

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

**HABER-İ VÂHİDİ KABUL KRİTERLERİ AÇISINDAN
HANEFİLERİN AMEL ETMEDİKLERİ MÜSLİM
RİVAYETLERİ**

**Hazırlayan
Murat POYRAZ**

**Danışman
Doç. Dr. Davut İLTAŞ**

Yüksek Lisans Tezi

**Temmuz 2018
KAYSERİ**

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

**HABER-İ VÂHİDİ KABUL KRİTERLERİ AÇISINDAN
HANEFİLERİN AMEL ETMEDİKLERİ MÜSLİM
RİVAYETLERİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Murat POYRAZ**

**Danışman
Doç. Dr. Davut İLTAŞ**

**Temmuz 2018
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

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

Adı-Soyadı

Murat POYRAZ

İmza :



T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: **HABER-İ VÂHİDİ KABUL KRİTERLERİ AÇISINDAN
HANEFİLERİN AMEL ETMEDİKLERİ MÜSLİM RİVAYETLERİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ... sayfalık kısmına ilişkin .../.../2018 tarihinde *Turnitin* intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % ... dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

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

Gereğini bilgilerinize arz ederim. .../.../2018

Adı Soyadı : Murat POYRAZ
Öğrenci No : 4030731532
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza
Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Öğrenci Adı/İmza
Murat POYRAZ

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Haber-i Vâhidi Kabul Kriterleri Açısından Hanefilerin Amel Etmedikleri Müslim Rivayetleri” adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Murat POYRAZ

Danışman

Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Doç. Dr. Davut İLTAŞ danışmanlığında **Murat POYRAZ** tarafından hazırlanan “**Haber-i Vâhidi Kabul Kriterleri Açısından Hanefilerin Amel Etmedikleri Müslim Rivayetleri**”adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

30/07/2018

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Üye : Doç. Dr. İbrahim YILMAZ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Menderes GÜRKAN

**ONAY:**

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 06.08.18 tarih ve 31 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

04/08/18

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim her türlü tahrife karşı ilâhî koruma altında indiği haliyle günümüze kadar ulaşmıştır. Kur'an'dan sonra dünya ve ahiret saadetimiz için başvuru kaynağımız hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in sünnetidir. Sünnet denince de hemen akla hadisler gelmektedir.

Kur'an'ın tüm ayetlerinin sübutu kat'îdir. Ancak hadislerin tamamının sübutunun kat'î olmadığı bilinen bir gerçektir. Hadislerin tamamına oranla çok az bir kısmı tevatürle gelmiş ve sübut açısından kat'îlik elde etmiştir. Bunun yanında hadislerin kâhir ekseriyeti haberi vahid diye tabir ettiğimiz, lügat itibarıyla tek kişinin haberi olarak tanımlansa da ıstilahî açıdan; sayıları tevatür haddine ulaşmayan ravi ya da ravilerin rivayeti ile bizlere ulaşan hadisler oluşturmaktadır.

Haber-i vahitlerin hüküm bina etme hususunda delil olarak kullanılabileceğinde ittifak olsa da ihtilafa konu olan başka yönleri bulunmaktadır. Hatta haber-i vâhidlere yaklaşım her bir mezhebin metodolojisinin belirmesi hususunda çok önemli bir yere sahiptir. Şafîiler senedin sahih olmasını haber-i vâhid ile amel edebilmek için yeterli bir sebep olacağını ve senedin hayati bir önemi haiz olduğunu savunurken, Malikiler de haber-i vâhidin sened sıhhatinin yanısıra Medine ehlinin ameline aykırı olmamasını da eklemişleridir. Öte yandan Hanefilere baktığımız zaman ise tamamen kendilerine özgü ve ehl-i rey olmalarının da bir neticesi gibi değerlendireceğimiz bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Bu şartların başında haber sened açısından sağlamlığının yanısıra Kitab'ın zâhirine, umumuna ve mutlakına aykırı bir hüküm ihtiva etmemesi gelmektedir. Kitab ile ilgili bu şartın yanısıra maruf (meşhur, sâbit) sünnete aykırı olmaması, umumu belvada vârid olmaması ve sahabenin delil almaktan yüz çevirdiği bir haber olmaması da sıralanmaktadır.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, Hanefilerin Müslim'de geçtiği halde amel etmediği hadislerin derlendiği bir çalışmaya rastlayamadık. Biz de bu sebeple Buhârî'den sonra en sahih hadis kaynağı olarak kabul edilen Müslim'de rivayet edilmesine rağmen Hanefilerin amel etmediği hadisleri ve amel etmeme gerekçelerini ortaya koymanın faydalı bir çalışma olacağını düşündük.

Bu alışmamızda Hanefilerin gerekçelerine yer verirken ilk dönem gerek usul gerek fûru hanefi kaynaklarına müracaat etmeye zen göstermenin yanında son zamanlarda telif edilmiş eserlerden de istifade etmeyi ihmal etmedik.

Bu vesileyle gerek ders döneminde gerek tez çalışmam esnasında kendisinden istifade ettiğim, değerli tez danışman hocam Doç. Dr. Davut İltaş'a şranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Kendilerinin tecrübe ve fikirlerinden istifade ettiğim tüm hoca arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Son olarak tez çalışmam süresince evde çalışacağım ortamı hazırlayan ve manevi desteğini esirgemeyen sevgili eşime de teşekkür ediyorum.

Murat POYRAZ

Kayseri-2018

**HANEFİLERİN MÜSLİM'DEN ALMADIKLARI
RİVAYETLER ve BU RİVAYETLER HAKKINDAKİ
DEĞERLENDİRMELERİ**

Murat POYRAZ

**Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2018
Danışman: Doç. Dr. Davut İLTAŞ**

ÖZET

Hanefilerin Müslim'den almadıkları rivayetler ve bu rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri adıyla ele almaya çalıştığımız tezimiz giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir.

Giriş kısmında konunun önemi, amacı, yöntemi ve kaynaklara dair bilgiler yer almaktadır.

Birinci bölümde Hanefilerin haber-i vâhidleri kabul kriterleri başlığı altında maddi inkitâ' ile manevi inkitâ' konuları yer almaktadır.

İkinci bölümde, Hanefilerin amel etmedikleri Müslim rivayetleri ve usûlî açıdan değerlendirmesi hem fûru hem de usul eserlerinden tespit edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışmamız neticesinde tespit ettiğimiz hususlar maddeler halinde kısaca özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kitâb, Haber-i Vâhid, Manevi İnkitâ', Sahîh-i Müslim, Sâbit Sünnet,

**ROUMORS NOT TAKEN FROM MUSLIM BY HANAFIS and THEIR
EVALUATIONS ABOUT THESE RUMOURS**

Murat POYRAZ

Erciyes University Social Sciences Institute

Master Thesis, July 2018

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Davut İLTAŞ

ABSTRACT

In this thesis, we covered the title of rumors not taken from Muslim by Hanafis and their evaluations about these rumours and it contains introduction, two parts and conclusion sections.

The introduction includes information about importance, purpose, method, and references of the subject.

In the first chapter, there are titles of 'material incarnation' and ‘’Inqita-i Manawiyyah’’ (Hidden interruption) in order to reveal the methods of the Hanafis regarding their approaches to hadiths.

In the second chapter, the hadiths which take place in Sahih-i Muslim's second book (Kutub-u Sitte), but have not been used by Hanafis and the reasons for not using the hadiths in terms of method and the other differences found from both fūrû (branch, detail) and usûl (fundamental, base, main) works.

In conclusion section, we have briefly summarized the findings in terms of the points we have identified.

Keywords: Qur’an, Khabar-I Wahid, Inqita-i Manawiyyah’, Sahîh-i Müslim, Sunnah

İÇİNDEKİLER

HANEFİLERİN MÜSLİM'DEN ALMADIKLARI RİVAYETLER VE BU RİVAYETLER HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	ii
ONAY	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	2
3. Literatür Değerlendirmesi	3

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERİN HABER-İ VÂHİDİ KABUL KRİTERLERİ

A-MADDİ İNKİTÂ'	6
1. İnkıtâ' Kavramının Mahiyeti Ve Kısımları	6
2. Mürsel Hadis ve Hücciyeti Hakkında Mezheplerin Görüşleri	9
B. MANEVÎ İNKİTÂ'	13
1. Haber-i vâhidin Daha Kuvvetli Bir Delile Muâraza Sebebiyle İnkıtâ'	13
1.1. Haber-i vâhidin Kitab'a Muhalif Olması	15
1.1.1. Kur'an-Sünnet İlişkisi	15
1.1.2. Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi	16
1.2. Haber-i vâhidin Sâbit Sünnete Muhalif Olması	20
1.3. Haber-i vâhidin Umumu Belvâda Varit Olması	22
1.4. Sahabenin Haber ile İstidlal Etmemesi	25
1.5. Haber-i vâhidin İcmâ'a Muhalif Olması	27
1.6. Haber-i vâhidin Küllî Kâidelere Muhalif Olması	28

1.7. Haber-i vâhidin Akla Muhalif Olması	30
1.8. Râvinin Rivayetine Muhalefet Etmesi	32
2. Ravideki Kusur Sebebiyle Olan İnkıtâ'	35
2.1. Mestûrun Haberi	36
2.2. Fasıkın Haberi	38
2.3. Akıllı Çocuk, Ma'tuh, Muğaffel ve Müsâhilin Haberi	39
2.4. Hevâ Sahibinin Haberi	40

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERİN AMEL ETMEDİKLERİ MÜSLİM RİVAYETLERİ VE USÛLÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. İBADETLER İLE ALAKALI RİVAYETLER	41
1.1. Abdestte Mazmaza ve İstinşakın Tek Avuç İle Yapılması	41
1.2. Sarık Üzerine Mesh Etme	43
1.3. Köpeğin Yaladığı Kabın Yedi Defa Yıkanarak Temizlenmesi	46
1.4. Ateşte Pişenlerden Dolayı Abdestin Gerekmesi	48
1.5. Deve Eti Yemekten Dolayı Abdest Gerekmesi	49
1.6. Ezanın Çift, Kâmetin Tek Lafızlarla Okunması	50
1.7. Ezanda Tercî'in Olması	53
1.8. Namazda Rukûya Giderken ve Rukûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması	55
1.9. Namazda Fatiha'yı Okumanın Farz Olması	57
1.10. Namazda Oturuşun Keyfiyeti	59
1.11. Tahrîme Tekbiri ile Kıraat Arasında Okunacak Dua	60
1.12. Sabah Namazını Vaktinin Evvelinde Kılmanın Müstehap Oluşu (Tağlîs)	62
1.13. Seferde Namazların Cem Edilmesi	64
1.14. Vitir Namazının Bir Rekât Olması	66
1.15. İmam Hutbede İken Tahıyyetü'l-Mescid Namazı Kılınması	68
1.16. İstiskâ (Yağmur Talebi) İçin Namaz Kılınması	70
1.17. Kûsûf (Güneş Tutulması) Namazının Her Rekatta İki Ruku İle Kılınması	72
1.18. Gıyabi Cenaze Namazı Kılınması	74
1.19. Mescidde Cenaze Namazı Kılınması	75
1.20. Toprak Mahsullerinde Zekât Nisabının Beş Vesk Olması	76
1.21. İhtiaf-ı Metaliye İtibar Edilmesi	78

1.22. Ölen Kimsenin Oruç Borcunun Başkası Tarafından Kaza Edilmesi	80
1.23. İhramlı Kimseye İhramsızın Avladığının Haram Olması	81
1.24. İhramdan Çıkmayı Özür Sebebiyle Şart Koşmak	83
1.25. Hedy Kurbanını Nişanlamak	85
1.26. Hac Fiillerinin Takdim Ve Tehirinin Dem Gerektirmemesi	86
1.27. Çocuğun Haccının Geçerli Olması	88
2. MUAMELATLA İLGİLİ RİVAYETLER	90
2.1. İhramlının Nikâhının Haram Kılınması	90
2.2. Kur'an Öğretiminin Mehir Sayılması	91
2.3. Süt Yoluyla Haramlığın Beş Emmeyle Sabit Olması	94
2.4. Üç Talakla Boşanan Kadına Nafaka Verilmemesi	96
2.6. Arazinin Kiraya Verilmesinin Caiz Olmaması.....	101
2.7. Köpek Satımının Haram Olması	104
2.8. Altın Karışıklı Gerdanlığın Ayrılmadan Satımının Yasaklanması	104
2.9. Hayvan Ödünç Almanın Caiz Olması	106
3. CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ RİVAYETLER	108
3.1. Kısasın Aynı Fiille İcra Edilmesi	108
3.2. Hırsızlık Haddinde Nisabın Çeyrek Dinar Olması	109
3.3. Bir Şahit Ve Yemin İle Hüküm Verme	110
SONUÇ	112
KAYNAKÇA	115

KISALTMALAR

a.mlf.	: Adı geçen müellif
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
bt.	: Binti
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hız.	: Hazreti
İbn	: İbni
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
Md.	: Maddesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sahife
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik eden
ty.	: Baskı tarihi yok
vd.	: ve devamı
yy.	: Baskı yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşama bahtiyarlığına erişmiş olan ve O'nun sözlerini can kulağı ile dinleyen sahabe, sadece dinlemekle kalmamış sonraki nesillere ulaştırmak için son derece gayret göstermişlerdir. Sahabeden sonraki selefi salihin de aynı gayret üzere çalışmışlar ve aktarmanın yanı sıra haislerin sahihini sakiminden ayırmak için bir takım usuller ortaya koymuşlardır. Belli dönemden sonra insanların hadisler konusunda gerekli hassasiyeti göstermemeleri, hatta bazılarının Hz. Peygamber'e isnad ederek O'nun adına yalan uydurmaları alimlere bunu zorunlu kılmıştı. Bu sebeple hadis diye ortada dolaşan ne kadar söz varsa toplandı tedvin edildi. İsnadları tek tek incelendi ve haklarında sahih ya da zayıf olduğuna dair bazı hükümler verildi. İşte sahih olarak nitelendirilen hadisler mezhep imamlarının genel mana da ışığı ve delili oldu.

Fakihlerde muhaddislerin hadisin sıhhatini belirlemede tuttıkları yolun yanısıra kendi metotları üzere bazı kriterler geliştirdiler. Bu kriterlere göre hadisler hakkında bazı hükümler ortaya koydular. Şüphesiz hiçbir ekol ortaya koyduğu kriterlerde heva ve heveslerinin isteklerine uymadılar. Kur'an ve Sünnet'in ruhuna muvafık yöntemleri hadislere yaklaşımlarında temel aldılar.

Bizde bu mezhepler içerisinde Hanefi mezhebinin haber-i vâhidlere yaklaşımı başlığında bir konu üzerinde çalışmaya karar verdik. Hanefi mezhebi ve bu mezhebin hadise yaklaşımı bağlamında sahih hadis kaynaklarının ikincisi olan Müslim'in hadislerini tarayıp, bu hadisler içerisinde Hanefilerin amel etmediği hadisleri tespit ettik. Bu tespitten sonrada Hanefilerin amel etmeme gerekçelerini ilk dönem usul ve fûru kaynakalardan araştırmak bizim ana konumuzu oluşturdu.

Gerçekten ilk zamanlardan beri Hanefi mezhebinin hadislerle olan bağı tartışılmış ve bu konuda Hanefilerin metoduna hatta Ebû Hanife'ye ağır tenkitler yöneltildiği

olmuştur. Ebû hanife'nin hadis bimeddiği, Hanefilerin hadisleri hafife aldığı, önemsemedikleri gibi söylemler söz konu tenkitlerden bazılarıdır. Bu meyanda bizde Hanefi ekolunun sahih olmasına rağmen bir takım hadislerle niçin amel etmediklerini bir nebze de olsa ortaya koymayı hedefledik.

