ilgi alanına girmez.⁹²⁷ Hadis ehli de onların sıhhat durumlarıyla alakalı açık bir beyanda bulunmaz. Hatta İbnü's-

⁹²² Hanefilere açısından sahâbe kavline dayanan uygulamalar için bk. Işık, Kamil, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Sahâbî Kavli*, (Doktora Tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2022, s. 178-83.

⁹²³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 46; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 181.

⁹²⁴ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 176.

⁹²⁵ Babanzade Ahmet Naim, *Tecridi Sarih Tercemesi*, Ankara 1970, I, 135.

⁹²⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 45.

⁹²⁷ Yılmaz, Muhammet, "Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfu' Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (2001), s. 168.

Salâh'ın mevkûf hadisleri mevsûl olup olmaması açısından ikiye ayırması⁹²⁸ bu bakış açısının bir neticesi olduğu söylenebilir.

II. Diğer Delillerle İlişkisi

A. Sahâbe Kavli Kur'ân, Sünnet ve İcmâ ilişkisi

Sahâbîler ictihâd ederken kendi kavillerinin Kur'ân ve sünnete uygunluğuna dikkat ederler. Bu iki şer'î asıl dinin temel kaynaklarından olduğundan sahâbîlerin sözlerinin değeri öncelikli olarak bu iki kaynağa bağlıdır. Şayet sahâbîler bu iki şer'î aslın ruhuna uygun sözler ortaya koymuşlarsa o durumda bakış açıları başkaları açısından hüccet olarak değerlendirilmiştir. Sahâbîler, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit oldukları ve şeriatın pratikteki yansımaları Hz. Peygamber'le birlikte yaşadıkları için, bu süre zarfında öğrendikleri nassî bilgileri Hz. Peygamber'e atfederek sonraki nesillere ulaştırmışlardır. Aynı zamanda kendi ictihâd ve çıkarımlarını da dile getirerek, yorumlarıyla dinin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır.⁹²⁹ Sahâbîlerin Kur'ân ve sünnette açık bir hüküm bulunmayan konularda verdikleri fetvâlar veya hükümler, vahyin ilk muhatapları olmalarından dolayı onların bakış açılarına önem verilmiştir. Sahâbîler kavillerini Kur'ân ve sünnete istinat ederek ortaya koymuşlarsa genelde onların sözleri delil olarak görülmüştür. Zira burada delil bizatihi sahâbîlerin kendi kavilleri değil, Kur'ân ve sünnet olmuştur.⁹³⁰ Diğer taraftan sahâbîlerin doğrudan şer'î iki asla dayanmadan daha önceki bilgi birikimlerine veya tecrübelerine dayanarak kendi bakış açılarıyla ortaya koydukları görüşleri de olmuştur. Ancak sahâbîlerin ilgili kavillerinin hücciyet ifade edip etmemesi açısından usûlcüler arasında mütecanis bir bakış açısına sahip olunmaması, bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum sahâbe kavli-kıyâs ilişkisi bağlamında ele alınacağı için burada ayrıca temas edilmeyecektir.

Sahâbe kavillerinin ilişkili olduğu bir diğer delil icmâdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbîlerin bir konu hakkında ortak bir neticede buluşmaları sahâbe icmâ olarak ifade edilmiştir.⁹³¹ İcmâ'nın bir türünü oluşturan sahâbe icmâsının delil değeri hakkında genel olarak

⁹²⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 46

⁹²⁹ Kızılkaya, "Necmettin, Fıkıh Usûlünde Sahâbe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili", *İLEM*, 4 (2009), s. 30.

⁹³⁰ Dervîş, Abdurrahman b. Abdillâh, *es-Sahâbî ve mevkîfu'l-ulemâ' mine'l-ihcâcî bi kavlihi*, Riyad 1992, s. 48.

⁹³¹ Türçan, Talip, "Dini ve Dini Temsil eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016), s. 62; Araz, Yunus, "Sahâbe Döneminde İcmâ", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*, 2018, s. 242.

mütecanis bir bakış açısına sahip olunmasından dolayı çok farklı görüşler ortaya çıkmamıştır.⁹³² Hanefî usûlcülerine göre sahâbîlerin kavî olarak ittifak ettiği bir konuda icmâ gerçekleştiğinden dolayı onların bakış açıları hüccet kabul edilmiştir.⁹³³ Sahâbîlerin Kur'ân ve sünnette olmayan bir konuda fikir birliğine varması sonraki dönemler açısından onların bu konudaki görüşlerinin dikkate alınmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Cessâs'ın naklettiğine göre sahâbe icmâsı Şeybânî tarafından bir meselenin çözümünde göz önünde tutulan deliller arasında zikredilmiştir. Buna göre o şöyle demiştir: “Fıkıh dört vecihtir; Kur'ân'da bulunanlar, Resulullah'tan sünnet olarak mütevâtir ve meşhur yolla nakledilenler, sahâbenin icmâi ve ihtilaf ettiği hususlar ve Müslümanların iyi ve güzel olarak kabul ettiği şeyler.”⁹³⁴ Sahâbîlerin bir konu hakkında ittifak etmeleri icmâ olarak isimlendirilmekle birlikte aynı şekilde onların bir konuda ihtilafa düşseler dahi serdettikleri görüşler de bir açıdan icmâ olarak algılanmıştır. Nitekim Cessâs ve Serahsî Şeybânî'nin ifadelerindeki sahâbenin ihtilaf ettiği hususlardan kastın ne olduğunu şöyle açıklarlar: “Sahâbe bir konuda belli birkaç görüş üzerinde ihtilaf ettiği zaman, herhangi birinin bu görüşlerin dışına çıkıp sahâbeden kimsenin söylemediği yeni bir görüş ortaya koyma yetkisi yoktur. Zira doğru görüş, onların görüşlerinin dışında değildir.”⁹³⁵ Ebû Hanîfe'den nakledilen, “Sahâbenin ittifak ettiklerine tabi oluruz, ihtilâf ettiği hususlarda ise onlardan birini tercih ederiz ve onların görüşlerinin dışına da çıkmayız”⁹³⁶ sözünün de bu minvalde söylenmiş bir ifade olduğu söylenebilir. Bu bakış açısının temelinde, insanların tamamının bir dönemde vuku bulan meselenin çözümünde herkesin hataya maruz kalmasının imkansızlığı yatmaktadır. Sahâbîlerin bir konuda ihtilaf etmeleri, sonraki dönemler açısından o görüşlerin dışında başka bir bakış açısının tercih edilmesinin önünde engel olmuştur.⁹³⁷ Bu durum, tartışmanın boyutlarının bu çerçevede şekillendiğini ve bir tür icmâ oluştuğunu göstermektedir.⁹³⁸ Hatta Hanefî usûlcüler bunu ihtilafta icmâ olarak ifade etmişlerdir.⁹³⁹ Bu tür icmâda istidlâl yoluyla hüküm elde

⁹³² Yunus Araz, “*Sahâbe Döneminde İcmâ*”, s. 247.

⁹³³ Cessâs, *Fusûl*, III, 257; Debûsî, *Takvîm*, s. 31; Serahsî, *Usûl*, I, 318; Semerkandî, *Mizân*, s. 534.

⁹³⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 271. Ayrıca benzer rivayet için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 318.

⁹³⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 271; Serahsî, *Usûl*, I, 318-9.

⁹³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Mısır 1349/1931, XIII, 368; İbn Hüsrev, Ebû Abdullah el-Hüseyn el-Belhî, *Müsnedü'l-İmam el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit*, (thk. Latîfû'r-Rahman el-Behrâicî el-Kâsımî), el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010, I, 161.

⁹³⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 329; Debûsî, *Takvîm*, s. 258

⁹³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 319; Nesefî, *Menâr*, s. 224.

⁹³⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 259.

edildiğinden dolayı herhangi bir kimsenin bu ictihâdlardan birinin dışına çıkması durumunda o kimsenin küfürle itham edilmeyeceği de ayrıca vurgulanır.⁹⁴⁰

Hanefî usûlcüler tüm sahâbîlerin zâhiri olarak görüş birliğine varmalarını icmâ olarak kabul ettikleri gibi sahâbe arasında yaygınlaşmış sahâbe sözlerini de icmâ kapsamında görürler. Nitekim bir sahâbenin kavli diğer sahâbîler tarafından muhalefete uğramadan aralarında yaygınlık kazanmışsa bunu da genel olarak sükûtî icmâ olarak ifade etmişlerdir.⁹⁴¹ Sahâbîlerin ilgili görüş hakkında sessiz kalmaları zımnen kabul anlamına geldiğinden dolayı bu durum da bir tür sahâbe icmâi olarak görülmüştür. Zira sahâbîlerin benimsemedikleri bir görüş karşısında sessiz kalmaları düşünülemeyeceğinden bu hususta onların da ilgili kavli ikrar ettikleri kabul edilir. Bu bakış açısının temelinde geneli ilgilendiren bir konuda ictihâd ehli her sahâbînin konuya dair bildiklerini zikretmesi yatar. Şayet onlardan ilgili meseleye dair itiraz gelmemişse ihtilaftan çok ittifaktan bahsedilebileceği söylenebilir.⁹⁴²

Hanefî usûlcüler her icmânın aynı değerde olmadığını ifade etmek üzere kendi aralarında bir derecelendirmeye gitmişlerdir.⁹⁴³ Onlar icmânın mertebelerini ortaya koyarken sahâbe icmâna da yer verirler. Buna göre ilk sırada, sahâbenin görüşlerini açıkça beyan ederek yaptıkları icmânın olduğunu ifade ederler. Bu icmâlar arasında en kuvvetlisi olarak görüldüğünden dolayı delil değeri bakımında âyet ve mütevâtir haberlerle eş değer kabul edilmiştir.⁹⁴⁴ İkinci olarak, sahâbeden bir kısmının görüşünü açıklayıp diğerlerinin sessiz kalması yoluyla oluşan icmâ gelir. Üçüncü olarak, sahâbe neslinden sonrakilerin, önceki dönemden ihtilafın söz konusu olmadığı bir mesele üzerinde icmâ etmeleridir. Son olarak ise sahâbeden sonraki müctehidlerin, daha önceden ihtilaf bulunan bir konuda icmâ etmeleri zikredilir.⁹⁴⁵ İlk mertebede zikredilen icmâ sahâbîlerin sarîh icmâları olarak bilinir. Onlar sarîh sahâbe icmâsını Kur'ân ve mütevâtir haberlerin derecesinde görerek kesinliğine vurgu yapmışlardır. Sahâbenin icmâyâ dönüşmüş kavillerinin delil değeri konusunda genel olarak tartışmanın olmadığı bilinmektedir. Hatta bazı usûlcülere göre Kur'ân ve sünnetin inkarı insanı nasıl küfre götürüyorsa, sahâbe icmâsını reddetmek de dinden çıkmakla eş değer olarak

⁹⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 319.

⁹⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II, 112.

⁹⁴² Saymeri, *Mesâil*, s. 219; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 254.

⁹⁴³ İcma farklı şekilde taksimlere tabi tutulmuştur. Bunlar hakkında geniş bilgi için bk. Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 1994, s. 136-144.

⁹⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 31; Neseî, *Menâr*, s. 223.

⁹⁴⁵ Neseî, *Menâr*, s. 223-4.

kabul edilmiştir.⁹⁴⁶ İkinci tür sahâbe icmâsı sükûti icmâ olarak bilindiğinden sarîh olan icmâdan mertebe olarak daha alt seviyede görülmüştür.⁹⁴⁷ Her ne kadar o kat'îlik açısından sarîh sahâbe icmâı gibi görülse de inkarının küfrü gerektirmediği ifade edilmiştir.⁹⁴⁸

B. Sahâbe Kavli Kıyâs İlişkisi

Hanefî usûlcüleri sahâbe sözlerinin delil değerini esas olarak onların kavillerinin kıyâsa uygunluğu açısından ele almışlardır. Nitekim sahâbîlerin akranları döneminde meşhur olmamış, tâbîn ve sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış kavillerinin hücciyeti tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Hanefîler bu vasıfları haiz sahâbe kavillerinin delilliğini ise kıyâsa uygunluğu çerçevesinde belli bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Esasında sonraki dönem Hanefî usûlcülerinin zikri geçen sahâbe kavillerinin kıyâs çerçevesindeki hücciyetlerine bakışını ilk dönem Hanefî imamlarının tercihlerinin etkilediği söylenebilir. Zira Hanefî usûl müellifleri diğer mezhep mensubu kimselerle sahâbe kavlinin hücciyeti konusundan ihtilaf yaşarken aynı zamanda kendi içerisinde de bir birliktelikten bahsedilmez. Hanefî usûlcüler arasında mütecanis bir bakış açısının olmamasının arka planında ilk dönem Hanefî imamlarının sahâbe kavlinin hücciyeti konusunda farklı anlayışlara ve uygulamalara sahip olmalarının bulunduğu söylenebilir. Hanefî usûl müelliflerinin zikrettiklerine göre bu belirsizlik mezhep imamı Ebû Hanîfe ve talebeleri dönemine dayanmaktadır.⁹⁴⁹ Nitekim Ebû Hanîfe'den sahâbe kavlinin hücciyeti konusunda⁹⁵⁰ Ebû'l Yüsr'un zikrettiğine göre üç farklı görüş nakledilmiştir. Birinci rivâyete göre tüm sahâbîlerin taklid edilmesi ve onların sözlerinin kıyâsın önüne geçirilmesi gerekir. Diğer rivâyete göre ise sahâbenin sözleri kıyâsa uygun ise ancak o durumda taklid edilir. Son rivâyete göre ise sahâbeden fakîh olanlarının taklid edilmesi gerekir, diğerleri değil.⁹⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî'nin serdettiği nakle göre üç rivâyette de Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kerhî, Ebû Hanîfe'den sahâbe sözünü kıyâsa takdim ettiğine dair mahfûz bir rivâyetin gelmediğini, ancak ondan bu konuda sadece "Sahâbe bir görüş hakkında icmâ etmiş ise ona tabi oluruz. Tâbîinden gelenler hakkında ise tartışırız (görüş

⁹⁴⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 271; Serahsî, *Usûl*, I, 318.

⁹⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 32.

⁹⁴⁸ İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 259.

⁹⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Serahsî, *Usûl*, II, 106.

⁹⁵⁰ Ebû Hanîfe'den sahâbe kavlinin hücciyeti konusunda rivayet kitaplarında birçok nakil mevcuttur. Bu nakillere dair geniş bilgi için bk. Salih Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, s. 77-84.

⁹⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 333.

bildiririz)” naklinin geldiğini ifade eder. Kerhî, Ebû Hanîfe’den gelen bu rivâyete yer vererek onun sahâbe kavlini kıyâs karşısında öncelemediğini iddia eder.⁹⁵² Debûsî ve Semerkandî, eserlerinde Kerhî’nin bu iddiasına yer vererek, Ebû Hanîfe’nin sahâbe kavlinin taklidi konusunda kesin belli bir görüşü olmadığını belirtmişlerdir.⁹⁵³

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’den sahâbe kavli konusunda farklı rivâyetler⁹⁵⁴ ve uygulamalar⁹⁵⁵ gelmiştir. Nitekim Cessâs’ın Kerhî’den naklen onun şöyle dediği ifade edilmiştir: “Ebû Yûsuf’un bazı meseleler hakkında şöyle dediğini duydum: ‘Bu konuda kıyâs şöyledir fakat ben onu eserden (rivâyetten) dolayı terk ettim.’ Bu eser sahâbeden birisinin sözüdür.”⁹⁵⁶ Serahsî bu alıntıya yer vererek, Ebû Yûsuf’un sahâbe kavlini kıyâsa tercih ettiğini gösterdiğini belirtir.⁹⁵⁷ Devamında o, Ebû Hanîfe ve ashâbının birçok meselede sahâbe kavlini taklid ettiğine dair örneklerle yer verir. Nitekim mazmaza ve istinşâkın gusûl ve abdest alırken kıyâsa göre iki sünnet olduğunu ancak onların İbn Abbâs’ın kavlinde dolayı kıyâsı terk ettiklerini ifade eder. Aynı şekilde yaradan çıkıp akmayan kan hakkında onların kıyâsa göre abdesti bozacağını ancak İbn Abbâs’ın kavli sebebiyle kıyâsı terk ettiklerini, yine kıyâsa göre bayılma, bir gün bir gece veya daha az olursa, namazların kaza edilmesine engel olduğunu ancak Ammâr b. Yasir’in fiili sebebiyle kıyâstan vazgeçtiklerini vurgular. Kezâ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un kıyâsa göre bedeli üç gün içerisinde ödenmeyen mal için alışverişin gerçekleşmemesi sebebiyle akdın fasit olacağını ancak İbn Ömer’den rivâyet edilen bir rivayeti dikkate alarak görüşlerini terk ettiklerini örnek olarak verir.⁹⁵⁸

Ebû Hanîfe ve ashâbının sahâbe kavlini taklid ettiklerine dair örneklerle yer verilirken bunun yanında onların tam aksi yönde kıyâsı sahâbe kavline öncelediklerine delalet eden nakillerin mevcudiyeti de söz konusudur. Nitekim Ebû Hanîfe İbn Ömer’den gelen rivâyeti dikkate alarak selemın caiz olması için sözleşme yapılan hususta anaparanın bedelinin belirtilmesinin şart olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise reyleriyle amel ederek ona bu konuda muhalif olmuşlardır. Yine Şeybânî, İbn Mes’ûd ve Câbir b. Abdullâh’ın

⁹⁵² Cessâs, *Fusûl*, III, 261.

⁹⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Semerkandî, *Mizân*, s. 481.

⁹⁵⁴ Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin sahâbî kavli konusundaki yaklaşımlarına dair nakiller için bk. Salih Erden, *Ebû Hanîfe’nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, s. 84-87.

⁹⁵⁵ Üç imamın sahâbî kavlini taklid ettiklerine dair fer’î meselelere dair örnekler için bk. Salih Erden, *Ebû Hanîfe’nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, s. 87-90.

⁹⁵⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 361.

⁹⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 105.

⁹⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 105-6.

kavillerine itimadla sünnete göre hamile olan kadının üç kez boşanamayacağı görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ise ilgili sahâbe sözlerini dikkate almadan üç kez boşanabileceği görüşünde olarak, bu konuda tam tersi bir anlayışı benimsemişlerdir. Kezâ Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî Hz. Ali'den gelen kavle binaen ecîr-i müşterekin⁹⁵⁹ iş yaparken kaybettiği eşyanın zararını tazmin etmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Ebû Hanîfe ise reyyle amel ederek onlara bu konuda muhalefet etmiştir.⁹⁶⁰ Mezhebin ilk imamlarının sahâbe kavlinin taklidi konusunda net bir görüşlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Hanefî usûl müelliflerinin de benzer bakış açılarına sahip oldukları görülmektedir. Nitekim Debûsî, Pezdevî ve Serahsî vb. diğer usûlcüler yukarıdaki örnekleri verdikten sonra mütekaddimûn ashâblarının bu konuda net bir bakış açılarının olmadığını, kimi zaman sahâbe kavlini kimi zaman da kıyâsı öncelediklerini belirtirler. Onların bu konudaki ifadelerinin ve pratikteki uygulamalarının birbiriyle örtüşmediğini vurgularlar.⁹⁶¹

İlk dönem Hanefî ashâbından farklı değerlendirilmelerin gelmesi sonraki dönem Hanefîler için bu konuda ihtilafın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Zira Hanefî ashâbının kıyâs ile bilinebilecek bir konuda sahâbe kavlinin taklidi konusunda farklı tutum sahibi olmaları sonraki dönem Hanefîleri aynı bakış açısı altında toplayamamıştır. Nitekim Hanefî usûlünde Berdaî (ö. 317/930) ve onu takip edenler kıyâs ile bilinebilecek bir konuda sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiğini savunurken, Kerhî ve onun görüşünde olanlar ise tam tersine bu durumda kıyâsın sahâbe kavline öncelenmesi gerektiğini belirtirler.⁹⁶² Kerhî Ebû Hanîfe'den gelen ikinci görüşü (sahâbenin sözleri kıyâsa uygun ise ancak o durumda taklid edilir) tercih etmişken, Berdaî ve diğer Hanefîler ise üçüncü bakış açısını (sahâbeden fakîh olanlarının sözleri kıyâsa karşı taklid edilmesi gerekir diğerleri değil) benimsemişlerdir.

1. Akılla/Kıyâsla Bilinebilecek Bir Konudaki Sahâbe Kavlinin Taklidi

a. Sahâbe Kavlinin Taklidini Savunanlar ve Gerekçeleri

Hanefî usûlünde sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiğine dair ilk bilgiler Berdaî'den gelmiştir. Sahâbe kavli konusunda Berdaî ve talebesi Kerhî tüm Hanefî usûl

⁹⁵⁹ Ecîr-i müşterek (ortak işçi): Yalnızca bir kişi için değil, belirli bir işi yapmak üzere işveren tüm insanlar için çalışabilen işçidir. Ecîr-i müşterek, işi yapmakla ücreti hak eder. Geniş bilgi için bk. Koç, Oğuzhan, *Ecîr-i Hâs ile Ecîr-i Müşterek Anlayışı ve Hükümleri*, (Yüksek Lisans Tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2023, s. 9, 26-31.

⁹⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Pezdevî, *Kenz*, s. 524; Serahsî, *Usûl*, II, 106; Neseî, *Menâr*, s. 216.

⁹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Pezdevî, *Kenz*, s. 524-5; Serahsî, *Usûl*, II, 105-6.

⁹⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 256.

eserlerince bu konunun tartışılmasında akla gelen ilk isimler olmuştur. Berdaî'ye göre sahâbe kavli Kur'ân ve sünnetten sonra hüccet olarak görülmesi gereken delillerdendir. O, sahâbe kavlinin ancak aynı dönemde yaşamış diğer sahâbîler tarafından itiraz edilmeden nakledilmesi halinde kıyâsa tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Sahâbe kavlinin ihtiva ettiği muhteva ister kıyâs ile bilinebilecek, isterse de akılla idrak edilemeyecek konularda olsun o, gerekli şartların sağlanması durumunda sahâbe kavlinin kıyâsa takdim edilmesi gerektiğini düşünür.⁹⁶³ Berdaî'nin sahâbeyi taklid konusundaki bakış açısı Cessâs, Pezdevî, Serahsî'den itibaren sonraki dönem Hanefî usûlcülerce en sahih görüş olarak nitelendirilerek benimsenmiştir.⁹⁶⁴ Aynı şekilde Mâlik'e, Ahmet b. Hanbel'den gelen iki görüşten birine ve Şafiî'nin kavli-i kadîmine göre sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerekir ve kıyâsa öncelenir.⁹⁶⁵

Sahâbe kavlinin kıyâsa takdim edilmesi gerektiğini düşünen Hanefî usûlcüler hem nassi olarak hem de akli olarak birtakım gerekçeler sunarlar. Kur'ân'dan delil olarak Allah'ın sahâbîlerden övgüyle bahsettiği Tevbe sûresindeki “Muhacir ve Ensar'ın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur”⁹⁶⁶ âyeti delil getirilir. Zira ilgili âyette sahâbe ve onlara güzelce uyanlar övülmüş ve sahâbîler arasında zâhir bir ihtilaf yoksa onlara ittiba edilmesi gerekli görülmüştür. Diğer taraftan hadislerden de kendilerine dayanak bulmuşlardır. Bu bağlamda “Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğruyu bulursunuz/hidayete erersiniz”⁹⁶⁷ hadisi delil olarak kullanılmıştır. Onlara göre rivâyet mutlak olarak geldiğinden ilgili sahâbîye muhalif bir kimse bilinmediği müddetçe tüm sahâbîlere ittiba etmek gerekir. Ayrıca hadise göre sahâbeden birine tabi olmak hidâyet vesilesi olarak görüldüğünden dolayı onların sözlerini terk ederek başka delillere yönelmek uygun değildir.⁹⁶⁸ Bu görüşü desteklemek için zikredilen rivâyetlerden birisi de Hz. Peygamber'in “Benden sonra bu ikisine, Ebû Bekir ve Ömer'e uyun.”⁹⁶⁹ hadisidir. Cessâs ilgili rivâyetin konuyla bağlantısını şöyle kurmaktadır: “Hadisin zâhiri, yalnızca Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in görüş birliği ettikleri konularda bu iki sahâbînin taklit edilmesini gerektirir. Ancak, sahâbeden birinin bu ikisine muhalefet etmesi durumunda onların taklit edilmesinin gerekli olmayacağı

⁹⁶³ Cessâs, *Fusûl*, III, 362.

⁹⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 108.

⁹⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 106; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 323.

⁹⁶⁶ Tevbe, 9/100.

⁹⁶⁷ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrût 1409/1988, III, 200; Beyhakî, *Medhal*, s. 164; İbn Abdilber, *Câmi*, II, 956.

⁹⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 363.

⁹⁶⁹ Tirmizî, “Menâkıb”, 16.

sonucunu da tersinden içermektedir. Dolayısıyla, rivâyetin bildirdiği taklidin gerekliliği hükmü, bu iki sahâbînin ittifak ettiği ve diğer sahâbîlerin onlara muhalefet etmediği durumlarla sınırlıdır. Eğer Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in ittifak ettiği konularda onları taklit etmek gerekliyse, o halde onlardan biri veya sahâbeden herhangi birinin görüşüne muhalefet edilmediğinde, onun da taklit edilmesi icap eder. Çünkü bu iki sahâbî ile diğer sahâbîler arasında ayırıcı bir durum söz konusu değildir.”⁹⁷⁰ Ayrıca onlar “İnsanların en hayırlıları benim neslimde yaşayanlardır”⁹⁷¹ yine “Sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin bir müdd’üne, hatta yarısına bile ulaşamaz”⁹⁷² hadisleri de delil olarak getirilir. Zira onlara göre ilgili rivâyetler sahâbîlerin ictihâd ederken reyleriyle hüküm verme konusunda da diğer kimselerden daha başarılı olduklarına delalet etmektedir. Bundan dolayı sahâbîlerin reyleri, diğer kimselerin reylerine göre daha az hata ihtimali barındırdığından onların kavilleri başkalarının reylerinden daha fazla itibayı hak etmektedir.⁹⁷³

Kıyâsla bilinebilecek bir konuda sahâbe kavlinin kıyâsa takdimini gerekli gören Hanefî usûlcüler akli olarak da birtakım gerekçeler öne sürerler. Onlara göre sahâbenin taklid edilmesi akli olarak iki açıdan açıklanabilir. Birincisi sahâbîlerin bu bilgileri Hz. Peygamber’den duymuş olma ihtimali ve ona vukufları sebebiyle ittiba edilmesi gerekir. Zira bu bakış açısı sahiplerine göre sahâbîler zaruret durumları dışında reyleriyle hükmetmemişler, genel olarak Hz. Peygamber’den duydukları haberlerle fetvâ vermişlerdir. Sahâbenin ilgili konuda yapmış olduğu ictihâdın doğrudan bir nassa dayanarak veya bir nassı te’kid etmek için ifade edilmiş olabileceği vurgulanır.⁹⁷⁴ Nitekim sahâbîlerin bir problemle karşılaştıklarında, öncelikle diğer sahâbîlerden Hz. Peygamber’den bu konuda duydukları bir haberin olup olmadığını sordukları, eğer diğer sahâbîlerin bu konuda bir bilgisi yoksa, o zaman kıyâsa başvurdıkları bilinmektedir.⁹⁷⁵ Diğer bir ifadeyle sahâbîler için semâ’ın asıl olduğu, ancak zaruret durumunda kıyâsa başvurulduğu vurgulanır. Zira onlar Hz. Peygamber’le gece gündüz vakit geçirdiklerinden onların bu verdikleri hükümler açık bir delil olmadığı müddetçe Hz. Peygamber’den duyduklarına hamledilir. Ayrıca sahâbîler Hz. Peygamberden duyduklarını onun adına yanlış bilgi verme korkusuyla ona isnâd etmekten çekinmişlerdir. Ancak sahâbîlerin dini tebliğ etmeleri vacip olduğundan kendilerine ulaşanı gizlememek onların

⁹⁷⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 363.

⁹⁷¹ Buhârî, “Fezâ’il”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 45.

⁹⁷² Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 11.

⁹⁷³ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

⁹⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 362; Serahsî, *Usûl*, II, 108.

⁹⁷⁵ İlgili rivayet için bk. İbn Kayyim, *İ’lâmü'l-muvakkûn*, II, 115.

adetlerindendir. Ellerindeki haber, görüşlerine uygun ise isnadı zikretmeksizin doğrudan hadisi senetli bir şekilde rivâyet etmeden çoğunlukla ilgili fetvâyı verdikleri bilinmektedir. Fetvânın kaynağı sorulursa ancak o durumda isnadlı bir şekilde ilgili haberi nakletmişlerdir. Sahâbîlerin sözlerindeki/fetvâlarındaki semâ ihtimalinden dolayı onların kavillerinin reye/kıyâsa takdim edilmesi gerekir.⁹⁷⁶

İkinci akli gerekçe ise şu şekilde takdim edilir: Sahâbenin verdiği ilgili hükmün herhangi bir nassa dayanmadan doğrudan rey ile sadır olması durumunda bile hükme isabeti açısından onlarınkinin diğer kimselerin reylerinden daha kuvvetli olduğu kabul edilir. Zira onlara göre sahâbîler problemler karşısında hükümlerin îrâd edilmesi noktasında Hz. Peygamber'in yöntemini bilen kimselerdir.⁹⁷⁷ Ayrıca onlara göre sahâbîler âyetlerin nüzûl ortamını, bağlamını ve hangi maksatla indiğini müşahede ettiklerinden ilgili konuda hükmün nasıl olması gerektiğine muttali olmuş kimselerdir.⁹⁷⁸ Bundan dolayı sahâbîlerin kavillerini kıyâsa takdim açısından haber-i vâhidle eş değer olarak kabul ederler. Zira onlara göre haber-i vâhid nasıl doğruya ve yanlışa açık olmasına rağmen kıyâsa takdim ediliyorsa, sahâbe kavli de kesinlik ifade etmese bile bu ihtimalleri barındırdığı için kıyâsın önüne geçirilmelidir.⁹⁷⁹ *Mizân* sahibi Semerkandî ise sahâbe kavlinin taklid edilmesi meselesinin icmâ ile olan bağlantısına dikkat çeker. O sahâbe kavlinin icmâ ile ilişkisini şöyle kurar: "Sahâbe kavlinde aynı zamanda icmâ boyutu da bulunmaktadır. Zâhir olarak, şer sahâbiler arasında bir konuda ihtilaf olsaydı, ittifak yerine onların farklı görüşleri bize ulaşırdı. Ayrıca sahâbiler diğer sahâbilerin konuya ilişkin görüş (rey) belirtmesini engelleyecek bir bilgi olup olmadığını görmek için meseleleri birbirleriyle istişare ediyorlardı. Sahâbiler arasında bir konuda birliktelik yoksa, bu durum tâbiîn aracılığıyla bize ulaştırılırdı. Dolayısıyla bu tür bilgiler bize ulaşmamışsa, sahâbiler arasında o konuda icmâ sağlanmış demektir ve bu icmâyâ kesin olarak uymak gerekir. Muhalefeti bilinmeyen bir sahâbe kavli icmâ olarak kabul edildiğinde onunla amel etmek, kıyasla amel etmekten daha tercih edilir."⁹⁸⁰

b. Kıyâsın Sahâbe Kavline Takdim Edilmesi Gerektiğini Düşünenler ve Gerekçeleri

Hanefî usûl müellifleri arasında akıl ile idrak edilebilecek konularda sahâbe kavlinin kıyâsa takdimini uygun görmeyen kimseler de vardır. Bunlara göre sahâbe kavli ancak akılla

⁹⁷⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 530; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 330.