Çalışmamız Hanefi mezhebinin hadisleri kabul kriterleri ile alakalı usullerini somut örneklerle ortaya koyma bakımından önem arz etmektedir. Çünkü hadis kaynaklarında sahih isnadla rivayet edilmiş bir hadis okunup Hanefilerin de ameli söz konusu hadisle muarız olunca ilk anda zihinlerde bazı soru işaretleri oluşmaktadır. Çalışmamız bu soru işaretlerini bir nebze de olsa bertaraf etme ve Hanefilerin bu husustaki metodolojilerini açığa çıkarma bakımından da önem arz etmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamız hem usul hem de fûru tarafı olan bir çalışmadır. Önce hadisler noktasında Hanefilerin usulünü ortaya koymaya çalıştık. Hanefilerin hadisleri kabul etme ve amel etmeye uygun sayma ile ilgili kriterleri fukaha mesleki üzere yazılmış olan usul eserlerinin sünnet bahislerindedir.

Bugün elimizde bulunan kaynaklar içerisinde konu ve kavramları açısından tam anlamıyla fıkıh usulü eseri sayılabilecek ilk eser Hanefi usulcülerden Cessâs'a ait olan el-Fusûl fi'l-Usûl adlı eserdir. Eser, Cessâs'ın ifadesine göre ahkâm ayetlerinin tefsiri olan *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli esere mukaddime olarak yazılmıştır. Eser alanında ilk olmasının yanı sıra Hanefi fikhının sistemleştirilmesi ve usul anlayışının oluşturulmasında büyük katkıları olan Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340) usul görüşlerini ihtiva etmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.¹

Bu önemli eserden sonra Hanefi usulünü daha da açığa çıkaran sistematik tarzda eserler yazılmaya devam edilmiştir. Cessâs'ın peşine Ebû Zeyd Debûsî Takvîmü'l-Edille'sini, Pezdevî Kenzü'l-Vusûl'ünü, Serahsî Usûl'ünü telif ederek Hanefi ekolunun usulünün direkleri mesabesinde önemli olmuşlardır. Bizlerde usul noktasında zikrettiğimiz dört eserden çokça istifade etmeye çalıştık. Sadece bu dört eserlede sınırlı kalmayıp daha sonra telif edilen yine mezhep içerisinde itibar görmüş

¹ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 33-34.

olan Semerkandî'nin Mîzânü'l-usûl'ünden, Lâmişî'nin Kitabun fî Usûli'l-Fıkh'ından, Üsmendî'nin Bezlü'n-Nazar'ından istifade etmemizin yanısıra şerh niteliğindeki usul eserlerinden de referans gösterdik.

Çalışmamızın bir tarafı da hadis ve hadis usulünü ilgilendirdiği için gerektiği yerlerde hadis usulü kaynaklarını da taradık.

Müslim'i baştan sona okuyup Hanefilerin almadıkları hadisleri tespit ettikten sonra aynı hadis ya da az lafız farklılığı ile diğer kaynaklarda da geçiyorsa onları da dipnotta belirttik. Hadis kaynakları noktasında sadece kütübü sitte ile yetinmeyip kütübü tis'a ya da müracaat ederek Müslim'de ki hadis oralarda da varsa bunları da belirttik.

Hanefilerin amel etmedikleri ve hüküm çıkarma konusunda delil almadıkları hadis hakkındaki değerlendirmelerini ve almama gerekçelerini ilk olarak mezhebin usul kaynaklarına müracaat ederek temellendirmeye çalıştığımızı başta değinmiştik. Bununla beraber hılâfiyyat alnında Hanefilere ait olan en geniş kapsamlı diyebileceğimiz Kudûrî'nin Tecrîd'inden istifade ettik.

Tahavî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı ve Muhtasar'ı devamlı taradığımız eserler arasında oldu. Yine Cessâs'ın Şerhu Muhtasaru İhtilafi'l-Uleması, Akamu'l-Kur'an'ı ve Şerhu Muhtasari't-Tahavisi de çalışmamızda bigâne kalamayacağımız eserler arasında idi.

Hanefilerin mütûnu erbaası da müraccat ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Bir diğer husus diğer mezheplerin gerek usul ve gerek fûru alanında yazılmış eserleridir. Tespitini yaptığımız hadisler hakkında diğer üç mezhebin görüşlerini kendi kaynaklarından verdik.

3. Literatür Değerlendirmesi

1. H. Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 8, 1992, s. 159-193.

Yazar tarafından genel olarak klasik Hanefî usul ve fûru kaynakları temel alınarak Hanefilerin hadislere yaklaşım metodu ortaya konmuştur. Bu meyanda Hanefilerin tamamen kendilerini özgü olan “manevi inkıtâ” anlayışı irdelenmiştir. Manevi inkıtâ

olarak değerlendirilen dört madde üzerinde durulmakla beraber bu maddelerden Kur'an'a aykırı olması sebebiyle haber-i vâhidin reddi maddesi üzerinde daha yoğun bir şekilde durulmuştur. Yine bu başlık altında Kur'an'a Arz meselesi de incelenmiştir. Ayrıca tüm bu maddeler hadislerden somut örnekler verilmek suretiyle konu açıklanmış ve manevi inkıtâ'a dair son derece açıklayıcı bilgiler sunulmuştur. Ancak bu makale Hanefilerin manevi inkıtâ' prensibine ve bu prensipleri dolayısıyla almadıkları hadisleri kapsamaktadır. Biz de bu makaleden de istifade ederek Müslim içerisinde ki hadislerde hem manevi inkıtâ' hem de farklı hangi gerekçe ile olursa olsun Hanefilerin amel etmedikleri hadisleri ve gerekçelerini hem usul hem de fûru kaynaklardan tespit etmeye çalışacağız.

2. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Doktora Tezi 2001.

Yazar bu tezinde Ebu Hanife'nin hayatı ve ehli rey ve ehli hadis tartışmaları ve tarihçesinden sonra Hanefilerin hadis tercihinde dikkat ettiği hususlar, Hanefi mezhebinin hadis metodu, hadiste inkıtâ konularını ele almıştır. Hadis yönü ağır basan çalışmanın yapıldığı sıralarda Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl isimli eseri basılmış olmasına rağmen yazarın Hanefilerin usulü açısından hayati öneme sahip bu eserden hiç bahsetmemesi ve alıntı yapmaması bir eksiklik olmuştur.

3. Âdem Karaman, Hanefi Ekolüne Göre Haber-i vâhidin Kur'an'a Aykırı Olmasından Dolayı Amel Edilmemesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yazar üç bölümden oluşturduğu tezinin ilk bölümünde manevi inkıtâ kavramını ikinci bölümünde haber-i vâhidin Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle reddedilmesini, üçüncü bölümde ise Hanefi usulcülerin Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle amel etmedikleri hadisleri kaleme almıştır. Kur'an'a hadislerin arz meselesi etrafınca işlenmesinin yanında, Hanefilerin manevi inkıtâ' kapsamındaki diğer başlıklarına değinilse de ağırlık Kur'an'a aykırılık olarak gerekçesiyle amel edilmeyen hadisler üzerinde durulmuştur.

4. Cafer Yılmaz, Hanefi Fıkıhçılarının Buhari'den Almadıkları Ahkâm Hadisleri, Yüksek Lisans Tezi 2006.

Yazar bu tezinde Hanefi ekolünün kendi usulü muvacehesinde sahihi Buhari'de olmasına rağmen delil almadıkları fikhın çeşitli dallarında elli dokuz hadisi konu edinmiştir. Ancak yazar Hanefilerin ilk dönemde yazılmış klasik kaynakları referans alma noktasında zayıf kalmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERİN HABER-İ VÂHİDİ KABUL KRİTERLERİ

1. İNKİTÂ' KAVRAMININ MAHİYETİ VE KISIMLARI

A-Maddi İnkıtâ'

İnkıtâ' kelimesi sözlükte bir şeyin vaktinin tamamlanması, etkisinin kaybolması, kesilmesi ve durması gibi manalara gelmektedir. Araplar bu kelimeyi إنقطع البرد والحر، الحبل الكلام، "soğuk ve sıcak etkisini yitirdi, kelam kesildi, ip kesildi." Gibi manaları ifade etmek üzere kullanırlar.²

Hadis terminolojisinde ise inkıtâ: "Senedden en azından bir ravinin düşmesi sebebiyle meydana gelen kopukluk"³ olarak tarif edilmektedir. Bunun yanında, hadis usulündeki inkıtâ', düşen ravinin adedinin bir ya da birden fazla olması veya peş peşe ya da peş peşe olmamasına göre farklı isimler almakla beraber genel olarak her birini bir nevi inkıtâ' olarak saymamız mümkündür.⁴

İslam hukuk ekollerini ehli rey ve ehli hadis⁵ olarak iki genel başlıkta değerlendirerek bu iki ekolün inkıta kavramına yüklediği anlam ve yaklaşım

² İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vesît*, md. ق ط ع Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, md. ق ط ع.

³ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 114.

⁴ Hadisin isnat zincirindeki kopukluğun çeşitleri ve bu çeşitlerine göre isimlendirmelerin nasıl olduğuna dair bkz. İbnü's-Salah, *Ulümü'l-Hadis*, s. 56; İbn Hacer, *Nüzheti'n-Nazar fî Tevdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 80-85; Beykûniyye, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, s. 101; Mehmet Efendioğlu, "Munkatı", DİA, İstanbul 2006, XXXII, 12-13.

⁵ Lügat itibarıyla; Re'y; düşünce, kıyas, nasla düzenlenmemiş şer 'i-ameli bir meselede ortaya konan kanaat anlamını taşır. Fıkıh ve fıkıh usulündeki dar anlamıyla re'y özellikle vahiy / nas mukabilinde, fakat ona muhalefet anlamı içermeyen şahsi kanaati ifade eder. H. Yunus Apaydın, "Re'y", DİA, XXXV, 37-40. Ehl-i re'y (ehlü'r-re'y) tabiri de "re'y taraftarı kimse veya kimseler" demektir. Ancak bu tabir, sahâbe döneminden itibaren Irak bölgesinde Kûfe merkezli olarak teşekküle başlayan ve Irak veya Kûfe ekolu olarak anılan fikhî faaliyetin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren özel adı olmuş, fikrî ihtilâfların ve ekolleşmenin arttığı daha sonraki dönemlerde ise yeni yeni muhataplar ve anlamlar

açısından bakacak olursak; ehli reyin en kuvvetli temsilcisi olan Hanefiler ile ehli hadis arasında hadisleri kabul veya tenkit bağlamında inkıta anlayışında dikkat çekici birtakım farklar olduğunu görürüz.

Şüphesiz hadisler, bir metin birde senet ya da isnat diye tabir edilen iki bölümden oluşmaktadır. Sadece Hz. Peygamber'in sözü değil, o söze kadar ulaşan isnat zinciri ile beraber hadis ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in sözünün Hz. Peygamber'e aidiyetini belirlemek için yapılacak ilk iş hadisin senedine bakmak olacaktır. Senet sağlıklı olduğu takdirde metin hakkında değerlendirmeye geçilebilir. Senet sıkıntılı olduğu zaman ise o durumda metnin Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmek batıl bir iddiadan öteye geçmeyecektir. Bu bağlamda hadisçiler hadisi değerlendirme hakkında senede son derece önem vermişlerdir. Şafîiler de senede verdikleri önem bakımından hadisçilerle aynı düşünmekte iken Hanefiler de ise durum son derece farklıdır.

Kur'an'ın bazı ayetleri delalet ettiği mana bakımından zann ifade etsede tüm Kur'an ayetleri tevatüren bize ulaştığı için ayetlerin sübutu katîdir. Hadislerde ise durum farklıdır. Hadislerin tevatür yoluyla Kur'an'ın sübutu gibi ilim ifade edecek tarzda nakledilenleri azdır. Hadislerin kâhir ekseriyeti âhâd yolla nakledildiği için haberi vahid diye isimlendirilmiş ve sübut açısından kesin bilgi ifade etmeyip zann ifade etmektedir. Hadisçiler, yukarıda bahsettiğimiz gibi haberleri mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde ikiye ayırırken daha çok Hanefî fakihlerin dillendirdiği, mütevatir ve haber-i vâhid arasında bir kısım daha vardır ki ona da meşhur adını vermişlerdir. Mütevatirin kesin ilim, haber-i vâhidin zann ifade ettiğini söyledik. Meşhur haber ise tume'nînet⁶ ifade etmektedir.

Hanefileri diğer ekollerden ayıran bu manevi inkıtâ' görüşleri mütevatir ve meşhur haber ile ilgisi olmayıp tamamen haber-i vâhidi ilgilendiren bir konudur. Çünkü mütevatir ve meşhur seviyesinde olan bir haber kendisinden kuvvetli bir delile muaraza edebilme kuvvetine sahip olup tahsis, takyid veya nesih gibi durumları

kazanarak devam etmiştir. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X, 520-524. Ehl-i Hadis ise II. (VIII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh ekolüne verilen isimdir. Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", DİA, X, 508-512. Ehli Rey ve Ehli Hadis ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî, Marmara Üniversitesi, SBE, (Yayımlanmamış doktora tezi).

⁶ Meşhur haberin sağladığı bilgi ilmü't- tuma'nînedir. İlk olarak İsa b. Eban tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan ilmü't-tuma'nîne kavramı zanla ilim arasında bir ara kategoriyi temsil eder. H. Yunus Apaydın, "Meşhur", DİA, XXIX, 368-371.

haizdir. Ancak haber-i vâhidde böyle bir durum yoktur. Kendisinden daha kuvvetli bir delil ile çelişki durumunda olan haber-i vâhid Hanefilerce reddedilmelidir. Bu reddetme durumu haber-i vâhidi her zaman amelden düşürme olarak anlamamalıyız. Çünkü Kitab ile arası telif edilebildiği durumlarda bu nevi haber-i vâhidlere Kitab'ın hükmünü değiştirmeyecek tarzda ve Kitab'ın hükmü kadar kuvvetli olmayan bazı hükümlerle telif yapılmaktadır.⁷ Hanefiler senetten daha fazla metnin durumuna daha fazla önem atfederek metnin kendi belirledikleri bir takım şartları haiz olmasını hadis ile ihticac ve amel edebilmenin olmazsa olmaz şartı saymışlardır. Örneğin mürsel olan bir hadis hadisçiler tarafından direk zayıf hükmü alırken; Şafiler tarafından ise bazı şartları sağladığı takdirde amele konu olabilirken; Hanefiler ise mürsel hadisi genel olarak delil alınabilecek hadisler arasında saymışlardır.⁸

Hanefiler senet ile ilgili bir inkıtâ' sayılan mürsel hadisteki inkıtâ'ı maddi inkıtâ' diye isimlendirirken, metin ile ilgili ileride maddeler halinde bahsedeceğimiz bazı şartları sağlamama durumunu da manevi inkıtâ' olarak isimlendirmişlerdir.⁹

Manevi veya bâtinî inkıtâ' durumunu Hanefiler iki başlık altında değerlendirmişlerdir. Birincisi: hadisin metninin kendisinden daha kuvvetli bir delil ile çelişmesi, ikincisi ise hadisi rivayet eden ravide bir takım kusurların söz konusu olmasıdır.

Hadisin daha kuvvetli bir delil ile çelişme durumu dört kısımda incelenir.

- 1-Haberin Kitab'a muhalif olması
- 2-Haberin maruf sünnete muhalif olması
- 3-Haberin umumu belva olan bir konu hakkında rivayet edilmesi
- 4-Sahabenin söz konusu haberi delil olarak almaması¹⁰

⁷ Hanefilerin Kitab'ın hükmünü değiştirmeden ve Kitab'ın hükmü kadar kuvvette bir hüküm ispat etmeden Kitab ile telif ettikleri haber-i vahide örnek olarak namazda Fâtiha okumanın hükmü örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen *لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب* "Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur." Hadisi, haber-i vahid olup Hanefiler tarafından *فأفروا ما تيسر من القرآن* "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun." Ayetine muarız olduğu için bu hadise Kitab'ın hükmünü değiştirmeyecek tarzda ve Kitab'dan daha aşağı derecede vacip hükmünü vermişlerdir.

⁸ H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", EÜİFD, sayı 8, s. 161.

⁹ Hanefilerin metin ile ilgili inkıtâ' tabiri görebildiğimiz kadarıyla Hanefî usulcülerinden olan Pezdevî ve Serahsî ile ortaya çıkmıştır. Pezdevî zâhirî ve batınî inkıtâ' tabirini kullanırken, Serahsî ise sûreten ve manen inkıtâ' tabirini kullanmakta ve her iki usulcüde aynı manayı kastetmektedirler. Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti İlmi'l-Usûl*, (Buhârî'nin Keşfü'l-Esrar şerhi ile beraber), III, 3; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 359.

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vahid", DİA, İstanbul 1996, XIV 359.

Hadisi nakleden ravi ile ilgili kusur bağlamındaki inkıtâ' da dört kısımda incelenmektedir.

1-Mestûrun haberi

2-Fasıkın haberi

3-Mümeyyiz çocuk, ma'tuh, muğaffel ve müsâhilin haberi

4-Hevâ sahibinin haberi

Manevî inkıtâ'a dair yukarıdaki taksim manevi inkıtâ' kavramının ilk defa gözlemlendiği Pezdevî ve Serahsî gibi fakihlerin eserlerinde bu şekilde olmakla beraber yakın zamandaki Hanefî eserlerde ise manevi inkıtâ' bağlamında haberi vahidin kabul edilmesi için öne sürülen şartlar bağlamında sekiz madde halinde sıralayanlarda olmuştur. Bu sekiz başlık şu şekildedir:

1-Kitab'a muhalif olmaması

2-Maruf sünnete muhalif olmaması

3-Küllî kaidelere muhalif olmaması

4-İcmâ'a muhalif olmaması

5-Aklın gereklerine muhalif olmaması

6-Umûmu belvada vârid olmaması

7-Râvinin rivayetine muhalif amelde bulunmaması

8-Sahabenin haberi delil olarak kullanmaktan yüz çevirmemesi

Bizde bu çalışmamızda mütekaddim dönem Hanefî usulcülerinin taksimatını da kapsamı dolayısıyla manevi inkıtâ' bağlamında haberi vahidin kabul edilmesi için öne sürülen sekiz şartı yeri geldiğinde başlıklar halinde incelemeye çalışacağız.

2. Mürsel Hadis ve Hücciyeti Hakkında Mezheplerin Görüşleri

Mürsel kelimesi sözlükte “göndermek, salıvermek ve ihmal etmek gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹

Hadisçilere göre: Senedin sonundan, tâbiünden sonra bir veya daha fazla ravinin düşmesi durumu irsâl olarak adlandırılıp; tâbiînin “Allah Rasûlü şöyle buyurdu”

¹¹ İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-Vesît*, md. رسل ل.; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, md. رسل ل.

diyerek rivayet ettiği hadise mürsel hadis denir.¹² Yani tâbiî olan ravi direk Hz. Peygamber'den duymuş gibi rivayet ettiği hadis hadisçilerce meşhur ve kabul edilen görüşe göre mürsel hadis adını alır.

Hanefilere göre ise senesinde inkitâ' olan hadis mürseldir.¹³ Bu inkitâ'ın senedin başında, ortasında veya sonunda olmasının bir farkı olmadığı gibi düşen ravinin bir ya da daha fazla olmasının da bir önemi yoktur.¹⁴

Hanefî kaynakları taradığımızda mürsel hadis ile ilgili bu kapsayıcı tarifin ve zâhirî inkitâ' ile özdeşleştirilmesinin Pezdevî ve Serahsî gibi sonraki dönem Hanefî usulcülere ait olduğunu tespit ettik. Cessas ve Debûsî gibi daha erken dönem usulcülerin Mürsel hadis anlayışında biraz farklılıklar mevcuttur.

Onlar Mürsel hadisi hadisçilerin tarifine yakın bir şekilde tarif etmişler ve müteahhir usulcüler gibi senette mutlak olarak meydan gelen inkitâ' olarak değerlendirmemişlerdir. Bunu Cessas'ın mürseli dört kısımda incelemesinden anlayabiliriz:

-Sahabenin mürseli

-Tâbiînin Mürseli

-Tebe-i Tâbiînin mürseli

-Dördüncü asırdakilerin mürseli

Cessas, sahabe ve tâbiînin mürselinin makbul olduğunu söyledikten sonra tebe-i tâbiînin mürselinin ise âdil ve sıkı kimselerden yaptığı bilindikten sonra makbul olacağını belirtir. Dördüncü kuşaktakilerin mürseli hakkında ise “*Üstadlarımdan bu kuşaktakilerin mürsellerinin makbul olmadığını duydum. Çünkü dördüncü kuşak yalanın yayıldığı kuşaktır. Hz. Peygamber’de ilk üç kuşağı salah ve hayırla nitelemiştir. Fesadın ve yalanın yayıldığı böyle bir zamanda biz ancak adaletine ve emanetine güvendiğimiz kimselerden başkasının mürsel rivayetlerini makbul sayamayız.*” dedikten sonra hocası Kerhî'nin mürseller arasında herhangi bir ayrıma gitmeyip tamamını makbul saydığını nakleder.¹⁵

¹² Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, md. “Mürsel”; Abdullah Aydın, *Hadis Istilâhaları Sözlüğü*, s. 112; Müctebâ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 163. Selâhâddin Polat, “Mürsel Hadis”, DİA, 2006, XXXII, 52-54.

¹³ Apaydın, “Haber-i Vahid”, DİA, İstanbul 1996, XIV 359.

¹⁴ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, III, 4.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 145.

Pezdevî'nin inkitâ'ı bâtın ve zâhir olarak sınıflandırdığından bahsetmiştik. O mürsel hadisi zâhiri inkitâ' çerçevesinde alıp dört kısımda bunu açıklamaktadır. Bu dört kısmı naklettikten sonra Mürsel hadis ile ilgili diğer mezheplerin değerlendirmelerine geçelim. Pezdevî'nin usulündeki taksim şöyledir:

-Sahâbe mürseli

-II. ve III. asrın mürselleri

-Her asırdaki âdil kimselerin mürselleri

-Hem muttasıl hem de mürsel şekilde rivâyet edilen hadis

Hüccet olmaları ile ilgili olarak ise birincisinin makbul olduğunu, ikincisinin ise Hanefî usulcüler tarafından makbul sayıldığını, üçüncü kısımda da Hanefiler içerisinde ihtilaf olduğunu nakleder.¹⁶

Mürsel hadis ile ilgili tartışmaları başlatan ve Mürsel hadisin hücciyeti hakkında görüş bildirenlerin Şafîiler¹⁷ olduğunu göz önüne alırsak onların Mürsel hadis hakkındaki görüşlerinin ayrı bir önemi vardır.

Şafîî günümüze ulaşan, İslamî ilimler metodolojisi hakkında ilk eser olan er-Risale'sinde Mürsel hadislerin dört şartla hüccet olabileceğini savunmaktadır:

1-İrsal yapan kişinin tâbiînin büyüklerinden olması (Kibâr-ı tâbiînden sonrakilerin mürseli hüccet kabul edilmez.

2-İrsal yaptığı kişiyi belirttiği zaman o kişinin rivayetinden yüz çevrilen veya meçhul biri değilse, sıkı (güvenilir) bir kimse olması

3-Güvenilir hafızların söz konusu rivayete muhalefet etmiş olmaması

4-Ayrıca Mürsel olarak rivayet edilen hadisin dört niteliği taşıması

a- Mürsel hadisin, Güvenilir hadis hafızları tarafından müsned bir şekilde rivayet edilmesi

b- Şayet başka tarikten müsned bir rivayet yoksa başka bir tarikten Mürsel rivayet olması

c- Başka tarikten müsned veya Mürsel bir rivayetle desteklenmediği takdirde söz konusu Mürsel haberi destekleyen sahâbi sözü bulunması

d- Ehli ilim tarafından söz konusu Mürsel rivayetin hükmünce fetva verilmiş olması¹⁸

¹⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, s. 171.

¹⁷ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s. 88.

Şafîî'nin şartlarından da anlaşıldığı üzere muhaddislerden sonra fakihler içerisinde mürsele en temkinli yaklaşan görüşün Şafîî'ye ait olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Malikiler ise Mürsel konusunda neredeyse Hanefilerle aynı kanaati taşımaktadırlar.¹⁹ Onlar nasıl ki müsned hadisle amel etmek gerekiyorsa aynı şekilde Mürsel hadisle de amel etmek gerekir. Maliki fakihlerden Bâcî: “irsal yapan kişi, güvenilir olup olmamasına önem vermeden bir kimse ise bu kimsenin Mürselleri değil; sadece güvenilir kimselerden irsal yaptığı bilinen kimsenin Mürsellerinin hüccet olduğunda alimler arasında ihtilaf yoktur.”²⁰ Der.

Hanbelilerin Mürsel hadisin hücciyeti konusunda çeşitli rivayetler vardır. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel Mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmeyip sadece başka delil olmadığı takdirde hüccet olabileceğidir.²¹ Ancak Hanbeli kaynakları taradığımızda rivayetler arasında ağır basan rivayete göre Ahmed b. Hanbel de fukahanın cumhuru gibi Mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmektedir.²²

Muhaddislerin Mürsel hadisin hücciyeti hakkında ki görüşleri ise Mürsel hadisle ahkam ile ilgili bir hükmün ispat edilemeyeceğidir. Çünkü muhaddislere göre delil olabilecek durumda olan bir hdisin taşınması gereken beş şarttan biride senedinin muttası olmasıdır. Mürsel hadislerde bu ittisal durumu olmadığı için muhaddisler onu zayıf hadisler arasında zikredip hüccet olamayacağını söylemişlerdir.²³

Toparlayacak olursak mürselin hadisçilere ve fukahaya göre iki tanımı ortaya çıkmaktadır. Hadisçilerin terminolojisinde Mürsel: “tabiinin kâle Rasûlullah diyerek rivayet ettiği hadistir. Buna göre tabiinden önce bir ravi düşmesi veya iki ravi düşmesi durumları farklı ıstılahlarla isimlendirilirken usulcû fakihlere göre ise bunların tamamı Mürsel olarak adlandırılmaktadır. Hanefi usulcülerde mürseli bu son anlamıyla kullanmışlar ve bütün munkatı haberleri Mürsel adı altında toplamışlardır.²⁴

¹⁸ Şafîî, *er-Risale*, s. 461-465; Ayrıca İmam Şafîî'nin Mürsel hadis ile ilgili görüşleri için bkz. Mansur Koçinkağ, “İmâm Şafîî'nin Mürsel Hadis Anlayışı”, *Dînî ve Kùltürler Arası Çalışma* (7). 61-80.

¹⁹ Koçinkağ, a.g.e. s. 65.

²⁰ Bâcî, *İhkâmü'l-Füsûl*, s. 355.

²¹ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s. 100

²² Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, III, 144; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, s. 153-154

²³ Polat, “Mürsel Hadis”, *DİA*, 2006, XXXII, 52-54; Koçinkağ, a.g.e. s. 65 Polat, a.g.e. 100-110;

²⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 174.

B. MANEVÎ İNKITÂ'

1. Haber-i vâhidin Daha Kuvvetli Bir Delile Muâraza Sebebiyle İnkıtâ'

İslam'ın ikinci ana kaynağı olan sünnetin bize sübutu kendi arasında farklı farklıdır. Kimi hadisler Kur'an'ın sübutu gibi tevatürle sabit olup kat'î ilim ifade ederken kimi hadisler de meşhur²⁵ yolla sabit olmuştur. Mütevatir hadislerin sayısı son derece az iken meşhur haberler daha fazladır. Kâhir ekseriyeti teşkil edecek bir kısım haberlerde âhâd yolla sabit olmuşlardır. Bu kâhir ekseriyet oranı neredeyse üçte ikilik bir orana tekâbul etmektedir.

İslam hukukçuları arasında haber-i vâhidin delile konu olmayacağını savunan yoktur. Haber-i vâhid her ne kadar sübut açısından mütevatir ve meşhur gibi katiyyet değil de zann ifade etse de içerdiği hüküm ile amel etmenin vacip olduğunda hukukçular ittifak edilmiştir.²⁶

Haber-i vâhidin sübut açısından zan ifade ettiğini söyledik. Peki kendisinden daha kuvvetli olan bir delile; örneğin sübut açısından katî olan Kur'an'a muarız olan haberi vahid hakkında durum ne olacak? Fakihler bu konu üzerinde tartışmışlar ve bu mesele üzerine her mezhep kendi metodolojisini ortaya koymuşlardır. Subutü katî olan haberler hakkında hukukçuların ittifakı varken asıl farklı görüşlerin serdedilmesine sebep olan haberler haber-i vâhidler olmuşlardır.

Peşinen belirtmemiz gereken bir husus var ki o da açık Kur'an nassına delalet ve sübut açısından muhalif bir şekilde vârid olan haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiğinde hiçbir hukukçu aykırı görüş beyan etmemiştir. Çünkü Kur'an nassı katî haber-i vâhid ise zannidir. O halde haber-i vâhidin Kur'an, Maruf sünnet, icmâ gibi kendisinden daha kuvvetli bir delile muarazasını nasıl anlamalıyız? Bu şu şekilde açıklanmıştır: örneğin haber-i vâhidten daha kuvvetli olan bir delil herhangi bir hüküm hakkında umum bir hüküm beyan etmişken haber-i vâhid ise tahsis edici bir

²⁵ Muhaddislere göre hadisler mütevatir ve mütevatir olmayan yani haber-i vahidlere olarak taksime tabi tutulup meşhur haber kısmı haber-i vahidin altında incelenirken Hanefiler ise meşhur haberi adeta mütevatir ve haber-i vahid arasında müstakil bir konumda değerlendirerek şu şekilde tarif etmişlerdir: Sahabe zamanında mütevatir değilken daha sonraki tabakalarda tevatür seviyesine ulaşan hadistir. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 390; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr şerhu'l-Musannef ale'l-Menâr*, II, 6. Meşhur haber ile ilgili Hanefilerin görüşleri ile alakalı tespit edebildiğimiz kadarıyla en kapsamlı çalışma için bkz. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*; H. Yunus Apaydın, "Meşhûr", DİA, 2004, XXIX, 368-371.

²⁶ Haber-i vahid'in teşri açısından konumu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri' yönünden Değeri*.

hüküm beyan etmekte işte bu durum bir muarazadır. Haber-i vâhiden daha kuvvetli olan delilin herhangi bir hükümde nassı zâhir iken, haber-i vâhidin o zâhire muhalif olması da bir muarazadır. Yine haber-i vâhiden kuvvetli olan delilin nassı herhangi bir hükümde mutlak iken haber-i vâhidin mukayyed bir şekilde vârid olması bir tür muarazadır.

İşte böylece yukarıda zikrettiğimiz konumlarda vârid olan haber-i vâhidin hükmü mezhep imamlarının metodolojileri için yön verici bir unsur olmuştur. Kısaca haber-i vâhid meselesi hukukçular için çok önemli bir mesele olmuştur.

Şafîiler bu konuda hadisçilerin ortaya koyduğu beş sıhhat şartının yeterli olduğunu ve bu şartları haiz bir haber-i vâhidin kendisinden daha kuvvetli delili tahsise ve takyide kabil olduğunu savunurken,²⁷ Malikler ise bu durumdaki haber-i vâhidin Medine ehlinin ameline muvafık olması şartıyla kabul edilebileceğini savunmuşlardır.²⁸

Hanefiler ise kendinden daha kuvvetli bir delile muaraza halinde olan haber-i vâhidler karşı tamamen kendilerine özgü bir anlayışı savunmuşlardır. Hanefilerin tavırları şu şekildedir: kendinden daha kuvvetli olan bir delile (bunun Kurân olduğunu düşünelim) muarız bir şekilde vârid olan haber-i vâhid önce Kitab'ın hükmünü iptal etmeyecek şekilde Kitab'ın hükmünden daha düşük bir hüküm ispat edilmek suretiyle cem ve telif yoluna gidilir. Bu mümkün olmazsa o zaman söz konusu haber-i vâhid manen munkatı' da sayılarak reddedilir.²⁹

Haber-i vâhidin muarız olabileceği daha kuvvetli delilleri yukarıda başlıklar halinde vermiştik.

²⁷ Şâfiî, *er-Risale*, s. 401; Abdülkadir Şener, "İmam Şâfi'ye Göre Haber-i Vahid", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, 16 - 18 Eylül 1985, İzmir.

²⁸ H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", EÜİFD, sayı 8, s. 162; Ayrıca Malikilerin bu şartı ile Hanefilerin Umumu Belvası arasındaki ilişkinin detaylı bir tahlili için bkz. Nası Aslan, Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ Ve Mâlikilerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine, ÇÜİFD, *Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004*.

²⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, III, 12; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364; H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vahid", DİA, İstanbul 1996, XIV 359; Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", EÜİFD, sayı 8, s. 161-164.

1.1. Haber-i vâhidin Kitab'a Muhalif Olması

1.1.1. Kur'an-Sünnet İlişkisi

Meseleye girmeden önce Sünnetin Kur'an'ın karşısında ya da yanında nasıl bir konumu olduğunu ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İslam alimleri genel olarak sünneti da vahyin kapsamına dahil etmekle³⁰ beraber özel olarak sünnetin üç işlevinden şu şekilde bahsederler:

1- Gerek icmâlî olsun gerek tafsili olsun Kur'an'da bulunan hükümlere muvafık ve o hükümleri teyit eder nitelikte olur. Namaz, oruç ve hac ile alakalı Kur'an'da icmâlen emirler bulunmaktadır. Sünnete baktığımızda Kur'an'daki söz konusu emirleri teyit eder nitelikte haberler bulunmaktadır. Örneğin ayette icmâlen *وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة* ve *بنی الاسلام علی خمس* buyrulurken sünnette bu hükme muvafık ve teyit eder bir konumda *إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة*... haber nakledilmiştir.

2-Kur'an'da icmâlen bulunan hükümleri beyan ve tafsil; mutlak olarak bırakılan hükümleri kayıtlama ve umum ifade eden ayetleri ise tahsis etmek gibi bir konumda olur. Sünnetin en çok işlev gördüğü kısım bu kısımdır. Allah Teâla Kur'an'da “güç yetirebilenlerin Allah'ın evini ziyaret etmeleri Allah'ın kulları üzerinde hakkıdır.” ayetiyle mücmel bir şekilde hac ibadetini emretmiş fakat tafsil vermemiştir. Hz. Peygamber'de hac ibadetini yaparak kendisi ayeti tafsil ve beyan etmiştir.

3-Haram kılındığına ya da helal kılındığına dair Kur'an'ın herhangi bir ayeti bulunmayan konularda sünnet kendisi hüküm koyan konumunda olur.³¹ Kur'an'da emredildiğine veya yasaklandığına dair bir hüküm bulunmayıp ta sünnet tarafından hüküm konan meselelere; vitir namazı, mest üzerine mesh etme, altının erkeğe haram olması, Müslümanın kâfire, kâfirin Müslümana varis olamaması, Kadınların özel hallerinde namaz kılmayı ve oruç tutmayı bırakmaları, Kadınların özel halden dolayı terk ettikleri namazı değil de orucu kaza etmeleri gerektiği, eşek etinin haram oluşu

³⁰ Ali Osman Koçkuzu, a.g.e. s. 38; Ayhan Tekineş, Bilgi Kaynağı Olarak Hadis, s. 20; Ali Toksarı, Delil Olma Yönünden Sünnet, s. 106.

³¹ Şâfîî, *er-Risale*, s. 91; H. Yunus Apaydın, “Hz. Peygamber'in Fonksiyonu ve Sünnetin Değeri”, s. 154; Takî Osmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı* (Çev. İbrahim Kutluay), s. 50; Mustafa Sıbâî, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'i'l-İslamî*, s. 345; Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkit Metotları* (Çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), s. 230; İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 157; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, s. 82; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 321; Metin Yiğit, *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 382.

ve altın ve gümüş kaplardan yemek yemenin haram olması gibi bir çok hüküm örnek olarak verilebilir.

İslam alimleri sünnetin ilk iki şıkta icra ettiği fonksiyonun sabit olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Yani kısaca sünnetin teyit, tebyin, takyit veya tahsis görevi gördüğünde hiçbir ihtilaf yoktur. Üçüncü şıkta gelince; sünnetin, Kur'an'ın sükût geçtiği hükümlerde hüküm ispat ettiği yani teşrî' özelliği ise son asra kadar bunu kabul hususunda aynen ilk iki şıkta olduğu gibi ittifak edilmiştir. Son asırda sünnetin üçüncü şıktaki gibi bir fonksiyonunun olamayacağını savunanlar olmuştur. Ancak her üç fonksiyonu kabul eden alimlerin üçüncü kısım ile ilgili görüş ayrılığına düştükleri nokta ise sünnetin bu işi müstakil olarak mı yoksa herhangi bir Kur'an nassının tevili dahilinde mi yaptığı hakkındadır. Şâtıbî bu hususta ikinci seçeneği yani sünnetin koyduğu hükmün bir Kur'an ayetinin tevili dahilinde olduğunu söylerken cumhur ise birinci seçeneği yani sünnetin müstakil olarak hüküm ispat ettiğini savunmuşlardır.³²

Görüldüğü gibi genel kabule göre sünnet bahsettiğimiz üç fonksiyonu da icra etmektedir. Son şıkta belirttiğimiz gibi sünnetin teşri yetkisinin olduğu da genel olarak alimler tarafından kabul gören bir durumdur.³³

1.1.2. Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi

Hadislerin makbul sayılması için Kur'an'a muhalif olmaması gerektiği hususu dillendirilince konu ile sıkı bir irtibatı olan hadislerin Kur'an'a arz edilmesi konusu

³² Sıbâî, a.g.e, s. 346; Sıbâî eserinin devam eden sayfalarında sünnetin üçüncü şıktaki işlevinin müstakil ya da herhangi bir ayet tevili altında yaptığını savunan cumhur ve Şâtıbî'nin delil ve örneklendirmelerinde detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

³³ Sünnetin Kur'an ile ilişkisi konusu ile bağlantılı olması bakımından şu hususu da belirtelim: sünnetin vahiy kaynaklı olduğu geleneksel âlimler arasında ittifakla kabul edilmesine rağmen, sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını savunan âlimler muasır alimler olmuştur. Bu muasır âlimlerin başında da Subhi Salih gelmektedir. O, sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü savunanları şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmesiyle bazı hadisleri söylemesi için bunların Hz. Peygamber'in kalbine ilham edilmesini birbirinden keskin bir şekilde ayırmaktadır. Vahyin sadece Kur'an'a mahsus bir durum olduğunu, Hz. Peygamber'in hadisleri için vahiy tabirinin kullanılmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (Çev. Yaşar Kandemir) s. 247- 248; Sünnetin Vahiy mahsulü olup olmadığına dair alimler tarafından ortaya konan üç farklı görüş, bunları savunanlar ve delilleri ile alakalı geniş bilgi için bkz. Âdem Karaman, *Haneî Ekolüne Göre Haber-i Vahidin Kur'an'a Aykırı Olmasından Dolayı Amel Edilmemesi*, s. 41-44.

akla gelir. Bizde bu düşünce ile haber-i vâhidin Kitab'a muhalif olması başlığı altında arz meselesini müstakil olarak ele almayı uygun gördük.

Hadisin Kur'an'a arzı demek sadece isnad zincirinin sahihliği ile yetinmeyip hadisi Kur'an'ın genel muhtevasına sunarak bir nevi o hadis için onay almak olarak tarif edebiliriz.³⁴

İslam dininin birinci ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim indirildiği andan itibaren günümüze kadar her türlü tahrife karşı ilahi koruma sebebiyle tevatüren nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in sünneti de hadis alimlerinin koymuş olduğu kriterler vesilesi ile son derece uydurmalardan korunarak nesilden nesile aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözlerin tamamı için Kur'an ayetlerinin sübutunun kesinliği gibi kesinlikten bahsetmek zordur. Bu sebeple, ahkâmın çoğunun kendisi üzerine bina edildiği, kat'îlik değil de zann ifade eden haber-i vahitlerin Kur'an'ın nassına muhalif olmaması asırlar boyu muhalifi çıkmayan bir düşüncedir. Burada bahsettiğimiz, herkesin ittifakla, meydana geldiği takdirde haberin reddedilmesi gerektiğini savunan muhalefet açık nassa muhalefettir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak; Kur'an kıyametin ne zaman vuku bulacağına dair *قل إنما علمها عند ربي* "De ki: onun (kıyametin ne zaman kopacağına) bilgisi Rabbimin katındadır." Şeklinde hem delalet hem de sübut yönünden açık bir nass ile ifade etmesine rağmen; kıyametin vaktinin belirlendiği bir haber³⁵ nakledilse bu haberin Kur'an'a muhalefetten dolayı reddedilmesi gerektiğinde hiçbir fakih itiraz etmemiştir. Bu yönüyle haberin muhalefeti sadece Hanefilerin savunduğu bir dava olmayıp söz konusu haberin yalan ve uydurma olduğu hem muhaddislerin hem de tüm fukahanın icmâ ettiği bir konudur.³⁶

Kaynakları incelediğimiz zaman hadislerin Kur'an'a arzı metodunu işleten ve sistemleştirenlerin Hanefiler olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Yusuf'un konu ile alakalı olarak söylediği "Kur'an'ı ve Maruf sünneti kendine önder yap ve bu ikisine tabi ol."

³⁴ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 18.

³⁵ Bununla ilgili olarak hadis diye bazı kitaplarda yer bulmuş olan. "Dünyanın ömrü yedi bin yıldır. Biz yedinci binin içinde bulunmaktayız." Sözü nü örnek olarak verebiliriz ki açıkça Kur'an'a aykırı olduğu için uydurma sayılmıştır. Sehavî, *Mekâsîdü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehra ale'l-Elsine*, Hadis no: 1243.

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, s. 654; Ğazâlî, *el-Mustesfâ*, I, 91; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, III, 160; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 398; Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, III, 148; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî 'htisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, s. 277

Sözü söylediğimizi desteklemektedir.³⁷ Bu metodu benimseyen Hanefilere göre hükmünün sübutuna engel teşkil eden daha kuvvetli bir delile muarız olan herhangi bir haber-i vâhid manen munkatı sayılarak amelden düşürülür.³⁸

Hanefî usulcülerden Pezdevî arz meselesi ile ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir: الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى إن العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولا يزداد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وإن كان نصا *“Kitab yakin ile sabit olduğu için şüphe içeren bir şeyle terk edilemez. Bu noktada Kitab’ın hâs, âm, nas ve zâhir olan lafızları için durum aynıdır. Hatta bize göre Kitab’ın âmı haberi vahid ile tahsise uğramaz. Şafî tahsise uğrayacağı görüşündedir. Yine bize göre haber-i vâhid ile Kitab üzerine ziyade edilemez ve Kitab’ın zâhiri de terk edilemez. Aynı şekilde nas bile olsa haber-i vâhid ile Kitab’ın hükmü neshedilemez.”*³⁹

Hanefilerin Kur’an’a arz metoduyla manen munkatı’ sayarak bir takım haber-i vahitleri amelden düşürmeleri veya reddetmeleri hususundan önce ifade etmemiz gereken önemli bir detay vardır ki o da şudur: Hanefiler Kur’an’ın zâhirine, umumuna ya da mutlakına muhalif olarak vârid olan haber-i vahitleri bir çırpıda hükümsüzdür veya amel edilemez şeklinde bir düşünce ile hareket etmemektedirler. Onların ilk yaptığı söz konusu haber-i vahitlere Kitab’ın hükmünü değiştirmeyecek şekilde ve Kitab’ın hükmünden daha düşük bir hüküm ispat ederler. Örneğin Kitab’ın hükmü farziyyet iken haber-i vâhide vucub veya nedb hükmünü ispat ederler. Bu durumların mümkün olmadığı takdirde red yoluna giderler. Haber-i manen munkatı’ sayarak reddetmek onlar için en son çaredir. Netice itibarıyla Hanefiler bazı kimselerin iddia ettikleri gibi hadisleri kabul etmeme gibi bir hareketleri olmayıp onlar sadece delilleri arasındaki hiyerarşiye uymaktadırlar. Katiyyet ifade eden delil ile zanniyet ifade eden delile aynı hükmü ispat etmemekle aslında çok makul bir metodoloji de benimsemiş oluyorlar.⁴⁰ Yine bu hususa işaret eden Kevserî şunları söylemektedir: Hanefilerin benimsediği kurallardan biride sübut

³⁷ Ebû Yusuf, *er-Red alâ siyeri’l-Evzâi*, s. 32.

³⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 196; Semerkandî, *Mizânü’l- Usul fî Netâici’l-Ukûl*, II, 655, 469; Buhârî, *Keşfü’l-Esrar an Usûli Fahri’l-İslam Pezdevî*, III, 12.

³⁹ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, s. 173.

⁴⁰ Türkmânî, *Dirâsâtün fî Usûli’l-Hadis alâ menheci’l-Hanefiyye*, s. 291-292; Apaydın, “Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkîtâ’ Anlayışı”, EÜİFD, sayı 8, s. 162; Ünal, s. 135.

ve delalet açısından delillerin mertebelerini dikkate almalarıdır. Sübut ve delalet bakımından katî olana ona göre bir mertebeye verirlerken, zanni olana da ona göre bir mertebeye ispet etmektedirler ve Kitab'a muhlif olan haberi-i vahidi kabul etmemektedirler.⁴¹

Hanefilerin arz metodunu işletmeleri mukabilinde muhaddislerin tavrı ise bu konuda Hanefilere tamamen zıttır. Onlar hadislerin de Kur'an gibi vahiy mahsulü olması fikrinden hareketle hadislerin Kur'an'a arz edilip de netice itibarıyla da bir aykırılık sebebiyle reddedilmesi gibi bir şey olamayacağını söylerler. Ayrıca bazı Hanefilerin arz metodlarına delil olarak getirdiği arz hadisinin⁴² de mevzu olduğunu söyleyerek şiddetle reddederler.⁴³

Çalışmamızın ikinci bölümünü söz konusu hadisler hakkındaki açıklamalara bıraktığımız için, burada sadece kısaca Kitab'a muhalif olduğu gerekçesi ile reddedilen hadislerden bazılarını örnekler vermiş olacağız:

a-Musarrât Hadisi: Hanefiler söz konusu hadisi "Size karşı haddi aşan kimseye, sizde aynı oranda mukabelede bulunun."⁴⁴ Ayetine muhalif olarak görmüşlerdir.

b-Fâtıma binti Kays Hadisi: Boşanan Kadına barınma ve nafaka hakkının olmadığını ifade eden söz konusu hadis, Hanefiler tarafından "Boşanan Kadınları imkanınız nispetinde barındırın."⁴⁵ Ayetine muhalif olarak görülmüştür.

c-Bir şahit ve yemin ile hüküm hadisi: Tek şahit ve yeminle hüküm verilebileceğinin cevazını bildiren hadis, Hanefiler tarafından "...erkeklerinizden iki şahit, eğer iki erkek olmazsa, bir erkek iki Kadında yeter..."⁴⁶ Ayetine muhalif olarak görülmüştür.

⁴¹ Kevserî, *Nasbu'r-Râye Mukaddimesi*, s. 28.

⁴² Söz konusu arz hadis şu şekildedir: "Benden sonra hadisler çoğalacak. Siz bunları Allah'ın Kitab'ına arz edin, ona uygun olanları alın, aykırı olanları reddedin." Serahsî, *Usûl*, s. 365; Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, s. 215.

⁴³ İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Münîfi's-Sahîhi ve'Daîf*, s. 80; Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, s. 181; Abdullah Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi*, s. 133; Ayrıca arz meselesini ve söz konusu hadisi kabul eden Hanefilerin delilleri ile şiddetle karşı çıkan muhaddislerin dayandıkları deliller ve diğer mezheplerin delilleri ve tüm bu delillerin tahlilinin detayı ve örnekler için bkz. Adem Karaman, *Hanefî Ekolüne Göre Haber-i Vahidin Kur'an'a Aykırı Olmasından Dolayı Amel Edilmemesi*, s. 41-92 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁴⁴ Bakara, 2/194.

⁴⁵ Talak, 65/6.

⁴⁶ Bakara, 2/282.