⁹⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 331.

⁹⁷⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 362; Semerkandî, *Mizân*, s. 487.

⁹⁷⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 362; Semerkandî, *Mizân*, s. 488.

⁹⁸⁰ Semerkandî, *Mizân*, s. 487.

idrak edilemeyecek konularda taklid edilir, onun dışında kıyâsa göre hüküm verilir. Hanefî usûl müelliflerine göre kıyâs ile bilinebilecek konularda sahâbe kavlinin hücciyetine karşı çıkan kişi Kerhî'dir.⁹⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî'nin öncülüğünü yaptığı bazı usûl müelliflerine göre ise Kerhî ile birlikte Hanefî ashâbından bir grubun da yine bu bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onlar Hanefî ashâbından Kerhî dışında usûl müellifleri arasından sadece Debûsî'nin ismini zikrederler. Debûsî'nin akılla bilinebilecek konuda sahâbe kavlinin değil, kıyâsın tercih edilmesi gerektiği görüşüne meylettiği belirtilir.⁹⁸² Ancak Debûsî'nin sahâbe kavli konusunda Berdaî ve Kerhî'nin görüşlerine eserinde müstakil olarak yer verdiği tespit edilmiş olsa da, kendi bakış açısını açıkça ifade etmediği görülmektedir. Muhtemelen Abdülâziz el-Buhârî, Debûsî'nin eserinde Kerhî'nin görüşlerine itirazsız bir şekilde yer vermesinden yola çıkarak, Debûsî'nin de sahâbe kavlinin taklidini desteklemediğini düşünmüştür. Her ne kadar Debûsî açık bir beyanda bulunmasa da Kerhî'nin görüşünü ve gerekçelerini sunuş tarzından ve Berdaî'nin delillerinin detaylarına odaklanmamasından onun da bu bakış açısına sahip olduğu anlaşılabilir. Hanefîler dışında kavli-i cedîdine göre Şafî'nin, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin de bu görüşte olduğu ifade edilir.⁹⁸³

Akılla bilinebilecek bir konuda sahâbe kavlinden ziyâde kıyâsın öncelenmesi gerektiğini düşünen kimseler nas olarak Kur'an'dan فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ “O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!”⁹⁸⁴ âyetini delil getirirler. Onlara göre âyette ifade edilen “i'tibâr” kavramı nas olmayan konuda kıyâs ve rey ile amel etmek demektir.⁹⁸⁵ Kerhî “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün” âyetinde geçen Allah ve Resulü'nden maksadın Kitab ve sünnet olduğunu ifade ederek yukarıdaki durumu destekler. Zira Muâz hadisinde onun Kitab ve sünnetten sonra kendi reyiyile amel edebileceği zikredilmektedir. Ona göre Muâz hadisi, ana delillerin Kitab ve sünnet olduğunu belirtmekte

⁹⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 256.

⁹⁸² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 323; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 437; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 400.

⁹⁸³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 323. Şafî'nin kavli-i cedidini yansıtan *Risâle*'de Kur'an, sünnet ve icmâda konuyla ilgili bir bilgi bulunmadığı taktirde veya sahâbînin sözüne muvafık bir kıyas bulunması durumunda sahâbî kavlinin taklid edileceği zikredilir. Ancak Şafî bu şartları haiz bir sahâbî kavlinin bulmanın son derece zor olduğunu sözlerine ekler. Bk. Şafî, *Risâle*, s. 597-8; İbrahim Halil Demir, *Usûlü'l-fıkhta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, s. 54.

⁹⁸⁴ Haşr, 59/2.

⁹⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 106.

ve nass bulunmayan durumlarda başvurulacak tek şeyin rey veya kıyas olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁸⁶

Kerhî'nin akılla idrak edilebilecek konularda sahâbe kavlinin taklidini uygun görmemesinin birtakım gerekçeleri vardır. Buna göre öncelikli olarak Kerhî'ye göre Ebû Hanîfe'den sahâbenin taklid edilmesine dair "Sahâbe bir konuda görüş birliğine varırsa (icmâ ederse) bunu kabul ederiz. Tâbiîn bir meselede aynı kanaate sahip olsalar dahi biz de kendi görüşümüzü söyleriz" sözünden başka naklin gelmediğini ifade eder.⁹⁸⁷ Kerhî aslında Ebû Hanîfe'den sahâbe kavlinin taklid edilmesine dair bir rivâyetin gelmediğini, sadece sahâbe icmânının varlığı durumunda sahâbe kavline değil, aslında icmâyâ tabi olunması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır. Kerhî'nin sahâbe kavlinin taklidi hususunda farklı bakış açısına sahip olmasının arka planında Ebû Hanîfe'den gelen bu tek rivâyetin varlığı ifade edilir. Bu durumda muhtemelen Kerhî'ye ya sahâbenin taklid edilmesine dair Ebû Hanîfe'den nakledilen diğer rivâyetler ulaşmamış veya vâkıf olduğu halde onların sıhhat derecesinden emin olamamıştır.⁹⁸⁸ Ancak Kerhî'nin Berdaî'nin talebesi olmasından ötürü Berdaî'ye ulaşan rivâyetlerin ona da ulaşmasının ihtimal dahilinde olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Cessâs'ın, Kerhî'nin Ebû Hanîfe'ye dair anlayışını açıklamadan önce Ebû Yûsuf'un sahâbe kavlini taklit ettiğine dair Kerhî'den alıntılar yapması, Kerhî'nin Ebû Hanîfe ve ashâbının bu bakış açısına sahip olduğunu bildiğine işaret olarak görülebilir.⁹⁸⁹ Bu nedenle, Ebû Hanîfe'den Kerhî'ye bu konuda herhangi bir rivâyetin ulaşmamış olmasının pek olası görünmemesi, Kerhî'nin bu konuda gelen rivâyetlerin doğruluğundan emin olmama ihtimalini ön plana çıkardığını düşündürmektedir.

Kerhî, ictihâda açık ve kıyâsa konu olan meselelerde sahâbe kavlinin hüccet olmadığını savunur. Zira sahâbe ile diğer müctehid kimselerin bir konuda verdikleri hükümlerin eşit olduğunu ve her ikisinin de isabet etme veya hata yapma ihtimali

⁹⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 106-7.

⁹⁸⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 361; Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Semerkandî, *Mîzân*, s. 481.

⁹⁸⁸ Salih Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, s. 121.

⁹⁸⁹ Cessâs Kerhî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Pek çok mesele hakkında Ebû Yusuf'un 'Bu konuda kıyas şu şekildedir fakat ben rivayet edilen bir eserden dolayı kıyası terk ettim' dediğini görmekteyim." Onun eser olarak ifade ettiği durum diğer sahâbilerce ilgili konuda muhalefetleri bilinmeyen sahâbî kavlidir. Kerhî, "Bu sözler apaçık bir şekilde göstermektedir ki yaşadığı dönemdeki insanlar tarafından muhalefet edilmeyen bir sahâbinin görüşünü taklid etmek Ebû Yusuf'a göre kıyastan evladır. Ancak ben bu bakış açısını tasvip etmiyorum." Bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 361. Bu durumda Kerhî'nin sahâbe kavliyle alakalı Ebû Hanife ve ashâbından gelen nakilleri bildiği, ancak onun farklı sebeplerle bu bakış açısını benimsemediği anlaşılmaktadır.

bulunduğunu söylemiş olmaktadır. Sahâbe hatadan masum olmadığına göre onun kavlini diğer müctehid tâbiînin kavline öncelenmesinin bir anlamı yoktur.⁹⁹⁰ Ayrıca sahâbe kavillerinin delil olarak kabul edilmesi halinde, o dönemde yaşayan diğer kişilerin bu görüşlere karşı çıkmalarının caiz olmaması gerektiğini savunur. Kitab ve sünnetin bağlayıcı bir delil olması nedeniyle bunlara aykırı davranışların caiz olmaması gibi, sahâbe kavlinin de aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁹¹

Kerhî'ye göre, sahâbîlerin naslar üzerinde yoğunlaşıp ictihâdlarıyla ilgili meseleler hakkında hüküm çıkarmaları nasıl mümkünse, aynı şekilde diğer kimselerin de nasları kavrayışları ve üzerlerinde düşünmeleri ölçüsünde ictihâd edebilir. Nitekim bir rivayetin yorumu konusunda ihtilaf olduğunda, ilgili nassın sahâbe tarafından yorumlanma şekli ile sahâbe olmayan bir kişinin hüküm çıkarmak için yaptığı ictihâdın eşit olduğu ve birinin diğerine üstünlük sağlamadığı vurgulanır. Zira ona göre nassın teviline ancak ilgili lafızların lügavî manalarına vâkıf olmakla ulaşılabileceği göz önüne alındığında, sahâbî ile sahâbî olmayanın bakış açılarının eşit derecede delil ifade ettiği anlaşılır. Bu sebeple sahâbenin kavillerini sahâbe olmayan kimsenin kavillerine tercih etmenin bir manası olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre ilgili duruma sahâbîler zâhir olarak ne kadar sahipse, tâbiîn ve onlardan sonra gelen salih kimseler de potansiyel olarak bu imkana sahiptirler. Buna binaen mutlak olarak sahâbe sözünün taklidi uygun değildir. Müctehid tâbiînin sahâbe kavline mutlak olarak tabi olması gerekmez.⁹⁹² Bu duruma delil olarak seleften örnekler zikredilir. Kâdî Şüreyh'in (ö. 80/699 [?]) Hz. Ali'nin önünde onun görüşünün aksine hüküm verdiği kaydedilir. Diğer bir örnekte Mesrûk'un (ö. 63/683 [?]) çocuğunu kesmeyi nezreden birisi için onun nezrettiği adağının yerine koyun kesmesi gerektiği şeklinde fetvâ verdiği, bu görüşüyle de İbn Abbâs'a muhalefet ettiği zikredilir. Ancak ilgili hadisenin akabinde İbn Abbâs'ın kendi kavlinde vazgeçerek, Mesrûk'un fetvâsıyla amel ettiği vurgulanarak sahâbe kavlinin mutlak manada hüccet olmadığı ortaya konur.⁹⁹³ Netice olarak Kerhî sahâbe kavlinin vahiyle değil, nas ile sabit şer'î asıllara nispetle delil olarak görüldüğünü, bundan dolayı onun yanlış olma ihtimalini söz konusu eder. Nitekim ona göre bu durumdan dolayı sahâbîlerin bir kısmı görüşlerinde diğerlerine muhalif olmuş, hatta bazı durumlarda kendi görüşlerini terk edip başka kimselerin fetvâlarına tabi olmuşlardır. Müctehid sahâbîlerin fetvâ verdikleri konuda

⁹⁹⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 483.

⁹⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 363.

⁹⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 257.

⁹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Semerkandî, *Mîzân*, s. 483.

tabi olunacak hükme kesin olarak ulaşmadıklarını ifade etmek için “hata yaparsam bu şeytandandır” dediklerine yer vererek onların kavillerine mutlak suretle uyulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Sonuç olarak sahâbe kavlinin hata ihtimali barındırdığını göz önünde bulundurarak mutlak manada sahâbîyi taklid etmenin bir gerekçesinin bulunmadığını ortaya koymuştur.⁹⁹⁴

Kerhî'nin sahâbe kavlinin bağlayıcı olmadığına dair öne sürdüğü gerekçelerden birisi de hiçbir sahâbînin insanları kendi görüşünü taklid etmeye çağırmasıdır. Ona göre sahâbî kavli hüccet olsaydı, bir grubun bir mesele üzerinde icmâ ettiği vakit diğer grupları icmâ ettikleri şeye çağırdıkları gibi sahâbîlerin de Hz. Peygamber gibi insanları kendi sözlerine uymaya davet etmesi gerekirdi.⁹⁹⁵ O, bu duruma sahâbîlerin kendi sözlerinden örnekler vererek açıklık getirir. Ona göre hiçbir sahâbî insanları kendisini taklid etmeye ve sözüne uymaya çağırmamıştır. Nitekim Hz. Ömer'e bir kimse soru sormuş ve o da buna cevap vermiştir. Ardından suali soran kimsenin ona “Doğru söyledin” şeklinde karşılık vermesi üzerine Hz. Ömer'in “Allah'a yemin olsun ki Ömer doğruya mı ulaştığını yoksa hata mı ettiğini bilmiyor. Fakat Ömer hiçbir zaman haktan yüz çevirmemiştir” demiştir. Aynı şekilde Zeyd b. Sâbit'in dedenin mirastaki hissesi hakkında hüküm verdiği bir olayla ilgili olarak “Benim görüşüm Müslümanların uyması gereken bir hakikat değildir” dediği nakledilir. Yine Hz. Ömer'den rivâyet edilen onun Kâdî Şüreyh'e yazdığı mektupta ifade ettiği “Öncelikle Allah'ın kitabıyla sonra Hz. Peygamber'in sünnetiyle daha sonra da kendi görüşünle hüküm ver” cümlelerine yer verilir. Ona göre Hz. Ömer'in ilgili mektupta “kendi görüşünle hüküm ver” dediğini “benim görüşümle hüküm ver” demediğini zikreder.⁹⁹⁶ Kerhî, bu örnekleri sunduktan sonra, sahâbîlerden kendilerini taklid etmemeyi özendiren bunun benzeri birçok rivâyetin bulunduğunu ve onların hiçbirinin kendilerine uymayı diğer kimseler için zorunlu görmediği halde kendilerinin onlara nasıl tabi olacağını ima eder.⁹⁹⁷

Kerhî sahâbe kavlinin kıyâsa takdim edilmesi gerektiği görüşünde olanların kendilerini desteklemek üzere ortaya koyduğu delillere de karşı çıkmıştır. Nitekim Kerhî karşı tarafın gerekçe olarak öne sürdüğü “Ashâbım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yola ulaşırsınız” hadisinin yorumlanış tarzına itiraz etmiştir. Ona göre bu hadiste kıyâsa karşı sahâbenin taklid edilmesini ifade edecek bir delil yoktur. Zira Kerhî'ye göre hadiste ashâba

⁹⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Pezdevî, *Kenz*, s. 527.

⁹⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 364; Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Pezdevî, *Kenz*, s. 527; Nesefî, *Keşf*, II, 173.

⁹⁹⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 364; Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Semerkandî, *Mizân*, s. 483.

⁹⁹⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 364.

tabi olmaktan maksat onların ilgili hükmü elde etmedeki yöntemlerinin taklididir. Hükümlerin elde edilebilmesi için doğru olan yöntemi araştırmakta sahâbîlere uyulması gerektiği belirtilir. Aksi takdirde, sahâbîleri mutlak bir şekilde taklit etmekle hadisin gerçek anlamının anlaşılamayacağı vurgulanır. Başka bir deyişle, sahâbîlerin hüküm çıkarmada öncelikle Kur'ân'a, ardından sünnete ve son olarak nassın bulunmadığı durumlarda rey ve ictihâdlara başvurdukları metodlara uyulması gerektiği vurgulanır. Bu durumda, sahâbîlerin sözlerinin mutlak bir şekilde taklit edilmesi değil, onların izlediği yöntemlere tabi olunması gerektiği anlatılır.⁹⁹⁸ Ayrıca bahsedilen hadisin umûm bir ifade içerdiği ve ilgili rivayet bağlamında tüm sahâbîlerin taklit edilmesi gerektiği şeklinde anlaşıldığı için, bu hadisin sahâbîlerin bakış açılarına delil olamayacağı vurgulanarak tenkit edilmiştir. Nitekim Debûsî karşı tarafın delil olarak sunduğu ilgili hadisi zikrettikten sonra şu sözlerle itiraz eder: “Bu nass, sahâbîlerin genelini kapsamaktadır. Onların arasında icmâ ile taklidi caiz olmayan bazı bedevîler gibi kimseler de bulunmaktadır. Bu sebeple burada kastedilen onların basiret ehli olanlarıdır. Basiret sahibi kimseler ise Kitab ve sünnetten sonra kendi reylerine dayanarak amel etmiş kişilerdir. Dolayısıyla onların sözlerinden ziyade, ilgili metodları uygulama hususunda kendilerine uyulmalıdır.”⁹⁹⁹ Bu husus temellendirilirken sahâbenin kendi ictihâdlarıyla hüküm verdiği ve ictihâdlarında hata yapmalarının kaçınılmaz olmasından dolayı “Eğer hata yaptıysam bu şeytandandır” bakış açısında olduğu gibi onların hiçbirinin diğer kimseleri kendi kavillerine tabi olmaya çağırmadığı zikredilir. Bu durumda, sahâbîlerin görüşlerini mutlak olarak taklit etmenin caiz olmadığı, ancak onların rey ile hüküm verme yöntemlerine uymak gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰⁰⁰

Kerhî, sahâbe kavlinin taklit edilmesi gerektiğini savunanların “Benden sonra gelenlere tâbi olun” hadisini delil olarak sundukları yorum tarzına da karşı çıkmıştır. Ona göre hadiste kendilerine atıfta bulunulan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Kur'ân ve sünnetten sonra kendi reyleriyle amel etmişlerdir. Bundan dolayı rivâyette zikri geçen “iktidâ (tâbi olmak)” ifadesinin anlamı “ihtidâ (doğru yola ulaşmak) olarak anlaşılır. İhtidâ, sahâbîlerin görüşlerini taklit etmekten ziyade, reyle onların sözlerinden doğruyu aramakla gerçekleşir. Bu durum onların sözlerine tabi olmakla değil, kıyâsla sağlanır.”¹⁰⁰¹

⁹⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 329.

⁹⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 257.

¹⁰⁰⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 527.

¹⁰⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 258.

2. Akılla/Kıyâsla Bilinemeyecek Bir Konudaki Sahâbe Kavlinin Taklidi

Hanefî usûlcüler genel olarak akıl ile bilinemeyecek bir konudaki sahâbe kavillerini kabul edip onu tevkîfe hamletmişlerdir.¹⁰⁰² Berdaî'nin sahâbe kavlini genel anlamda delil olarak görüp kıyâstan üstün tuttuğu bilinmektedir. Kerhî ise bu tür bilgilerin ictihâd ve kıyâs yöntemleriyle değil, yalnızca şâri'in bildirmesiyle bilinebileceğini ifade eder. Bundan dolayı Kerhî, ictihâd ve kıyâs yöntemleriyle tespiti mümkün olmayan miktar bildiren hususların bilgisine ulaşmada sahâbe kavlini bağlayıcı olarak kabul eder.¹⁰⁰³ Nitekim o, Hanefî ashâbının akılla/kıyâsla idrak edilemeyecek sahâbe kavlini kabul edip bağlayıcı gördüğü birtakım meseleler zikreder. Buna göre Hz. Ali'den rivâyet edilen "Mehrin en azı on dirhemdir" ve "Bir kimse namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduğunda namazı tamam olmuştur" ifadeleri, Enes b. Malik'ten hayız miktarının en azının üç, en çoğunun ise on gün olduğu bilgisi, Osman b. Ebû'l-Âs (ö. 51/671) ve başkalarından nakledilen nifâsın en çok kırk gün süreceği rivâyeti ve Hz. Âişe'den rivâyet edilen "Hiçbir çocuk annesinin rahminde yün eğirmekte kullanılan bir kirmenin dönüşü kadar bir süre bile olsa iki yıldan fazla kalmaz." sözleri yer almaktadır.¹⁰⁰⁴ Kerhî miktarların bilgisine ictihâd ve kıyâs gibi yöntemler kullanılarak ulaşma imkanlarının olmayacağını, bunların ancak şâri'in öğretmesi veya üzerinde ittifak edilmesiyle bilinebileceğini belirtir. Bundan dolayı bir sahâbî miktarlarla ilgili kesin bir ifade kullandığında onun bu sözünün tevkife hamledileceğini vurgular. Zira sahâbenin böyle akılla idrak edilemeyecek bir konuda tahmin yürüterek ve zanla hüküm verdiğini iddia etmenin uygun olmayacağını düşünür. Bundan dolayı ona göre bu tür bilgiler tevkîfi sayıldığından bir tek sahâbînin bile sözü kabul edilip tabi olunması gerekir.¹⁰⁰⁵

Kerhî bu tür bilgilerin ictihâd ve kıyâs yöntemleriyle değil, yalnızca şâri'in bildirmesiyle bilinebileceğinin delili olarak miktarların tayininin Allah'a ait olmasını gösterir. Ona göre miktarların azı ve çoğu, büyüğü ve küçüğü ictihâd ve şahsi görüşlere bırakılmış değildir. Öğle, ikindi ve diğer namazların rekatlarının sayısı, farz olan oruç günlerinin miktarı ve had cezasında vurulacak değnek sayısı gibi miktarlar sadece Allah'ın tayiniyle sabittirler ve tevkîf olmadan, ictihâd ve kıyâsla tespit edilmeleri mümkün değildir. Neticede o,

¹⁰⁰² Cessâs, *Fusûl*, III, 365; Saymeri, *Mesâil*, s. 223.

¹⁰⁰³ Cessâs, *Fusûl*, III, 364.

¹⁰⁰⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 364-5; Saymeri, *Mesâil*, s. 222-3.

¹⁰⁰⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 365.

kıyâsla/akılla bilinemeyecek konulardaki sahâbe kavillerinin Allah hakkını temsil etmesinden ötürü onların taklidinin gerekli olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁶

Hadis ehli açısından hükmen merfû kavramının Hanefî usûlcüler tarafından ortaya konan akılla bilinemeyecek hususlardaki sahâbe kavillerine karşılık geldiği söylenebilir. Zira hükmen merfû kavramı aslen isnad edilişi itibariyle sahâbe sözü olan rivâyetin içeriğinin ihtiva ettiği bilgi bakımından Hz. Peygamber'den duyma ihtimalini barındırması¹⁰⁰⁷ akılla bilinemeyecek sahâbe kavillerinin hücciyetine eş değer olduğu söylenebilir. Kendi ictihâdlarıyla bilmeleri mümkün olmayan sahâbîlerin ortaya koyduğu kaviller bu sebeple kıyâs gibi argümanların süzgecinden geçirilmeden sıhhat şartlarını sağlaması şartıyla doğrudan kabul görmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Hanefîlerin her bir sahâbînin kıyâsla bilinemeyecek rivâyetlerinin hücciyetini onaylarken haber-i vahid kabul şartlarına uygunluğunu dikkate aldıklarını da gözden kaçırmamak gerekir. Hanefî ulemasının bu tür sahâbe kavillerini haber-i vâhid gibi değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî, semâ ihtimali (şüphesi) olan sahâbe kavli kıyâsa mukaddem kılındığı halde hakiki semâm gerçekleştiği (yani merfû) musarrât hadisi ve râvîleri adâlet ve zabt sahibi diğer hadislerin merfû hadislerin kıyasa aykırı olduğu için terkedilmesinin açık bir tenakuz olduğu şeklinde bir itiraza yer verir. O, burada sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiği şeklindeki prensipten kastedilenin onların fakîhlerinden ibaret olduğunu vurgulayarak bu eleştiriye cevap verir.¹⁰⁰⁸ Bu durum Hanefîlerce her türlü sahâbîlerin kavillerini değil, fakîhlik şartı gibi belli kriterleri sağlamış sahâbîlerin görüşlerinin kabul edildiğini göstermektedir. Bu da onlara bir nevi diğer rivâyetler için geçerli haber-i vâhid kriterlerinin uygulandığı anlamına gelir. Kur'ân ve sünnet gibi asli delillere sahâbe kavlinin muarız gelmesi durumunda sahâbenin rivâyetinin her hâlükârda kabul edilemeyeceği bilindiğinden Abdülazîz el-Buhârî tarafından doğrudan bu delillere vurgu yapılmadan fakîh râvî gibi daha ayrıştırıcı nitelikteki prensiplerin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Daha önce ifade edildiği üzere bazı Hanefî müelliflerce sahâbe kavlinin umûmu'l-belvâda gelmemesi gerektiğine dair şartın özellikle zikredilmesinin yine bu amaca matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlcüleri mezhep olarak sahâbe kavilleriyle amel etmelerini kendilerinin sünnete ittibalarının bir nişanesi olarak görürler. Nitekim onlar kendilerinin sahâbe kavliyle amel ederek sünnete her açıdan bağlı olduklarını ve Hz. Peygamber'den sâdır olma ihtimali

¹⁰⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 365.

¹⁰⁰⁷ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 107-8.

¹⁰⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 333.

olan bilgileri dahi yok saymadan her türlü kıyâsa takdim ettiklerini vurgulamışlardır. Hz. Peygamber'den gelen bilgileri bütüncül bir şekilde muhafaza altına alarak sünnetin her çeşidiyle amel ettiklerini ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰⁹ Aynı şekilde Hanefî usûlcüleri sahâbe kavli hususundaki tutumlarını, kendilerine diğer gruplar tarafından yöneltilen rivâyetleri terk etme, kıyâsa ve reye göre hüküm verme şeklindeki eleştirilere karşı savunma amaçlı kullanmışlardır. Nitekim onlara göre Şafiî, sahâbe kavli gibi sünnetin bir parçası olan prensiple amel etmeyerek kıyâsla meşgul olmuştur. Ayrıca mürsel haberleri delil olarak kabul etmemesi ve meçhûl râvîlerin rivayetleriyle amel etmemesi nedeniyle birçok sünneti göz ardı etmiştir.¹⁰¹⁰ Görüldüğü üzere, Hanefî usûlcüler, bu delillere olan bağlılıkları nedeniyle kıyâsçı veya reyci olarak algılanmalarının tamamen yanlış olduğunu vurgulamışlar, aslında sünneti ifade edebilecek tüm prensiplerle amel ettiklerini göstermişlerdir. Bu şekilde kendilerine gelebilecek muhtemel eleştirilere karşı hareket ederek iddiaları reddetmişlerdir. Aslında bu ifadeleri ilk dile getiren usûlcüler Pezdevî ve Serahsî olmuştur. Onların yaşadıkları dönem göz önüne alındığında bu iki müellifin ifadeleri daha iyi anlaşılmaktadır. Zira bazı Mu'tezili alimlerin amelde Hanefî mezhebine mensup olmasından dolayı ilk dönemlerden itibaren Hanefîlerin reyci olarak algılanması söz konusu olmuştur. Ancak mihne sürecinden sonra herkesin kendilerinin Mu'tezileyle bir ilişkisinin olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaya başlamasıyla birlikte Hanefî usûlcüleri de kendi prensiplerinden onlarla irtibatlandırılacak bakış açılarını gözden geçirdikleri söylenebilir. Hanefî usûlcüleri sahâbe kavli, mürsel ve meçhûl haberle amel ettiklerini belirterek, kendilerinin reycilerle bir ilişkilerinin olmadığını, en çok sünnetle amel edenlerinin kendilerinin olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Zira muhaliflerinin iddia ettiği gibi reyci olsalardı, bu gibi durumlarda sünnet yerine kıyâsla amel ederlerdi. Ayrıca Mu'tezile gibi kıyâsı öncelemek¹⁰¹¹ yerine sahâbe kavlinin taklidini önemsediklerini belirterek onlardan ayrılmışlar ve Şafiî gibi diğer mezheplerle kıyaslandığında, kendilerinin sünnete daha fazla uyduklarını vurgulamışlardır.

Hanefî usûlcülerle Şafiîler arasında sahâbe kavli konusundaki farklı anlayışların ortaya çıkmasının sünnet tanımının muhtevasıyla ilgili bir durum olduğu söylenebilir. Zira bir sonraki başlıkta geleceği üzere Hanefî usûlcüler sünnetin kapsamına sahâbe söz ve fiillerini dahil ederken, Şafiî sahâbe kavlini sünnetin bileşenleri arasında görmez. Şafiî'nin sünnetin

¹⁰⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 530; Serahsî, *Uşûl*, II, 113; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 332.

¹⁰¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 332.

¹⁰¹¹ Mutezilenin ekserisinin sahâbe kavlinin taklid edilmemesi gerektiği görüşünde olduğuna dair bilgi için bk. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Degeri", s. 333.

kapsamına sahâbe kavlini dahil etmeyip genel olarak merfû rivâyetlere odaklanması onun mevkûf rivâyet kabilinden gelen sahâbe söz ve fiillerine delil değeri yüklememesiyle sonuçlanmıştır.¹⁰¹² Her iki durumun birbirleriyle ilişkili olduğu bilindiğinden, sahâbe kavillerinin sünnetin bir parçası olarak görülüp görülmediği sorusuna verilecek yanıtlara göre ya sahâbe kavli taklit edilmiş ya da kıyâs tercih edilmiştir. Şafî Hz. Peygamber'in şeriatını genel olarak merfû rivâyetlere hasrettiğinden sahâbe söz ve fiillerini ihtiva eden mevkûf nakilleri semâ ihtimaline hamletmez. Sahâbîlerin kavillerinin sünnet kapsamında görülmeyip kendi reyleri olabileceği ihtimaline dayanarak, bir başkasının ictihâdı ile sahâbenin ictihâdı eşit kabul edilmiş ve sahâbenin mutlak olarak taklidi uygun bulunmamıştır.¹⁰¹³ Hanefî usûlcüleri sahâbe sözlerini sünnetin unsurları arasında değerlendirdiklerinden dolayı eserlerinde sünnet bahislerinden hemen sonra kıyâsa veya daha başka delile yer vermek yerine sünnetin devamı niteliğinde olan sahâbe kavillerinin hücciyetini ele alırlar. Şafî usûlcüleri ise sahâbe kavillerini sünnetin bir parçası olarak görmediklerinden esas deliller arasında zikretmeyip tâlî delillerden olduğuna vurgu için icmâ gibi bahislerden sonra farklı başlıklarla incelemişlerdir.¹⁰¹⁴

III. Sahâbe Kavliyle İlgili Diğer Meseleler

A. Sünnetin Tarifi ve Kapsamında Sahâbenin Konumu

1. Sahâbe Özelinde Sünnetin Tarifi

Din ile ilgili hususlarda devamlı takip edilip gidilen/mutâd yol ve yöntem mânâsına gelen sünnet kelimesi, ıstılahi olarak Hz. Peygamber'in kendisine uyulması ve devam edilmesi gereken söz ve fiilleri olarak tanımlanmıştır.¹⁰¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî ise bu tanıma "Farz yahut vâcip olmaksızın" kaydını eklemiştir.¹⁰¹⁶ Klasik dönem ve sonrasındaki bazı Hanefî usûlcüler, sünnetin tanımında ifade edilen "dinde takip edilen yol"u Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yolu olarak açıklamışlardır.¹⁰¹⁷ Bu durumda onlar sünnet tanımının muhtevasına

¹⁰¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Nesefî, *Menâr*, s. 216.