1.2. Haber-i vâhidin Sâbit Sünnete Muhalif Olması

Hanefilerin manevi inkitâ' kapsamında değerlendirdikleri durumlardan biri de haber-i vâhidin sâbit sünnete muhalif olması durumudur. Bu sebeple Hanefiler herhangi bir haber-i vâhidin amel edilebilmeye uygun olabilmesi için sâbit sünnetle muaraza halinde olmaması gerektiğini şart koşmuşlardır.⁴⁷

Öncelikle sâbit sünnetin tanımı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır. السنة الثابتة tabirini Cessas el-Fusûl⁴⁸ adlı usûl eserinde kullanmıştır. Hem mütevatir hem de meşhur olarak vârid olan hadisleri kapsayan bu tabir, Ebû Yusuf'un er-Red alâ siyeri'l-Evzâi'sinde⁴⁹ "ma'ruf sünnet" olarak geçerken, daha sonraki dönem Hanefi usul eserlerinde⁵⁰ ise "meşhur sünnet" tabiri ile geçmektedir. Her üç kelime ile de kastedilen mana hem mütevatir hem de meşhur haberi kapsamaktadır. Bununla birlikte maruf sünnet ya da sâbit sünnet tabirlerinden birini kullanmak, meşhur sünnet kavramı kullanıldığında mütevatir kavramı dışarıda kalma ihtimalinden dolayı daha uygun olacaktır.⁵¹

Hanefiler haber-i vâhidin makbul sayılması için öne sürdükleri bu şart ile de deliller arasında ki hiyerarşiyi dikkate almışlardır. Maruf sünnete muarız olan bir haber-i vâhid demek zan ifade eden bir delilin kesin ilim veya tume'nînet ifade eden bir

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 197. Cessâs bu hususu, eserinin birçok yerinde nakillerde bulunduğu, İmam Muhammed'in talebesi olan İsa b. Eban'dan naklederek şöyle dile getirir: "İsa b. Eban'a göre Haber-i vahid sabit sünnete muarazadan dolayı reddolunur."

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113.

⁴⁹ *Er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 32

⁵⁰ Pezdevî, *Kenzü'l- Vusûl (Keşfü'l-Esrar ile birlikte)*, III, 20; Serahsî, *Usûl*, I, 366

⁵¹ Apaydın, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkitâ' Anlayışı", s. 180. Burada hadisçiler ile Hanefilerin haber taksimindeki bazı farklılıklara dikkat çekmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hadisçiler haberleri mütevatir ve mütevatir olmayan (haber-i vahid) olarak ikiye ayırmaktadırlar. Haber-i vahid de onlara göre Meşhur, Aziz ve Garib olarak üç kısımda mütalaa edilmektedir. Netice itibarıyla meşhur haber hadisçilere göre haber-i vahidin bir çeşidi olmakta ve "en az üç isnadla rivayet edilen haber" olarak tarif edilmektedir. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 24; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 97. Hanefiler ise haberleri mütevatir, meşhur ve haber-i vahid olarak üç kısma ayırmışlardır. Hanefiler meşhur diye nitelendirdikleri haberi şu şekilde tarif etmişlerdir: "Bir sahabi veya tevatür seviyesine ulaşmayan bir grup sahabi tarafından rivayet edilip daha sonraki asırlarda mütevatir seviyesine ulaşan ve alimler tarafından genel kabul gören hadistir". Hanefiler, Kur'an'ın umumunu tahsis ve bazı hükümleri neshetme hususunda meşhur ile mütevatir arasında fark görmezler. Ancak mütevatirin ifade ettiği bilginin zaruri olduğunu ve onu inkar edenin küfre gireceğini savunurken meşhurun ifade ettiği bilginin tume'nînet ifade ettiğini inkar edenin ise küfre değil dalalete nispet edileceğini savunmuşlardır. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 211; Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkh*, s. 147; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 390; Apaydın, "Meşhûr", DİA, 2004, XXIX, 368-371; Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 47; Metin Yiğit, *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 138.

delile muarız olması demektir. Bu yüzden böyle bir haber maruf sünnetle cem ve telifi mümkün olmadığı zaman manen munkatı sayılır ve amele konu olmaz.

Tahavî de maruf sünnet ile çelişen haber-i vâhidin reddedileceği ilkesinden yola çıkarak Übey b. Imâre'den mestler üzerine meshin vakti ile ilgili rivayetin makbul olmadığını belirtmiştir. Tahavi mestler üzerine mesh etme vaktinin mukim için bir gün; misafir için üç gün olacağına dair vârid olan haberlerin mütevatir seviyesine ulaştığını, meshin yedi güne kadar olabileceğini bildiren Übey b. Imâre hadisi gibi maruf sünnete muhalif bir haber sebebiyle asla maruf haberin terkedilemeyeceğine dikkat çeker.⁵² Dolayısıyla Übey b. Imâre hadisi maruf sünnete muarız olduğu için amele konu olmaz.

Hanefilerin maruf sünnete aykırı olması sebebiyle amel etmediği hadislerden birisi de Sa'd b. Ebî Vakkas'tan rivayet edilen kuru hurmanın yaş hurma mukabilinde satışı ile ilgili hadistir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber'e bu satışın durumu sorulmuş, Hz. Peygamber: yaş hurma kurduğunda eksilir mi? Deyince, sahabe de evet cevabı vermiş, Hz. Peygamber'de kuru hurmanın yaş hurma mukabilinde satımını yasaklamıştır.⁵³

Sa'd hadisi, meşhur olarak rivayet edilen esnâf-ı sitte⁵⁴ hadisine muhalif olduğu için kabul edilmemiştir.⁵⁵

Söz konusu hadisin muhalefet sebebi ise meşhur rivayetin umumunu tahsis eder nitelikte bir içeriğe sahip olmasıdır. Kural gereği umum ifade eden bir delilin tahsisi ancak aynı seviyede bir delil ile mümkün olacağı için burada bu mümkün olmamaktadır. Yani meşhur hadisin umumunu haber-i vâhid ile tahsis etmek caiz değildir.⁵⁶ Biraz daha detaylandırılacak olursak meşhur hadiste belirtilen mümaselet ve peşinlik şartları sağlandığı takdirde yaş hurmanın sonradan kuruyup eksilmesinin bir önemi olmayacaktır.

⁵² Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, s. 79.

⁵³ Ebû Dâvud, Buyû, 18.

⁵⁴ Ebû Saîd el-Hudrî, Ömer b. Hattâb, Ubâde b. Sâmit ve Ebû Hureyre gibi birçok sahabî tarafından rivayet edilen esnâf-ı sitte hadisinde Hz. Peygamber, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzdan müteşekkil altı sınıf maddeyi saymış ve bu altı sınıfın aynı cinslerin satımının hem eşit hem de peşin olması gerektiğini vurgulamıştır.

⁵⁵ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 148.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, III, 21.

Çünkü satış esnasında iki şartın (mümaselet-peşinlik) bulunması alışverişin sahih olması için meşhur hadisin fehvasınca yeterli olmaktadır. Haber-i vâhidde belirtilen husus meşhur hadisin umumunu tahsis olacağından reddedilmiştir.⁵⁷

Sa'd hadisinin Hanefiler tarafından reddinin bir diğer sebebi de hadisin senedindeki Zeyd b. Ayyâş'ın meçhul bir ravi olması ve bu sebeple hadisin ihticaca uygun olmayacak zayıflıkta olmasıdır.⁵⁸

1.3. Haber-i vâhidin Umumu Belvâda Varit Olması

Hanefilerin ehli rey olduklarının birçok alameti vardır. Bu alametlerini haber-i vâhide olan yaklaşım tarzlarında görmek pek ala mümkündür. Kanaatimizce, sadece Hanefilere özgü olan; kendilerinden başkalarının, haber-i vâhidi kabul kriteri olarak benimsemediği umumu belva prensibi, onların ehli rey olduklarını ispat sadedinde çok önemli bir yeri haizdir.

Umumu belva, birbirine yakın iki anlamda kullanılmaktadır. Bunların birincisi: insanların yapmak veya yapmama hususunda mecbur kaldıkları ve bazı durumların adeta herkesi kapsayan toplumsal bir zaruret olması durumudur. Neticede bu zorluktan dolayı hükümlerde kolaylığa gidilir ve kıyasın gerektirdiği hükümden başka hükme rucû etmenin illeti meydana gelmiş olur. Bu sebeple istihsana başvurulur.⁵⁹ Buna örnek olarak; eti yenmeyen kuşların kaçınılması zor olan pisliklerinin temiz sayılması, yolda yürürken insanların üzerine sıçrayan çamurların temiz sayılması yolda yuttuğu toz toprağın orucu bozmaması, teâti yoluyla alışverişin cevazı, meyvelerin henüz olgunlaşmadan satılabilmesi, Kâdılıkta ictihad şartının aranmaması gibi durumlar örnek olarak verilebilir.⁶⁰

İkinci ve bizim de üzerinde durduğumuz umumu belva ise günlük hayatta herkesi ilgilendiren ve devamlı tekrarıdan dolayı kimsenin bigâne kalamayacağı durumlardır.⁶¹

⁵⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 21; Serahsî, *Usûl*, I, 367

⁵⁸ Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe an Rudûdi Ebî Şeybe alâ Ebî Hanife*, 119-123; , Ebû Hanife'nin, hadisin reddedilmesini gerektirecek diğer gerekçeleri için bkz. Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", s. 182.

⁵⁹ Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 312

⁶⁰ Mustafa Baktır, "Umumu Belvâ", DİA, XXXXII, İstanbul 2012; Yargı, a.g.e. s. 312.

⁶¹ Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", s. 185; Baktır, "Umumu Belvâ".

Hanefiler böyle durumlarla ilgili haberlerin âhâd tarikle değil de meşhur veya tevatür yoluyla gelmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşüncelerini desteklemek amacıyla da bazı aklî ve naklî deliller ortaya koymuşlardır.

Şüphesiz Hz. Peygamber kendisine vahyedilen hükümleri insanlara tebliğ ile mükellef idi. Hükümleri insanların bazısına ulaştırıp bazısına ulaştırmaması gibi bir durum söz konusu olamazdı. Ayrıca hükümleri, Hz. Peygamber'den alan sahabe de duydukları hükümleri diğer insanlara ulaştırma hususunda mükellefti. Bu meyanda onlara Hz. Peygamber: *ليبلغ الشاهد الغائب نضر الله امرء سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه*. “burada bulunanlar bulunmayanlara ulaştırın.”⁶² “Benden bir söz işitip onu başkasına ulaştırana kadar ezberleyen kimsenin yüzünü ağartsın.”⁶³ Buyurarak bu hususa dikkat çekiyordu.

Genel manada bu durum yapılması istenen bir iş iken; herkesi ilgilendiren, devamlı tekrar edilen ve insanların muhtaç olduğu konularda ise bu daha belirgindir. bu mantıktan hareketle herkesi ilgilendiren bir husus haber-i vâhid olarak naklediliyorsa Hanefiler tarafından bu hüküm unutulmuş ya da neshedilmiş demektir. Çünkü böyle olmasa yaygınlık kazanır ve Hz. Peygamber'in de emri gereği birçok kimse tarafından nakledilirdi.⁶⁴

Hanefilerin umumu belva görüşlerine delil aldıkları bir diğer hadis de Zülyedeyn hadisidir. Söz konusu rivayet şöyledir: Bir gün Hz. Peygamber namazı eksik kıldırınca zülyedeyn: “Namaz mı kısaldı ya da siz unuttunuz mu ya Rasûlallah?” diye sordu. Hz. Peygamber'de zülyedeyn doğru mu söylüyor? Diye orada bulunan herkese sordu. İnsanlarda evet dedi. İşte bu hâdisede Hanefiler Hz. Peygamber'in ilk anda tek kişinin haberi ile yetinmemesini, o an herkesi ilgilendiren ve herkesin içinde bulunduğu bir durumda tüm topluluk tarafından tasdik beklemesini ve delil almışlardır.⁶⁵ Yani Hz. Peygamber herkesi ilgilendiren bir konu da tek kişinin haberini yeterli görmemesini Hanefiler söz konusu ilkelerine gerekçe göstermişlerdir. Bu sebeple umumi belvâ olduğu durumlarla ilgili haberlerin haber-i vâhid olarak nakledilmesi Hanefiler tarafından kabul edilmemiştir.

⁶² Buhârî, İlim, 9.

⁶³ Ebû Dâvud, İlim, 10.

⁶⁴ Apaydın, “Haber-i Vahid”, DİA, İstanbul 1996, XIV, s. 359; Ünal, s. 154.

⁶⁵ Türkânî, *Dirâsâtün fî Usûli'l-Hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*, s. 362.

Hanefilerin bu ilkesi de diğer usul ilkeleri gibi Cessas'dan itibaren söz konusu tabirle anıldı ve daha sonraki usulcüler tarafından sistemleştirildi.

Ancak umumu belva olarak açıkça ifade edilmese de bu ilkeye işaretten, mezhebin yayılmasına eserleriyle büyük hizmeti olan İmam Muhammed'in el-Hucce'sinde görebiliyoruz.

İmam Muhammed, Hz. Ömer'in Hac sûresini okuyunca iki secde ettiğine dair rivayet kendisine ulaştınca söz konusu rivayete cevap sadedinde umumu belva ilkesine şu şekilde işaret eder:

هكذا روي عن عمر, وليست العامة عندنا على ذلك, وإنما روى هذا عن عمر بن الخطاب رجل من أهل مصر. ولو كان معروفا مشهورا من فعل عمر لعرفه من كان مع عمر بالمدينة ومن أتا بها من الآفاق وكان هذا مشهورا معروفا من فعله.

“Hz. Ömer'den bu şekilde rivayet olunmuştur. Ancak bize göre uygulama böyle değildir. Bu hadisi Ömer'den Mısırlı bir kişi rivayet etmiştir. Şayet Ömer'in bu şekilde (iki secde) uygulaması bilinen ve yaygın bir uygulama olsa, bunu Ömer'in yanında Medine'de bulunan ve Medine dışından gelen herkes bilir ve maruf ve meşhur bir haber olurdu.”⁶⁶

İmam Muhammed'in talebesi olan İsa b. Ebân'da hocası ile aynı görüşleri paylaşmakta ve bu görüşleri Cessâs tarafından şu şekilde nakledilmektedir: “Ashabımıza göre haber-i vâhidin reddedilmesini gerektirecek illetlerden bir tanesi de İsa b. Ebân'ın dediği gibi, geneli ilgilendiren bir konunun, genelin bilmediği hâs bir haberle nakledilmesidir.”⁶⁷

Kudûrî'nin de umumu belva prensibini kullandığını görmekteyiz. Muhaliflerin delil aldığı bir hadis hakkında “Bu haber-i vâhiddir. Usulümüze göre umumu belvada haber-i vâhid sabit olmaz.”⁶⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî usulcülerden umumu belva ilkesine muhalefet eden çıkmamış, tüm Hanefî usulcüler bu ilkeyi benimsemişlerdir.⁶⁹

Umumu belva ilkesi gereği Hanefilerin amel etmedikleri hadislerin bazıları şunlardır:

--Hz. Peygamber'in namaza besmeleyi açıktan okuyarak başladığını bildiren haber⁷⁰

⁶⁶ Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, I, 108.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 114,

⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, I, s. 157.

⁶⁹ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 196; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, s. 177; Serahsî, *Usûlü's-Searhsî*, I, 368; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 434; Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, s. 474-477; Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkh*, s. 148; Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 198; Mola Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, II, 263.

--Tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına dair rivayet edilen haber⁷¹

--Rukûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağına dair rivayet edilen haber⁷²

1.4. Sahabenin Haber ile İstidlal etmemesi

Sahabenin kendi aralarında herhangi bir meselenin hükmünde ihtilaf etmeleri veya mesele hakkında bir neticeye varamamalarına rağmen söz konusu mesele ile ilgili vârid olan haberi delil almamaları, Hanefiler tarafından manen inkıtâ' sebebi sayılmıştır.⁷³ Şayet ilgili haber delil alınmaya uygun bir haber olsaydı hiç şüphesiz sahabe o haberle istidlalde bulunurlardı. Dolayısıyla haber için iki ihtimal gündeme gelmekte; haber ya mensuh olduğu için sahabe delil almamış, ya da haberi nakleden ravilerin rivayette yanılğı ve hataya düşmeleri haberi manen inkıtâ'a sevketmiştir.

el-Fusûl adlı eserinde Cessas, böyle bir inkıtâ' sebebinden bahsetmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla haberin makbul olma şartları arsında sahabenin ihticactan yüz çevirmemesi gerektiği şartını Hanefilerde ilk dile getiren Debûsî olmuştur.⁷⁴

Daha sonra gelen usulcüler de bu hususta adeta Debûsî'yi örnek alarak bu kuralı savunmuşlardır.