¹⁰¹³ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, II, 37.

¹⁰¹⁴ Şafî mezhebine mensup kimselerin sahâbe kavline hangi konumda ve isimlendirmeye yer verdiğine dair geniş bilgi için bk. Apaydın, H. Yunus, *Sahâbî Kavli*, *DİA*, XXXV, 503.

¹⁰¹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 235; Debûsî, *Takvîm*, s. 77-8; Serahsî, *Usûl*, I, 113; Habbâzî, *Mugnî*, s. 85; Siğnâkî, *Kitâbü'l-vâfî*, II, 786.

¹⁰¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 438.

¹⁰¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 197; Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 113; Habbâzî, *Mugnî*, s. 85; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 447.

sahâbenin söz ve fiillerini de dahil ederek tanımın kapsamını genişletmişlerdir. Bu durum şöyle açıklanır: “Sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber’in sünnetine has kılmayı gerektirmez. Nitekim sünnet anlam itibariyle din konusunda gidilen yol demektir. Bu da hem Hz. Peygamber’in hem de sahâbe gibi din konusunda otorite şahsiyetlerin gittiği yolu içerisine alır. Zira Hz. Peygamber gibi sahâbe de söz ve fiil olarak kendisine ittiba edilendir.”¹⁰¹⁸

Hanefî usûlcüler sünnetin kapsamına sahâbenin de dahil olduğunu temellendirmek için hadislerden ve selefîn uygulamalarından örnekler verirler. Nitekim onlar “Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir, yine kim kötü bir sünnet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı üzerine yazılır”¹⁰¹⁹ rivâyetini delil olarak getirirler. Onlara göre hadiste geçen “men” lafzı lügat itibariyle herkesi içerisine alan bir kullanımdır. Bu durum sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber’in yoluyla sınırlandırılmayacağını gösterir. Zira ilgili hadis Hz. Peygamber’in sözleri ve fiilleri gibi sahâbenin uygulamalarının da kendisine ittiba edilmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca onlar, bahsedilen rivâyette Hz. Peygamber’in dışında başka kimselerin de sünnet koyabilme imkanının olduğuna ve onların da sünnet olarak isimlendirileceğine vurgu yapılmasını bu kavramın sadece Resulullah’ın söz ve fiillerine hasredilmemesi gerektiğine işaret olarak görürler.¹⁰²⁰ Aynı şekilde bu Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber’le birlikte sahâbenin uygulamalarının de sünnet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğinin bir başka delili olarak “Benim sünnetime ve benden sonra gelen râşid halifelerin sünnetine sımsıkı sarılın”¹⁰²¹ rivâyetini zikrederler. Onlara göre bu rivâyette Hz. Peygamber’in hem kendisi hem de Hulefâ-i Râşidîn’in uygulamalarının sünnet olarak isimlendirildiği ve onlara tabi olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Yine onlar sahâbenin sünnetinin bizzat Hz. Peygamber’in ifadelerinde var olduğunu göstermek için “Muâz sizin için güzel bir sünnet ihdas etti”¹⁰²² rivâyetini de delil

¹⁰¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 114.

¹⁰¹⁹ Dârimî, “Mukaddime”, 44; Müslim, “Zekât”, 69; İbn Mâce, “Mukaddime”, 14; Nesâî, “Zekât”, 64.

¹⁰²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 77-8; Serahsî, *Usûl*, I, 114;

¹⁰²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 126-127; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16. Rivayetin değerlendirmesi, sened ve metin tahlili için bk. Güşen, Seyit Ali, *Hulefa-i Raşidîn’in Sünneti Hadisi-Tahrîc-Tahlîl-Tenkîd*, İlahiyat Kitap, İstanbul 2022, s. 42-150; Aynur Uraler, *Sünnete Bağlılık*, s. 366-369.

¹⁰²² Muâz b. Cebel’in (ö. 18/639) anlattığına göre bir keresinde o, cemaatle kılınan bir namaza gecikmiş ve bazı rekâtları kaçırmıştır. Hz. Peygamber selam verince, Muâz b. Cebel ayağa kalkıp kaçırdığı rekâtları

getirirler. Ayrıca bu durumu desteklemek üzere selefin uygulamalarından da örnekler verirler. Hanefî usûlcüler selefin mutlak olarak “sünnet” kelimesini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in yolu için de kullandığını, hatta onların Hz. Peygamber’in ve iki Ömer’in (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in) sünneti üzerine biat aldıklarını zikrederler.¹⁰²³ Bu anlayışta olan Hanefîler tüm bu delilleri zikrettikten sonra sünnetin hükmünün tabi olmak olduğu belirtirler. Onlar, sünnetin Hz. Peygamber’in ve onun ashâbının uygulamaları için uygun olduğunu kabul etmelerinden dolayı her ikisinin de din yolundaki sözlerine ve fiillerine uyulması gerektiği sonucuna varırlar.¹⁰²⁴

Klasik dönem ve sonrasında bu anlayışı benimseyen Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber’in sünneti ile sahâbenin sünnetine uyulması gerektiğine inanmışlardır. Onlar her ne kadar burada Hz. Peygamber ve sahâbenin sünnetini ittiba olunmak açısından birlikte zikretseler de kuvvet bakımından eşit derecede olmadığını belirtirler. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'den nakille bu konuyu şöyle özetler: “Sünnet, Hz. Peygamber’in devam ettiği her nafilaya denir. Buna namazda teşehhüd örnek olarak verilebilir. Nitekim namazda teşehhüdü yapan kimse bu amelinden dolayı sevap alır onu terk eden ise kınanır. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in devam etmediği nafilelerde ise bu fiili yapan sevap kazanır terk eden ise ayıplanmaz. Her namaz için abdest almak, abdestte tertip gibi durumlar bu duruma örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber’in devam etmeyip sahâbenin sürdürdüğü nafileler ise sahâbe sünnetidir. Buna Ramazan’da terâvîh namazı örnek olarak verilebilir. Terâvîh namazına Hz. Peygamber sürekli olarak devam etmemiştir. Buna mukabil sahâbe bu ibadeti devamlı bir şekilde yapagelmıştır. Her ne kadar Hz. Peygamber buna sürekli devam etmese de bu tür fiili yapanın sevap kazanacağı terk edenin ise ayıplanmayacağı türden bir sünnettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in sünneti sahâbenin sünnetinden daha güçlüdür.”¹⁰²⁵ Görüldüğü üzere bu anlayışta olan Hanefî usûlcüler sahâbenin söz ve fiillerini sünnet kapsamında zikretseler de delil değeri bakımından onu Hz. Peygamber’in sünnetinden ayrı değerlendirmişlerdir.

Hanefî usûlcüler sahâbe söz ve fiillerini sünnetin tanımını kapsamında kabul etmişlerdir. Ancak Şafîî’nin sünnetin mutlak olarak kullanımında sahâbenin uygulamalarını dikkate

tamamlamıştır. Bunu gören Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *سَنُّ لَكُمْ مُعَاذُ سَنَةِ حَسَنَةٍ* “Muâz size güzel bir sünnet ihdas etti.” Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 246; Ebû Dâvud, “Salât”, 28.

¹⁰²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 114.

¹⁰²⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 447.

¹⁰²⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 447.

almadığı ifade edilir.¹⁰²⁶ Onun sadece Hz. Peygamber’den gelen bilgilerin sünnet kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşünde olduğu belirtilmektedir.¹⁰²⁷ Şafî’nin, sahâbeyi taklit etmeyi delil olarak kabul etmeyip kıyâsın sahâbe sözüne mukaddem olduğunu düşündüğü kaydedilir.¹⁰²⁸ Şafî her ne kadar sahâbe söz ve fiillerini sünnet kapsamında görmese de bazı konularda onların bakış açılarına tabi olduğu görülmektedir. Bu hususta sahâbenin sözüyle, sahâbîlerden sonraki kimselerin sözlerinin derece itibarıyla eşit kabul etmektedir. Zira o, icmâ oluşmadığı sürece sahâbîlerin yalın fiillerine ve sözlerine değil, onların delillerine tabi olunması gerektiğini belirtir.¹⁰²⁹ Bu kapsamda Şafî, sahâbîlerin “bu sünnettir” sözleriyle kasıtlarının onların kendi sünnetleri olmayıp Hz. Peygamber’in sünneti olduğu kanaatindedir. Bu duruma Saîd b. Müseyyeb’in “Kadının diyetinin tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar erkekle eşit olması sünnettir”¹⁰³⁰ sözünü örnek olarak verir. Şafî’ye göre burada sünnetten murad Hz. Peygamber’in bizatihi kendi sünnetidir. Aynı şekilde “Nafakayı temin edememek sebebiyle ayrılmayı talep edebilme hakkı sünnettendir” sözü ile “Köle için hür bir kimsenin öldürülmemesi sünnettir” sözü de bu kapsamda anlaşılmalıdır.¹⁰³¹ Netice olarak Şafî’nin merfû rivâyete olan vurgusu sebebiyle sahâbe söz ve fiilleri sünnetin muhtevası içerisinde düşünülmemiştir. Diğer taraftan hadis ehli de bu konuda Şafî ile benzer görüşleri

¹⁰²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 114-5; Habbâzî, *Mugnî*, s. 85; Siğnâkî, *Kitâbü’l-vâfi*, II, 786; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 447; Kâkî, *Câmi’u’l-esrâr*, II, 576.

¹⁰²⁷ Şafî bu duruma *İhtilâfu’l-hadis* adlı eserinde şöyle değinir: “Sahâbîlerden herhangi biri açıkça Hz. Peygamber’e isnad etmeksizin bir söz serdetmişse hiç kimse sahâbînin bu sözünü Resulullah’a isnat edemez. Zira daha evvel anlattığım üzere sahâbîlerin Hz. Peygamber’e ait bazı sözleri bilemedikleri görülebilmektedir. Dolayısıyla bizzat kendisi Resulullah’a nispet etmediği sürece sahâbînin ifadesini kendisinin kişisel görüşü saymamız gerekir. Bu sebeple de başkalarının görüşlerine dayanarak Resulullah’ın sözlerine aykırı davranamayız.” Bk. Şafî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu’l-hadis*, (thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1986, s. 87; Aktepe, İshak Emin, “Ebû Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012) s. 117.

¹⁰²⁸ Bu Şafînin kavli cedididir. Bk. Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Ahmed M. Şakir, Kâhire 1979, s. 596. Kavli kadimine göre ise sahâbe kavlinin kıyasa takdim edilmesi gerekir. Gazzâlî, *Müstasfâ*, I, 268. Şafî’nin eserlerinde sahâbe kavlinin hem kabulüne hem de reddine dair her iki yönde örnekler olduğundan onun icthadî, tartışmalı bir konuda sahâbî kavlini benimsemediği, ancak ihtilafa ve icthada açık olmayan konularda delil olarak kullandığı söylenebilir. Bk. Apaydın, H. Yunus, “Sahâbî Sözünün Hukukî Değeri”, *EÜSBED*, 4 (1990), s. 332.

¹⁰²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

¹⁰³⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 396; Nesâî, “Kaseme”, 37; Darekutnî, *Sünen*, III, 91.

¹⁰³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

paylaşmıştır. Zira onlara göre sünnet lafzından kasıt sadece Hz. Peygamber'den sâdır olan söz ve fiillerdir.¹⁰³²

Hanefilerle Şafîiler arasındaki bu ihtilafın semeresi sahâbîlerin kullandıkları mutlak manadaki sünnet, emir ve nehiy lafızlarının delaleti açısından bilginin kime nispet edileceği ve ilgili rivâyetin hücciyetinin değeri mevzusunda ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde bu tartışma sahâbe kavlinin delil değerliğine de etki etmektedir. Nitekim bu ihtilafa binaen sahâbenin “şununla emrolunduk”, “şundan nehy olunduk” sözlerinin mutlak olarak kullanımı Hanefilere göre Hz. Peygamber'in emreden olmasını gerektirmez. Şafîî'ye göre ise onların mutlak bir şekilde bu lafızları kullanmaları emreden veya nehyedenin Hz. Peygamber olduğunu gösterir.¹⁰³³ Diğer taraftan Şafîî ve ona bu konuda tâbî olanlar sahâbe kavlini sünnet kapsamında kabul etmediklerinden ona birincil derecede delil değeri yüklemeyiz. Onlara göre asıl ittiba edilmesi gereken Hz. Peygamber'den gelen merfû rivâyetlerdir.¹⁰³⁴

Klasik dönem ve onları takip eden sonraki bazı Hanefî usûlcüler sahâbenin söz ve fiillerini sünnet kapsamında zikretmişlerdir. Ancak klasik dönem kelamcı usûlcüler ile klasik sonrası memzûc türde eser telif eden Hanefîlerin sünnet tanımlarında sahâbenin uygulamalarına yer vermedikleri görülmektedir. Nitekim kelamcı Hanefî usûlcülerden olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî klasik dönem diğer Hanefîlerden farklı olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini sünnet tanımının içerisinde zikrederken sahâbîlerin uygulamalarını söz konusu etmez.¹⁰³⁵ Aynı şekilde Semerkandî ve Lâmişî de bu anlayışı sürdürmüşlerdir. Nitekim Lâmişî de sünneti, vacip olmayacak şekilde Hz. Peygamber tarafından sürekli bir şekilde yapılan şeyler olduğunu zikrederek sahâbeyi tanıma dahil etmemiştir.¹⁰³⁶ Bu bağlamda tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade ederek hadis ehli ve Şafîî'ye yakın bir anlayışı benimsemişlerdir. Öte yandan memzûc tarz usûl yöntemini benimseyen Molla Hüsrev sünnetin tanımını yaparken klasik Hanefî çizgiden ayrılmış ve sahâbe sözlerini sünnet kapsamına dahil etmemiştir. O da sünneti tarif ederken Hz. Peygamber'den sâdır olan kavi, fiil ve takrirler olarak ifade eder.¹⁰³⁷ Sahâbe söz ve fiillerini sünnetin kapsamında zikretmeyen

¹⁰³² İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 109.

¹⁰³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 115.

¹⁰³⁴ Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 292 vd.

¹⁰³⁵ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 117.

¹⁰³⁶ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 59. Ayrıca Semerkandî'nin bu konudaki görüşü için bk. Semerkandî, *Mizân*, s. 419.

¹⁰³⁷ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 207.

diğer memzûc tarzda yazan Hanefiler de ortak olarak tanım için Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini söz konusu ederler.¹⁰³⁸ Netice olarak zikredilen memzûc eserlerde Hanefî usûlcülerden Pezdevî'nin usûlü esas alınsa da sünnetin tarifine sahâbenin girip girmemesi hususunda ondan ayrı bir görüş benimsenmiş, sahâbe söz ve fiilleri tanıma dahil edilmemiştir.

Kelamcı Hanefî usûlcüler anlayış itibariyle Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî çizgisinde gelişen Hanefî usûl anlayışından birçok konuda farklılık arz ettiğinden onların burada sahâbeyi sünnet tanımı içerisinde zikretmemeleri anlaşılabilir bir durumdur. Zira Hanefî usûlü içerisindeki bu çizginin rey, kıyâs ve ictihâdlara vurgudan ziyâde naslara vurguyu önemseydiği anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde onların ana akım Hanefî usûlcülerinin bu konularda benimsedikleri anlayışları tenkit ya da terk ettikleri söylenebilir. Kelamcı usûlcüler, Irak Hanefilerinin bazı konularda Mu'tezili anlayıştan etkilendikleri kanaatinde olduklarından¹⁰³⁹ sahâbe kavli gibi kıyâs veya rey çağrışımı yapan argümanlardan uzak durmak istemeleriyle onu sünnet kapsamında kabul etmemiş olabilirler. Zira sahâbe söz ve fiilleri her ne kadar rivâyet içerikli olsa da şeriatın asıllarından biri olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in sünnetini birebir yansıtmama ihtimali barındırdığından sünnetin kapsamını sadece Resulullah'ın söz ve fiilleriyle sınırlandırmış olmalıdırlar. Memzûc tarzda yazılan bazı eserlerde ise sünnetin tanımına sahâbenin söz ve fiillerinin dahil olmadığı görülmektedir. Memzûc tarzda yazanların hakim Hanefî gelenekten ayrı olarak bu anlayışta olmaları onların eserlerini telif ederken Hanefilerle diğer mezhep mensubu kimselerin görüşlerini sentezlediklerinden dolayı bazı konularda mezhebin ana görüşünü benimsemedikleri söylenebilir. Onların sünnetin tanımında da diğer mezhep usûl müelliflerinin bu konudaki görüşünden etkilenme ihtimali söz konusudur. Nitekim Molla Hüsrev eserini telif ederken baş tarafta hangi kitaplardan faydalandığını zikreder. Onun zikrettiği Cüveynî, Semerkandî, Âmidî, Sadruşşeria gibi müellifler sünnetin tanımında sahâbeye yer vermezler.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁸ Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 3; Teftâzânî, *Telvîh*, II, 3; İbnü'l-Hümâm; *Tahrîr*, s. 303; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, II, 288.

¹⁰³⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 2-3; Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, s. 30; Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, s. 80.

¹⁰⁴⁰ Cüveynî, *Burhan*, II, 1360-1361; Semerkandî, *Mizân*, s. 419; Âmidî, *İhkâm*, I, 145; Sadrüşşeria, *Tavzîh*, II, 3

2. Sahâbenin Kullandığı İfadelerin Sünnete Delaleti

Hanefî usûlünde sahâbenin kullanmış olduğu mutlak manadaki sünnet, emir ve nehiy lafızlarının sünnete delaleti tartışma konusu edilmiştir.¹⁰⁴¹ Daha önce de ifade edildiği üzere mezheplerin sünnetin kapsamına sahâbeyi dahil edip etmemelerinin bir uzantısı olarak bu tür mutlak lafızların sünnetin bir cüzünü oluşturup oluşturmadığı veya kullanım itibariyle failleri meçhûl olan emir veya nehiy lafızlarının Hz. Peygamber’e veya sahâbeye nispeti ihtilaf konusu olmuştur. Hanefîler ile diğer mezhep mensupları arasında, sahâbîlerin kullandığı ifadelerin sünnete delalet etmesi konusunda benzer anlayışların bulunmaması, bu ifadelerle aktarılan rivayetlerin farklı şekillerde değerlendirilmesine yol açmıştır.

a. Geniş Kapsamlı Sünnet Anlayışı

Hanefî usûlcülerinin geneli sahâbîlerin kullandığı “Mine’s-sünneti kezâ (bu sünnettendir)” ibaresinin Hz. Peygamber’in sünnetine hamlini zorunlu görmezler. Onlar Hz. Peygamber’in sünnetine delalet eden bir karine varsa ancak o durumda bunun hamlini uygun görürler.¹⁰⁴² Hanefî usûlcülerden Kerhî, Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onlara tabi olan müteahhirûn Hanefîler ile Şafiî ashâbından Ebû Bekir es-Sayrafi’nin bu anlayışta olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴³ Diğer taraftan Abdülazîz el-Buhârî Hanefîlerin mütekaddimûn ashâbının genelini, Şafiî ashâbının ve hadis ehlinin cumhurunun ise sahâbenin kullandığı bu lafzın Hz. Peygamber’in sünnetine râci olacağı görüşünde olduğunu ifade eder.¹⁰⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî’ye ek olarak bu tür ibareyle nakledilen rivâyetin merfû olacağını ifade eden bir diğer grup ise bazı kelamcı Hanefî usûlcülerdir.¹⁰⁴⁵

Mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber’in sünneti dışında sahâbe için de kullanılabileceğini vurgulayan Hanefî usûlcülerinin geneli bu düşüncelerini delillendirmek üzere sünnetin farklı kullanımlarını örnek olarak getirirler. Daha önce de ifade edildiği üzere onlara göre sünnet, sadece Peygamber’e mahsus değildir. Zira sünnetin kapsamına Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri dahil olduğu gibi sahâbîlerin uygulamaları da girer. Sünnetin

¹⁰⁴¹ Bu konuda çalışma için bk. Özben, Zübeyde-Yılmaz, Hayati, “Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/35 (2017), s. 27-48

¹⁰⁴² Cessâs, *Fusûl*, III, 197, 199; Serahsî, *Usûl*, I, 380-1; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448; Kâkî, *Câmi ‘u’l-esrâr*, II, 578-9; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 275; İbn Emîru’l-Hac, *Takrîr*, II, 340; Ensârî, *Fevâtiḥ*, II, 200.

¹⁰⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448; Kâkî, *Câmi ‘u’l-esrâr*, II, 578; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 340.

¹⁰⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹⁰⁴⁵ Bk. Semerkandî, *Mizân*, s. 448; Lâmişî, *Kitâb*, s. 151; Üsmendî, *Bezl*, s. 480.

Resulullah'tan başka birinin sünneti olma ihtimali bulunduğunu ifade eden Hanefî usûlcüler “Benim sünnetime ve benden sonra gelen raşid halifelerin sünnetine uyun” hadisi ile “Muâz sizin için hayırlı bir sünnet koydu” hadisini yine “Kim güzel bir sünnet ihdas ederse ...” rivâyetlerini delil olarak getirirler.¹⁰⁴⁶ Ayrıca Hz. Ali'den nakledilen “Hz. Peygamber içki içen için kırk sopa (celde) cezası uyguladı. Hz. Ebû Bekir kırk sopa vurdu. Hz. Ömer ise seksen sopa ile cezalandırdı. Bunların hepsi sünnettir”¹⁰⁴⁷ rivâyeti ile Şafî'nin Mâlik'in “es-Sünnetü indenâ veya es-sünnetü bi beledinâ” gibi ifadeleriyle Süleyman b. Bilâl'in (ö. 172/788) sünnetini kastettiğine dair naklini de örnek olarak verirler.¹⁰⁴⁸ Buna göre sünnet lafzının Hz. Peygamber dışında sahâbîler gibi başka kullanımlarının olduğuna vurgu yaparak “Mine's-sünneti” gibi kime nispet edildiği bilinmeyen bu tür mutlak ifadelerin doğrudan Hz. Peygamber'e hamledilmemesi gerektiğini düşünürler. Sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünnetine ancak bir delil ile kayıtlanması durumunda delalet eder.¹⁰⁴⁹

Mutlak manada kullanılan emir veya nehiy lafızlarının sünnete delaleti de tartışma konusu olmuştur. Nitekim sünnet lafzının Hz. Peygamber'in takip ettiği yolun dışında sahâbenin yolu için de kullanıldığını ifade eden Hanefî usûlcüler sahâbîlerin meçhûl bir şekilde zikrettiği “Ümirnâ bi kezâ, Nühinâ an kezâ” lafızlarının sadece Hz. Peygamber'e nispetini uygun görmezler.¹⁰⁵⁰ Onlar emreden veya yasaklayan kimsenin Hz. Peygamber olabileceği gibi devlet başkanı gibi kimselerin de olabileceğine vurgu için “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin”¹⁰⁵¹ âyetini delil getirirler. Bu Hanefî usûlcüleri sözü geçen âyette bazen emir veya yasakların yönetici kimseler için de geçerli olabileceğinin vurgulanmasından dolayı nispetleri belli olmayan mutlak lafızların doğrudan Resulullah'ın emir veya nehiylerini yansıtmayacağını düşünürler. Zira emredenin, kendisine itaat edilmesi gereken Allah, Peygamber veya başka birisi olması ihtimali vardır.¹⁰⁵² Ayrıca sünnetin Hz. Peygamber'in sünneti dışındaki kullanımlarını da buna örnek olarak verirler. Onlar emir veya nehiy lafızlarının doğrudan Hz. Peygamber'e

¹⁰⁴⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 197-8; Serahsî, *Usûl*, I, 380-1.

¹⁰⁴⁷ Müslim, “Hudûd”, 38; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36.

¹⁰⁴⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 198; Serahsî, *Usûl*, I, 380; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448; Kâkî, *Câmi 'u'l-esrâr*, II, 579.

¹⁰⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹⁰⁵⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 197; Saymeri, *Mesâil*, s. 167; Serahsî, *Usûl*, I, 380.

¹⁰⁵¹ Nisâ, 4/59.

¹⁰⁵² Cessâs, *Fusûl*, III, 197; Saymeri, *Mesâil*, s. 167; Serahsî, *Usûl*, I, 380.

atfının ancak delil ile söz konusu olabileceğini belirtirler. Zira sahâbe, Hz. Peygamber'in sünnetini kastettiklerinde, sözlerini ona atıfta bulunarak rivayet ederlerdi. Bu bağlamda Hz. Ömer'in Sübey b. Ma'bed'e "Nebi'nin sünnetini rehber edindim" sözü, aynı şekilde Ukbe b. Âmir'in "Üç vakit vardır ki o zaman dilimlerinde Hz. Peygamber bizi namaz kılmaktan nehyetti" rivayeti, yine Safvân b. Assâl'ın "Hz. Peygamber seferde olduğumuz zaman, bize mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamamızı emrederdi" ifadeleri örnek olarak getirilmiştir.¹⁰⁵³ Netice olarak onlara göre sahâbe bu tür lafızları mutlak olarak kullandıklarında buradaki maksatları doğrudan fiili Hz. Peygamber'e izafe etmek değildir.

Hanefî usûlcüleri sahâbîlerin, faili belli olmayan mutlak ifadelerinin delaletlerini tartıştıkları gibi "Resulullah bunu bize emretti veya yasakladı" şeklindeki sözlerini de değerlendirmişlerdir. Cessâs bu durumu eserinde tartışır. Cessâs'a göre, sahâbenin "Resulullah bize bunu emretti", "Resulullah bize bunu yasakladı", "Resulullah'ın sünnet olarak belirlediği budur" ya da "Resulullah'ın sünneti böyledir" şeklindeki ifadeleri kullanmaları durumunda, bazıları bizzat Resulullah'ın kendi sözleri nakledilmedikçe bu tür ifadelerle hüküm vermekten kaçınmıştır. Zira seleften bazılarının lafzı değil manayı naklettikleri bilindiğinden sahâbenin duyduğu farklı anlamlara gelebilecek bir cümleyi kendi anlayışına göre yorumlamış olması mümkündür. Bu nedenle rivayet eden kişinin yorumu bağlayıcı kabul edilmez ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi ifadelerine yer verilmesi gerektiği savunulur.¹⁰⁵⁴ Diğer bazı kimseler ise bu tür lafızların kapsadığı emir veya nehiyle ilgili hükümlerin sabit olacağı görüşündedir. Zira onlara göre râvî dile hakim ve zabtına, bilgisine güvenilecek biri ise, lafzın hangi tevillere muhtemel olduğunu ve hangilerine olmadığını bilir. Eğer sözünün kaynağı, teville ihtimali bulunan bir lafız ise lafzın bizzat kendisini naklederek durumu açıklar. Nitekim onlara göre sahâbe naslar ve sünnetler konusundaki bilgilerini artırmak için, birbirlerine Resulullah'ın sünnetlerini ve hükümlerini rivâyet ederlerken ve birbirlerinden semâ yoluyla alırken, o lafzın semâ yoluyla alınmasıyla yetinirlerdi.¹⁰⁵⁵ Buna örnek olarak şu rivâyetleri verirler: Safvân b. Assâl'a mestlere meshetme sorulduğunda, "Resulullah bize yolculukta isek -cünüplük durumu hariç olmak üzere hacet giderme ve uykudan dolayı- mestlerimizi üç gün ve üç gece çıkarmamamızı emretti" demiştir. Safvân Resulullah'ın emrinin lafzını nakletmeksizin sadece genel olarak emri zikretmekle yetinmiş, soruyu soran kişi de lafzın dile getirilmesini talep etmeksizin yapılan nakille ikna olmuştur.

¹⁰⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 381.

¹⁰⁵⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 199.

¹⁰⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 199.

Aynı şekilde İbn Ömer'in "Biz muhabere akdi yapar ve bunda bir mahzur görmezdik. Râfi' b. Hadîc (ö. 73/692) bize Resulullah'ın bunu yasakladığını haber verince, biz de bunu yapmayı bıraktık" ifadelerine yer verilir. Burada İbn Ömer'in Resulullah'ın lafızlarını vermeden, mutlak olarak yasağı zikretmekle yetindiği görülmektedir.¹⁰⁵⁶ Başta Cessâs olmak üzere diğer Hanefî usûlcüler bu son görüşü savunmaktadırlar.¹⁰⁵⁷

b. Dar Kapsamlı Sünnet Anlayışı

Mutlak olarak kullanılan sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber'in sünnetine râci olduğunu düşünen diğer grup ise Hanefîler dışındaki mezheplerin usûlcüleri ve hadis alimlerinden oluşur. Bu görüşte olanlar, Hz. Peygamber'in mutlak olarak uyulacak ve tabi olunacak kişi olduğunu delil olarak sunarlar. Onlara göre Allah tarafından Hz. Peygamber kendisine tabi olunacak kişi olarak tayin edildiğinden, sünnet terimi mutlak olarak kullanıldığında sadece Hz. Peygamber'in sünneti anlaşılır.¹⁰⁵⁸ Bu usûlcüler karşıt görüşteki Hanefî usûlcülerin delil olarak sunduğu farklı sünnet kullanımlarına da cevap verirler. Onlara göre bazı rivâyetlerde sünnetin Hz. Peygamber dışında birisine izafe edilmesi durumu mecazen onun sünnetine uymadır. Her ne kadar rivâyetlerde lafzen başkasının sünneti diye ifade edilse de asıl olarak ilgili hükümler şâri' vasfına sahip Hz. Peygamber'in sünnetinin bir parçasıdır. Onlar bu kullanım türünü mecaz olarak nitelediklerinden mutlak olarak sünnet lafzı kullanımlarında mecaza değil, hakikat manasına hamledilmesi gerektiğini düşünürler.¹⁰⁵⁹ Ayrıca Hanefî usûlcülerinin sünnetin farklı kullanımları için delil olarak getirdikleri "Sünnetü'l-Umereyn" ve "Sünnetü'l-Hulefâi'r-râşidîn" gibi kullanımlar sünnetin mutlaklığına değil, mukayyetliğine örnektir. Bundan dolayı Hanefîlerin mutlak sünnet için delil olarak sundukları örnekler Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında başkasının sünnetinin anlaşılmasına imkân sağlamamaktadır. Onlar mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında başka bir şey olarak anlaşılmasına karşı çıktıklarını yoksa Hanefî usûlcülerinin getirmiş olduğu mukayyed sünnet kullanımlarının Hz. Peygamber dışında birisi için kullanılmasını uygun gördüklerini belirtirler.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 200.

¹⁰⁵⁷ Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 381.

¹⁰⁵⁸ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'temed, II, 668; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 50; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, II, 579; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 340.

¹⁰⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹⁰⁶⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 448; Üsmendî, *Bezl*, s. 480; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 448.

Mutlak manadaki emir veya nehiy lafızlarının delaleti noktasında yine onlar bu hükümlerin kaynağı olarak Hz. Peygamber'i işaret ederler. Özellikle hadis usûlü müellifleri konuyu hadisin kaynağı açısından merfû veya mevkûfluk meselesi üzerinden ele alırlar. Onlara göre sahâbenin mutlak olarak ifade ettiği emir veya nehiy lafızları zâhir olarak şeriatin temsilcisi konumunda olan Hz. Peygamber'e atfedilir.¹⁰⁶¹ Zira sahâbiler bu ifadeleri Hz. Peygamber'in emri sebebiyle kullanırlar. Bundan dolayı her ne kadar bu ifadeler aslında mevkûf olsalar da hükmen merfû kabilinden kabul edilir. Süyûtî'ye göre mutlak manadaki emir veya nehiy lafızları delalet açısından Hz. Peygamber'e matuftur. Zira ona göre sahâbenin meçhûl olarak ifade ettiği emrin kaynağı Kur'ânî bir hüküm olsa herkes tarafından bilinirdi. Aynı şekilde emir icmâdan kaynaklı bir durum da değildir. Zira sahâbe bizatihi icmânın taraflarından olduğundan onun kendi kendine emretmesi uygun düşmez. Kıyâsî bir delil ile de emir veya yasaklama ifade eden hüküm inşa edilemez. Son olarak sahâbînin bir başka sahâbîye emri de bağlayıcı görülmediğinden bu konuda emrin kaynağı olarak tek yolun Hz. Peygamber olacağını belirtir.¹⁰⁶²

Hanefiler içerisinde de bu görüşü benimseyen¹⁰⁶³ usûl müellifleri olmuştur. Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî gibi kelamcı Hanefî usûlcüler ile memzûc tarzda telifte bulunan İbnü's-Sââtî Hanefiler içerisinde bu anlayışı temsil eden müelliflerdendir. Nitekim Semerkandî'ye göre sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilir. Zira Hz. Peygamber mutlak olarak kendisine tabi olunup itaat edilen bir kimse olduğundan sünnet lafzını onunla kayıtlamak daha uygundur. O, "Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa..." veya "İki Ömer'in sünneti" gibi rivâyetlerde görüldüğü üzere sünnetin başkası için kullanılabileceğini, ancak mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılması gerektiğini vurgular.¹⁰⁶⁴ Aynı şekilde o, emreden veya yasaklayanın bilinmediği "Ümirnâ ve nühînâ" gibi ifadelerde gizli failin Hz. Peygamber olduğunu ifade eder. Ona göre bu ifadeler dinde delil olarak kullanılır ve emreden kimsenin Hz. Peygamber olduğuna hamledilir. Zira burada bu ifadeleri serdeden sahâbenin maksadı şeriatın tebliği ve hükmün talimidir. Bundan dolayı emri veya nehyi yönetici ve devlet başkanlarına değil, şeriatın

¹⁰⁶¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 49.

¹⁰⁶² Süyûtî, *Tedrib*, I, 97.

¹⁰⁶³ Müteahhir Hanefî müelliflerden olan Moğultay b. Kılıç, Kasım b. Kutluboğa, İbnü'l-Hanbelî, Ali el-Kârî ve Leknevî'nin de mutlak manada kullanılan sünnetin Hz. Peygamber'in sünnetine râci olması gerektiğini düşündüklerine dair bk. Zübeyde Özben-Hayati Yılmaz, "*Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması*", s. 36.

¹⁰⁶⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 448.

kendisinden sadır olduğu kimseye hamletmek gerektiğini belirtir. Ayrıca onların emirlerinin şeriat tarafından değerli olarak görülmemesinden dolayı bu ifadelerin Allah'ın emrine veya Hz. Peygamber'in emrine hamledilmesi gerektiği vurgulanır.¹⁰⁶⁵ Üsmendî ve İbnü's-Sââtî de mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber dışındaki bir kişinin sünneti olarak anlaşılmasına karşı çıkarlar.¹⁰⁶⁶ Ancak Üsmendî nispeti meçhûl olan emir veya nehiy ifadelerinin değeri konusunda farklı bir görüşü benimser. Ona göre bu ifadeleri kullanan kimsenin Hz. Ebû Bekir olması durumunda emreden veya yasaklayan kimsenin Hz. Peygamber olma ihtimali vardır. Zira o, Hz. Peygamber'in emrettikleri dışında bir emirde bulunmamıştır. Şayet Hz. Ebû Bekir dışında bir sahâbî bu ifadeleri kullanmışsa, mana hem Hz. Peygamber'in emrine hem de başkasının emrine muhtemeldir.¹⁰⁶⁷

Hanefî usûl eserlerinin bazılarında “Künnâ nefalü kezâ, kânû yefalûne kezâ” gibi lafızların delaletlerine de yer verilmiştir. Üsmendî'ye göre “Künnâ nefalü kezâ” ifadesinde sahâbenin amacı şeriat hükümlerini bildirmektir. Onlara göre bu ifade, tüm sahâbîlerin bahsedilen hükümleri Hz. Peygamber hayattayken uyguladığı ve buna da kimsenin karışmadığı anlamına gelir.¹⁰⁶⁸ Molla Fenârî ise sahâbe bu ifadelere “Hz. Peygamber'den işittiğini ve onun buna karşı çıkmadığını” belirten bir ifade eklediğinde, bu durumda herkes tarafından rivâyetin delil niteliği taşıyacağını dile getirir. Buna İbn Ömer'in “Hz. Peygamber zamanında fazilet sıralaması yapardık ve şöyle derdik: ‘Hz. Peygamber'den sonra en hayırlı kimse Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dır.’ Bu durum Hz. Peygamber'e ulaşınca ona karşı çıkmadı” rivâyetini örnek olarak verir. O, bu lafızlara “Hz. Peygamber zamanında” gibi ibareler eklenmeden nakledilmesi durumunda çoğunluğun bunun da mutlak olarak hüccet ifade edeceği görüşünde olduğunu zikreder. Zira ifade edilen fiil herkesin yaptığı ve amel ettiği bir durumdur. Buna Hz. Âişe'nin “Önemsiz (değersiz) bir şeyden dolayı el kesmiyorlardı” ifadesini örnek olarak getirir.¹⁰⁶⁹ Diğer taraftan İbn Emîru Hâc ise “Künnâ nefalü” gibi ibarelerle nakledilen rivâyetlerin sahâbîlere has mevkûfluk durumu olduğunu, bunların merfû olarak görülmemesi gerektiğini düşünür. Ancak sahâbe bu kavillere “Hz.

¹⁰⁶⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 447.

¹⁰⁶⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 480; İbnü's-Sââtî, *Bedi*, II, 264-5.

¹⁰⁶⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 479.

¹⁰⁶⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 480.

¹⁰⁶⁹ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 275-6.

Peygamber'in zamanında" ifadesini ziyâde eylemesi durumunda bunun merfû olarak kabul edileceğini vurgular.¹⁰⁷⁰

c. Sünnetin Kapsamına Dair İhtilafın Rivâyetlerin Anlaşılmasına Etkisi

Hanefî usûl eserlerinde mutlak olarak ifade edilen sünnet veya emir/nehîy lafızlarının delaletlerinin pratikteki yansımalarını ortaya koymak için birtakım rivâyetler zikredilir. Kadının diyeti meselesi bu konudaki ihtilafa dair verilen örneklerden biridir. "Rebîatü'r-re'y" diye bilinen Rebîa b. Ebû Abdurrahman (ö. 136/753 [?]) ile Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) arasında kadının diyeti konusunda geçen diyalog bu konuda mezheplerin tercihlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Rivâyete göre Rebîa, Saîd b. Müseyyeb'e kadının bir parmağının kesilmesi durumunda cezasının ne olacağını sorar. Saîd de on deve diyet gerekeceğini ifade eder. Devamında o iki parmağı kesilmesi durumunda yirmi, üç parmağı için otuz deve diyet lazım geleceğini belirtir. Ancak dört parmağın diyetinin ne olacağı sorusuna yirmi deve diye cevap vermesi üzerine ikili arasında şu konuşma geçer:

- Rebîa: "Sübhanallah! Acısı artıp musibeti şiddetlenince diyeti azalıyor mu?"

-Saîd: "Sen Iraklı mısın?"

-Rebîa: "Hayır, ama öğrenmek isteyen bir cahil veya bildiğini pekiştirmek isteyen bir alimim" şeklinde karşılık verir.

Bunun üzerine Saîd: "Ey kardeşimin oğlu, sünnet böyledir" diye cevap verir.¹⁰⁷¹

Hanefîlerle Şafîîler arasındaki kadının diyetinin miktarı konusundaki anlaşmazlıkta Saîd b. Müseyyeb'in mutlak olarak ifade ettiği sünnet lafzının delaletinin belirleyici olduğu vurgulanır. Hanefîlere göre kadının canının veya başka bir organın diyeti erkeğin diyetinin (yüz devenin) yarısı kadardır.¹⁰⁷² Şafîî'ye göre ise tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar kadının diyeti erkeğin diyetine eşittir. Şayet üçte birini geçerse kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı kadar olur. Bu duruma, Rebîa'dan nakledilen yukarıdaki rivayet delil olarak getirilir. Çünkü onlara göre bu rivayette tartışmanın taraflarından olan Saîd b. Müseyyeb, kadının diyetinin bu şekilde olmasının rey veya ictihâd sonucu değil, sünnetin bir parçası olduğuna vurgu yapmıştır. Şafîî'ye göre, bu tür mutlak sünnet lafızları Hz. Peygamber'in

¹⁰⁷⁰ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 341.

¹⁰⁷¹ Mâlik, *Muvatta*, "Ukûl", 6; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 302; Tahavî, *Meâni*, I, 258; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 96.

¹⁰⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449.

sünnetine delalet ettiğinden, Saîd b. Müseyyeb'in verdiği bilgiler delil niteliği taşımaktadır. Ayrıca Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri Şafîî'ye göre makbuldür. Bu mürsel rivayetler müsned hadis mertebesinde görüldüğünden amel edilir.¹⁰⁷³ Bu konuda Hanefîlerin delili Rebîa'nın belirtmiş olduğu bakış açısidir. Şayet üç parmak kesilince otuz deve diyet gerekiyorsa dört parmak için fazladan on deve ceza verilmesi uygundur. Zira onlara göre kesmenin etkisi diyeti gerekli kılmaktadır, şiddeti arttıkça cezayı düşürmemelidir. Bu durum akli devre dışı bırakmaktadır. Bundan dolayı bu ifadeleri Hz. Peygamber'le irtibatlı görmezler.¹⁰⁷⁴ Aynı şekilde Saîd'in "Bu sünnettir" ifadesiyle alakalı olarak da muhtemelen ya kendi sünnetini veya başka bir sahâbenin sünnetini kastettiğini düşünürler. Zira selefin bu tür kullanımları doğrudan Hz. Peygamber'in uygulamalarını yansıtmamaktadır. Onlara göre, eğer bu görüş Hz. Peygamber'in doğrudan bir uygulaması olsaydı, Hz. Ali, Hz. Ömer ve İbn Mesûd gibi sahâbîlerin büyükleri bu fetvânın aksine hüküm vermezlerdi. Onlar Saîd b. Müseyyeb'in ifadesindeki "Bu sünnettir" sözünden maksadın Hz. Peygamber'in sünneti olmayıp sahâbî olan Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?]) sünneti (uygulaması) olduğunu düşünürler. Daha sonraları Saîd b. Müseyyeb'in bunu sünnet olarak adlandırdığını belirtirler. Bundan dolayı Hz. Ali ve İbn Mesûd gibi önde gelen fakîh sahâbîlerin görüşlerini Zeyd b. Sâbit'in fetvâsına sahih kıyâsla tercih etmişlerdir.¹⁰⁷⁵ Ayrıca parmak sayısı arttıkça diyet miktarının azalmasının makul olmadığını ve bunun akla aykırı, şâz ve nadir bir görüş olduğunu vurgulayarak karşıt görüş sahiplerinin delilinin zayıf olduğunu belirtirler.¹⁰⁷⁶

Hanefî usûlünde mutlak sünnet lafızlarının delaletlerinin muamelattaki yansımalarına dair bir başka örnek ise hür kimsenin köle karşılığında öldürülmesidir. Hanefîler, hür bir kişi tarafından öldürülen köle için aynı şekilde kısas uygulanacağını savunurlar. Ancak onlara göre kısas, sadece kişinin başkasının kölesini değil, kendi kölesini öldürmesi durumunda uygulanmaz.¹⁰⁷⁷ Şafîî'ye göre ise hür kimse köleyi öldürmesinden dolayı kisası hak etmez. Onun bu konuda dikkate aldığı delillerinden biri de İbn Ömer ve İbn Zübeyr gibi sahâbîlerden nakledilen rivâyettir. Onlardan bu konuya dair "Hür bir kimsenin köleden dolayı öldürülmemesi sünnettir" rivâyeti nakledilir. Şafîî'ye göre zikri geçen rivâyette sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilir. Bundan dolayı

¹⁰⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 275.

¹⁰⁷⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449.

¹⁰⁷⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 198; Serahsî, *Usûl*, I, 380; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449-50.

¹⁰⁷⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 275.

¹⁰⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 450.

sahâbîlerin bu ifadeleri ittiba edilmek üzere delil değeri taşımaktadır.¹⁰⁷⁸ Hanefîler İbn Ömer ve İbn Zübeyr'in bu konudaki sözlerini kişinin kendi kölesini öldürmesiyle ilgili olabileceği şeklinde yorumlarlar. Ayrıca onlar efendinin kölesini öldürmesi durumunda cezasının ne olacağı konusunda sahâbîler arasında ihtilaf vuku bulduğunu ifade ederler. Onlardan bazıları Hz. Peygamber'in "Kim kölesini öldürürse onu öldürürüz (kısâs uygularız)"¹⁰⁷⁹ hadisine binaen efendiye kısası gerekli görmüştür. Hanefîler, İbn Ömer ve İbn Zübeyr'in "Kölesini öldüren efendi öldürülür" fetvâsına karşı çıkmak amacıyla bu görüşü ifade ettiklerini dile getirirler.¹⁰⁸⁰ Netice olarak Hanefîler, bu sözün Hz. Peygamber'in sünnetinin bir ürünü olmadığını düşündüklerinden, ilgili görüşü ona nispet etmezler ve bunun sahâbîlerin kendi fetvâları olabileceğini belirtirler. Bu nedenle, bu görüşe mutlak anlamda delil değeri yüklemeler.

Mutlak manada kullanılan emir veya nehiy lafızlarının delaletlerine mezhepler arası yüklenen farklı anlamların rivâyetlerin delil değerini etkilediği görülmektedir. Nitekim Hanefî usûl eserlerinde bu konuya dair "Bilâl, ezanı çift okumakla, kâmeti ise tek okumakla emrolundu"¹⁰⁸¹ rivâyetini örnek olarak verirler. Hanefîlere göre emreden kimse meçhûl olduğundan dolayı burada emri doğrudan Hz. Peygamber'e atfetmek doğru olmaz. Ayrıca rivâyet mutlak olarak Hz. Peygamber'le irtibatı bilinmediğinden dolayı ilgili haber delil değeri taşımamaktadır. Kerhî bu rivâyetle bağlantılı olarak emreden kimsenin Hz. Peygamber veya başka kimse olabileceğinden dolayı rivâyetin hücciyet ifade etmeyeceğini düşünür.¹⁰⁸² Hadis ehli ve Şafiî mezhebindekiler ise yukarıdaki rivâyetin Hz. Peygamber'den sadır olan bir emir olduğunu düşündüklerinden ezanın lafızlarının çift kametinkini ise bir kez tekrar etmekle yetinileceğini savunmuşlardır.¹⁰⁸³

B. Sahâbenin Tefsiri

Kur'ân'ın anlaşılması hususunda sahâbîlerin gerek Hz. Peygamber'den duyarak naklettikleri gerekse de kendi reyleriyle ortaya koymuş oldukları faaliyet sahâbe tefsiri olarak ifade edilebilir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra her sahâbî Allah'ın göndermiş olduğu

¹⁰⁷⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 449; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 275.

¹⁰⁷⁹ Ebû Dâvud, "Diyât", 7; Tirmizî, "Diyât", 18.

¹⁰⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, II, 450.

¹⁰⁸¹ Buhârî, "Ezan", 2,3.

¹⁰⁸² Semerkandî, *Mizân*, s. 446-7.

¹⁰⁸³ İbnü's-Salâh; *Ulûmü'l-hadîs*, s. 50; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, Kâhire, III, 91-93.

âyetleri tefsir etmekle meşgul olmamıştır. Bundan dolayı her sahâbînin âyetlerin tefsiri konusunda bilgi ve tecrübenin aynı düzeyde olmadığı söylenebilir.¹⁰⁸⁴ Bazı sahâbîler âyetlerin tefsiri noktasında ön plana çıkmış olup bunlar arasında özellikle İbn Abbâs, İbn Mesûd, Hz. Ali ve Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654 [?]) ismi önem arz etmektedir.¹⁰⁸⁵ Tefsir'de en çok rivâyeti olan “Tercümanu'l-Kur'ân” vasıflı İbn Abbâs'tır.¹⁰⁸⁶ Her ne kadar sahâbîler âyetlerin tefsiriyle ilgilenmişlerse de onlardan gelen rivâyetler Kur'ân'ın tamamını kapsayacak şekilde olmamıştır. Dolayısıyla onlardan gelen rivâyetler de büyük bir yekûn tutmamaktadır.¹⁰⁸⁷

Sahâbîler Hz. Peygamber hayattayken dine dair karşılaştıkları problemleri ona sormuşlar veya vahiy süreci devam ettiğinden dolayı anlaşılmayan hususlar Resulullah'ın aracılığıyla tebyîn edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbîlerin önemli bilgi kaynaklarından olan vahiy süreci kesilmiş ve onlar ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde ve âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında Hz. Peygamber'in sünnetinden öğrendikleriyle çözüm üretmişlerdir. Sâhabe peyder pey nazil olan vahiy sürecini canlı olarak müşahade ettiklerinden bilmedikleri konuları Hz. Peygamber'e sormuşlar, ilgili âyetlerdeki kapalı hususları ondan öğrenmişler ve hangi âyetin nerede ve ne zaman hangi bağlamda indiğine tanıklık etmişlerdir. Kur'ân'daki âyetlerin anlaşılması hususunda daha sonra gelen kimselere nazaran sahâbenin bilgi kaynakları bu açıdan değerli kabul edilmiştir.¹⁰⁸⁸ Öte yandan Hz. Peygamber hayattayken Kur'ân'ın tüm âyetlerini müstakil olarak tefsir etmediği için sahâbîler Kitab'ın anlaşılması konusunda kendi başlarına kalmışlardır. Onlar vahiy sürecinde Hz. Peygamber'den sarih olarak işitemedikleri hususları kendi açıklama ve yorumlarıyla ilgili âyetleri anlamaya çalışmışlardır.¹⁰⁸⁹ Sahâbîlerin kendi bilgi birikimleri ve dini anlama konusundaki bakış açılarının çeşitliğinden dolayı âyetlere farklı yorumlar getirdikleri de olmuştur. Onların reyleriyle ortaya koymuş oldukları bu faaliyet sonraki

¹⁰⁸⁴ Turgay, Nurettin, “Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri”, *Bilimname*, XIV/1 (2008), s. 38.

¹⁰⁸⁵ Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2011, IV, 892; Altuntaş, Abdurrahman, Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir, *Uluslararası “İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler” Sempozyumu (28-30 Nîsân 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, 2014, s. 24.

¹⁰⁸⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Daru'l-Alimi'l-Kütüb, Beyrût, 2003, I, 75.

¹⁰⁸⁷ Öztürk, Mustafa, “Sahâbe, Kur'an ve Tefsir”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), s. 156.

¹⁰⁸⁸ Ata, Mehmet Mahfuz, “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn Dönemi Tefsir Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XII/62 (2019) s. 1667

¹⁰⁸⁹ Sahâbenin reyleriyle ortaya koymuş olduğu Tefsir örnekleri için bk. Yüksel, Muhammed Bahaeddin, “Kur'ân Tefsirinde Sahâbenin Rey Yaklaşımı”, *Eskiye*, 42 (2020), s. 870-6.

dönemler açısından delil niteliği taşıyıp taşımadığı açısından değerlendirilmiştir. Netice olarak sahâbîlerin tefsiri ve onun delil değeri olarak üzerinde durulan esas ihtilaflı mesele onların kendi ictihâd ve reyleriyle ortaya koyduğu bu tefsir faaliyetinin sonraki dönem alimler için bağlayıcı olup olmaması hususudur.

Hadis usûlü müellifleri sahâbe tefsirini Hz. Peygamber’e nispeti yani merfû veya mevkûfluk meselesi üzerinden değerlendirmişlerdir.¹⁰⁹⁰ Hâkim en-Nîsâbûrî sahâbe tefsiriyle alakalı umumi ifadeler kullanarak belli bir ayırımı gitmeden onları merfû kabul etmiştir. Nitekim o “Hadis ilmüne tâlip olan kimse bilmelidir ki, vahye ve vahyin iniş sürecine şahitlik etmiş olan sahâbenin tefsiri Şeyhayn’a (Buhârî ve Müslim’e) göre müsned hadistir”¹⁰⁹¹ diyerek tüm sahâbe tefsirlerini hükmen merfû çatısı altında gördüğünü göstermektedir.¹⁰⁹² Ancak daha sonra gelen usûlcüler Hâkim’in ifadelerine belli kayıtlar getirerek bir ayırımı giderler. Onlara göre sahâbeden gelen tefsir rivâyetleri âyetlerin nüzûlüne dair veya ahiret gibi gaybi bilgiler içerip rey ile bilinemeyecek konularda ise bu takdirde ilgili bilginin Hz. Peygamber’le bir ilgisinin olabileceği kabul edilir.¹⁰⁹³ Buna Câbir’den nakledilen “Yahûdîler ‘Eğer kişi, hanımına (ters ilişkiye girmek şartıyla) arkadan yaklaşırsa çocuk şaşı olur’ dediklerini bunun üzerine ‘Hanımlarınız sizin tarlanızdır’ âyetinin¹⁰⁹⁴ indiğini”¹⁰⁹⁵ bildiren sebep-i nüzûl rivâyeti örnek olarak verilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber’e izafesi mümkün olmayan, kendilerinin reyleriyle görüş belirttikleri sahâbe tefsirlerinin ise mevkûf rivâyet hükmünde olacağı belirtilir.¹⁰⁹⁶ Süyûtî *Tedrib*’de İbn Hacer’in sahâbenin rivâyet ettiği sebep-i nüzûl rivâyetlerinin de mutlak olarak merfû kabul edilmemesi gerektiği görüşünde olduğunu zikreder.¹⁰⁹⁷ Nitekim o, bir örnek üzerinden bu duruma açıklık getirir. Ona göre “Râvinin

¹⁰⁹⁰ Sahâbîlerin ortaya koymuş olduğu tefsirlerin kaynağının neliğinin tartışıldığı çalışma için bk. Akgün, Hüseyin, “Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber’e İsnâdı Meselesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017), s. 21-54.

¹⁰⁹¹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 258.

¹⁰⁹² Hâkim *Marife*’de ise sahâbe tefsirinden belli örnekler vererek o rivayetler üzerinden bir merfuluk mevkûfluk ayırımı yapar. Onun *Müstedrek*’te umumi olarak kullandığı ifadelerin aslında sebep-i nüzul ve Hz. Peygamber’den işitme yoluyla elde edilen bilgilere tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Geri kalan sahâbe tefsirlerini ise mevkuf hükmünde gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Hâkim en-Nîsbûrî, *Ma’rife*, s. 148; Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), III, 121-3.

¹⁰⁹³ İbn Salah, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 50; Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), III, 121.

¹⁰⁹⁴ Bakara 2/223.

¹⁰⁹⁵ Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 39; Müslim, “Nikâh”, 117.

¹⁰⁹⁶ İbn Salah, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 50; Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), III, 121.

¹⁰⁹⁷ Süyûtî, *Tedrib* (Avvâme), III, 123.

nüzûl sebebi hakkında çıkarımda bulunması ihtimali, bu görüşün mutlak (merfû) olarak zikredilmesine manidir. Mesela Zeyd b. Sâbit'in '(âyetle zikredilen) vustâ, öğle namazıdır' şeklindeki hadisinde durum böyledir."¹⁰⁹⁸

Hanefî usûl müelliflerinin çoğu doğrudan sahâbe tefsirinin delil değerine yönelik bir değerlendirme yapmazlar. Ancak onların sahâbe kavli konusundaki bakış açılarının bu konuda da geçerli olduğu söylenebilir. Zira sahâbîlerin yapmış oldukları tefsirler veya âyetlerin anlaşılması hususunda ortaya koyduğu teviller onların kavilleri mesabesinde olduğundan benzer bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre Hanefî usûl müellifleri arasında sahâbe tefsirinin hücciyeti iki farklı bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Kerhî ve ona tabi olan usûl müellifleri ile hakim görüşü yansıtan çoğunluk Hanefî usûlcülerin yaklaşımıdır.

Kerhî'ye göre sahâbe tefsiri bizatihi hüccet olarak değerlendirilemez. Ona göre âyetin zâhiri sahâbîlerin yapmış oldukları tefsirlere öncelenir. Zira âyet ve haberlerin delil olmasına mani olacak herhangi bir durum söz konusu değilse bizatihi onların kendisinin alınıp delil olarak görülmesi gerekir. Sahâbîler veya başka kimselerin bu âyetler hakkındaki yorumu veya tefsiri bizatihi hüccet olarak değerlendirilemez. Bir şeyin aslı varsa onun üzerine yapılan yoruma itibar edilmez. Sahâbîlerin kavilleri delil olmadığından onların âyetlerin anlaşılması hususunda yaptıkları tefsirler de ictihâd mahsulü olması hasebiyle bağlayıcı değildir.¹⁰⁹⁹ Her bir birey âyetlerle eşit mesafede yüzleştiklerinden sahâbe ve sahâbe olmayan arasında herhangi bir üstünlük söz konusu olmaması gerekir.¹¹⁰⁰ Bundan dolayı âyetin bizatihi kendisi varken ve şer'î olarak hüccet kabul ediliyorken sahâbîlerin yorumlarından ibaret olan sahâbe tefsirlerinin kendi başlarına delil olup asli delillerin önüne geçirilmesi uygun düşmez. Şu halde kesin bilgi ifade eden Kur'ân'daki bir âyet salt rey olan sahâbe tefsirine öncelenir.¹¹⁰¹ Ancak Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsir bu kapsama girmez. Zira Hz. Peygamber'den sadır olan söz vahyin kontrolünden geçirildiğinden bizatihi delil olarak kabul edilir. Nitekim Kerhî Hz. Peygamber'in hevasından konuşmadığını onun konuştuklarının ancak vahiy mahsulü olduğunu vurgulayan âyeti¹¹⁰² bu duruma delil olarak getirir.¹¹⁰³ Ayrıca o,

¹⁰⁹⁸ Süyûtî, *Tedrib (Avvâme)*, III, 123; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 577; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 244; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 561.

¹⁰⁹⁹ Saymeri, *Mesâil*, s. 166.

¹¹⁰⁰ Semerkandî, *Mizân*, s. 483.

¹¹⁰¹ Saymeri, *Mesâil*, s. 166.

¹¹⁰² Necm 53/3-4.

¹¹⁰³ Saymeri, *Mesâil*, s. 167.

sahâbîlerin Hz. Peygamber'i görmelerinden dolayı yaptıkları tefsirlerin, ondan duymalarının mümkün olduğunu ve bu nedenle delil olması gerektiğini savunanlara da cevap verir. Kerhî'ye göre eğer sahâbîlerin yaptığı tefsirler Hz. Peygamber'den semâ içerseydi, onların Hz. Peygamber'in ifadelerini naklettikleri gibi aynı şekilde onları da nakletmeleri gerekirdi. Şayet böyle bir şey nakledilmemişse sahâbîlerin Hz. Peygamber'in muradını bilmediği ve onların durumunun diğer kişilerin durumlarından farklı olmadığı anlaşılır.¹¹⁰⁴

Kerhî dışındaki diğer Hanefî usûlcüler ise sahâbe tefsirinin hücciyetini savunmuşlardır. Onlara göre sahâbe Hz. Peygamber'in aracılığıyla inen âyetlerin nüzûlüne şahit olmuşlardır. Hangi âyetin hangi bağlamda, nerede ve hangi olay üzerine indiğini bildiklerinden Kur'ân'a dair ortaya koymuş oldukları tefsirler de hücciyet ifade etme konusunda kıymetli görülmüştür. Zira yirmi üç sene boyunca Hz. Peygamber'in yanından ayrılmayan sahâbe onunla birlikte Kur'ân'ın anlaşılmasına dair birçok malumat sahibi olduğundan, diğer kimselere nazaran âyetlerin tefsirinde daha öncelikli bir konuma sahiptirler.¹¹⁰⁵ Nitekim İbn Mesûd "Allah'a yemin ederim ki Kur'ân'da bulunan âyetlerin hangi yerde ve bağlamda indiğini biliyorum"¹¹⁰⁶ diyerek bu duruma vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Hz. Ali "Bana soru sorunuz! Allah'a yemin olsun ki bana ne hususta sual sorarsanız onu cevaplayacağım. Bana Kur'ân'dan sorunuz. Vallahi nazil olan âyetlerin dağda mı ovada mı yoksa gece mi gündüz mü indiğini biliyorum"¹¹⁰⁷ diyerek önde gelen sahâbîlerin Kur'ân'a dair vukufiyetlerinin derinliğini ortaya koymuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'le birlikte olmaları hasebiyle onun muradının bilinmesi hususunda sahâbîler ilave bir meziyet sahibi olmuşlardır. Bundan dolayı onların âyetlerin anlaşılması konusunda ortaya koydukları bakış açıları murad-ı ilahiyi yansıtması açısından doğruya daha yakın görülmüş ve tefsirleri hüccet olarak kabul edilmiştir.