Örneğin Pezdevî, sahabenin Şeriat'ı nakletmede aslî unsur olduğunu, onların bir haberden yüz çevirmelerinin haber hakkında inkıtâ' ve intisâha (nesih) delalet edeceğini bildirmiştir. Ayrıca sahabe tartıştıkları meselede kendilerine yol göstermeye uygun haberi işittiklerinde mutlaka onu delil alırlar. Aksi takdirde haber vârid olduğu halde ondan yüz çevirmek asla caiz olmaz.⁷⁵

Burada öneöli bir hususu daha belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz. O da bu ilkenin Hanefiler arasında ittifakla kabul görmüş ve bütün Hanefî usulcüler tarafından zikredilmiş olmadığıdır. Yukarıda bu ilkeyi sarîh bir şekilde ilk zikreden Debûsî olduğunu zikrettik.

⁷⁰ Tirmizî, Salât, 2. Şâfiîler bu hadise dayanarak besmelenin açıktan okunması gerektiğini savunurken Hanefiler ise hadisin umumu belva da vârid olması sebebiyle amel etmemişlerdir.

⁷¹ Ebû Dâvud, Tahâret, 70.

⁷² Müslim, Salât, 390; Buharî, Ezan, 84.

⁷³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 199; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, s. 177; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 369; Sadru'ş-Şerîa, et-Tevdîh, II, 19.

⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 199. DEBûsî kısaca, sahabenin, delil alınmaya uygun bir haber olduğu halde aralarına bir mesele hakkında tartışmalarının helal olmayacağını savunur. Dolayısıyla haber sahabe tarafından itibar görmüyorsa bu durum haberi sabit olmadığının göstergesi olduğunu belirtir.

⁷⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, s. 177.

Ancak altıncı asır Hanefî usulcülerinden Semerkandî ve sonrasında gelen bazı usulcülerin⁷⁶ bu ilkeyi kitaplarına taşımamış olduklarını tespit ettik. Bundan dolayı kanaatimizce, sahabenin bir haberden ihticac etmekten yüz çevirmesi ilkesinin manen inkıtâ' sayılması Hanefiler içerisinde ittifakla kabul edilen bir ilke değildir.

Kaynaklarda sahabenin ihtilafa düşüp de delil olarak kullanmadıkları iki haber-i vâhidden bahsedilir. Bunların birincisi sabinin malından zekatın verilip verilemeyeceği meselesidir. Konu ile ilgili Hz. Peygamber'den *ألا من ولي يتيمًا فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة* “Sizden kim, bir yetimin malının sorumluluğunu üstlenirse o mal ile ticaret yapsın (çoğaltsın) ki öylece bıraktığı taktirde zekat dan dolayı malı tükenir.”⁷⁷

Fakihler buluğa ermemiş bir çocuğun malına zekatın düşüp düşmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁷⁸ Daha önceye giderecek olursak söz konusu meselede sahabe kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. İşte sahabenin, delil aldıkları takdirde aralarındaki ihtilafı kesecek böyle bir rivayet olmasına rağmen bu rivayeti delil almamaları hadisin Hanefilerce munkatî' sayılmasına yol açmıştır.

İkinci örnek ise talak ve iddet hususunda Kadın ya da erkeğin hallerinden hangisinin temel alınması gerektiği ile ilgili ihtilaftır. Said b. Müseyyeb'den rivayet edildiğine göre *الطلاق للرجال والعدة للنساء* “*Talak erkeklere, iddet de Kadınlara göredir.*”⁷⁹ Bu rivayetide aynı şekilde sahabe, aralarındaki ihtilafı sonlandırmak için delil olarak kullanmamaları sebebiyle rivayet Hanefiler tarafından munkatî' sayılmış ve amel edilmemiştir.

⁷⁶ Semerkandi ile beraber Üsmendî ve İbnü's-Sââtî bu ilkedden bahsetmemişlerdir. Söz konusu alimler manen inkıtâ' durumlarını üç başlık olarak belirlemişlerdir:

a-Haber-i vahidin Kitab'a muhalefeti

b-Haber-i vahidin Meşhur Sünnete muhalefeti

c-Haber-i vahidin umumu belvada vârid olması. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 433-434; Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, s. 460-477; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-Nizâm (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*, s. 360-368.

⁷⁷ Tirmizî, Zekat, 15.

⁷⁸ Sahabeden Hz. Ömer ve Hz. Âişe sabinin malında zekatın vücûbuna hükmederken; Hz. İbn Mes'ud ve Hz. İbn Abbâs ise zekatın vacip olmadığına hükmetmişlerdir. İhtilafların detayı için bkz. Muvatta, Zekat, 12; Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, I, 457; Dârakutnî, Tahâret, hadis no: 1951-1953.

⁷⁹ Muvatta, Talâk, 70.

1.5. Haber-i vâhidin İcmâ'a Muhalif Olması

Hanefilerin haber-i vâhidi makbul saymadıkları diğer bir durumda haberin icmâ'a muhalif olması ve ümmetin söz konusu haberle amel etmeyi terk etmiş olmasıdır.⁸⁰

Aslında böyle bir haberle amel edilebileceğini hiçbir alim söylememiştir. Yani tüm müçtehitler icmâ'a muhalif haberin reddedileceği hususunda ittifak etmişlerdir.⁸¹

İcmâ' bir haberi tercihte son derece etkin rol oynadığı için haberin icmâ'a aykırı olmaması gerekmektedir. Çünkü icmâ' bir haberin ya mensuh olduğunu ya da aslının olmadığını göstermektedir. Mensuh olmamış olsa kendisiyle amel edilir, aslı olmuş olsa delil olarak kullanılırdı. Bu ikisi de olmadığına göre bütün delilleri değerlendirerek meydana gelen icmâ' bir hadisi bırakmak için yeterli sebep olmaktadır.⁸²

Yukarıda icmâya muhalif haberin reddi hususunda tüm müçtehitlerin müttefik olduğunu belirtmiştik. Bu ittifaka hadisçiler de dâhildir. Nitekim muhaddis İbn Kuteybe'nin konu hakkındaki görüşleri hadisçilerin fikirlerini de yansıtmaktadır:

و نحن نقول: إن الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال وتدخل عليه بالشبه والتأويلات والنسخ يأخذ الثقة من غير الثقة.

“Bize göre hak, rivayet yoluyla sâbit olmasından daha çok İcmâ' yoluyla sâbit olur. Çünkü hadise rivayet esnasında birtakım unutmama, yanlışlık ve şüphe dahil olabilir. Ayrıca nesih ve bazı teviller hadis için imkan dahilinde olup ravinin kendisi sıkı bile olsa sıkı olmayan birinden rivayette bulunmuş olabilir.”⁸³

جمع رسول الله بين الظهر والعصر ، وبين المغرب ، وبين العشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر. *“Hz. Peygamber, Öğle ve ikindiye; akşam ve yatsıyı herhangi bir korku ve yağmur hali olmaksızın Medine'de birleştirerek kıldı.”⁸⁴*

Hadisi, zâhiri ile icmâ'a muhalefetinden dolayı ümmetin amel etmeyi terk ettiği

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 117.

⁸¹ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 433; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 172; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 654; Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, III, 150.

⁸² Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 462; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 161-163.

⁸³ İbn Kuteybe, *Tevîlü Muhtelevi'l-Hadis*, s. 380.

⁸⁴ Tirmizî, *Salât*, 25.

hadise örnektir. Hiçbir müçtehit mukim olan bir kimseye herhangi bir özrü olmadan namazları birleştirebileceğine dair fetva vermemiştir.⁸⁵

Kendisiyle amel edilmeyen icmâ'a muhalif hadise bir diğer örnek ise yine Tirmizî'nin rivayet ettiği من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه “*Kim şarap içerse sopa vurun dördüncü defa içerse öldürün.*”⁸⁶ Hadisidir.

Ancak ne Hz. Peygamber zamanında ne de râşit halifeler zamanında içki içen kimse öldürülmemiştir. Hatta Hz. Peygamber'e defalarca içki suçundan birisi getirilmesine rağmen böyle bir ceza tatbik etmemiştir.⁸⁷

Tirmizî'den getirdiğimiz iki hadis hakkında Tirmizî, kendisiyle amel terkedilen iki hadis olarak bahsetmekte ve bütün ehli ilmin bu hadisler ile amel etmediğine dikkat çekmektedir.⁸⁸

1.6. Haber-i vâhidin Küllî Kâideleri Muhalif Olması

Hanefilerin haber-i vâhidleri manen munkatî' saymalarına sebep olabilecek üçüncü madde, haber-i vâhidin küllî kâidelere muhalif olması durumudur. Kaynaklarda birkaç farklı tabirle ifade edilen küllî kâidenin kapsamının ne olduğu hakkında ve mahiyeti ile ilgili bazı bilgileri aktardıktan sonra örneklerle meseleyi izah edebiliriz.

Burada Hanefilerin küllî kâideden kastettiği; Kitab ve Sünnetten tam istikrâ metoduyla istinbat edilen, üzerinde icmâ'ın bulunduğu ve aynı zamanda Kitab'ın ve Sünnetin özünü teşkil eden genel kural niteliğindeki asıllardır.⁸⁹

Söz konusu genel kurallar tariften de anlaşılacağı üzere ayet veya hadis temelli kurallardır.⁹⁰ Bu kâidelerden⁹¹ bazıları şunlardır:

“Kimse kimsenin günahını yüklenemez.”

⁸⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, 104

⁸⁶ Tirmizî, *Hudûd*, 15.

⁸⁷ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Tartışmaları*, s. 247. İcmâ'a muhalefetten dolayı amel edilmeyen rivayetlere daha fazla örnek için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 462-463.

⁸⁸ Tirmizî, *Kitâbü'l-İlel*, s. 1280 (Sünen-i Tirmizî'nin sonunda)

⁸⁹ Türkmânî, *Dirâsâtün fî Usûli'l-Hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*, s. 343. Nasslarda geçen الأصل “Asıl” kavramının usûlcüler tarafından farklı manalara geldiği ortaya konmuştur. Bu manalar genel olarak delil, kâide, râcih ve musteshab (değiştigiine dair bir delil olmadıkça devam eden hal) şeklinde dört manada toplanmıştır. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I, 213; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikh*, s. 10. Ahmet Özel ise bu manaları on ikiye kadar çıkarmıştır. Ahmet Özel, “Asıl”, *DİA*, 1991, III, 473.

⁹⁰ Mustafa Baktır, “Kâide”, *DİA*, 2001, XXIV, 205-210.

⁹¹ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 62-64; Apaydın, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 170.

“Menfaat (gelir) yüklenen zarar mukabilindedir.”

“Alım satım icab ve kabul ile tamam olur.”

“Beyyine iddia edene, yemin ise inkar edenedir.”

“Şek ile yakîn zâil olmaz.”

Cessas, fukahanın hilafına amelde bulunduğu ve zâhirinden yüz çevirdiği birtakım haber-i vâhidleri örnek olarak verdikten sonra هذه الاحاديث ترد لمخالفتها الاصول “Bu hadisler asıllara muhalif oldukları için reddedilir.” أخبار الأحاد لا يعترض بها على الاصول “Haber-i vahitler asıllara muarız olamayacak haberlerdir.”⁹²

Kudûrî’de de benzer ifadeleri görmekteyiz: من أصلنا أن خبر الواحد إذا كان مخالفا للأصول لم يجب العمل به، ووجب حمله على وجه يوافقها لأن الأصول مقطوع بها فلا تترك أحكاما معلومة باطن. “Kâidelerimizden biri de şudur ki: haber-i vâhid asıllara muhalif olduğu zaman onunla amel vacip olmaz. Haberi asıllara muvafık bir şekilde hamletmek vacip olur. Çünkü asıllar katî olduğu için zan ifade eden haberler sebebiyle terkedilemez.”⁹³

Kudûrî, haberin direkt olarak reddedilmeyip hamledilme yoluna gidildiğine dikkat çekmiştir. Haml mümkün olmadığında ise muaraza sebebiyle meydana gelen bâtinî inkıtâ’ gerekçesiyle haber reddedilir.

Sıbt ibnü’l-Cevzi’de diğer mezheplerin delil aldığı iki rivayet hakkında ولو سلما كان من الاخبار المخالفة للكتاب والسنة المشهورة والاصول المتقررة فيردا “Şayet bu iki rivayet kabul edilse o zaman haberler Kitab’a, meşhur sünnete ve yerleşmiş asıllara muhalif olmuş olur ki bu sebeple de haberler reddedilir.”⁹⁴

Cessas’ın kullandığı bir diğer tabir ise “Kıyasu’l-Usûl” tabiridir. Gerek Cessas’ın gerek ilk dönem Hanefî usûlcülerin kullandığı “Kıyas’ul-Usûl” kavramı ile de kastettikleri genel kural niteliğindeki küllî kaidelerdir.⁹⁵

Kıyasu’l-Usûl tabirine değinmişken önemli gördüğümüz bir ayrıntıya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Dikkat çekmek istediğimiz bu ayrıntı Hanefilerin, genel kuralı ifade etmek için kullandıkları “Kıyasu’l-Usûl” tabiri ile şerî delillerin dördüncüsü

⁹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, VIII, 332.

⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2443.

⁹⁴ Sıbt ibnü’l-Cevzî, *İsâru’l-İnsâf fi Mesâili’l-Hılâf*, s. 293.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 134. Pezdevî’ye baktığımız zaman O, asılları Kitab, Maruf Sünnet, Umumu Belvâ ve Sahabenin bir konu üzerinde görüş birliğine varması olarak sınıflandırır. Buhârî, *Keşf*, III, 12. Ancak konu başında da değindiğimiz gibi asıllardan maksat teşriî kaynaklarının kendisi değil de muhtelif naslardan istinbat edilmiş genel kural niteliğindeki asıllar olduğu daha ön plandadır. Ünal, s. 150.

olan “Kıyas”ın⁹⁶ karıştırılmamasıdır. İki arasında farkı ortaya koyacak olursak; Hanefiler, haber ile Şer’î delillerin dördüncüsü olan kıyas çatıştığında her halükarda haberi öne alırlar ve kıyasa gitmezler. Bunun meşhur örneklerinden birisi kahkaha hadisidir.

İmam Muhammed, haberi değil de kıyası temel alarak namazda kahkahanın abdesti bozmayacağını savunan Medine ehline karşı: “*Şayet bu konuda (namazda kahkahanın abdesti bozduğuna dair) birçok rivayet olmasaydı Medine ehlinin dediği doğru olurdu. Ancak haberin olduğu yerde kıyasa yer yoktur. Habere uyulması gerekir.*”⁹⁷

Hanefiler işte bu kıyasa karşı haber ile ameli tercih ederken; Kıyasu’l-Usûle aykırı olarak vârid olan haber-i vâhidlere karşı da genel kural ile amel edip haberi manen munkatî saymışlardır.

1.7. Haber-i vâhidin Akla Muhalif Olması

Haber-i vâhidin reddedilme gerekçelerinden birisi de aklın gereklerine aykırı olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ tarafından insana bahşedilmiş olan akıl, doğruyu eğriden ayırma noktasında son derece önemli bir yere sahip olan hüccet niteliğindedir. Akla muarız olarak vârid olan haber-i vâhidin te’vil imkanı olduğu takdirde te’vil edilir, te’vil imkanı olmadığı takdirde ise reddedilir.

Haber-i vâhidin makbul sayılması için aklın gereklerine aykırı olmaması gerektiği şartı Hanefiler içerisinde ilk Cessas tarafından ortaya konmuştur.

Cessas konu ile ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmiştir: *ومما يرد به أخبار الأحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام عقول, لأن العقول حجة الله تعالى. وغير جائز إنقاص ما دلت عليه وأوجبته. وكل خبر يضاده حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول. وحجة العقل ثابتة صحيحة, إلا أن يكون الخبر محتملا لوجه لا يخالف به أحكام العقول, فيكون محمولا على ذلك الوجه*

⁹⁶ Kıyasın ile ilgili teknik bilginin detayı ve kullanıldığı alan ile ilgili geniş bilgi için bkz. Apaydın, “Kıyas”, DİA, 2002, XXV, 525-529.