Hanefî usûlcülerinin geneline göre sahâbîlerin yapmış oldukları tefsirler ahiret gibi Hz. Peygamber'den duyma ihtimali yüksek olan alanlarda ve sebep-i nüzûle dair konularda doğrudan hüccet olarak kabul edilmiştir. Kerhî'nin sahâbe tefsirinin hücciyetine karşı çıktığı husus onların sırf reyleriyle ortaya koymuş oldukları yorumlardır. Ancak, sahâbenin kavlinde olduğu gibi, Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi içeren ve sebep-i nüzûl gibi akıl

¹¹⁰⁴ Saymeri, *Mesâil*, s. 167.

¹¹⁰⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 362; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Semerkandî, *Mizân*, s. 487.

¹¹⁰⁶ Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 115.

¹¹⁰⁷ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, I, 28; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1969, I, 13; Nurettin Turgay, "*Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri*", s. 41.

yürütme yoluyla bilinmesi mümkün olmayan rivayetlerin kabulü konusunda şüphe duyduğu söylenemez.¹¹⁰⁸ Bu durumda reyle bilinemeyecek tarzdaki sahâbe tefsirleri genel olarak kabul görmüştür. Zira sahâbîlerin bu gibi konularda Hz. Peygamber'den bizatihi işitmeden veya sebep-i nüzûl gibi âyetin indiği bağlamı müşahade etmeden âyetlerin anlaşılması noktasında kendi reyleriyle tefsir faaliyetinde bulunmadıkları bilinmektedir. Netice olarak sahâbenin bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'den gelen bilgiler kapsamında değerlendirilmiş, dolayısıyla hükmen merfû kabul edilmiştir. Bu nedenle bu rivayetler bağlayıcı olarak kabul edilmiştir. Sahâbîlerin herhangi bir dini nassa dayanmadan doğrudan kendi reyleriyle yaptıkları tefsirler de bulunmaktadır. Bu konuda Kerhî ve diğer Hanefiler bakış açısı olarak ayrılmaktadırlar. Kerhî'nin görüşüne yukarıda değinildiğinden burada tekrar edilmeyecektir. Diğer Hanefî usûlcüler ise sahâbe kavlinde olduğu üzere, her ne kadar bu tefsirlerin kaynağını rey olarak görseler de sahâbe gibi Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş kimselerin bakış açılarının sonraki dönem Müslüman nesillerin reylerinden daha değerli olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in hayatına şahit olmuş bu kimselerin ortaya koymuş olduğu bu tefsir faaliyeti Resulullah'tan semâ edilme ihtimaline binaen değerli kabul edilmiştir. Ayrıca sahâbîler vahyin inişine ve Hz. Peygamber'in hüküm verme yöntemine şahit olduklarından, onların âyetlerin anlaşılması hususunda ortaya koyduğu reye dair tefsir yorumları sonraki nesillerin bakış açılarına tercih edilmiştir.¹¹⁰⁹

C. Sahâbenin Rivâyete Ziyâdesi ve İdrâcî

Hadis rivâyetinde ziyâde, güvenilir bir râvînin rivâyet ettiği bir hadisin metninde diğer sika râvîlerden farklı olarak naklettiği fazlalık¹¹¹⁰ olarak tanımlanır. Hadiste fazlalık hem senedde hem de rivâyetin metninde ortaya çıkabilir.¹¹¹¹ Senedde ziyâde meselesi, râvînin rivâyet ettiği hadisin merfû-mevkûf veya mevsûl-mürsel olması açısından değerlendirilmesinde söz konusu olmuştur. Metindeki ziyâde ise aynı hadisin farklı râvîler tarafından rivâyet edilmesiyle diğerlerinde bulunmayıp ötekinde ortaya çıkan fazla kelime veya ifadeler olarak anlaşılmıştır.¹¹¹² Hadis metnindeki fazlalıkların kabul görmesinin en önemli ortak şartı, ziyâdeli bir şekilde rivâyet eden râvînin sika bir kimse olmasıdır. Bundan

¹¹⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 364-5.

¹¹⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 108; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 331.

¹¹¹⁰ Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 432.

¹¹¹¹ İtr, Nûreddin b. Muhammed, *Menhecü 'n-nakd fî ulûmi 'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1979, s. 423.

¹¹¹² Nûreddin İtr, *Menhecü 'n-nakd*, s. 425.

dolayı hadis rivâyetinde ziyâde meselesi “ziyâdetü’s-sika” başlıkları altında ele alınmıştır.¹¹¹³ Sika râvîler tarafından nakledilen şekliyle ifade ettiği bilginin üstüne fazla bir malumat içermesi sebebiyle ziyâdeli rivayetin makbuliyeti hadis ve fıkıh usûlcüleri tarafından bazı prensipler ortaya konularak tartışılmıştır. Ziyâde meselesiyle irtibatlı olan idrâc meselesine de ayrıca değinilmiştir.

1. Sahâbenin Rivâyete Ziyâdesi

Sahâbelerin Hz. Peygamber’den rivayetleri alırken, zaman zaman bu rivayetlerde noksanlık veya ziyâdelerin olduğu gözlemlenmektedir.¹¹¹⁴ Sahâbîlerin ortaya koyduğu bu ziyâdelerin makbuliyeti farklı disiplinler tarafından “ziyâde, ziyâdetü’s-sika, muâraza ve tercih” gibi genel konu başlıkları altında ele alınmıştır. Buna göre râvî rivâyetinde tek kalmışsa sikanın ziyâdesi hadis usûlü müelliflerine ve cumhur fukahaya göre makbuldür.¹¹¹⁵ Hadis ehli sikanın ziyâdesinin mutlak olarak kabul edileceğine dair genel bir prensip belirlemiştir. Ancak hadis usûlü müellifleri içerisinde mutlak manada sikanın ziyâdesini kabul etmeyen kimseler de vardır. Onlar belli kayıtlar ve sınırlamalar getirerek bu konuda bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Nitekim İbn Hacer “Bir grup âlimin herhangi bir ayrıma gidilmeksizin sikanın ziyâdesinin mutlak olarak kabul edileceği görüşünde oldukları bilinmektedir. Ancak sahîh ve hasen hadisin şâz olmaması gerektiğini şart olarak benimseyen ve ardından şâzı ‘Sika bir râvinin, kendisinden daha sika bir râviye muhâlefeti’ olarak açıklayan muhaddislerin metodu ile bu görüş uyumlu değildir” diyerek bu durumu eleştirmiştir.¹¹¹⁶ Bundan dolayı bazı hadis usûlü müellifleri ziyâdeleri kendi içerisinde üçe taksim ederek değerlendirmişlerdir. Nitekim İbnü’s-Salâh bu hususa dikkat çekerek sikanın ziyâdesinin makbuliyetini üç başlık altında incelemiştir.¹¹¹⁷ Buna göre birinci kısımda, diğer sika râvîlerin naklettiğine muhalefet içeren ziyâdeler vardır. Bu durum sahîh hadisin şartlarından olan şâza tekabül ettiğinden, bu tür ziyâdenin makbul olmayacağı belirtilir.¹¹¹⁸ Yukarıda İbn Hacer’in sikanın ziyâdesinin şâz hadisle olan irtibâtına dair olan vurgusu da bununla ilgilidir. İkinci kısımda sika râvînin diğer sika râvîlere göre teferrüd edip rivâyetinde herhangi bir şekilde çelişkiye maruz kalmadan

¹¹¹³ Bu konuya dair geniş bilgi için bk. Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyadesi (Ziyadetü’s-Sika)*, (Yüksek Lisans Tezi), KTÜSBE, Trabzon 1998, s. 25-34.

¹¹¹⁴ Hz. Peygamber ve sahâbîlerden kaynaklı ziyadelerin sebeplerine dair değerlendirmeler için bk. Yusuf Suiçmez, *Sikanın Ziyadesi*, s. 35-49.

¹¹¹⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 85.

¹¹¹⁶ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 69.

¹¹¹⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 86.

¹¹¹⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 86.

onlara muhalefette bulunmadığı ziyâdeler söz konusudur. Bu tür ziyadelerde, güvenilir diğer râvîlerin bir ifadesine veya cümlesine ek olarak fazladan bir bilgi getirildiği için ve teferrüd edilen bu kısmın herhangi bir çelişki içermemesi nedeniyle nakledilen bölüm kabul görmüştür.¹¹¹⁹ Hatta Hatîb el-Bağdâdî muhalefet barındırmayan bu tür ziyâdenin ümmet tarafından ittifakla kabul edildiğini belirtmiştir.¹¹²⁰ Zira diğer sika râvîlerin rivâyetleriyle çelişen bir bilgi içermediğinden dolayı bu tür ziyâde râvînin tek kalarak rivâyet ettiği müstakil bir nakil olarak kabul görür.¹¹²¹ Üçüncü kısımda ise bir rivâyette diğer sika râvîlerin ilgili metinle alakalı olarak zikretmedikleri bir ifade veya lafzın ziyâde edilmesi söz konusudur. Bu ziyâde birinci ve ikinci kısımda zikredilen maddelerin arasında bir konumda kabul edilmektedir.¹¹²² Daha iyi anlaşılması açısından bu duruma Huzeyfe'nin rivâyet ettiği “Yeryüzü bize mescit ve temizleyici olarak kılındı” hadisi örnek olarak verilebilir. Ebû Mâlik Sa'd b. Tarık el-Eşca'î hadisi “Yeryüzü bize mescit olarak ve toprağı ise temizleyici kılındı” şeklinde naklederek rivâyete “Toprağı” kısmını ziyâde etmiştir.¹¹²³ Bu ziyâde diğer râvîler tarafından nakledilmemiştir.¹¹²⁴ Aynı şekilde Mâlik'in Nafi'den onun da İbn Ömer'den naklettiği “Resulullah fitır sadakasını Müslüman olan her bir hür ve köle için veya erkek ve kadın için verilmesi gerektiğini buyurdu”¹¹²⁵ rivâyeti örnek olarak verilir. Mâlik bu rivâyetinde “Müslüman” ibaresiyle diğer râvîlere nazaran teferrüd etmiştir. Zira Ubeydullah b. Ömer (ö. 147/764), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve daha başka râvîler bu hadisi Nâfi-İbn Ömer kanalıyla rivâyet ettikleri halde “Müslüman” ziyâdesini zikretmemişlerdir.¹¹²⁶ Bu kısımda râvî diğer tüm râvîlerin aksine hadise ziyâdede bulunup rivâyetinde tek kalmasıyla bir yönüyle onlara sıfatı itibariyle muhalif davranmıştır. Zira ziyâdeye göre hüküm değiştiğinden dolayı iki metin arasında bir fark oluşmuştur. Bu açıdan bu kısmın birinci maddeye benzediği kabul edilmektedir. Ancak hakikatte ise iki rivâyet arasında bir çelişki bulunmadığından ve birbirlerinin hükümlerini ortadan kaldırma söz konusu olmadığından bu yönüyle de ikinci maddeye yakınlaştığı zikredilir.¹¹²⁷ İbnü's-Salâh bu kısmın makbuliyeti

¹¹¹⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 86.

¹¹²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, II, 538-9.

¹¹²¹ Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l- Hadîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar) Beyrût 1407/1987, s. 110.

¹¹²² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 86.

¹¹²³ Müslim, “Mesâcid”, 4.

¹¹²⁴ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Sahih'u İbn Huzeyme*, Beyrût, 1970, I, 132

¹¹²⁵ Buhârî, “Zekat”, 70; Müslim, “Zekat”, 12; Mâlik, *Muvatta*, “Zekat”, 52.

¹¹²⁶ Müslim, “Zekat”, 13; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 81.

¹¹²⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 87.

konusunda sessiz kalmıştır. Ancak Nevevî gibi diğer hadis ehli, Şafîî ve Mâlikî mezhebi bu tür ziyâdenin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹²⁸

Hanefî usûlcüleri de sikanın ziyâdesini mutlak olarak ele almazlar. Onlar da belli tasnifler yaparak meseleyi incelerler. Ancak klasik dönem Hanefîleri hadis ehlinden farklı bir yöntemle sikanın ziyâdesini konu edinip makbuliyetini tartışmışlardır. Sikanın ziyâdesini müstakil olarak tartışan ilk müellif Cessâs olmuştur.¹¹²⁹ Daha sonra Serahsî Cessâs'ı bu konuda takip etmiştir.¹¹³⁰ Debûsî ve Pezdevî ise eserlerinde müstakil olarak yer vermemişlerdir. Cessâs ve Serahsî bu hususu delillerin tearuzu başlığı altında ele almışlardır. Onlar râvînin rivâyetlere getirmiş oldukları ziyâdelerin sahâbe döneminde Hz. Peygamber'den tek tarikle mi yoksa birçok sahâbî tarafından mı nakledildiğine bakarak konuyu değerlendirmişlerdir. Buna göre hadisin râvîsinin sahâbe döneminde tek bir kişi olması, sonra ondan rivâyet eden râvîlerin rivâyetin bazı lafızlarının eklenmesi ya da çıkarılması konusunda tearuz etmesi durumunda klasik Hanefî usûlcüleri ziyâdeli rivâyetin kabul edilmesi yönünde tercih belirtirler. Nitekim onlara göre aslanan fazlalıkla rivâyet eden râvînin sözüdür, eksiklik bazı râvîlerin dikkatsizliğinden kaynaklanır.¹¹³¹ Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'den tek sahâbînin rivâyet edip daha sonra ondan nakledenlerin ziyâdeli veya noksan olarak naklettikleri kısımla alakalı olarak Abdullâh b. Mes'ud'un Hz. Peygamber'den rivâyette bulunduğu: “Alışverişin iki tarafı bir konuda ihtilafa düştüklerinde, satılan mal mevcut ise satıcının sözü esas alınır yahut her ikisi de aldığını karşılıklı iade eder” hadisini örnek olarak verirler. Bu rivâyeti nakleden bazı râvîler “Malın halen mevcut olması” kısmını haberlerinde zikretmemişlerdir. Klasik dönem Hanefî usûlcüleri bu durumda rivâyetin sahâbe döneminde râvîsi tek olmasından dolayı ziyâdeli bir şekilde nakledilen haberin tercih edilmesi gerektiğini kabul ederler. Zira onlar “Malın mevcut olması” kısmının diğer rivâyetlerde noksan olmasını bazı râvîlerin dalgınlıklarından kaynaklı zabt kusurlarının bir sonucu olarak düşünürler.¹¹³²

Cessâs ve Serahsî ziyâdeli olarak rivâyet edilen naklin tercih edilmesinin gerekçelerine de değinmişlerdir. Cessâs, Hz. Peygamber'in bu sözü iki kez söylediği ve birinde malın

¹¹²⁸ Nurettin İtr, *Menhecü'n-Nakd*, s. 425-6.

¹¹²⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 177-9.

¹¹³⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 25-6.

¹¹³¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 177; Serahsî, *Usûl*, II, 25.

¹¹³² Cessâs, *Fusûl*, III, 177; Serahsî, *Usûl*, II, 25. Rivayet için bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta (Şeybânî Rivayeti)*, s. 278.

mevcut olduğunu belirttiği, diğerinde ise belirtmediği şeklinde anlaşılacağı için bu durumun sabit olamayacağına vurgu yapar. Zira haberi rivâyet eden tek kişidir. Ayrıca ilgili tearuz durumunun isbâtının da normal şartlar altında zâhir bilgilerden hareketle mümkün olmamasından dolayı ziyâdesiz rivâyetin sabit olduğunu ifade etmenin uygun olmadığını düşünür. Zira ona göre bunun kabulü, şüpheyeye dayalı bir haberi rivâyet olmaksızın sabit kabul etmek anlamına gelecektir.¹¹³³ Serahsî ise ziyâdeli rivâyetin kabul edilmesi gerektiğinin gerekçesi olarak naklin tek sahâbî tarikinden gelmesi sebebiyle rivâyetin aslolan tek bir haberden ibaret olduğunu ve bunun da kesin olduğunu ifade eder. Ancak noksan veya ziyâdeli bilgi içeren rivayetin ayrı ayrı rivayetler olduğunu iddia etmek ihtimal içerir. İhtimalden hareketle de bir haberin sabit olmayacağını vurgular. Serahsî, bazı râvîlerin hadiste geçen ziyâdelere yer vermemesini nedenini ise daha önce belirtildiği gibi onların zabtlarının noksan ve semâlarının dikkatsiz olmalarıyla açıklar. Bundan dolayı o, ziyâdeli rivâyetin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre ziyâdeli ve noksan rivâyetin iki ayrı haberden müteşekkil olduğu varsayılsa bile mezkur ziyâdenin hükmün beyanı noktasında bir faidesi yoktur. Zira her iki durumda da rivâyetten çıkarılan hükmün aynı olduğu ifade edilir. Hüküm aynı olduğuna göre Hz. Peygamber'in iki ayrı rivâyet naklettiğini ifade etmek onun faidesiz bir işle meşgul olduğunu söylemek anlamına geleceğinden, bunun caiz olmayacağını vurgular.¹¹³⁴

Klasik dönem Hanefî usûlcülerine göre, eğer bir haber tek bir sahâbîden değil de iki, üç veya daha fazla sahâbîden rivâyet edilirse ve Hz. Peygamber'in bu sözü farklı zamanlarda birden çok kez söylediğine dair görünüşte deliller bulunursa, ayrıca bazı râvîlerin rivâyetlerinde ziyâde ifade eden lafızlar mevcutsa, bu durumda bu fazla kısımlar kabul edilir. Ancak Hanefî usûlcüler ziyâde içermeyen haberlerin de yok sayılmadan mutlaklığı üzerine bırakılarak öylece kabul edileceğini ifade ederler.¹¹³⁵ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler rivâyetin farklı sahâbîlerden nakledilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in tek bir hadisi olarak değil de onun çeşitli vakitlerde irad etmiş olduğu rivâyetler olarak kabul ederler. Ziyâdeli olan rivâyetin mukayyed, noksan olan rivâyetin ise mutlak olarak değerlendirildiğini belirten klasik dönem Hanefî usûlcüleri, birinin diğerine hamledilmesini uygun görmeden, her iki rivâyetle de amel edilebileceğini vurgulamışlardır.¹¹³⁶ Hanefî usûlcüler bu duruma İbn

¹¹³³ Cessâs, *Fusûl*, III, 177.

¹¹³⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 25.

¹¹³⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 177; Serahsî, *Usûl*, II, 25-6.

¹¹³⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 26.

Ömer'in "Resulullah, fıtır sadakasını Müslüman olan her bir hür ve köle için bir sa' hurma yahut bir sa' arpa olarak belirlemiştir"¹¹³⁷ hadisini örnek olarak verirler. İbn Ömer'in bu rivâyetinde "Müslüman olan" kısmı ziyâdeli olarak nakledilmiştir. Nitekim zikri geçen rivâyeti İbn Ömer'den başka sahâbîler Hz. Peygamber'den "Fıtır sadakasını her hür ve köle, küçük ve büyük için ödeyin"¹¹³⁸ şeklinde rivâyet etmişlerdir. Bu rivâyette "Müslüman olma" kaydı zikredilmemiştir.¹¹³⁹ Hanefî usûlcüleri farklı sahâbîlerden ziyâdeli veya noksan bir şekilde nakledilen haberlerin her ikisiyle amel edilebileceğini ifade etmişlerdir. Zira onlara göre bu iki haberden her biri Hz. Peygamber tarafından tek bir zamanda söylenmiş bir rivâyet olmayıp farklı zamanlarda irad edilmiştir. Hz. Peygamber'in bir keresinde ziyâdeli bir başka zamanda ise ziyâdesiz olarak naklettiğinden bahsedilir. Bundan dolayı ziyâdesiz mutlak haberin "Müslüman olma" kayıtlı ziyâdeli mukayyed habere hamlini caiz görmezler. Zira rivâyetler Hz. Peygamber'den farklı zamanlarda nakledilen iki ayrı nakil olarak görüldüğünden dolayı mutlakın mukayyede hamlini uygun görmemişlerdir.¹¹⁴⁰ Mezhep olarak, mutlakın mukayyede hamledilmesinin yalnızca tek bir hüküm söz konusu olduğunda geçerli olacağını, iki ayrı hüküm olduğunda farklı olarak değerlendireceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁴¹ Bu anlayışa dayanarak, tercih kriterleri göz önünde bulundurularak her iki haberle de mümkün olduğunca amel edilebileceği vurgulanmıştır.¹¹⁴² Hanefî usûlcüler benzer bir rivâyet olarak İbn Abbâs'dan nakledilen "Resulullah, yiyecek maddelerinin teslim alınmadan önce satılmasını yasakladı" şeklindeki hadisi örnek verirler. İbn Abbâs dışındaki başka kanallardan gelen haberlerde ise Hz. Peygamber'in mutlak olarak teslim alınmayan şeyin satılmasını yasakladığı rivâyet edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber Attâb b. Esîd'i (ö. 13/634) Mekke'ye gönderirken şöyle buyurmuştur: "Onlara dört şeyi yasakla; teslim alınmamış malın satımı, tazmin edilmeyecek şeyin kârı, selem akdi ve bir satımda iki şart koşulması."¹¹⁴³ Görüldüğü üzere birinci rivâyette sadece yiyecek maddelerinin teslim alınmadan satışı yasaklanırken ikinci rivâyette ise mutlak olarak kabzedilmeyen malların ticaretinin yapılması caiz görülmemiştir. Bu durum Hanefî usûlcülerine göre tek bir rivâyet olarak değil, Hz. Peygamber'den farklı zamanlarda nakledilen iki ayrı haber olarak

¹¹³⁷ Buhârî, "Zekat", 70; Müslim, "Zekat", 12; Muvatta, "Zekat", 52.

¹¹³⁸ Müslim, "Zekat", 13; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 81.

¹¹³⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 177-8.

¹¹⁴⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 178.

¹¹⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II, 26.

¹¹⁴² Serahsî, *Usûl*, II, 26.

¹¹⁴³ Cessâs, *Fusûl*, III, 178; Serahsî, *Usûl*, II, 26.

değerlendirilmiştir. Bundan dolayı her iki habere göre de imkan nisbetinde amel edilebileceği ifade edilmiştir. Zira sadece mukayyed olarak zikredilen yiyecek maddelerinin ticaretinin yasaklandığını ifade etmek mutlak olarak belirtilen ve genel olarak teslim alınmamış malların satışının uygun görüldüğü anlamına geleceğinden, her iki rivâyetle de amel edilmiştir.¹¹⁴⁴

Klasik dönem sonrası Serahsî ve Pezdevî çizgisini takip eden Hanefî usûl eserleri de sahâbenin ortaya koymuş olduğu ziyâdeli rivâyetleri bu minval üzere kabul etmişlerdir.¹¹⁴⁵ Ancak İbnü's-Sââtî, Molla Fenârî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc gibi Hanefî usûl müellifleri yazmış oldukları memzûc türü eserlerinde sahâbenin rivâyetlere getirmiş olduğu ziyâdeyi farklı bir bakış açısıyla ele almışlardır.¹¹⁴⁶ Onlar râvînin ziyâdede bulunurken diğer râvîlere muhalefet edip etmemesine ve haberi semâ etmede aynı meclislerde bulunup bulunmamasına göre bir değerlendirmede bulunurlar. Buna göre sika bir râvî -bir rivâyetle Hz. Peygamber'in eve girdiği diğerinde ise onun eve girip namaz kıldığı şeklinde bir ziyâdede olduğu gibi- başka râvîlere muhalefet etmeyecek cinsten bir fazlalıkla rivâyetle bulunursa ve bu ziyâdesinde de tek kalmışsa râvînin bulunduğu meclisin farklı olması durumunda (aynı yerde semâ etmemişlerse) ittifakla bu ziyâdeli rivâyetin kabul edileceği ifade edilir.¹¹⁴⁷ Öte yandan râvîlerin hadisi işittikleri yer aynı ise ve ziyâde içermeyen rivâyeti nakledenlerin sayısı, söylenenleri aktarırken gaflete düşmeyecek kadar fazlaysa, bu durumda ziyâdenin kabul edilmeyeceği vurgulanır. Ancak ziyâdesiz rivâyet edenler nakilde hataya düşmeyecek şekilde bir sayısal çoğunluğa ulaşmamışlarsa, bu durumda ziyâdeli haberin makbul olduğu görüşünde olmuşlardır. Zira ziyâdeli bir şekilde nakilde bulunan âdil bir kimse olduğundan dolayı zâhiren sıhhatine engel bir durum yoksa rivâyet ettiği şeyle amel edilmesi gerekir.¹¹⁴⁸ Ayrıca bu dönem Hanefî usûlcüleri, hadisi ziyâdesiz nakleden râvîlerin bu ifadeleri rivâyet etmemesini, onların hadisi dinlerken başka şeylerle meşgul olabileceklerine veya nakillerinde hata yapma ya da unutma ihtimallerinin bulunabileceğine bağlarlar. Bu durumun da bir bütün olarak rivâyetin sıhhatine engel olmayacağını düşündüklerinden ziyâdeli bir şekilde nakledilen haberle amel edileceğini ifade ederler.¹¹⁴⁹ Şayet ziyâdeli rivâyet edenlerle etmeyenlerin rivâyeti aynı mecliste semâ edip etmedikleri bilinmiyorsa, bu durumda haberin

¹¹⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 26.

¹¹⁴⁵ İbn Melek, *Şerhu Menâr*, s. 234.

¹¹⁴⁶ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 281-2; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 378-9.

¹¹⁴⁷ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 281; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276.

¹¹⁴⁸ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 281-2; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276; İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 378.

¹¹⁴⁹ İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, II, 282; Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276.

kabul edilmesi gerektiği vurgulanır.¹¹⁵⁰ Görüldüğü üzere muhalif olmayan ziyâdenin makbuliyeti memzûc türü Hanefî usûl eserlerinde meclisin durumuna göre belirlenmiştir. Onlar ziyâdesiz rivâyete muhalif olarak gelen ziyâdeli haberin durumunu ise tearuz olarak açıklarlar.¹¹⁵¹ Buna göre rivâyetler birbirlerine muhalif olarak geldiğinden dolayı tearuzu giderici tercih yöntemlerinin işlevselliği göz önünde bulundurularak bir çözüm yolu bulunduğu anlaşılmaktadır.

Cessâs ile birlikte Hanefî usûl müelliflerince sahâbenin yaptığı ziyâdenin makbuliyeti tartışılmıştır. Klasik dönem ve daha sonrasında Serahsî Pezdevî çizgisini takip eden hakim Hanefî geleneğe Cessâs'ın ortaya koymuş olduğu taksim aynıyla benimsenmiştir. Memzûc tarzda yazan Hanefî usûlcüler ise ziyâde konusunda İbnü's-Sââtî'yi neredeyse aynıyla takip etmişlerdir. Onlar râvînin ziyâdesini farklı bir bağlamda ele almışlardır.¹¹⁵² Onların ortaya koymuş olduğu bu farklı kategorizasyonda bir nevi muhaddislerden ve mütekkellimûn usûlcülerden etkilendikleri söylenebilir. İki usûl düşüncesini birleştirme amacı güttüklerinden dolayı râvînin ziyâdesinde onların bakış açılarından faydalandıkları anlaşılmaktadır.¹¹⁵³ Aynı şekilde hadis usûlü müelliflerinin ilgili konuda tasnif yaparken odaklandıkları kıstaslara bu usûlcülerin de yoğunlaştıkları görülmektedir.

Hanefî usûlcüler metindeki ziyâdelerin makbuliyetini farklı açılardan ele aldıkları gibi seneddeki ziyâdelere de temas etmişlerdir. Seneddeki ziyâde, bir sahâbînin mevkûf olarak naklettiğini diğerinin merfû, yine birinin mürsel naklettiğini diğerinin mevsûl olarak nakletmesi veya munkatî' olanın muttasıl olarak rivâyet edilmesi şeklinde tezahür eder. Onlara göre seneddeki ziyâdeler konusundaki ihtilaf metindeki ziyâdelerle aynıdır.¹¹⁵⁴ Mesela bir hadisin aynı sahâbîden farklı isnadlarla nakledilmesi durumunda ziyâdeli rivâyetin kabul

¹¹⁵⁰ İbnü's-Sââtî, *Bedî*, II, 282.

¹¹⁵¹ İbnü's-Sââtî, *Bedî*, II, 282.

¹¹⁵² Zeyla'î ise ziyade konusunda belli külli kurallar koymanın rivâyetin sıhhatinin tespiti için uygun olmadığını vurgular. Teorik olarak ortaya konan bu konunun fukahânın ziyâdelerdeki tercihlerinden örnekler getirerek delil ve karinelere göre her bir rivâyetin müstakil olarak değerlendirilerek bir tercihte bulunulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Kağıt, Nurullah, "Hanefî Mezhebinde Fıkî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sika (Tahâvî Örneği)", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/V (2021) s. 618-9.

¹¹⁵³ Memzûc tarz usûl geleneğini bağlı kalan Hanefî Usûlcüler ziyade konusunda İbnü's-Sââtî'yi neredeyse aynıyla takip etmişlerdir. İbnü's-Sââtî'nin bu bakış açısında muhtemelen kendi usûlünü yazarken mezcettiği mütekkellim usûlcülerden olan Âmidî'den etkilendiği söylenebilir. Zira Âmidî'nin *İhkâm*'da ziyade konusunu İbnü's-Sââtî ile benzer bir bakış açısıyla ele aldığı görülmektedir. Bk. Amidî, *İhkâm*, II, 130-134.

¹¹⁵⁴ İbnü's-Sââtî, *Bedî*, II, 282.

edileceğini zikrederler. Nitekim Cessâs bu durumu şöyle ifade eder: “Bir sahâbî, Hz. Peygamber’e dayandırarak (merfû olarak) bir hadis rivâyet etse, sonra o hadis o sahâbîden mevkûf olarak rivâyet edilse, bu ikinci rivâyet bize göre merfû olarak rivâyet eden kişinin rivâyetini geçersiz hale getirmez. Aksine onun Resulullah’tan yaptığı rivâyeti güçlendirir. Diğer bir ifadeyle bu durum onun rivâyetinin tekit edilmesini gerektirir ve bu sahâbînin o hadisi mensûh değil hükmü sabit olarak kabul ettiğini gösterir.”¹¹⁵⁵ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler seneddeki ziyâdelere konusunda metindeki ziyâdelere uygulanan kıstasların burada da geçerli olduğunu bir örnek üzerinden göstermişlerdir. Onlar bu konuda hadis ehlini de eleştirmeyi unutmaz. Zira hadis ehli râvînin derecesine göre seneddeki veya metindeki ziyâdeyi kabul edip etmeyeceklerine karar verir.¹¹⁵⁶ Fakîhlerin ise râvînin durumundan çok delillere ve belli asıllara uygunluğuna göre bir tercih kriteri geliştirmesi söz konusudur. Nitekim onlar hadis ehline yönelik eleştirisini şöyle dile getirirler: “Ashâb-ı hadisten bazıları râvîleri tasnif etmekte ve onları tabakalara ayırmaktadır. Onlar, en üstün tabakadan bir râvî bir hadis rivâyet ettiği zaman, onunla aynı tabakadaki bir başka râvînin fazlalık içeren rivâyetini kabul etmekte, ondan daha aşağıda bir tabakadaki bir râvînin fazlalık içeren rivâyetini ise kabul etmemektedirler. Aynı şekilde ilk tabakadan bir râvî Hz. Peygamber’e dayandırarak (merfû olarak) bir hadis rivâyet ettiğinde, ondan daha aşağı tabakadaki bir râvî de hadisi mevkûf olarak rivâyet ederse, onlara göre rivâyet müsneddir (merfûdur). İlk tabakadan bir râvî hadisi sahâbeden mevkûf olarak rivâyet eder, daha aşağı tabakadan bir râvî de merfû olarak rivâyet ederse, onlara göre bu hadis mevkûftur ve Hz. Peygamber’e ulaşan merfû bir hadis değildir. Aynı şekilde rivâyetin müsned ve mürsel olması durumunda da râvî merkezli bir tercih yöntemi kullanmaktadırlar. Ancak fukahânın hiçbirisi bu yöntemi kullanmaz. Onlar râvî odaklı bir anlayıştan ziyâde hüccet (delil) merkezli bir tercih yöntemini benimsemişlerdir.”¹¹⁵⁷

2. Sahâbenin Rivâyete İdrâcı

Ziyâde meselesiyle irtibatlı olan bir diğer konu ise idrâctır. Lügatta ekleme, dahil etme ziyâde etme anlamlarına gelen idrâc ıstılahi olarak ise râvînin rivâyetin senedine veya metnine

¹¹⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, III, 178.

¹¹⁵⁶ Hadis usûlü müelliflerinden Hatîb el-Bağdâdî seneddeki ziyade konusunda tercihin râvînin durumuna göre belirleneceğini belirtir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 411.

¹¹⁵⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 179; Serahsî, *Usûl*, II, 26.

hadisin aslında olmayan bir şeyi ziyâde eylemesi olarak ifade edilir.¹¹⁵⁸ Hanefî usûlcüleri, idrâcî râvînin kendi sözünü hadise eklemesini ve bu eklenen sözün Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının ayırt edilemediği ziyâdeler olarak tanımlamışlardır.¹¹⁵⁹ Görüldüğü üzere idrâcın genel manada Hz. Peygamber'in kendi ifadelerine sahâbe ve diğer kimseler tarafından yapılan ziyâdeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadeler uydurma kastı olmadan rivâyet hatası sonucu şeklen hadise eklenen lafızlardır.¹¹⁶⁰ İdrâc meselesinde önemli olan rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olan kısmının belirlenmesidir. Hanefî usûlcüler eklenen kısmın Hz. Peygamber'in sözü olup olmadığının tespitine göre idrâc edilen rivâyetle amel etmenin makbuliyetini değerlendirmişlerdir. Buna göre ziyâde edilen ifadelerin Hz. Peygamber'in sözü olmadığı sabit olursa hadisin kabul edilmeyeceği vurgulanır. Eğer bir ifadenin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı konusunda belirsizlik varsa, yani bir rivâyette bu ifade belirgin şekilde Hz. Peygamber'e ait olduğu anlaşılmıyorsa, diğer rivâyette ise açıkça ayırt edilebiliyorsa, Hanefî usûlcüleri her iki rivâyette de amel edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşım, rivâyetin birinde ilgili ifadenin Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilmesine, diğerinde ise râvînin şüpheye düştüğü ve kendi zannını eklediğine hamledilir. Hanefî usûlcüleri, sahâbeye telbîs (karıştırma, yanlış nakil) isnat etmektense, müdrec rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmenin daha uygun olduğunu ileri sürerler.¹¹⁶¹ Bu duruma İbn Mesûd'un teşehhüd hadisine getirdiği idrâcî örnek olarak verilir. Rivâyette Hz. Peygamber'in İbn Mesûd'a teşehhüdde okunacak duanın ilgili lafızlarını öğrettiği nakledilir. Daha sonra ise İbn Mesûd Hz. Peygamber'den öğrendiği bu tahiyyat duasını Alkame'ye (ö. 62/682) naklederken rivâyetin sonuna “Bunu okursan veya yaparsan namazların tamam hale gelir” ifadesini ziyâde eder. Alkame'den teşehhüd hadisini rivâyet eden Kâsım b. Muhaymira (ö. 100/718), İbn Mesûd'un rivâyetin sonuna idrâc ettiği bu cümleyi Hz. Peygamber'in ifadesi zannederek öylece nakleder.¹¹⁶² Görüldüğü üzere bu rivâyette farkında olunmadan sahâbînin

¹¹⁵⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 96-8; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 74. Hadis usûlû müelliflerinin hadise yapılan idrâcların hükümlerine dair değerlendirmeleri için bk. Aydın, Mustafa, “Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdrec fi'n-Nakl'i Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/XVIII (2018), s. 480-1.

¹¹⁵⁹ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276.

¹¹⁶⁰ Karacabey, Salih, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/XII (2003), s. 117.

¹¹⁶¹ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276.

¹¹⁶² Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed, *el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdrec fi'n-Nakl*, (thk. Abdu's-Semi' Muhammed el-Uneys), Dâru İbn Cevzî, Riyad 1997, I, 102-107; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 96.

bizatihi kendi kelamı Hz. Peygamber'in lafzı olarak rivâyete idrâc olunmuştur.¹¹⁶³ Ancak bu lafzın Hz. Peygamber'e aidiyeti ihtilaflıdır. Zira muhaddislerden bazıları bu ifadeyi merfû¹¹⁶⁴ bazıları ise İbn Mesûd'un kavli olduğunu düşünerek mevkûf¹¹⁶⁵ olarak kaydetmişlerdir. Kimin ifadesi olduğu konusunda belirsizliğin hakim olduğu ilgili cümleyi Hanefî usûlcüler İbn Mesûd'un sözü olarak değil, Hz. Peygamber'in kendi lafzı olduğuna hamlederek amel etmişlerdir.¹¹⁶⁶

D. Sahâbenin Rivâyeti Tevili

Hanefî usûlünde sahâbenin rivâyete getirmiş olduğu tevilin makbuliyeti iki açıdan değerlendirilmiştir. Birincisi sahâbenin râvîsi olduğu hadisin metninde müşterek manaya gelen bir lafzı kendi anlayışına uygun bir şekilde tercihte bulunarak tevil etmesi, ikincisi sahâbe tarafından zâhir olarak gelen haberin farklı bir şekilde yorumlanarak zâhiri dışında bir anlama hamledilmesi şeklinde ele alınmıştır.¹¹⁶⁷ Buna göre birinci durumda sahâbe hadisin metninde geçen bir kelimeyi muhtemel manalarından birisine hamlederek bir tercihte bulunmaktadır. Sahâbenin müşterek olan bu lafzı manalarından birine hamlederek yaptığı tevil Hanefî usûlcülerin geneli tarafından tercihe şayan görülmemiştir. Onlar hadisin zâhirinin sahâbe tarafından yapılan teville öncelenmesi gerektiğini düşünürler. Bu durum şöyle ifade edilmiştir: “Eğer haberin muhtemel manalara hamledilerek teville ihtimali varsa, sahâbenin ya da başka birinin tevili dikkate alınmaz. Bundan dolayı haberi râvînin tevil ettiği şekilde anlamayı gerektiren bir delil olmadığı sürece rivâyet, zâhiri üzere kabul edilir. Huccet olan haberin kendisidir onun tevili değildir. Zâhirine itibarla haberle amel edilip tevili dikkate alınmaz.”¹¹⁶⁸ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcülerinin geneli tarafından sahâbenin müşterek veya bunun gibi (mücmel, müşkil, hafî vb.) rivâyeti ihtimallerden birine hamletmesi yani tevilde bulunması bir müctehid için bağlayıcı olarak kabul edilmemiştir. Zira sahâbe râvînin yaptığı tercih kendi görüşü olarak kabul edildiğinden bu durumda hadisin zâhirinin dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.¹¹⁶⁹ Ayrıca tevilin lafzın ve mananın farklı şekilde düşünülmesiyle/teemmülüyle olacağını düşündüklerinden dolayı sahâbenin bu konuda bir

¹¹⁶³ Paksoy, Kadir, “Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2 (2005), s. 111-2.

¹¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 178; Dârimî, “Salât”, 84.

¹¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 413; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 356; Dârekutnî, *Sünen*, I, 351.

¹¹⁶⁶ Molla Fenârî, *Fusûl*, II, 276.

¹¹⁶⁷ Abdülmecid Türkmânî, *Dirâsât*, s. 524.

¹¹⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Debûsî, *Takvîm*, s. 202-3; Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹¹⁶⁹ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 341.

üstünlüğünün olmadığını belirtirler.¹¹⁷⁰ Hanefî usûlcüler sahâbenin tevilinin kabul görmemesinin gerekçesi olarak, râvînin yaptığı tercih kendisini bağladığını diğer insanların da bu açıdan aynı seviyede olduğunu ifade ederler. Bundan dolayı müşterek manalı lafza sahip rivâyette mananın ne olması gerektiği yönünde sahâbenin kendi tercihinin rivâyetin zâhîrinin önüne geçirilmemesi gerekir. Zira hüccet olarak asıl kabul edilen nassın kendisi olduğu râvînin tevilinin ise herhangi birisinin rivâyet hakkında yaptığı bir tercih veya yorumdan ibaret olduğu vurgulanmıştır.¹¹⁷¹

Hanefî usûlcüler bu duruma İbn Ömer'in meclis muhayyerliği konusunda rivâyet ettiği "Alışveriş yapan iki kişi birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerlerdir"¹¹⁷² hadisini örnek olarak verirler. Bu hadis mana olarak hem söz ile ayrılmaya hem beden ile ayrılmaya muhtemeldir. Hadisin râvîsi olan İbn Ömer ise bu ifadeleri beden ile ayrılmak olarak yorumlamıştır. Nitekim rivâyet edildiğine göre o alışveriş yapınca, biraz yürüyerek (mekandan ayrılarak) satışı kesinleştirdi.¹¹⁷³ Ancak Hanefî usûlcüler İbn Ömer'in yaptığı tevili bağlayıcı olarak kabul etmezler. Zira hadis müşterek bir mana ifade ettiğinden dolayı her iki ihtimali birden taşımaktadır. Dolayısıyla rivâyetin anlaşılması noktasında İbn Ömer'in yaptığı, iki olasılıktan birini tercih etmek olup hadisi kendi bakış açısıyla (reyini kullanarak) yorumladığı anlaşılmaktadır. Bu tercihte sahâbî râvî olan İbn Ömer'le bir başka kimsenin eşit düzeyde hak sahibi olduğu düşünüldüğünden onun bakış açısı zorunlu görülmez.¹¹⁷⁴

Hanefî usûlü içerisinde İbnü's-Sââtî, İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc ve Ensârî gibi memzûc tarzda telifte bulunan müellifler mezhebin yaygın kanaatinin aksine sahâbenin müşterek, mücmel vb. ihtimal ifade eden rivâyetlerde râvînin tercihinin yani tevilinin hüccet kabul edileceğini, bundan dolayı sahâbenin bakış açısının esas alınması gerektiğini düşünürler.¹¹⁷⁵ Onlar bu durumun gerekçesi olarak bu tarz muhtemel manalı rivâyetlerde râvînin tercihinin ancak semâ ile olacağını ifade ederler. Nitekim İbn Emîru Hâc bu durumu şöyle özetler: "Sahâbî râvî hamledilenin gerektirdiği şeyi en iyi bilen kişidir. Zira zâhîr olan Hz. Peygamber'in teşri' maksadıyla müşterek bir lafızla konuşmadığıdır. Şayet böyle bir lafız kullanmışsa muradına delalet eden bir karineyle birlikte bu lafzı sarfetmiştir. Hz.

¹¹⁷⁰ Habbâzî, *Muğni*, s. 268.

¹¹⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹¹⁷² Buhârî, "Buyu", 43.

¹¹⁷³ Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹¹⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹¹⁷⁵ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 341; Ensârî, *Fevâtih*, II, 201.

Peygamber'in sözünü işitmiş, haline şahit olmuş olan sahâbî râvî bu konuda başkasından daha bilgilidir. Bundan dolayı sahâbenin tevilini kabul etmek gereklidir.¹¹⁷⁶ Görüldüğü üzere bahsedilen Hanefî usûlcüler sahâbenin tayin ettiği mananın Hz. Peygamber'in belli bir karineden dolayı ifade ettiği anlamı en iyi karşılayan olarak düşünürler. Zira muhtemel manalara râci olan lafızdan kastedilenin ancak mütekellim (sözü söyleyen) tarafından beyan edilmesiyle bilinir. Bu durumu da en iyi bilecek olan hadisi Hz. Peygamber'den semâ eden sahâbîdir.¹¹⁷⁷ Bununla birlikte onlar sahâbenin iki manadan birine yaptığı hamlin makbuliyetini sahâbe kavli üzerinden de açıklarlar. Nitekim onlara göre bu durum sahâbeyi gerekli bir konuda taklit etmeye benzer. Nasıl sahâbe kavlinin belli şartlar dahilinde taklidi uygun görülüyorsa sahâbenin tevili de hüccet kabul edilmelidir. Zira sahâbenin verdiği fetvâ ile rivâyetin anlaşılması hususunda yaptığı tevil aynı şeydir.¹¹⁷⁸

Hanefî usûlcülerden Serahsî yapılan bu eleştiriye eserinde cevap verir.¹¹⁷⁹ O, sahâbenin tevili ile sahâbenin fetvâsı/kavli arasında fark olduğunu, bunların onların aynı şeyler olmadığını beyan etmiştir. Buna göre tevilin, dildeki anlam vecihleri ve ifade edilen kelamın manası üzerinde teemmül etmekle gerçekleştiğini, bundan dolayı tevil konusunda Arap dilinin anlam dünyasını bilen bir kişi ile sahâbe arasında bir farkın olmadığını ifade eder. Buna binaen sahâbenin teviliyle diğer kimselerin tevilinin aynı düzeyde olduğunu vurgulayarak onun başkaları için bağlayıcı olmadığını ortaya koyar. Ancak kavil/fetvânın/ictihâdın ise dini hükümlerin aslı mahiyetinde olan naslar üzerinde teemmül etmekle gerçekleşir. Bundan dolayı da ictihadın, durumların ve nesillerin değişmesiyle farklılaşan bir ameliye olduğunu vurgular. Zira vahyin nüzûlüne şahit olmuş sahâbe ile bundan mahrum olan diğer nesillerdeki kimseler arasında ictihâd konusunda meziyet farkı oluşmaktadır. Sahâbîler Hz. Peygamber'den âyet ve hadisleri semâ ettiklerinden dolayı ve onların hangi ortamda söylendiğini bildikleri için onların kavilleri diğer kimselerin bakış açılarından üstündür.¹¹⁸⁰ Görüldüğü üzere Serahsî sahâbenin tevilinin onun kavlinde farklı olduğunu bundan dolayı da onların tevillerinin başkaları için hüccet değeri taşımadığını ortaya koymuştur. Bu konuda ona göre dilin anlam dünyasını bilen kimse ile sahâbe arasında bir fark yoktur.

¹¹⁷⁶ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 341.

¹¹⁷⁷ Ensârî, *Fevâtih*, II, 201.

¹¹⁷⁸ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 341-2.

¹¹⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

¹¹⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

Hanefî usûlcülerin zâhir olarak gelen bir haberi sahâbenin farklı bir şekilde yorumlayarak zâhiri dışında bir anlama hamletmesini de tevil kapsamında ele aldıkları görülmektedir. Sahâbenin âmm lafzı tahsîs veya mutlak lafzı takyîd etmesini Hanefî usûlcüler rivâyetin zâhir manasının dışında tevili olarak anlamışlardır.¹¹⁸¹ Onlar sahâbenin zâhiri dışında bir manaya rivâyeti tevil etmesini başkaları açısından bağlayıcı olarak kabul ederler.¹¹⁸² Usûl müellifleri bu durumun yukarıdaki birinci kıstastan farklı olduğunu ifade ederler. Zira birinci durumda müşterek, mücmel gibi muhtemel manalara gelen rivâyetin anlamı sahâbî râvî tarafından bu ihtimallerden biri yönünde tercih yapılarak gerçekleşmektedir. Ancak ikinci durumda, sahâbenin bazı ihtimallerle amel etmeyi tercih etmesinden ziyade, âmm olan lafzın tahsis edilmesi veya mutlakın mukayyede hamledilmesi, zahir mananın bir delil sebebiyle terk edilmesi olarak ifade edilmiştir.¹¹⁸³ Bundan dolayı sahâbî râvî burada kendi reyini kullanarak bir mananın tespitinde bulunmanın ötesinde semâ veya herhangi bir karineden ötürü zâhir manayı terk etmiştir. Zira sahâbe zâhir olarak gelen rivâyetin manasını elinde bir delil olmaksızın gereksiz bir şekilde tevilde bulunmaz. Buna binaen hadisin sahâbî râvîsi lafzı bir manaya tahsîs veya takyîd ettiyse bu durum bir semân veya ona işaret eden bir karinenin varlığına delalet eder.¹¹⁸⁴ Hanefî usûlcüler bu duruma İbn Abbâs'ın merfû olarak rivâyet ettiği “Kim dinini değiştirirse onu öldürün”¹¹⁸⁵ hadisini örnek olarak verirler. Dinden çıkan kimsenin öldürülmesiyle alakalı bu rivâyet âmm olarak geldiğinden erkekleri de kadınları da kapsamına almaktadır. Ancak İbn Abbâs, bu hükmü yalnızca erkeklere tahsis etmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe İbn Abbâs'ın “Kadınlar irtidat ettiğinde onları öldürmeyin. Ancak onlar hapsedilip İslâm'a davet olunurlar ve ona girmeye zorlanırlar”¹¹⁸⁶ manasına gelebilecek bir ifadeyi rivâyet ettiği nakledilir. Hanefî usûlcüler, İbn Abbâs'ın mezkur rivâyeti erkeklere tahsis ederek manasının zâhirinin dışına hadisi tevil etmesinin semâdan ötürü gerçekleştiğini düşünürler.¹¹⁸⁷ Onlara göre bu semân kaynağı ya Hz. Peygamber'in kadınları öldürmeyi nehy ettiğine dair ilgili hadisidir ya da hususi olarak İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den işittiği “Kadın irtidat ettiğinde o öldürülmez” rivâyetidir.

¹¹⁸¹ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 342; Ensârî, *Fevâtih*, II, 202.

¹¹⁸² Ensârî, *Fevâtih*, II, 202.

¹¹⁸³ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 342.

¹¹⁸⁴ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 342; Ensârî, *Fevâtih*, II, 202.

¹¹⁸⁵ Buhârî, “Cihad”, 149.

¹¹⁸⁶ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 354.

¹¹⁸⁷ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 342-3.

Bundan dolayı İbn Abbâs'ın ilgili rivâyete olan hamlini kabul ederler.¹¹⁸⁸ Rivâyetin zâhir anlamının dışında sahâbe tarafından yorumlanmasını Şafî ve Mâlik'in hüccet olarak kabul etmediği belirtilir. Zira onlar sahâbenin yorumunun değil rivâyetin zâhir anlamının esas alınması gerektiğini düşünürler. Bundan dolayı onlar nassın zâhirine binaen kadın mürtedin de öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹⁸⁹

E. Tâbiînin Sahâbeye Muhalefeti

Hanefî usûlcüler tâbiînin sahâbeye muhalefedinin makbuliyetini iki açıdan ele alırlar. Bu konuda tâbiînin sahâbîlerin yaşadığı dönemde fetvâ ehlinden olup olmamasına göre değerlendirme yapılmıştır. Buna göre Hanefî usûlcüler, sahâbe döneminde fetvâ ve rey hususunda görüşüne itibar edilmeyip bu konuda da önde gelen kimselerden kabul edilmeyen tabîilerin bakış açılarının taklid edilmemesi ve sahâbeye olan muhalefetlerinin itibara alınmaması gerektiğinde hemfikir olmuşlardır.¹¹⁹⁰ Diğer taraftan sahâbe döneminde rey ve fetvâ ehlinden kabul edilen Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Nehaî, Şa'bî, Kâdî Şüreyh, Mesrûk ve Alkame gibi¹¹⁹¹ tâbiînden olan kimselerin görüşlerinin taklidinin ve sahâbeye muhalefetlerinin makbuliyeti mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefî usûlcüler, sahâbe döneminde fetva verebilecek yeterlilikte olan tâbiînin, bir sahâbeye muhalefet ettiğinde, görüşünün sahâbenin görüşü kadar muteber olacağını ifade etmişlerdir. Şafî'nin ise sahâbeye ancak kendisi gibi sahâbe olan birisinin muhalefet etmesinin caiz olacağı görüşünde olduğu belirtilir.¹¹⁹²

Rey ve fetvâ verme konusunda önde gelen tâbiînin sahâbeye muhalefedinin geçerli olduğunu savunanlar, bu görüşlerini sahâbenin tâbiînin kendilerine muhalefet edip sahâbenin bulunduğu yerlerde fetvâ vermesine izin vermeleriyle delillendirirler. Zira sahâbîler, kendi görüşlerinin aksine olmasına rağmen tâbiînin hükümlerini geçerli kılmışlardır.¹¹⁹³ Hanefî usûlcüler bu durumu desteklemek üzere sahâbîlerin bu konudaki uygulamalarını örnek olarak

¹¹⁸⁸ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 343; Ensârî, *Fevâtih*, II, 202.

¹¹⁸⁹ İbn Emîru Hâc, *Takrîr*, II, 343; Ensârî, *Fevâtih*, II, 202.

¹¹⁹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 531.

¹¹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 114; Buhârî, *Keşf*, III, 335.

¹¹⁹² Cessâs, *Fusûl*, III, 333; Saymeri, *Mesâil*, s. 215; Pezdevî, *Kenz*, s. 531; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 335.

¹¹⁹³ Cessâs, *Fusûl*, III, 333.

zikrederler.¹¹⁹⁴ Nitekim Hz. Ali ve Hz. Ömer'in, Kâdî Şüreyh'i kadılık görevine getirdiğini ve pek çok meselede onların görüşlerine muhalefet etmesine rağmen Şüreyh'e karşı çıkmadıklarını zikrederler. Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazdığı mektupta “Meselenin hükmünü sünnette bulamazsan ictihâd et” diyerek ona bu konuda bir alan açtığı ve görüşüne itimat ettiği anlaşılmaktadır. Yine Hz. Ali'nin, hilafeti döneminde kendi görüşüne aykırı olmasına rağmen Şüreyh'in oğlun babaya şehadeti konusundaki hükmüne razı olduğu da belirtilir.¹¹⁹⁵ Aynı şekilde tâbiînden olan Ebû Seleme, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre'nin de bulunduğu bir mecliste kocası vefat eden hamile kadının iddetinin ne kadar olması gerektiğine dair bir tartışmanın olduğu nakledilmektedir. İbn Abbâs'ın, bir kadının vefat ve doğum iddetlerinden hangisi daha uzun ise ona göre iddet beklemesi gerektiğini söylediği, buna karşın Ebû Seleme'nin kadının iddetinin doğumla sona ereceği görüşünde olduğu belirtilir. Mecliste bulunan Ebû Hureyre'nin ise “Ben bu konuda kardeşimin oğlu Ebû Seleme ile aynı görüşteyim” diyerek tâbiînden birisinin görüşüne ittiba ettiği kaydedilir.¹¹⁹⁶ Yine İbn Ömer'e bir miras sorusu sorulunca “Siz bunu Saîd b. Cübeyr'e sorun. Zira bu konuyu benden daha iyi bilir” cevabını verdiği¹¹⁹⁷, Enes b. Mâlik'in de kendisine sorulan bir mesele konusunda “Siz bunu Hasan-ı Basrî'ye danışın” diyerek tâbiînden birisine yönlendirdiği zikredilir.¹¹⁹⁸ Aynı şekilde tâbiînden olan Mesrûk b. Ecda'nın nezr hususunda İbn Abbâs'a aykırı görüş belirttiği halde İbn Abbâs'ın daha sonraları onun görüşüne ittiba ettiği ifade edilir.¹¹⁹⁹ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler, akıl yürütme ve ictihâd etme yeteneğine sahip bir tâbiînin, sahâbe döneminde yaşamış olması durumunda, sahâbelerle arasında bir fark olmadığını kabul ederler. Zira bir sahâbînin diğerine muhalefet etmesini caiz kılan “Akıl yürütme becerisine sahip olma” ve “Aynı asırda yaşama” illeti bu kimselerde (tâbiînde) mevcuttur.¹²⁰⁰

İctihad ve fetvâ yönünden önde gelen tâbiînin sahâbeye muhalefetini caiz görmeyenler de bulunmaktadır. Onlar sahâbeye ancak Hz. Peygamber'i görme faziletine sahip ve Allah'ın övgüyle bahsettiği kendileri gibi yine sahâbîlerin muhalefetini caiz görürler. Onlara göre sahâbîlerin kendilerine has bir üstünlüğü vardır. Zira Allah ve Hz. Peygamber diğer nesillerin

¹¹⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 333-4; Saymeri, *Mesâil*, s. 215-6; Pezdevî, *Kenz*, s. 531-2; Serahsî, *Usûl*, II, 115; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, III, 335.

¹¹⁹⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1347, X, 136.

¹¹⁹⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 65; Müslim “Talak”, 57; Tirmizî, “Talâk”, 17.

¹¹⁹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 258.

¹¹⁹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 176.

¹¹⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Semerkandî, *Mizân*, s. 483.

¹²⁰⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 334.

sahip olmadığı bir övgüyle onlardan bahsetmiştir. Nitekim “Benden sonrakilere, Ebû Bekir ve Ömer’e uyun”¹²⁰¹, “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz”¹²⁰² ve “Sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse ashâbımdan birinin infak ettiği bir “müd”dün veya yarısının sevabına ulaşamaz.”¹²⁰³ mealindeki hadisler sahâbenin ayrıcalıklı olduğunu ve kimsenin onların seviyesine ulaşamayacağını göstermektedir. “Benden sonrakilere tâbi olun” hadisindeki hüküm tâbiîn için de kendinden öncekilere uymayı gerekli kılmaktadır.¹²⁰⁴ Aynı şekilde onlara göre sahâbenin vahyin nüzûlünü, Hz. Peygamber’i müşahade etme ve onun sözlerinin maksadını bilme gibi meziyetleri bulunmaktadır. Tâbiînin bu meziyetlerden mahrum olmasından dolayı onların sahâbeye muhalefeti doğru değildir. Bu nedenle tâbiînin sahâbeyle aynı konumda kabul edilmemesi gerekir.¹²⁰⁵

Hanefî usûlcüler tâbiînin sahâbenin görüşüne muhalefet etmesinin caiz olmadığını söyleyen kimselerin delillerine cevap vermişlerdir. Sahâbenin kendilerine has bir üstünlüğünün olduğunu, Allah’ın onları kitabında, Hz. Peygamber’in ise hadislerinde övdüğü bu güzide neslin tâbiînle eş değer olmadığını bundan dolayı da görüşlerine ittiba olunmaması muhalefet durumunda ise bakış açılarının itibara alınmaması gerektiğini düşünenlere karşı şöyle cevap vermişlerdir: “Sahâbenin kendine has bir üstünlüğünün olduğunu kabul etmekteyiz. Fakat sahâbenin zikrettiğin bu faziletleri, onlardan daha az üstünlüğe sahip olan kimselerin muhalefetine mani değildir. Zira sahâbenin de kendi içinde üstünlük seviyeleri farklıdır. İçlerinde en üstün olanlarının Hulefâ-i Râşidîn olduğunda ümmetin icmâi vardır. Fakat daha az üstünlüğe sahip olan İbn Ömer, Abdullâh b. Amr, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerin onlara muhalefetini caiz kabul etmişlerdir. Eğer fazilet onları yegane fetvâ mercii haline getirseydi sahâbînin hiç biri dört halifeye muhalefet edemezdi. Hz. Peygamber’in “Benden sonrakilere uyun.” buyurması Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in dışındaki sahâbîleri de zikretmesine engel olmadığı gibi tâbiînin bu hükme dahil olmasına da mani olmaz.”¹²⁰⁶ Görüldüğü üzere Hanefî usûlcüler, fazilet ile bilginin ayrı şeyler olduğunu belirterek, sahâbenin kendine özgü bir üstünlüğü bulunsa da fetvâ ve ictihâd konusunda daha yetkin biri varsa onun görüşüne uyulması gerektiğini savunmuşlardır.

¹²⁰¹ Tirmizî, “Menâkıb”, 16, 37; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

¹²⁰² Beyhakî, *Medhal*, s. 162; İbn Abdilberr, *Câmi’*, II, 925.

¹²⁰³ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 11.

¹²⁰⁴ Cessâs, *Fusûl*, III, 334; Saymeri, *Mesâil*, s. 216; Serahsî, *Usûl*, II, 114.

¹²⁰⁵ Saymeri, *Mesâil*, s. 217.

¹²⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, III, 334-5; Saymeri, *Mesâil*, s. 217; Serahsî, *Usûl*, II, 115-6.