⁹⁷ Şeybânî, *el-Huce alâ ehli’l-Medîne*, I, 204; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 165. Aynı şekilde oruçlu kimsenin unutarak yiyip içmesi de örnek verilebilir. Kıyasa göre oruçlu bir kimse unutarak da olsa ağzına bir şey aldığı anda orucunun bozulması kıyasın gereğidir. Ancak kıyasa aykırı haberler sebebiyle Hanefiler, kıyası terkedip haberi öne aldıkları için unutarak yiyen bir oruçlunun orucunun bozulmayacağını savunmuşlardır. İltaş, *Fikhî Hükümlerin Usûli Dayanakları* (Tahrîcî’l-Furû ale’l-Usûl), s. 149.

“*Haber-i vâhidin reddedilmesine sebep olan illetlerden biri de aklın gereklerine aykırı olmasıdır. Akıl Allah’ın hüccetidir. Dolayısıyla onun delalet ettiği ve vacip kaldığı bir şeyi değiştirmek, tersini söylemek caiz değildir. Akli hüccete zıt olan her haber, fasit ve makbul değildir. Ancak söz konusu haber aklın gerektirdiği hükümlere zıtlık teşkil etmeyecek şekilde bir manaya ihtimalli olursa o zaman o manaya hamledilir.*”⁹⁸

Cessas’dan sonra gelen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’de böyle bir husustan bahsedilmemiş olması ve Cessas’ın bu şartı öne sürerken çokça nakilde bulunduğu İsa b. Eban ‘dan nakil yapmaması O’nun mu’tezile’nin bazı fikirlerinin etkisi altında kaldığının bir göstergesi de olabilir.⁹⁹

Ancak Hanefî usulcülerden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî üçlüsünde her ne kadar haberin kabulü için aklın gereklerine uygunluk ilkesinden bahsedilmese de bu ilke Semekandi’den sonra tekrar Hanefî usul eserlerine girdiğini tespit ettik.¹⁰⁰ Semerkandî’den sonra ki usul eserlerinde konu ile ilgili ibareler Cessas’da geçen ile son derece benzerlik arz etmesi, söz konusu usulcülerin Cessas’dan etkilendiklerinin bir göstergesidir.

Haberin akıl ile çelişmemesi gerektiği ilkesi sadece Hanefî usulcüler tarafından değil mütekellimin yöntemini benimsemiş usulcüler tarafından da savunulmuştur.¹⁰¹

Usulcülerin yanı sıra muhaddislerde hadislerin özellikle uydurma olup olmadığı hususunda akla uygunluk ilkesini işletmişlerdir.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 121.

⁹⁹ Bazı Hanefî fakihlerin mutezilî eğilimi olduğuna dair iddialar olmuştur. Cessâs’da bu iddiaların hedefinde olan Hanefî usulcülerdendir. Cessâs’ın mutezilî olduğunu savunanlar O’nun En’am süresinin 103. ayetini tefsir ederken Allah ’ın ahirette de görülemeyeceğini söylemesini ve görüşüne uymayan ayet ve hadisleri te’vil etmesini, sihrin hakikatinin olmadığını savunmasını, Hz. Peygamber’e büyü yapıldığına dair haberlerin uydurma olduğunu savunmasını gerekçe olarak öne sürerler. Ancak Güngör, Cessâs’ın bu görüşlerinden dolayı Mu’tezile mezhebinden olduğu iddiasını kabul etmemekte ve Mu’tezile alimlerine dair tabakat kitaplarında kendisine yer verilmesini, mezhep mensuplarının sayılarını çoğaltma ve mezhebin ilmi değerini artırma gayretlerinin neticesi olarak açıklamaktadır. Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *DİA*, 1993, VII, 427-428. Ayrıca mutezile’den Basrî’de haber-i vahidin kabulünde akla uygunluk ilkesine dikkat çekmektedir. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh*, II, 604.

¹⁰⁰ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, s. 433; Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkh*, 146; Üsmendî, *Bezlü’n-Nazar*, s. 460.

¹⁰¹ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh*, II, 315; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, II, 653; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sül fî Şerhi Minhâci’l-Usûl*, III, 160; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîd*, III, 398; Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkh*, III, 148.

İbnü'l-Cevzî mevzu hadisleri topladığı eserinde “akla ve asıllara muhalif her haber uydurmaz, onları başka haberlerle desteklemek için kendini sıkıntıya sokma!”¹⁰² der.

Meselenin hadisçiler nezdindeki yansımalarını ve akıldan kastedilenin hangi akıl olduğunu açıklama sadedinde Yıldırım şunları ifade etmektedir: *Kullanılması Kur'an'ın sahibi tarafından emredilen, fakihler tarafından haber-i vâhidlerin teâruzunda tercih sebebi, yine haber-i vâhidin reddinde on aykırılığın gerekçe olarak zikredildiği, hadisçiler tarafından da dört yerde kullanıldığı belirtilen akılla kastedilenin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Çünkü herkesin akli ölçü olacak olsaydı dünyada bu derecede aykırı fikirleri bulunmaz, insanlar aynı şeyleri doğru ve yanlış kabul ederlerdi. O halde orta yolu bulmak gerekir. Hadisçiler buna “bedihî akıl” derken, bazıları “aklı külli” bazıları da “normal akıl” demektedir.*¹⁰³

Akla aykırı olan hadise misal olarak Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği “veledi zina için en şerlisidir.” Rivayeti verilebilir. Ebû hureyre'nin böyle bir hadis rivayet ettiği Hz. Âişe'ye ulaşınca O'da “Şayet senin rivayet ettiğin doğru olsaydı o zaman annesi recemedilmek için bekletilmezdi.” Diye karşılık vererek rivayeti akla uymadığı için müdahale de bulunmuştur.¹⁰⁴

Yine Hz. Âişe Ebû Hureyre'nin “kim bir meyyiti yıkarsa gusül abdesti, kim de meyyiti taşırta namaz abdesti alsın şeklinde bir hadis rivayetinde bulunduğunu işitince O: “Müslimanların cenazeleri necis mi ki? Gusül gereksin! Bir adam bir tahtayı (tabutu kastediyor) taşısın ona abdest gerekir mi?”¹⁰⁵ Diyerek söz konusu rivayetin aklın gereklerine uymadığını ortaya koymuştur.

1.8. Râvinin Rivayetini Muhalefet Etmesi

Haber-i vâhidin manen munkatî' sayıldığı durumlardan biriside haber-i vâhidi rivayet eden ravinin, rivayetinin zıttına fetva vermek suretiyle kavlen ya da rivayetinin hilafına amel etmek suretiyle fiilen rivayetini muhalefette bulunmasıdır. Hanefiler

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I, 106.

¹⁰³ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 351.

¹⁰⁴ Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi mâ istedrakethu Âişe ale's-Sahâbe*, s. 118-119.

¹⁰⁵ Zerkeşi, *el-İcâbe*, s. 122. Akla aykırılığın dolaylı reddedilen hadislere daha fazla örnek için aynı esere müracaat edilebilir.

haber-i vâhidin bu şekilde rivayetine aykırı harekette bulunmasını söz konusu rivayeti yaralayıcı bir unsur olarak görmüşlerdir.¹⁰⁶

Serahsî râvinin rivayetine muhalefeti durumunda üç ihtimalin varlığından söz ederek ihtimalleri şu şekilde sıralar:

1-Ravinin haber-i vâhide muhalif davranması, rivayetinden önce vuku bulması durumu. Bu durumda ravinin haber-i vâhidi henüz duymadığı ve duyunca da amelini söz konusu habere göre düzenleyeceği düşünülür.

2-Ravinin muhalefetinin tarihinin rivayetinden önce mi sonra mı olduğu bilinmemesi durumu. Bu durumda aksi zâhir olmadıkça en güzel olana tevîl etme kabilinden yine birinci ihtimalde ki gibi muhalefetinin hadisten önce olduğu düşünülür. Dolayısıyla haber-i vâhid munkatî' sayılmaz. Amel vacip olur.

3-Ravinin haber-i vâhidi rivayetinden sonra söz konusu rivayetine kavlen veya fiilen aykırı amelde bulunması durumu. Ravinin bu hareketi rivayetinin hüccet olmaktan çıkararak en açık delildir.

Serahsî bu üç ihtimali sıraladıktan sonra haberin munkatî' olmasına sebep olan ravinin muhalefet durumunda dört şıktan mütevellid olabileceğini açıklar:

a-Söz konusu rivayeti ravi bizzat kendisi duymamış, dedikodu kabilinden rivayet etmiş olabilir. Böyle bir durumda haberin reddedilmesi vaciptir.

b-Ravinin yaptığı rivayete muhalif amelde bulunması ve fetva vermesi hadise karşı gevşek davranma ve aldırma olur ki bu durumda ravi fiska düşmüş olur, rivayeti kabul edilmez.

c-Ravinin muhalefeti kendisinden sâdır olan unutma ve gafletten ötürü olur ki bu durumda gafilin şهادeti makbul sayılmadığı gibi rivayeti de makbul olmaz.

d-Ravinin rivayetine aykırı hareketi yaptığı rivayetin neshedildiğini bilmesinden kaynaklanabilir. Bu ihtimal sayılan ihtimallerin en güzelidir. Ravilere hüsnü zan açısından da çok yerindedir. Netice itibarıyla ravinin söz konusu muhalefeti neshe hamledilir.¹⁰⁷

Serahsi konu ile ilgili tüm ihtimalleri sıralayarak ravinin rivayetine muhalefeti meselesini gayet açık bir şekilde ortaya koymuş ve muhalefetin neshi işaret ettiğini söylemiştir. Ancak Serahsî'de göremesek te diğer bazı Hanefi kaynaklarda nesih başka bir ihtimalde de yer verilmektedir. O ihtimalde ravinin rivayetinin vücup değil

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 203; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 5.

¹⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 5-6.

de nedb veya istihbâba delalet ettiğini bilmesidir.¹⁰⁸ Çünkü rivayet ettiği haberin nesih söz konusu olmaksızın vücup ifade ettiğini bile bile muhalefette bulunması, ümmetin adil olduklarında icmâ ettikleri sahabe hakkında düşünülemez.

Tahavî, Hanefilerin bu ilkesi üzerinde durmuş ve örneklerle eserlerine taşımıştır. Ravinin rivayetine fiilen aykırı davranmasına misal; İftitah tekbiri dışında namazda ellerin kaldırılması ile olarak İbn Ömer'in ellerin kaldırılacağına dair yapmış olduğu rivayetine muhalif davranması ile ilgili şunları kaydeder:

فهذا ابن عمر قد رأى النبي يرفع ثم ترك هو الرفع بعد النبي فلا يكون ذلك إلا وقد ثبت عنده نسخ ما قد رأى النبي فعله وقامت الحجة عليه بذلك.

“İşte İbn Ömer! Hz. Peygamber'i ellerini kaldırırken görmüş ve daha sonra kendisi Hz. Peygamber'den sonra bunu terk etmiş. (yani kendisi iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmamış). İbn Ömer'in bu hareketi, Hz. Peygamber'in yaptığı fiilin neshedildiğini bilmesinden ve buna dair bir delile sahip olmasından ileri gelmektedir.”¹⁰⁹

Muhalefetin kavlen olduğuna misal de Ebû Hureyre'den rivayet edilen “Sizden birinizin kabını köpek yalarsa onu yedi defa yıkasın.”¹¹⁰ Hadisidir. Ebû Hureyre bu rivayeti yaptıktan sonra söz konusu kabın üç defa yıkama ile de temiz olacağı kendisinden rivayet edilmesi¹¹¹ Hanefiler tarafından yedi defa yıkama hükmünün neshedildiğini ya da istihbaba delalet ettiğini göstermektedir.¹¹²

Aslında Hanefileri bu şekilde düşünmeye sevk eden unsur, yukarıda da belirttiğimiz gibi sahabenin Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisin hilafına hareket etmelerini onların üstün dini hassasiyetleri ile bağdaştıramamaları ve sahabeye karşı son derece hüsnü zanda bulduklarından ileri gelmektedir.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203.

¹⁰⁹ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 292. Ayrıca Tahavî İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in iftitah tekbiri dışında da elleri kaldırdığı rivayetini zikredip daha sonra kendisinin bu rivayete muhalefet ettiğini belirten hadisleri zikrederek şunları söyler: Terki icap edecek bir delile sahip olmadan İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bir fiili terk etmesi ona yakışmaz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra elleri kaldırmayı İbn Ömer'in terketmesi ya bu fiilin neshedildiğini gösterir, ya da İbn Ömer'in bu muhalefeti başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV, 33-34, 50.

¹¹⁰ Buhari, “Vudu”, 35; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 39

¹¹¹ Dârakutnî, Tahâret, hadis no: 193.

¹¹² Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 24-25.

2. Ravideki Kusur Sebebiyle Olan İnkıtâ'

Hız. Peygamber'in hadisini nesilden nesile ulaştıran ravilerin durumu, rivayet ettikleri hadisin delil alınan makbul bir hadis olması konusunda hayati önem taşımaktadır. Bu sebeple senedde bulunan raviler teker teker yaşantıları araştırılmış ve her birerleri için adeta birer kimlik oluşturulmuştur. İstenen şartları haiz olan ravilerin rivayetleri makbul sayılırken, şartlarda eksiği bulunan ravilerin rivayetleri ise genel olarak makbul sayılmamıştır.

Bu meyanda alimler, bir haberin makbul olması için ravide aranan şartları dört başlık altında toplamışlardır¹¹³:

1-Akıl

2-İslam

3-Zabt

4-Adâlet

Akıl ile bulûğa ermiş kişinin akı kastedilmektedir. İslam ile kişinin Allah'ı ve indirdiği hükümleri tasdik etmesi kastedilmektedir. Zabt ise zâhir ve bâtin olmak üzere iki kısımdır. Zâhir zabt sözü dil bakımından zabt etmek, batın zabt ise fikhen zabt etmektir. Adalet ile de kişinin din ve davranışında istikamet üzere olması kastedilir. Burada şart koşulan adalet kişinin Müslüman ve mutedil akı sahibi olmasının zâhiriyle sabit olan kasır adalet değil, kâmil adalettir. Kamil adaletin ölçüsünde dinin ve aklın heva ve şehvete ağır basmasıdır. Bu kullanımdaki adaletin zıttı fisktır.¹¹⁴

Râvi yukarıda belirttiğimiz şartlardan birini ya da bir kaçını taşıması durumunda Hanefilere göre manen inkıtâ'ın iki çeşidinden ikincisi olan ravideki kusur sebebiyle

¹¹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 345. Hanefî kaynaklarda ravinin sağlaması gereken şartlar zikrettiğimiz gibi dört başlıkta belirtilirken, hadisçiler ise söz konusu şartları biraz daha detaylandırarak şu şekilde sıralamışlardır: Tamamı adil kabul edilen sahabe haricindeki raviler de iki temel unsur olan adalet ve zabtın tam olması aranır. Adalet vasfında müslüman olmak, bulûğa ermiş olmak, akıllı olmak, takva sahibi olmak ve mürüvvet (kötü davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler bulunur. Bunlardan birinin yokluğu halinde ravi güvenilirliğini kaybeder. Adalet sahibi ravinin hadisine itibar edilebilmesi

için onun zabt vasfına da sahip olması gerekir. Zabt vasfında unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemiş olmak. Kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mana ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin manalarını iyi bilmek ve hadisin manasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar yer alır. Bu özelliklerden biri veya birkaçında kusuru bulunan ravilerin hadisine itibar edilmez. Mehmet Efendioğlu, "Râvi", *DİA*, XXXIV, 472-474.

¹¹⁴ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s. 57-58.

olan inkıtâ' ortaya çıkmış olur. Ravide oluşan kusurların çeşitlerini dört başlıkta inceleyeceğiz:

1-Mestûrun haberi

2-Fasıkın haberi

3-Akıllı çocuk, ma'tuh, muğaffel ve müsâhilin haberi

4-Hevâ sahibinin haberi

2.1. Mestûrun Haberi

Hadisçiler, kendisinden ismini açıklayarak, iki ya da daha fazla adalet sahibi ravinin rivayette bulunduğu ancak ne kendisinden rivayette bulunanlar ne de başka kimseler tarafından cerh ve ta'dil yönüne dair bir açıklamada bulunulmayan raviyi "mestur" ya da "meçhûlu'l-hâl" diye adlandırırlar.¹¹⁵

Hanefî kaynaklarda mesturun tarifi, hadisçilerin tarifinden biraz farklıdır. Hanefilere göre mestur: Kendisinden bir, iki veya daha fazla rivayette bulunulsa da rivayet açısından meşhur olup öne çıkmamış kimsedir.¹¹⁶ Hanefiler hadisçilerin önemseydiği rivayet adedine önem vermemektedirler. İsterse söz konusu raviden çokça riayette bulunulsun fark etmez. Önemli olan ravinin insanlar tarafından tanınacak şekilde şöhrete kavuşmasıdır. Mesturun tanımı ile ilgili Hadisçiler ile Hanefî fakihler arasındaki en önemli fark budur.