Aynı şekilde Hanefî usûlcüler, sahâbenin Hz. Peygamber’i görmeleri nedeniyle onun sözlerinin bağlamını daha iyi anladıklarını ve bu nedenle sahâbe kavlinin tâbiînin görüşüne üstün olduğunu savunanların görüşlerinin doğru olmadığını belirtmişlerdir. Sahâbeden sonra gelenlerin böyle bir avantajı olmadığı halde, sahâbeye muhalefet durumunda tâbiînin görüşünün geçersiz sayılmasına dair bakış açısının da doğru olmadığını vurgulamışlardır. Onlara göre sahâbenin görerek bildiği şeyleri tâbiî de kendisine nakleden kişiden duyarak bilmektedir. Bu noktada sahâbeyle tâbiî arasında bir fark yoktur. Zira Hz. Peygamber’in genele ve özele yönelik bağlayıcı bir hüküm bildiren lafzı, nakledilmesi gayesiyle söylemesinin caiz olabilmesi için orada olan ve olmayan herkesin bu bilgiye vâkıf olmasının mümkün olması gerekir. Bu söze şahit olan kimselerin -halin delaleti ve lafzın vürûd sebebi gibi gerekçeler öne sürülerek- özel bir hükme tabi tutulması ancak hükmün onlara has olması durumunda caiz olur. Dolayısıyla Hz. Peygamber’i gören kimselerle diğerleri arasında bu noktada bir fark bulunmamaktadır.¹²⁰⁷ Buna Hz. Peygamber’in “Allah, benim sözümü işitip iyice belleyen ve işitmeyen kimselere ulaştıran kimsenin yüzünü ağartsın. Fıkhi (dini anlayışı) taşıyan nice kimseler vardır ki onlar hakikatte fakîh (dinde anlayış sahibi) değildirler. Fıkhi taşıyan niceleri de onu kendisinden daha iyi anlayan kimselere ulaştırır” hadisini delil olarak getirirler.¹²⁰⁸ Zira ilgili rivâyette Hz. Peygamber’in hitabını nakil yoluyla öğrenen kişinin bazen dinleyenden daha iyi anlamış olabileceğine dikkat çekilmiştir. Burada üzerinde durulması gerekenin kişinin fıkhi ve ictihâdi seviyesinin olduğunu, yoksa belli faziletlere sahip olmak veya Hz. Peygamber’i görmenin kişinin görüşüne ittiba noktasında salt bir üstünlük sağlamadığı vurgulanır. Bundan dolayı sahâbe döneminde yaşayan ve fakîh olan tâbiînin görüşlerine ittiba noktasında bir sorunun bulunmadığı belirtilmektedir. Hatta onlar sahâbe döneminde yaşayan bedevî kimseleri bu duruma örnek olarak verirler. Zira bedevî kimseler gibi Hz. Peygamber’i gören pek çoklarının fetvâ vermelerinin caiz olmadığı zikredilir. Buna göre Hz. Peygamber’i görmüş olmanın fetvâ verme konusunda özel hükme tabi olmak ve diğer insanların bundan menedilmesi için yeterli bir illetin olmadığı ifade edilir.¹²⁰⁹ Netice olarak Hanefilere göre sahâbe döneminde yaşayan fakîh bir tâbiînin Hz. Peygamber’i görmemiş olmasına rağmen fetvâdan menedilmeyip ictihâd etmesi bizzat sahâbe tarafından caiz görülüyorsa, sahâbeye muhalefetinin de kabul görmesi gerekmektedir.

¹²⁰⁷ Cessâs, *Fusûl*, III, 335.

¹²⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, III, 335-6.

¹²⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, III, 336; Serahsî, *Usûl*, II, 115.

Tâbiînin sahâbeye muhalefedinin kabul edilebilirliği üzerine yapılan tartışmaların, bir yönüyle icmâyla da bağlantılı olduğu söylenebilir. Sahâbe döneminde fetva verme yetkisine sahip olan tâbiîlerin, o dönemde yaşamaları nedeniyle icmân oluşumunda görüşlerinin de etkili olduğu ifade edilmektedir. Zira Hanefî usûlcülerine göre tâbiîn sahâbe döneminde ictihâd ehlerinden olup onlarla birlikte fetvâ verdiği için dolayı tâbiîn sahâbeden birisi gibi değerlendirilir. Bundan dolayı onların sahâbeye olan muhalif görüşü itibara alınır ve sahâbenin icmâî da onlarsız olmaz.¹²¹⁰ Tâbiînin sahâbeye olan muhalefedinin dikkate alınmayacağı görüşünde olanlar ise herhangi bir şekilde sahâbe nesli dışında farklı görüş beyanında bulunan kimsenin o dönemde icmânın oluşmasına etki etmeyeceğini vurgularlar.¹²¹¹ Hanefî usûlcülerine göre icmânın oluşması hususunda sahâbînin sahâbiye muhalefeti dikkate alınmıştır. Ancak sahâbe zamanında görüşüne itibar edilecek olan sahâbînin ictihâd ehlerinden birisi olması gerekmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'i görmesine rağmen ictihâd ehlerinden olmayan sahâbînin diğer bir sahâbiye muhalefeti ise caiz olmadığı gibi icmânın oluşmasında da etkisi yoktur. Sahâbî ile aynı dönemde yaşayan tâbiîn ise fakîh birisi olduğundan dolayı fetvâ ve ictihâd konusunda önde gelen kimselerden kabul edildiğinden kendi gibi fakîh bir sahâbiye muhalefeti dikkate alınır. Bundan dolayı o dönemde oluşması muhtemel icmâyâ fakîh bir tâbiînin de olumlu veya olumsuz etkisi olduğu vurgulanmıştır.¹²¹² Nitekim bu duruma örnek olarak Serahsî Ebû Hanîfe'nin iş'âr¹²¹³ konusunda Nehaî'nin dönemin fakîh sahâbîlerine aykırı bir görüş beyan etmesinden dolayı sahâbe icmâsının oluşmadığını zikreder.¹²¹⁴ Görüldüğü üzere sahâbe döneminde ictihâd ve fetvâ yönünden ön plana çıkmış olan bir tâbiîyi Hanefî usûlcüler sahâbî gibi kabul ederek görüşüne itimat etmişlerdir. Buna binaen tabinin sahâbeye olan muhalefesinde sahâbe

¹²¹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 114.

¹²¹¹ Saymeri, *Mesâil*, s. 215; Serahsî, *Usûl*, II, 114. Tabiîn görüşlerini sahâbe icmâsı içerisinde görmeyenlerin ayrıntılı delilleri için bk. Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007, s. 86-8.

¹²¹² Saymeri, *Mesâil*, s. 216; Serahsî, *Usûl*, II, 114.

¹²¹³ İş'âr dinen kurban edilmeleri caiz olan hayvanların kurbanlık olduğunu belirtmek üzere hayvanın vücuduna çizik atarak kan akıtılarak yapılan işaretlemelere verilen isimdir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 358; Ögüt, Salim, "Hedy", *DÎA*, XVII, 156. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin ve diğer ulemanın iş'âr konusundaki görüşleri ve delilleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ay, Yusuf, "Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (2022), s. 49-61.

¹²¹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 114.

icmâsının gerçekleşmeyeceği, bir başka ifadeyle onların bakış açılarının sahâbe icmâsının oluşumuna dahil olduğu ifade edilebilir.



SONUÇ

Bu çalışmada, Hanefî mezhebinin, özelde Hanefî usûlcülerinin sahâbe tasavvurlarının ortaya konması hedeflenmiştir. Bu bağlamda mezhep içinde yaşanan değişim ve dönüşümler dikkate alınarak Hanefî usûlcülerin bir bütün olarak sahâbeye bakışı inceleme konusu yapılmıştır. Hanefî ulemasının sahâbe hakkındaki yaklaşımları mezhebin temel usûl kaynakları üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda Hanefî usûl âlimlerinin sahâbe tanımı konusundaki tercihlerinin belirgin bir şekilde değiştiği fark edilmiştir. Klasik dönemde genel olarak Hanefî usûlcüleri arasında, kısa süreli bir birlikteliğin sahâbe olarak kabul edilmek için yeterli olduğu görülürken, klasik sonrası dönemde, özellikle Üsmendî ile birlikte, uzun süreli birliktelik kriteri sahâbe tanımında daha yaygın kabul görmüştür. Diğer taraftan klasik sonrası bazı usûlcülerin ise genel anlayıştan farklı olarak kısa süre birlikteliği sahâbe tanımı için yeterli gördüğü tespit edilmiştir. Böylece yaygın olarak bilinen şekliyle “usûlcüler uzun süre birlikteliği sahâbî olmak için şart olarak koşarlar” genellemesinin tam olarak gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira birçok Hanefî usûl müellifinin yaygın kanaatin aksine kısa süre birlikteliği sahâbe isimlendirmesi için uygun gördüğü tespit edilmiştir. Ancak her ne kadar Hanefî usûlcüler içerisinde kısa süre birlikteliği sahâbe tanımı için esas alanlar olsa da rivâyetlerin değeri hususunda onlar da uzun süre birlikteliğe sahip kimselerin haberlerini önemsemişlerdir. Bu usûlcüler ilgili kimselerin sahâbe faziletini elde etmesiyle rivâyetlerinin değeri hususunu birbirinden ayırt etmişlerdir.

Hanefî usûlcüleri sahâbîleri temelde ma'rûf ve meçhûl olmak üzere iki kategoride tasnif ederler. Daha sonra ma'rûf râvîleri de fıkıh yönüyle meşhur olup ictihâdda ön plana çıkmış râvî ve hadis rivâyetiyle bilinip fıkıh ve fetvâ vermesiyle meşhur olmayan râvî olmak üzere kendi içerisinde iki kısma ayırmışlardır. Fıkıh ve ictihâdıyla ma'rûf râvîlerin rivâyet ettiği hadisler kıyâsa muvafık olsun veya olmasın Hanefî usûlcüler tarafından makbul addedilip hüccet olarak kabul edilmiştir. Rivâyetiyle ma'rûf râvîlerin rivâyet ettiği hadisler kıyâsa muvafık gelmiş ise kabul edilmiş, muhalefet durumunda ise reddedilmiştir. Cessâs ve Debûsî gibi ilk dönem usûl âlimlerinin eserlerinde bu tür râvîlerin rivâyetinin kıyâsa muhalefeti durumunda herhangi bir kayıt düşülmeksizin reddedileceğine yer verilirken, Serahsî ve Pezdevî ile birlikte şartlarda yumuşamaya gidilerek belli kayıtlar getirilmiştir. Bu durumda Hanefî usûlcülerinin geneline göre râvînin rivâyetinin kıyâsa aykırı olması durumunda herhangi bir zorunluluk veya zaruret durumu olmadıkça hadisle amelin terk edilmeyeceği ifade edilir. Onlara göre, burada zorunluluktan veya zarureten kasıt hadisin rey

kapılarının tamamını kapatması halidir ki bu durumda hadisle amel terk edilir. Hanefî usûl eserlerinde rivâyetiyle ma'rûf olup ictihad ehli olmayan râvînin kıyâs karşısında rivâyetinin kabul edilmemesinin arka planında mana ile rivâyet olgusunun bulunduğu dikkat çekilir. Bu durumda râvî fıkıh ve ictihad ehlinden değilse manaya tam bir şekilde vukufiyet sağlayamayacağı, ifade edilenden neyin anlaşılması gerektiği konusunda yetersiz kalacağı ve naklettiği rivâyetin manasına güvenilemeyeceği ifade edilir. Bununla birlikte Hanefî usûlcüler rivâyetiyle ma'rûf olan râvînin rivâyetinin kıyâs karşısındaki durumunu incelerken selef tarafından kabul edilmesini rivâyetin sıhhati için bir delil olarak görmüşlerdir. Buna göre bu râvînin kıyâsa aykırı rivâyeti selef tarafından kabul edilmiş veya ümmet tarafından telakkî bi'l-kabûl edildiyse onunla amel edilir. Şayet selef tarafından kabul görmediyse (telakkî bi'l-kabûl yoksa) kıyâsa giden tüm yolların kapandığı bu durumda herhangi bir şekilde yorumlanma ihtimali bulunmayan rivâyete şer'ân sahih olan kıyâs takdim edilir. Netice olarak Hanefîler haberlerin kabulü için teorik olarak belirli şartlar öne sürseler de pratiğe yönelik olan tarafını, yani amel olgusunu, her zaman ön planda tutmuş ve ihmal etmemişlerdir.

Hanefîler, fakih olan râvînin rivâyetini fakih olmayan râvînin rivâyetinden daha öncelikli kabul ederek onu farklı bir şekilde değerlendirmişlerdir. Hanefîler tarafından râvînin kıyâs karşısındaki rivâyetinin sıhhatini denetlemede ölçüt olarak kullanılan fakih râvî şartı bir tercih kriteri olarak benimsenmiştir. Klasik dönem ve onları takip eden müelliflerin fakih râvî sebebiyle kabul etmedikleri rivayetleri, klasik sonrası Hanefî usûlcüler, râvînin fıkıh bilgisine sahip olmamasından değil, söz konusu rivayetlerin Kur'ân ve sünnet gibi diğer delillere aykırı olmasından kaynaklandığını belirtmişlerdir. Hanefî usûlcüleri, fakih râvî teorisini büyük ölçüde Ebû Hureyre örneği üzerinden geliştirmişlerdir. Hanefî usûl müellifleri, Ebû Hureyre'nin fakih olmayan râvîlere örnek gösterilmesini, selef âlimlerinin onun rivayet ettiği bazı hadisler hakkında şüphe duyması ve bu rivayetlere itiraz etmesiyle açıklamışlardır. Bu nedenle Hanefîler, Ebû Hureyre'nin rivayetlerini kıyasa arz ederek değerlendirmişlerdir. Ebû Hureyre'nin rivâyeti sahâbe tarafından kabul edilip amel edilmişse veya kıyas ile uyumluysa kabul edilmekte, aksi takdirde genellikle reddedilmiştir. Aynı şekilde Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre'nin çok hadis rivâyet etmesinden dolayı nakillerinde hatalar yaptığını ve bu konuda selef tarafından çokça eleştirildiğini de belirterek kendi bakış açılarını ortaya koymuşlardır.

Hanefî usûl kitaplarında Ebû Hureyre ile alakalı bir diğer tartışma konusu ise onun fakih bir râvî kabul edilip edilmemesidir. Hanefî usûlcülerden bir kısmı onun fakih olmadığını savunurken diğer bir kısmı ise gerekçelerini zikrederek fakihlik vasfının bulunduğunu iddia etmiştir. Klasik dönem Hanefî usûlcüleri açık bir şekilde onun fakih olmadığını

vurgulamışlardır. İlk dönemlerden itibaren Ebû Hureyre'nin fıkhiyla bağlantılı olarak Hanefîlerin zikretmiş oldukları bu anlayış bazı kimseler tarafından eleştiriye konu edilip Ebû Hureyre'ye karşı bir tenkit olarak algılanmıştır. Hanefî usûlcüler gelen bu eleştirilere karşı kendi bakış açılarını doğru bir şekilde anlatabilmek için Ebû Hureyre ile ilgili birtakım açıklamalar yapmışlar ve onun hakkında övgü ifadelerini arka arkaya sıralamışlardır. Ebû Hureyre'nin âdil olduğunu, sözlerinin ve rivayetlerinin kabul edildiğini, Hz. Peygamber adına yalan uydurmakla suçlanamayacağını, ancak her insan gibi onun da yanılabilceğini ve hata yapabileceğini belirtirler. Hanefî usûlcüleri, selefin hangi râvînin rivâyetleri konusunda titizlik gösterdiyse, kendilerinin de aynı özeni göstereceklerini belirtmişlerdir. Bu nedenle, rivayetlerinin kıyasa aykırılık durumunda terk edilebileceğini vurgulamışlardır. Böylece Ebû Hureyre'nin fıkıh/ictihâd ehlinde olmadığını belirtmişlerdir. Öte yandan Abdülazîz el-Buhârî ile birlikte Hanefî usûlünde fakih râvî algısında değişikliğe gidildiği, Ebû Hureyre rivâyetlerinin kıyâsa aykırı gelmesinin herhangi bir problem teşkil etmediği görülmektedir. Zira ilk imamların haberi kıyâsa takdim ettikleri, söz konusu anlayışın sonradan ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Aynı şekilde kıyâs sebebiyle reddedildiği söylenen rivâyetlerin râvîsi gayr-ı fakîh sayıldığından değil, Kur'ân, meşhur sünnet ve icmâya aykırı gelmesi gerekçe gösterilerek kabul edilmediği belirtilmiştir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinin sahâbîler tarafından kabul edilerek nakledilmesi ve birçok ahkâma dair rivâyetlerinin bulunması delil gösterilerek onun fakih ve ictihad sahibi birisi olduğu iddia edilmiştir.

Hanefî usûlcüleri ilk dönemlerden, Ebû Hureyre'nin fakîh olduğunun kabul edildiği klasik dönem sonrası eserlere kadarki süreçte onun zabtına dair farklı anlayışlara sahip olmuşlardır. Cessâs'ın Ebû Hureyre'nin hadisleri hafızasında koruyup unutmaması bağlamında yani lügavî manada zabt sahibi olmadığını ima ettiği söylenebilir. Zira Ebû Hureyre'nin rivâyetleri unutulması ve onda hatalar yapması zabt kusuruna delalet etmektedir. Ancak Cessâs'ın Ebû Hureyre'nin tüm hadislerinde zabt kusuruyla malul olduğuna vurgu yapmadığı ifade edilmelidir. Cessâs sonrası Hanefî usûlcüler ise Ebû Hureyre'nin lügavî manada bir zabt kusuru olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Onların Ebû Hureyre'nin zabt kusuru olduğuna vurgu yaptıkları noktanın rivâyetin manasını/fikhını zabt etme açısından olduğu söylenebilir. Daha sonraları Abdülazîz el-Buhârî ile birlikte Ebû Hureyre hem lügavî manada hem de rivâyetlerin fikhını muhafaza etme bağlamında zabt sahibi olduğu takdir edilmiştir. Böylece Hanefî usûlcülerin Ebû Hureyre'nin zabtı konusundaki anlayışlarını tamamen değiştirdikleri söylenebilir.

Hanefî usûlcüleri meçhûl râvîyi, zatı Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği bir veya iki hadisle bilinen, adaleti, fısı ve onunla uzun süre birlikteliği bilinmeyen râvî olarak tanımlamışlardır. Bu noktada Hanefîlerin, hadis ehlinden farklı bir meçhûl tanımına sahip oldukları anlaşılmaktadır. İki metodoloji arasında anlayış bakımından küçük, ama manayı tamamen değiştirecek bir fark vardır. Hanefîlere göre meçhul, kendisi az rivâyette bulunmuş râvîye verilen bir isim iken, hadis ehline göre kendisinden rivâyette bulunanların sayısının az olması anlamındadır. Hanefî usûl alimleri, verdikleri örneklerde genellikle meçhûl kavramıyla daha çok sahâbîlerin bilinmemesine odaklanmışlardır. Ancak Hanefî usûlcülerin örnekleri sahâbîlerden seçmeleri klasik öncesi ve sonrasında sahâbîlerin meçhûl kavramının kapsamına dahil olup olmadığının tartışılmasına sebep olmuştur. Klasik dönem usûlcüleri genel olarak meçhûl kimselerin sahâbîlerden olmasını problem olarak görmemişlerdir. Klasik dönem sonrası Hanefî usûlcüleri ise genel itibariyle Serahsî'nin tanımda vurgulamış olduğu "tûl-i sohbe" yer vermişlerdir. Bu durumda onların da sahâbe neslini tanım icabınca meçhûl kavramının kapsamına dahil ettikleri söylenebilir. Ancak klasik sonrası Abdülazîz el-Buhârî ve ona bu konuda tabi olan Hanefî usûlcüler her ne kadar tanımda sahâbe neslini de içerisine alan bir anlayışa sahip olsalar da birtakım öncüller ve çekincelerden ötürü açık bir şekilde sahâbîlerin meçhûl kavramının kapsamına girmediğini dile getirmişlerdir. Klasik sonrası bu usûlcülerin sahâbenin meçhûl râvî kategorisine dahil edilemeyeceğini vurgulamalarında, Hanefî usûlcülerin sahâbî tanımı ile meçhûl râvî kavramı arasındaki anlam uyumsuzluğu etkili olmuştur. Ayrıca, sahâbîlerin adalet sahibi kabul edilmesi nedeniyle, ilk dönemlerde meçhûl olarak anılan râvîlerin sahâbî olamayacağı düşüncesi ve bu değerlendirmede arka plandaki bölgesel faktörlerin de rol oynadığı söylenebilir.

Hanefî usûlcüler meçhûl râvînin rivâyetini belli şartlar dahilinde kabul etmişlerdir. Onlar genel itibariyle meçhûl râvînin rivâyetinin kabulünde selefîn amelini esas alarak bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Selefîn meçhûl râvînin rivâyetine yaklaşımı Hanefîler için rivâyetin kabulünde önemli rol oynamıştır. Meçhûl râvînin rivâyetinin kabul edilmesinin, yani aslen bilinmeyen bir kimsenin rivâyetinin meşhur adâlet sahibi birisi tarafından benimsenip amel edilmesiyle, diğer bir ifadeyle sikanın ta'diliyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Burada temel tartışma noktası, bu bilinmeyen râvînin rivâyetinin ma'rûf râvîler tarafından benimsenip amel edilmesiyle onun hücciyetlik kazanıp kazanmayacağı meselesidir. Hanefîlerin, hadis ehlinin ve diğer mezhep mensubu kimselerin sikanın ta'dilinin makbul olup olmayacağı konusundaki ihtilafa bakış açıları meçhûl râvînin rivâyetinin değeri hususunda belirleyici olmuştur. Hatta bu husus mürsel haberin hücciyeti konusunda da ortaya çıkmaktadır. Zira

mürsel haberde de arada düşürülen râvînin adalet ve zabt durumu bilinmediğinden irsal yapan râvînin bu kişiden nakilde bulunması onun rivâyetinin değerine etkisi açısından yine mezheplerin sikanın ta'dîli hususundaki bakış açısıyla ilişkili olduğunu göstermektedir.

Hanefî usûl müellifleri genel olarak sahâbenin adâlet sahibi olduğunu eserlerinde vurgularlar. Ancak Hanefî usûlcüler her ne kadar sahâbîlerin adâlet sahibi olduklarını açıklamalarında dile getirselere de burada müelliflerin sahâbe kavramından ne kastettiklerine bağlı olarak manada genişlik veya darlık meydana gelebilmektedir. Hanefî usûlcüleri genel itibariyle Hz. Peygamber'le birlikteliği uzun olan kimselerin adâletlerinin mutlak olarak sübût bulunduğunu belirtirler. Ancak kısa süreli birlikteliğe sahip sahâbîler için aynı fikirde olmamışlardır. Zira kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı olarak benimseyen Hanefî usûlcülerine göre sahâbî demek mutlak manada adâlet sahibi olmak demek değildir. Onlar Hz. Peygamber'i görme faziletini elde edenler anlamında sahâbî ismini kullanırken adâleti ve rivâyetleriyle ameli noktasında sahâbîler arasında seviye farkı olduğuna vurgu yaparlar. Ancak sahâbî için uzun süreliğine birlikteliği esas alan diğer usûlcülere göre adâlet vasfı sahâbîlik vasfıyla eş değer olarak görüldüğü söylenebilir. Bütün Hanefî usûlcülerine göre ortak olarak Hz. Peygamber'le kısa süreli birlikte olan kimselerin adâletleri bizatihi/doğrudan sübût bulmaz. Ancak bu kişiler, ilk üç nesilden olmaları ve güvenilir meşhur râvîler tarafından rivayetlerinin kabul görmesi sayesinde bi'l-kuvve olarak adalet vasfı kazanmış olurlar. Bir başka ifadeyle Hanefî usûlcülerin kısa bir süre Hz. Peygamber'in yanında bulunan kimselerin adâletlerinin uzun süreli birlikteliğe sahip kimselerle eşit olmadığını ve onların adâletlerinin teziyeye ihtiyaç duyduğunu ima ettikleri görülmektedir. Ancak Cessâs dışında açık bir şekilde sahâbîler arasında adâletine kusur atfedilmiş bir kimsenin tespiti söz konusu olmamıştır. Bu durumda Hanefî usûlcüler her ne kadar teorik zeminde Hz. Peygamber'le kısa süre beraberliği bulunan kimselerin adâletlerini tartışmaya açmış olsalar da pratikte onlar hakkında herhangi bir cerh olgusunun vaki olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan sahâbenin adâleti konusundaki tartışmaların teorik tartışmalar olduğu ifade edilmelidir. Zira Hz. Peygamber'in hadislerinin ekserisini sonraki nesle ulaştıran kişilerin, muksirûn ma'rûf râvîlerden oluştuğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in yanında kısa süre bulunmuş sahâbîler genel itibariyle tek başına bir hadisin naklinde bulunmadıklarından, onların adâletlerinin sorgulanmasının sahâbîye dair herhangi bir olumlu/olumsuz katkı sağlamayacağı ve bunun pratik bir sonucunun olmadığı söylenebilir.

Hanefî usûlcüler sahâbîlerin zabtına yönelik olarak da birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Hz. Peygamber ile birlikteliği ma'rûf olan bazı sahâbî râvîlerin zabt

kusuruyla itham olundukları vurgulanmaktadır. Ancak Hanefî usûlcüler her ne kadar bu sahâbîlerin bazılarının zabt yönünden eksik olduklarına işaret etmişlerse de bu durum, onların lügavî manadaki bir kusura sahip olduklarına açık bir şekilde delalet etmez. Onlar bu tür râvîlerin zabtın ikinci kısmı olan bâtinî zabttan yani fikhî bilgi eksikliği bağlamında zabt kusuru ifadesini kullanmışlardır. Hanefî usûlcüler zabtın ikinci kısmı konusundaki kusuru da yine kendisinden bu konuda daha üstün görülen fakîh sahâbî râvîlere nispetle dile getirmişlerdir. Hanefî usûlcüler meçhûl râvîleri de aynı şekilde mutlak manada zabt kusuruyla malul olarak görmezler. Zira Hanefî usûlcüleri, bu râvîleri tikel rivâyetleri üzerinden değerlendirdiklerinden olası bir zabt kusurunu, onların tüm rivâyetlerine teşmil etmezler. Bundan dolayı râvînin şahsiyetini bir bütün olarak hedef alan açıklamalardan uzak durarak, onların rivayetleri özelinde zabt değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Ayrıca Hanefî usûlcüler burada lügavî manadaki zabt kusurunu söz konusu etmediklerinden dolayı da ilk üç nesildeki râvîlerin bidâyette zabt sahibi olması fikrini benimserler. Bu durumda onların tüm rivâyetlerinde zabt kusuruyla malul olduklarına dair bir ön kabulle hareket etmeden, tek tek rivâyetleri konusunda ma'rûf râvîlerin tavırlarına göre bâtinî zabtlarını tespit etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle meçhûl râvîlerin zabt durumlarının belirlenmesinde onların fikhî bilgileri göz önünde bulundurulduğundan, ma'rûf râvîlerin bu tür râvîlerin nakillerini kabul etmeleri, rivayetin sübûtuna değil, tercih edilmesine etki etmiştir. Böylece sahâbenin adâletinin müselleme olduğu ancak aynı durumun onların zabtları konusunda gösterilmediği şeklindeki yaygın kanaatin Hanefî usûlcüler için çok da gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira Hanefî usûlcüler açısından değerlendirildiğinde zabtları yönünden tenkite maruz kalmış sahâbî râvîlerin lügavî zabtları problem olarak görülmemiştir. Aksine onlar hüküm elde etme amacına matuf bir ameliye içerisinde olduklarından dolayı rivâyetlerin fikhîni bilmelerine göre bir zabt değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ancak burada bir zabt değerlendirmesinde bulunulurken onların tikel rivâyetleri üzerinden bir tenkit süreci işletmişlerdir. Onların râvî olmalarından kaynaklı şahsiyetlerini hedef alan zabt açıklamalarında bulunmamışlardır. Aynı durumunun hadis ehli için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Buna göre hem Hanefî usûlcülerinin hem de hadis ehlinin sahâbenin zabtını tenkit ettiklerine dair meşhur yargının onların bazı rivâyetlerinde hata yaptıkları anlamında kullanıldığı söylenebilir. Bu bakımdan onların örnek kabilinden verdikleri sahâbîlerin rivâyetlerinde kesîru'l-galat noktası nazarından zabt tenkidi işletmedikleri söylenebilir. Bu da sahâbîlerin aslında mutlak manada bir zabt kusuru sebebiyle eleştirilmediği, bilakis bazı rivâyetlerinde hatalar yaptığı anlamında tenkitler yapıldığı manasına gelmektedir.

Hanefî usûlcüler genel manada mürsel rivâyetlerin hücciyeti konusunda hadis ehli ve diğer mezhep ulemasından ayrıışmışlardır. Ancak sahâbe mürselinin kabulü konusunda ulemayla ortak anlayışa sahiplerdir. Burada sahâbenin tüm taraflarca adâlet vasfını haiz olması onların bu prensip etrafında fikir birliği sağlamalarına sebebiyet vermiştir. Her ne kadar Hanefî usûlcüler ve hadis ehli sahâbe mürselinin makbuliyeti konusunda hemfikir olsalar da irsalî kabul etme gerekçeleri ve yöntemleri farklılık arz etmiştir. Hanefî usûlcüleri, senedde arada düşürülen râvîden daha çok irsal yapan râvînin durumunu dikkate alırlar. Zira onlara göre râvî dini ve ilmi bakımdan güvenilir bir kimse ise o, ancak haberiyle amel edilebilecek kimseden rivâyette bulunur. Durum böyle olunca âdil kabul edilen irsal sahibi arada düşürdüğü kişiden rivâyette bulununca bu onun ta'dîli manasına geldiği düşünüldüğünden haberinin kabul edilmesi gerekli görülmüştür. Öte taraftan hadis ehli ise Hanefîlerden farklı olarak sahâbe mürseli veya diğer mürselerde irsalî yapan râvînin durumunu değil, arada düşürülen râvînin güvenilirliğini söz konusu etmişlerdir. Zira onlara göre sadece irsal yapan kişinin durumu dikkate alınsaydı, geçmişten beri hadis ehlinin yapmış olduğu cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin bir kıymeti kalmazdı. Buna göre onlar senedde arada düşürülen râvînin kim olduğunu ve adâlet yönünden durumunu dikkate alarak rivâyetin kabul edilip edilmeyeceğine karar verirler. Hanefî usûlcülerinin tedlîs ve onun hükmü konusundaki açıklamaları mürsel rivâyetleri delil görme gerekçeleriyle paralellik arz etmiştir.

Sahâbenin birtakım rivâyetlerle farklı gerekçelerle amel etmediği belirtilmiştir. Hanefî usûlcüler haber-i vâhidin umûmu'l-belvâda gelmesi durumunda rivâyetin şâz kalmayıp yaygın bir şekilde rivâyet ediliyor olmasını haberin kabulü için şart koşmuşlardır. Zira onlara göre umûmu'l-belvâ kapsamına giren yani toplum tarafından bilgisine ihtiyaç duyulan rivâyetin sahâbîlerin genelinden gizli kalmayıp adeten meşhur olarak rivâyet edilmiş olması gerekir. Şayet rivâyet sahâbîler arasında yaygın bir şekilde bilinmeyip nakledilmemişse rivâyetin sübûtu noktasında birtakım illetler bulunduğu kabul edilir. Hanefî usûlcülerinin umûmu'l-belvâ prensibinden dolayı bazı hadislerle amel etmedikleri görülmektedir. Hanefîlerin umûmu'l-belvâ gerekçesiyle kabul etmedikleri hadisler incelendiğinde onların bu tür rivâyetlerin bazılarını aynı zamanda haber-i vâhid tenkid kriterlerinden olan Kur'ân ve sünnet gibi asıllara aykırı olmaları sebebiyle makbul görülmeyen örnekler arasında zikrettikleri görülmüştür. Bu durumu fark eden klasik sonrası Hanefî usûlcüleri umûmu'l-belvâ prensibiyle aslında mutlak manada bir rivâyetin yok sayılmadığını, bilakis bu prensip sebebiyle amel edilmeyen rivâyetlerin diğer asıllara muarız gelmesiyle kabul edilmediğini ifade etmişlerdir. Aynı hususu sahâbenin rivâyetle ihticâc etmemesi prensibinde de

vurgulamışlardır. Bu durum Hanefî usûl kaynaklarında, haber-i vâhidin reddi için öne sürülen umûmu'l-belvâ ve sahâbenin rivâyetle ihticâc etmemesi prensiplerinde dönemsel olarak bir yorum farkına gidildiğini göstermiştir.

Hanefî usûl eserlerinde râvînin kendi naklettiği rivâyeti inkar etmesinin ilgili hadisin hücciyetini ortadan kaldıracak bir prensip olarak vaz edilmiş ve bu prensibe aykırı olmasından dolayı birtakım rivâyetlerle amel terkedilmiştir. Ancak rivâyetler incelendiğinde Hanefîlerin bu haberleri Kur'ân ve sünnet gibi asıl delillere aykırı gelmesi sebebiyle de amel etmedikleri görülmüştür. Aynı şekilde Hanefî usûlcüleri râvînin rivâyetine aykırı amel etmesi durumunda haberin delil değerinin ortadan kalkacağını belirtmişlerdir. Her ne kadar Hanefî usûlcüler ilgili rivâyetle amel edilmemesinin gerekçesini râvînin haberine muhalif ameli olarak vazetseler de bunun tek başına bir sebep kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Zira Hanefîler, teorik olarak amel edilmeyen rivayetlerin ilgili prensibe göre hüccet olmaktan düştüğünü belirtmiş olsalar da aslında bu tür haberlerin sadece bu kriter göz önünde bulundurularak mamûlün bih olmaktan çıkarılmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis Hanefî usûlcülerinin bu konuda kendi mezhebi görüşlerini ortaya koymak için asıl olarak Kur'ân, sünnet ve nesiller boyu süre gelen amelleri dikkate aldıkları söylenebilir. Buna göre bu tür prensiplerin genel olarak ikincil veya destekleyici hadis tenkid kriterleri olarak kabul edildiği tespit edilmiştir.

Hanefî usûlcüleri sahâbe sözlerinin delil değerini esas olarak onların kavillerinin kıyâsa uygunluğu açısından ele almışlardır. Nitekim sahâbîlerin akranları döneminde meşhur olmamış, tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış kavillerinin hücciyeti tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur. Hanefîler bu vasıfları haiz sahâbe kavillerinin delilliğini ise kıyâsa uygunluğu çerçevesinde belli bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Nitekim Hanefî usûlünde Berdaî ve onu takip edenler, kıyâs ile bilinebilecek bir konuda sahâbe kavlinin taklid edilmesi gerektiğini savunmuşken, Kerhî ve onun görüşünde olanlar ise tam tersine bu durumda kıyâsın sahâbe kavline öncelenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak sahâbe kavlinin ihtiva ettiği muhteva kıyâs ile bilinemeyecek ve akılla idrak edilemeyecek konularda olursa gerekli şartların sağlanması durumunda ortak görüş olarak sahâbe kavlinin kıyâsa takdim edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Hanefî usûlcüler sahâbe söz ve fiillerini sünnetin tanımı kapsamında değerlendirmişlerdir. Şafiî ise, merfû rivâyete olan vurgusu sebebiyle sahâbe söz ve fiillerini sünnetin muhtevası içerisinde zikretmemiştir. Diğer taraftan hadis ehli de bu konuda Şafiî ile benzer görüşlere sahiptir. Zira onlara göre sünnet lafzından kasıt, sadece Hz. Peygamber'den

sâdır olan söz ve fiillerdir. Hanefîlerle Şafîîler arasındaki bu ihtilafın semeresi sahâbîlerin kullandıkları mutlak manadaki sünnet, emir ve nehiy lafızlarının delaleti açısından bilginin kime nispet edileceği ve ilgili rivâyetin hücciyetinin değeri mevzuuxda ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde bu tartışma sahâbe kavlinin hücciyeti meselesine de etki etmiştir. Nitekim bu ihtilafa binaen sahâbenin “şununla emrolunduk”, “şundan nehy olunduk” sözlerinin mutlak olarak kullanımı Hanefîlere göre Hz. Peygamber’in emreden olmasını gerektirmez. Şafîî’ye göre ise onların mutlak bir şekilde bu lafızları kullanmaları emreden veya nehyedenin Hz. Peygamber olduğunu gösterir. Diğer taraftan Şafîî ve ona bu konuda tabi olanlar sahâbe kavlini sünnet kapsamında görmediklerinden ona birincil derecede delil değeri yüklemeyiz. Onlara göre asıl ittiba edilmesi gereken Hz. Peygamber’den gelen merfû rivâyetlerdir, mevkûf rivâyet kabilinden gelen sahâbe söz ve fiilleri değildir.

Sonuç olarak bu çalışmada Hanefî usûlcülerin sahâbeye dair bakış açıları ele alınmıştır. Bazı konularda tarihsel süreç içinde Hanefî ulemasının sahâbe anlayışlarında çeşitli değişimler olduğu tespit edilmiştir. Birtakım sebeplere binaen dönemsel olarak gerçekleşen bu farklı anlayışlar, Hanefî usûlcülerinin sahâbe hakkında değişmez tek bir bakış açısının olmadığını göstermektedir. Ancak Hanefî usûlcüler bir konuyu ele alırken dönemsel olarak çeşitli bakış açılarına sahip olsalar da netice itibarıyla sadece ilgili rivâyetle amel edilme/me gerekçeleri farklılaşmıştır. Söz gelimi ilk dönem usûlcüleri tarafından amel edilmeyen rivâyetle sonraki dönem usûlcüleri de amel etmemiştir. Sadece amel etmeme gerekçelerinin farklılık arz ettiği ifade edilebilir. Ayrıca Hanefî usûlcüleri tarafından sahâbîlerle ilgili ortaya konulan teorik çerçevenin her zaman uygulamada gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Zira Hanefî usûlcüleri, bazı konularda teorik olarak ifade edilen bakış açısını benimsemek yerine, önde gelen ma’rûf sahâbîlerin yaklaşımlarını tercih etmişlerdir. Özellikle Hanefîlerin görüşlerinin temelini oluşturan Kûfe ameline kaynaklık eden sahâbîlerin tutumları bu hususta önem arz etmiştir.

Hanefî usûlcülerin sahâbeye dair yaklaşımlarında zamansal olarak farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar üç ana dönemde incelenebilir: Cessâs ve kısmen Debûsî dönemi, Pezdevî ve Serahsî dönemi ve Abdülazîz el-Buhârî ve sonrası dönem. Hanefî usûlcülerin sahâbîler konusundaki yaklaşımlarının, aldıkları eleştiriler ve sosyal, siyasi ortam ve coğrafi etkiler sonucunda Pezdevî ve Serahsî döneminde, Cessâs dönemine kıyasla bazı konularda bakış açıları yumuşama gözlemlenmiştir. Ancak Abdülazîz el-Buhârî’yi takiben klasik dönem sonrası Hanefî usûlcülerin bakış açıları özellikle sahâbeye dair bazı

konularda söylem ve meselelere yaklaşım açısından önemli değişiklikler olduğu tespit edilmiştir.

Hanefî usûlcüler arasında Abdülazîz el-Buhârî, sahâbeye dair bakış açısıyla klasik sonrası döneme ciddi manada etki etmiştir. Genel olarak sahâbe hakkındaki tartışmalı konularda, Hanefîlerin meseleleri ele alış biçimi Abdülazîz el-Buhârî'nin öncesi ve sonrası olarak belirgin şekilde farklılaşmıştır. Kendisinin hem mütekellimûn usûlcülerden istifade etmesi, hem hadis müelliflerinin eserlerine çokça atıfta bulunması ayrıca dönemin ve yaşadığı coğrafyanın etkisi, onu klasik dönem Hanefî bakış açısını tenkit etmede ve görüşlerinin sonraki usûlcüler tarafından benimsenmesinde öncü şahsiyetlerden kılmıştır. Ayrıca Memlûk diyarında telif edilen eserler, sonraki dönem Hanefî usûlcülerin meseleleri ele alış tarzını etkilemiştir. Daha önceleri kıyâs veya belli prensiplere göre amel edilmeyen rivâyetler bu dönemden sonra naslara vurguyla yani Kur'an ve sünnetteki delillere aykırılıkla açıklanmıştır. Memzûc tarzda usûl yazımının varlığı, coğrafya olarak Memlûk topraklarının ve dönemin uleması yanında sosyal, siyasi ve kültürel unsurların etkisiyle Hanefî ulemasının bakış açılarını revize ettikleri söylenebilir.

Bu çalışmada Hanefî usûl müelliflerinin sahâbeye dair bakış açıları ele alınmıştır. Hanefî ulemasının esasen sahâbe konusunda tek düze bir anlayışlarının olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, Hanefîlerin sahâbeye yönelik bakış açıları ele alınırken genelleyici bir üsluptan kaçınılması gerektiğini göstermektedir. Hanefî usûlcüler gibi diğer mezheplerin müellifleri de kendi içlerinde farklı anlayışlara sahip olmuşlardır. Sahâbe hakkında usûl ulemasının görüşlerini tespit etmek ve mukayeseler yapabilmek için diğer mezhep usûlcülerinin sahâbeye dair bakış açılarını bütüncül bir şekilde ele alan çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu araştırma şunu da göstermiştir ki itikadi ve fıkhi mezheplerin hadis ilmiyle ilgili yaklaşımlarının tespiti hadis sahasındaki çalışmalara zenginlik katması ve mukayeseler yapılmasına katkı sağlaması bakımından önemlidir. Bu çalışmanın da konuyla ilgili yeni araştırmalara vesile olması ve hadis sahasında araştırma yapacak olanlara açılım sağlaması ümit edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ağırman, Cemal, "Muksirûn", *DİA*, Ankara 2020, XXXI, 532-533.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, (thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs), Dâru'l-Hânî, Riyâd 2001.
- , *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnâvût, v.dğr.), I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998.
- Ahsikesî, Ebû Abdillâh Hüsâmu'ddîn Muhammed, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (nşr. Muhammed Yûsuf), Matbaatu Yûsufî, 1901.
- Akgün, Hüseyin, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2019.
- , "Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017).
- Aktepe, İshak Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012).
- , *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhu'ddîn Halîl b. Keykeldî, *Câmi'ü't-tahsîl fî aḥkâmî'l-merâsîl*, (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefî), Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1406/1986.
- Ali el-Kâri, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-meḥâṭîḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbîḥ*, (thk. Şeyh Cemal Aytani), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001/1422.
- Altuntaş, Abdurrahman, "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisân 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, 2014.
- Alvânî, Tâhâ Feyyâz Câbir, "Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", (çev. Selahattin Kırıyıcı), *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/3 (2000).
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, (tkh. Ahmed Muhammed Şakir), I-VIII, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrût.
- Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Saîd, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi 1992.
- Apaydın, Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992).
- , "Kıyâs", *DİA*, Ankara 2022, XXV, 528-538.
- , Sahâbî Kavli, *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 500-504.
- , "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990).

- Araz, Yunus, “Sahâbe Döneminde İcmâ”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler*, 2018.
- Aslan, İbrahim, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *Journal of Islamic Research*, 1 (2016).
- Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, İzmir 1981.
- Aşıkkutlu, Emin, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2).
- Ata, Mehmet Mahfuz, “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiîn Dönemi Tefsir Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XII/62 (2019).
- Ay, Yûsuf, “Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları”, *Dârulhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (2022).
- Aydın, Ahmet, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2018).
- , *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde. Manevî İnkıtâ Kavramı*, (Yüksek Lisâns Tezi), MÜSBE, İstanbul 2007.
- Aydın, Mustafa, “Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdrecc fi'n-Nakl'i Bağlamında Müdrecc Hadisler ve Değeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2018).
- , “Sahâbe Tanımı ve Adâlet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu” *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, XVII/2 (2022).
- Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV, 2015.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd, *Umdetü'l-kârî 'şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Babanzade, Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I-XIII, Ankara 1970.
- Bağcı, Hacı Musa, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1964.
- Başoğlu, Tuncay, “Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı” *İslam Tetkikleri Dergisi*, X/1 (2020).
- , *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2001.
- , “Memlûkler Dönemi Hanefî Usûl Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* XII/1 (2022).
- , “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003).

- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- , *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*, (Doktora Tezi), 1999.
- Besler, Süleyman, *Adâlet ve Zabt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar* (YL Tezi), OMÜSBE, Samsun 2022.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1347.
- Beyler, Muhammet, “Son Dönem İlim Adamlarının Mâna ile Rivâyet Konusuna Yaklaşımları: Muhammet Avvâme Örneği”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, VI/1 (2020).
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Mesâbihi's-sünne*, (thk. Nureddin Talib vd.), İdaretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Katar 1433/2012.
- Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût içerisinde)*, (thk. Abdullâh Mahmut Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 2002.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, İFAV, İstanbul 2017.
- , “Neşetü usûli'l-fikhî'l-Hanefî ve tatavvuruhu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008).
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk 2002.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Mahmûd Sâmi Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1405.
- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, (thk. Acîl Câsim en-Neşmî), Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- Ceylan, Hadi Ensar, “İbnü'l-Hümâm”, *İslam Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org/ibnul-humam/4481> (erişim tarihi 20.01.2023).
- Cüzcanî, Abdülmecîd, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*, Dârü's-Sâlih, Kahire 1441/2019.
- Çakan, İsmail Lütî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İFAV, İstanbul 2022.
- Çiftci, Adem, “Ebû Hüreyre'nin Fakîhliği Meselesi”, *Eskiye*, 42 (2020).
- Dağlıoğlu, Ufuk, *Fukahânın Ebû Hureyre Rivâyetlerine Bakışı*, (Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara, 2020.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muhyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Demil, Emine, “İbn Abbâs'ın sahâbeye yönelik istidrakleri -ibadetler özelinde bir inceleme-” *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, XII/1 (2022).

- Demir, İbrahim Halil, *Usûlü'l-Fıkıh'ta Sahâbî Kavlinin Kaynak Olması*, (Yüksek Lisâns Tezi) HÜSBE, Şanlıurfa 2012.
- Demirel, Harun Reşit, “Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013).
- Demirci, Selim, “Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rûvâyetleri”, *HÜİFD*, 30 (2016/2).
- , “Usûl, İmkân ve İhtiyaç Açısından Çocuk Yaştaki Râvilerin Hadis Semâi”, *FSMIAD*, 12 (2018).
- Dervîş, Abdurrahman b. Abdillâh, *es-Sahâbî ve mevkifu'l-ulemâ' mine'l-ihcâci bi kavlihi*, Riyâd 1992.
- Dokak Özben, Zübeyde, *Maveraünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)*, İFAV, İstanbul 2020.
- -Yılmaz, Hayati, “Sahâbe ve Tâbiûnun Rivâyette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/35 (2017).
- , “Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usûlü Litaratürüne Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36 (2016).
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullâh, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, (Çev: İlyas Çelebi, Âdil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabevi, İstanbul 1997.
- , *et-Tedlîs fi'l-hadîs*, Riyâd 1412/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurrî Eba Dâvud es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Muhammed Ali Kâsım Ömeri), el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1983.
- , *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2009.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl el-Makdisî, *Muhtasaru'l-müemmel fi'r-reddi ile'l-emri'l-evvel*, (thk. Salahaddîn Makbûl Ahmed), Mektebetü's-Sahvetü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1403/2003.
- Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şerîyye*, (thk. Abdülkâdir b. Yâsîn), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2000.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 491-500.
- , *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, İFAV, İstanbul 2019.
- Emiroğlu, Nagihan, *Türk (Bahri) Memlûkler Dönemi'nde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. asırlar)*, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2019.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teyşîrü't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke ts.

- Engin, Sezai, “Hadis Rivâyetinde Muksirûn Olgusu ve Ortaya Çıkış Sürecindeki Etkenler”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe- Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*, Ensar Yayınları, Sakarya 2015.
- Ensârî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, I-II, (thk. Abdullâh Mahmut Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrût 2002.
- Erden, Salih, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, (Yüksek Lisâns Tezi), MÜSBE, İstanbul 2018.
- Erdim, Sıdika Betül, *Hadis usûlünde Çocuk Sahâbîlerin Rivâyeti Meselesi*, (Yüksek Lisâns Tezi), FÜSBE, 2017.
- Erdim, Sinan, “Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?”, *Marife*, 22/1 (2022).
- Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Ankara 2005.
- Erul, Bünyamin, “Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- , “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe”, *İslâmiyât*, III/2 (2000).
- , *Hiz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, OTTO, Ankara 2000.
- , *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014.
- , “Sahâbe Döneminde “Tekzib” Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivâyetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (1999).
- Esen, Bilal, *Haneî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010.
- Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet A study of Geographical Distribution and Political Alignments* Brill, Leiden 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrût 1324.
- Gül, Mutlu, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2018.
- Gül, Tuğba, *Pezdevî ve Semerkandî Örneğinde Haneî Fıkıh Usûlünde İcmâ*, (Yüksek Lisâns Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2018.
- Gümüş, Fatih, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usûlünün Gelişimindeki Yeri*, RTEÜSBE (Doktora Tezi), Rize 2020.
- Güşen, Seyit Ali, *Hulefâ-İ Râşidîn'in Sünneti Hadisi-Tahrîc-Tahlîl-Tenkîd*, İlahiyat Kitap, İstanbul 2022.
- Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983.

- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa, *Mecâmi' u'l-ḥaḳâ'ik*, (Menâfi' u'd-deḳâ'ik fî şerhi Mecâmi' i'l-ḥaḳâ'ik içerisinde), yy, ty.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh, *Ma'rifetü ulûmi'l hadis ve kemmiyeti ecnâsihi*, (thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2003.
- , *Müstedrek ala's-Sahihayn* (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1990.
- Han, Haydar Hasan, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı” (trc. Mehmet Özşenel), *SÜİFD*, 3 (2001), s. 419-424.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *el-Faṣl li'l-vaṣl el-müddrec fî'n-naḳl*, (thk. Abdu's-Semi' Muhammed el-Uneys), Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1997.
- , *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r- rivâye*, I-II, (thk. Ebû İshak İbrahim ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hüdâ, Kâhire 1423/2003.
- , *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Mısır 1349/1931.
- Heysem Hazne, *Tatavvuru fikri'l-usûli el-Hanefî*, Daru'r-Râzî, Ammân 1428/2007.
- Işık, Kamil, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Sahâbî Kavli*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2022.
- Itr, Nûreddin b. Muhammed, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1979.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrût 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, I-VII, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, I-III, (thk. Abdullâh Mahmut Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1995.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Nureddin Itr), Dımaşk 2000.
- , *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *Esmâü's-sahâbe ve mâ liküllî vahidin minhum mine'l-aded*, (thk. Mis'ad Abdülhamid es-Sa'danî), Mektebetü's-Sai, Riyâd t.y.
- , *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrût.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, *Sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, I-IV, (thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî), Beyrût 1970.
- İbn Hüsrev, Ebû Abdullâh el-Hüseyn el-Belhî, *Müsnedü'l-İmam el-A‘zam Ebî Hanîfe en-Nu‘mân b. Sâbit*, (thk. Latîfû'r-Rahman el-Behrâicî el-Kâsımî), el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İ‘lâmu'l-muvakki‘în an Rabbi'l-âlemîn*, (thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur‘ânî'l-Azîm*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1969.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşari'l-Menâr* (thk. Züheyr b. Nasır el-Nasır), Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût 1414.
- İbn Mâze, Ebü'l-Meâli Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed, *Kitabü Şerhi Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, (thk. Muhyî Hilâl Serhân, Bağdâd), Matbatü'l-İrşad, 1977.
- , *el-Muhîtu'l-burhanî fi'l-fıkhi'n-nu'manî*, (thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- İbn Râhûye, İshak b. İbrahim, *Müsnedü İshak b. Râhûye*, (thk. Abdülazîz Abdülgafur Hüseyni), Dâru'l-İman, Medine 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVII (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrût 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İzzeddîn el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1989.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Muhammed, *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulûmi'l-eser*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Haleb.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Taḥrîr fi 'ilmi'l-uşûl*, Mustafa Babi el-Halebi ve Evladuhu Matbaası, Mısır 1351.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *Fihrist*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2002.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî, *Bedî'u'n-nizâm* (thk. Mustafa Mahmud el-Ezheri-Muhammed Hüseyn ed-Dimyati), Dâru İbn Affân-Dâru İbni'l-Kayyîm, Kâhire 2014/1435.

- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, (thk. Nureddin İtr), Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Dımaşk-Beyrût 1427/2006.
- İbnü't-Türkmânî, Alâeddin Ali b. Osman el-Mardînî, *el-Müntehab fî Ulûmi'l-hadîs*, (haz. Avvâd el-Halef), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2008.
- Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*, (thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-Türâs, Kâhire 1970.
- Kağanarslan, Yûsuf; Beroje, Sahip, “Musarrât Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 48 (2020).
- Kağıt, Nurullah, “Hanefî Mezhebinde Fikhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sika (Tahâvî Örneği)”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/2 (2021).
- , *Mechûl Râvî ve Rivâyetinin Hükümü*, MÜSBE (Yüksek Lisâns Tezi), İstanbul 2015.
- Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIV/2 (2010).
- Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, I-V, (thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efgânî), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 2005.
- Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Hüreyre”, *DİA*, Ankara 1994.
- Karacabey, Salih-Gül, Mutlu, “Fikhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında “Velisiz Nikâh Olmaz” Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, *UÜİFD*, XXI/1 (2012).
- , “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1 (2003).
- Karadağ, Bekir, *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*, Astana Yayınları, Ankara 2020.
- Karafi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2004.
- , *ez-Zehîra*, (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, (Yüksek Lisâns Tezi), İstanbul, 2007.
- , “Scott C. Lucas Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XV/28 (2010/1).
- Karataş, Mustafa, “Mukillûn ve Hadis Sayıları”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2001 Ankara.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn, *Hulasatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, (trc. Üveys Ateş), Hiperlink Yayınları, 2020.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muştalâhi'l-hadîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar) Beyrût, 1407/1987.
- Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 1994.

- Kesgin, Salih, “(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/26 (2014/2).
- Keşmiri, Muhammed Enver Şâh, *Feyzü’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, (thk. Muhammed Bedr) Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- Kevseri, Muhammed Zâhid, *en-Nüketu’t-tarîfe fî’t-tehaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Menşurâtü İdarâtü’l-Kurân ve’l-Ulumi’l-İslamiyye, 1995.
- Kızıllı, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, UÜSBE, (Yüksek Lisâns Tezi), 2005.
- Kızılkaya, Necmettin, “Fıkıh Usûlünde Sahâbe Fetvâsının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili”, *İLEM*, 4 (2009).
- Kılânî, Muhammed Halife, *Menhecü’l-Hanefiyye fî nakdi’l-hadîs beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk*, Dâru’s-salam, Kahire 2010.
- Koca, M. Kemâl, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçî İhtilaflar*, (Doktora Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova 2022.
- Koç, Oğuzhan, *Ecîr-i Hâs ile Ecîr-i Müşterek Anlayışı ve Hükümleri*, (Yüksek Lisans Tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2023.
- Köktaş, Yavuz-Gümüş, Fatih, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü’s-Salâh’ın Rolü”, *RTEÜİFD*, 16 (2019).
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir, *el-Cevâhirü’l-mudîyye fî tabakâtü’l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru’l-Hicr, Kâhire 1993.
- Kuzudişli, Bekir, “Bölgelere Göre Men Kezebe Aleyye...” Hadisinin Rivâyet Seyri”, *HTD*, VI/1 (2008).
- , *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Hadis Rivayetinde Bağlam (Sebebü irâdi’l-hadîs)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- , “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2 (2007).
- , “Sahâbe Literatüründe Kimler Yer Alır?: Zayıf-Mevzu İsnadlarla Zikredilen Şahısların Sahâbe Literatüründeki Yeri” *Sahâbe Literatürü Araştırmaları*, (ed. Seyit Ali Güşen), İFAV, İstanbul 2022.
- Kübeysî, Suheyb Abbâs Üdeh, *Menhecü’l-usûliyyîne’l-Hanefiyye fî’l-istidlâl bi’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 2014/1435.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, (thk. Abdülmecîd Türkî), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 1995.
- Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in, and Ibn Hanbal*, Brill, Leiden 2004.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta*, (*Şeybânî Rivâyeti*), (thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Mektebetü'l-İlmiyye, 1431.
- Ma'amer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi'*, (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* içinde), (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1983.
- Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Muhyiddin Cemâl el-Bekârî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fuşûlü'l-bedâyi' fî uşûli's-şerâyi'*, I-II, (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2006.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuraz, *Mir'âtü'l-uşûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüşûl*, İstanbul 1321.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- , *Menârü'l-envâr*, (nşr. Muhammed Berekât), Dâru'l-Lübab, İstanbul 2018.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik*, (thk. Nurettin İtr) Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, Dımaşk, 1440.
- , *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, Kahire.
- Öğüt, Salim, "Hedy", *DİA*, XVII, 156.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001.
- Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2006.
- Özsoy, Abdulvahap, "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 41(2104).
- , *Hadis Tenkidi -Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi-*, Beka Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Öztürk, Mustafa, "Sahâbe, Kur'ân ve Tefsir", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018).
- Özüdoğru, Bekir, *Hadis Anlam ve Amel*, İFAV, İstanbul 2022.
- , "Sıhhat ve Delalet Açısından Râvînin Rivâyetine Muhalif Ameli" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/1 (2018).
- Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanevî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İFAV, İstanbul 2019.
- , *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, İFAV, İstanbul 2023.
- , *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İFAV, İstanbul 2022.
- , "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012.

- Paksoy, Kadir, “Hadis Metodolojisiinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2 (2005).
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (thk. Saîd Bektaş), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrût 2016.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Acâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1404.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde)*, I-II, (nşr. Şeyh Zekerîya Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (Yüksek Lisâns Tezi), İÜSBE, İstanbul 2013.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Kitâb Mesâil al-Hilâf fî Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî* (nşr. Abdelouahad Jahdani), (Doktora Tezi), Université de Provence-Aix-Marseille 1991.
- Sehâvi, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, I-IV, (thk. Abdülkerim b. Abdillâh-Muhammed b. Abdillâh b. Fühayd), Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyâd 1426.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtu'l-edille fî usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Hasen), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1414/1993.
- Sermini, Muhammed Enes, “Menziletü's-Sahâbî Gayri Fakîh İnde'l-Hanefiyye Beyne'n-Nazar ve't-Tatbîk Dirase Te'siliyye Tatbikiyye Nakdiyye”, *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasât el-İslamiyye*, 110 (2018).
- Sifil, Ebû Bekir, “Sahâbe ve Bir Teknik Terim Olarak ‘Sahâbe’nin Adâleti’ Üzerine Mülâhazalar”, *İnkişaf Dergisi*, 3 (2005).
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2001.
- , *Kitâbü'l-vâfî fî usûli'l-fikh*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî), Dâru'l-Kâhire, Kâhire 2003.
- Soylu, Ayşenur-Kahraman, Hüseyin, “Fikhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında “Beyyine ve Yemin Hadisi”nin Tahric ve Tenkidi”, *UÜİFD*, XVII/2 (2008).
- Suiçmez, Yûsuf, *Sikanın Ziyâdesi (Ziyâdetü's-Sika)*, (Yüksek Lisâns Tezi), KTÜSBE, Trabzon 1998.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *İtkan fî Ulumi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2011.

- , *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-V, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, Medîne 1437/2016.
- , *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II (thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *İhtilafu'l-hadis*, (thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1986.
- , *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şakir), Kahire 1979.
- Şahyar, Ayşe Esra, "Sahâbenin Tabi'undan Hadis Rivâyeti", *HTD*, VIII/1 (2010).
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ty.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût.
- , *el-Hücce alâ ehl-i Medine*, I-IV (thk. Mehdi Hasen Keylânî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru'l-Alimi'l-Kütüb, Beyrût 2003.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I-V, (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1994.
- Tahtacı, Hakan, "Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 42 (2022).
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh*, I-II, (nşr. Şeyh Zekerîya Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, (thk. Abdülfettâh. Ebû Gudde), Dâru'l-Kalem, Beyrût 1372/1972.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1978.
- Toksarı, Ali "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnadı" *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1988).
- Topal, Şevket- Arvas, M. Sait, "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018).
- Tsılıgır, Chamntı (Çilingir, Hamdi), *Hadis Rivâyetinde Fakîh Râvînin Rolü*, (Yüksek Lisâns Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2008.
- Turan, Mehmet, *Sahâbe Mürseli*, AÜSBE (Doktora Tezi), Ankara, 2022.
- Turgay, Nurettin, "Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, XIV/1 (2008).

- Tüfekçi, İbrahim, “Tânevî’nin İ’lâü’s-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), *MÜİFD*, 43 (2012/2).
- Türcan, Talip, “Dini ve Dini Temsil eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ’ı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016).
- Türcan, Zişan, Bazı Hanefî Usûlcülerin Mana ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları, *SDÜİF Dergisi*, 27 (2011/2).
- Türkmânî, Abdülmecid, *Dirâsâtun fî usûli’l-hadîs alâ menheci’l-Hanefiyye*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk 2015.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Uraler, Aynur, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İFAV, İstanbul 2021.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “İlk İki Asırda Fıkıh”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986).
- Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl*, (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Mektebetü Dâru’t-Türâs, Kâhire 1992.
- Yarba, Rıdvan, *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hureyre’nin Sünnet Anlayışı*, ÇÜSBE (Doktora Tezi), Adana 2018.
- Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2009.
- Yetkin, Hacer, “Bir Hanefî-Mu‘tezilî Usûl Âlimi: Ebû Abdullah el-Basrî ve Lâfız Bahislerindeki Görüşleri” *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, III/2 (2019).
- Yıldız, Fatma, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhûl Râvî*, RTEÜSBE (Doktora Tezi), Rize 2021.
- Yılmaz, Muhammet, “Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû’ Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (2001).
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin, “Kur’ân Tefsirinde Sahâbenin Rey Yaklaşımı”, *Eskiye* 42 (2020).
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin b. Muhammed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (thk. Beşşar Avvad Ma’ruf), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1996.
- , *Tezkiretü’l-huffâz*, (thk. Hamdi Abdülmecid İsmail es-Selefi), Darü’s-Sami, Riyâd 1415.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, (thk. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî), Vizaretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

-----, *el-Îcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Â'işe 'ale's-saḥâbe*, (thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib),
Kahire 1421/2001.