Hanefler ilk üç asırdaki, mestur ya da diğer bir tabirle meçhulün rivayetinin hükmünün ne olduğu ile alakalı görüşlerini beş grupta toplamamız mümkündür:

1-Selef arasında rivayetinin kabul edilip kendisinden rivayette hususunda yeterli şöhrete ulaşmış kimse.

2-Rivayeti hususunda şöhrete ulaştıktan sonra hakkında cerh edici ifade kullanılmayan kimse.

3-Rivayeti ile ilgili ihtilaf edilip; rivayeti bazıları tarafından kabul edilen, bazıları tarafından reddedilen kimse.

4-Rivayeti hakkında ihtilafsız cerh edilen kimse.

¹¹⁵ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, md. "Mechûlü'l-Hâl"; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, md. "Mechûlü'l-Hâl"; Emin Aşıkutlu, "Mestûr", *DİA*, XXIX, 337-338.

¹¹⁶ İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-Eser fi Safvi Ulûmi'l-Eser*, s. 86.

5-Rivayeti selef arasında yayılmayan (bilinmeyen) ve kabul veya red ile ilgili bir değerlendirmeye tabi tutulmayan kimse.

Alimler bu sınıfların ilk üçünün rivayetini ihtilafsız kabul ederken; dördüncü sınıfın rivayetini ise ihtilafsız reddederler. Beşinci sınıf ise alimler arasında ihtilafa konu olmuş sınıftır. Hanefiler bu sınıfın rivayeti ile amelin vacip olmayacağı ancak kıyasa muvafık olduğu takdirde amel etmenin caiz olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁷

Ayrıca Serahsî, son kısımın alakalı olarak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu gruptaki ravilerin rivayeti ile amelin vacip olmayacağı ancak kıyasa muvafık olduğu takdirde amel etmenin caiz olduğunu söyledikten sonra şu şekilde gerekçelendirme yapar: ilk asırda yaşayanların kâhir ekseriyeti adaleti ile zâhir olan kimselerdir. Nitekim Hz. Peygamber'de bu meyanda “Kuşakların en hayırlısı benim içerisinde bulunduğum kuşak, sonra onları takip edenler, daha sonra onları takip edenlerdir.” Buyurması bu hakikate işaret etmektedir. Zaten zâhire itibarla haberinde sıdk tarafı ağır basar. Ancak rivayeti ile selef arasında meşhur olmamışsa o zaman vehim tarafı ağır basar ve kıyasa muvafık olması durumunda raviye hüsnü zann açısından amel caiz olur fakat vacip olmaz. Çünkü şer'an vücup bu gibi zayıf bir yolla sabit olmaz. Bu sebepten dolayı Ebû Hanife mesturun şehadeti ile hüküm vermeye cevaz vermiş, vaciptir dememiştir. Sebebi ise O (Ebû Hanife), ehlinin çoğu sıdk üzere olan ilk iç asırdaki kuşaktandır. Ancak bizim zamanımızda (kendi yaşadığı beşinci asrı kastederek) ise fisk galebe çaldığı için bu gibilerinin rivayeti adil kimseler tarafından teyit edilmedikçe makbul olamaz ve amel etmek sahih olmaz. Bu sebeple de Ebû Yusuf ve İmam Muhammed adaleti zâhir olmadan mesturun şehadeti ile hüküm vermeye cevaz vermemiştir.¹¹⁸

Habbâzi'de yakın manada şöyle demektedir: Şayet selef arasında rivayeti yayılmamış, red veya kabuliyet ile mukabelede bulunulmamışsa amel vacip olamamakla birlikte caizdir. Fakat fisk zamanımızda son derece yayıldığı için söz konusu ravinin rivayeti kabul edilmez.¹¹⁹

¹¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 182; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, s. 160; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 342-343.

¹¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 344.

¹¹⁹ Habbâzî, *el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh*, s. 202.

Hanefî kaynakları taradığımız zaman Hanefî usulcülerin genelinin ilk üç asrın meçhul ravilerinin rivayetini kabul ettiklerini gördük.¹²⁰

Meseleyi toparlayacak olursak;

a-Hanefiler ilk üç asır için mestur ve meçhul tabirlerini aynı anlamda kullanmışlar ve ilk iç asrın meçhul ravilerinin rivayetlerini beş kısımda değerlendirmişlerdir.

b-İlk üç asrın meçhul ravilerinin rivayetinin makbul olması demek; kıyasa mulalif olmadığı zaman amel caizdir demektir.

c-Hanefiler ilk üç asırdan sonraki mestur ravilerin rivayetlerini kabul etmezler.¹²¹

2.2. Fasıkın Haberi

Fısk, sözlük anlamı itibarıyla, Kâfir olsun Müslüman olsun Allah'a itaat etmeyen her âsi insanın fiilini ifade eder.

Şer'î ıstilahta ise Müslüman olan bir kimsenin büyük günah ya da ısrarla küçük günah işlemesidir.¹²²

Serahsî Usûlünde fasıkın haberinin hükmü ile alaklı şunları söyler: İmam Muhammed'in İstihsan başlığı altında zikrettiğine göre; fasık suyun temizliğini ya da necisliğini; yemeğin helalliyini ya da haramlığını haber verse bu rivayeti duyan kimse kendi görüşüne göre hareket eder. Şöyle ki yukarıda bahsettiğimiz konularla ilgili verdiği haber hakkında doğru söylediğini düşünürse kabul eder, aksi taktirde reddeder.¹²³

Serahsî, İmam Muhammed'den yaptığı nakilden sonra fasıkın haberinin yukarıda sayılan suyun temizliği ya da pisliği; yemeğin helalliyi ya da haramlığı gibi konularda olsa haberinin kabul edilmemesinden yanadır. Gerekçe olarak da fasık olan bir kimsenin şehadetinin makbul olmadığını söylemektedir. Bunun yanında zaruret durumlarını da istisna eder. Daha sonra günlük hayatta yapılan alım satım

¹²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 182; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, s. 160; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 30; Sadru's-Şerîa, *et-Tevdîh*, II, 20; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 396.

¹²¹ Meçhul ravi konusu ile ilgili cehâletin kısımları, ilk dönem muhaddislerinden itibaren ravide cehalet kavramının tarihsel süreci ve ayrıca kavramın fakihler nezdindeki yansımalarının detayı ve meçhul ravinin hem Muhaddislere göre hem de fakihlere göre hükmü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Nurullah Kağıt, "Meçhul Ravi ve Rivayetinin Hükmü", Marmara Üniversitesi, SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015.

¹²² Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, md. "fisk".

¹²³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 370.

alma verme gibi her daim adil insanı bulmanın zor olduğu muamelat meselelerinde ise yine zarureten fasıkın haberinin kabul edilebileceğini belirtir.¹²⁴

2.3. Akıllı Çocuk, Ma'tuh, Muğaffel ve Müsâhilin Haberi

Hanefî kaynaklarda akıllı çocuk, ma'tuh, muğaffel ve müsâhilin rivayetleri hakkındaki hüküm hemen hemen aynı olduğu için tek başlık altında işlemeyi uygun bulduk. Önce kavramların tariflerini verelim.

Akıllı çocuk; buluğa ermemiş fakat temyiz ehliyetine sahip olan yaklaşık yedi yaş ile buluş arasındaki dönemde bulunan çocuktur.¹²⁵

Matuh: Bunak, şuuru karışmış, anlayışı kıt, konuşması karışık ve tedbiri bozuk olan kimse olup hukuken mümeyyiz çocuk hükmündedir.¹²⁶

Serahsî'nin ifade ettiğine göre İmam Muhammed kitabının istihsan bölümünde fasık ve Kâfirin haberinin hükmünü beyan ettikten sonra *وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان* “söylediklerini anladıkları takdirde sabî ve ma'tuhun haberinin hükmü de aynıdır.” Demiştir. Serahsi devamla İmam Muhammed'in bu ifadesinden, meşayihimizden bazıları ibaredeki atfın “fasık” kelimesi üzerine olduğunu zannetmişlerdir. Bu zanna göre mana sabî ve ma'tuhun haberinin hükmü geride zikredilen fasıkın haberinin hükmü ile aynıdır, manası çıkmaktadır. Dolayısıyla nasıl ki fasık biri, suyun temizliği ve pisliğine dair haberi hakkında, bir görüşe göre haber kabul muamelesi gördüğü gibi bu durum sabî ve ma'tuhta da geçerli olmuş olur, manası çıkar. Serahsî bu zannın yanlış olduğunu, ibaredeki atfın “fasık” üzerine değil de “Kâfir” üzerine olduğunu altını çizer.

Yani özetle İmam Muhammed sabî, ve ma'tuhun haberinin kâfirin haberi gibi olduğunu, Kâfirin nasıl Müslümanlar üzerinde şahitlik ehliyeti yoksa sabî'nin de olmadığını beyan ederek fasıkın haberi ile Kâfirin haberi arasındaki farkı ortaya koymuş olur. Çünkü fasık her ne kadar şehadeti makbul olmasa da şehadet ehlinden dir. der.¹²⁷

¹²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 371.

¹²⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, md. “Mümeyyiz”.

¹²⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, md. “Ma'tuh”.

¹²⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 372.

Muğaffel; gaflet durumu teyakkuz durumundan fazla durumda olan kişidir. Böyle bir kimsenin haberi matuhun haberi ile aynı olup makbul değildir. Ancak durumu tersine döner de teyakkuz durumu gaflet durumuna galebe çalarsa o takdirde rivayet ve şahadet ehlinden olur.¹²⁸

Müsaahil; işlerinde ve sözlerinde hata düşüp düşmemeyi önemsemeyen ve hataya düştüğünü fark ettikten sonra da telafi yolunu düşünmeyen kimsedir. Bu kimsenin haberinin hükmü bir önceki muğaffelin haberi ile aynı olup makbul değildir.¹²⁹

2.4. Hevâ Sahibinin Haberi

Heva sahibi ile kastedilen, kişinin nefsinin gayrı meşru isteklerini yerine getirmesi ve dinin bu husustaki yasaklarını umursamazcasına günaha dalmasıdır.¹³⁰

Hanefî usulcüler heva sahibini kişinin şahsi birtakım fasıklığından daha çok bid'at ile ilgili durumlarını, inanç ve fiillerinde bid'at bulunan kimseleri kastetmişlerdir. Yani sahibu'l-hevadan maksat bid'at ehlidir diyebiliriz.

Hanefî usulcüler bid'ât inancına son derece bağlı ve bağlı olmakla kalmayıp söz konusu bid'at, inancına insanları davet eden heva ehilinin haberini kabul etmemişlerdir. Buna ilaveten bid'atı kendilerini küfre götürecek derecede şedid olan fırkalara mensup kişilerin de haberlerini reddetmekle beraber, bid'atı küfre götürecek şiddette olmayan ve bid'at inancına davetçi olmayan kimselerin rivayetleri ile amel edilebileceği Hanefî usulcüler tarafından kaynaklarda bildirilmiştir.¹³¹

¹²⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 373.

¹²⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 373.

¹³⁰ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 36.

¹³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 373-374.

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERİN AMEL ETMEDİKLERİ MÜSLİM RİVAYETLERİ VE USÛLÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. İBADETLER İLE ALAKALI RİVAYETLER

1.1. Abdestte Mazmaza ve İstinşakın Tek Avuç İle Yapılması

عن عبدالله بن زيد بن عاصم الانصاري وكانت له صحبة قال: قيل له توضأ لنا وضوء رسول الله فدعا بأداء فأكفأ منها على يديه فغسلهما ثلاثا ثم ادخل يده فاستخرجها فمضمض واستنشق من كف واحدة ففعل ذلك ثلاثا.....

Abdullah b. Zeyd'den rivayet edildiğine göre; kendisine Hz. Peygamber'in abdesti gibi abdest alması söylendi, O'da bir kap su istedi sonra ondan eline su dökerek üç defa ellerini yıkadı daha sonra da kaba elini sokarak aldığı bir avuç su ile mazmaza ve istinşak yaptı ve bunu üç kere tekrarladı...¹³²

Müslim'in ve kaynaklarını verdiğimiz diğer hadis kitaplarında rivayet edilen hadislerde Hz. Peygamber'in abdestine dair, kaptan aldığı bir avuç su ile hem mazmazayı hem istinşakı icra ettiği anlaşılmaktadır. Şafîî ve Maliki fakihler gerek Müslim'in gerek diğer kaynakların hadisleri ile istidlal ederek mazmaza ve istinşakın tek avuç su ile yapılmasının daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.

İmam Şafîî *el-Ümm* adlı eserinde, Müzenî *Muhtasar*'ında konu ile alakalı olarak “..daha sonra mazmaza ve istinşak için kaptan tek avuç su alır¹³³.” şeklinde ifade ederken Şirazi *el-Mühezzeb* adlı eserinde konu ile alakalı müstakil bir fasıl açarak şunları söylemektedir: Acaba mazmaza ve istinşak beraber mi yapılır yoksa ayrı ayrı

¹³² Müslim, “Tahâret”, 18; Buhari, “Vudû”, 41; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 51; Tirmizî, “Tahâret”, 22; Nesâî, “Tahâret”, 76; İbn Mâce, “Tahâret”, 43.

¹³³ Şafîî, *el-Ümm*, II, s.54; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 8.

mi? *El-Ümm*'de Hz Ali'nin, Peygamber'imizin abdestini, "bir su ile mazmaza ve istinşak yaptı." şeklinde vafetmesinden dolayı aynı anda yapması gerekir diye belirtilmiştir. Büveyti ise Talha b. Musarrif 'in Hz. Peygamber'in mazmaza ve istinşakı ayrı ayrı yaptığını görmesi rivayeti sebebiyle ayrı ayrı yapılması gerektiğini ifade ederek ayrı yapmanın temizlikte daha mübalağalı olacağından daha evla olacağını söyler. Daha sonra Şirazi ashabın cem ve faslın keyfiyetinde ihtilaf ettiğini belirterek özetle şunları kaydeder: Bir kısım tek bir avuç su alır ve bununla mazmaza ve istinşak yapar sonra bunu ikinci ve üçüncü defa tekrar eder görüşünü savunur ki bu Şafiî'nin *el-Ümm*'deki ifadesine daha uygundur. Diğer bir görüş ise Büveyti'nin bildirdiği, hem mazmaza hemde istinşak için üçer defa su alması şeklindedir. Son olarak Şirazi birinci görüşün Şafiî'nin kelamına daha uygun, ikincinin ise daha sahih ve temkinli olduğunu söyler¹³⁴.

Malikilerde konu ile alakalı olarak aynen Şafiîlerin ilk görüşü gibi kaptan avuç ile su alınır ve o su ile hem mazmaza hem istinşak yapılır şeklinde görüş belirtmişler ve ayrıca tek su ile değilde ayrı ayrı yapılmasında da herhangi bir sakınca olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³⁵

Hanefilere göre mazmaza ve istinşak altı avuç sudan yapılır. Yani her mazmaza ve her istinşak için ayrı ayrı su kullanılır.¹³⁶ Şayet kişi tek bir avuç su ile üç defa mazmaza yapsa sünneti yerine getirmiş olmaz. Sayrafi ise aksi görüştedir. İstinşakın bir avuç su ile üç defa yapılmasında ise ihtilaf edilmiş ve bu şekilde sünnetin yerine gelmeyeceği söylenmiştir. Mazmaza ise bunun aksinedir. Çünkü istinşakta suyun kısmen geri dönme ihtimali varken mazmazada bu ihtimal yoktur.¹³⁷ Hanefilerin ayrı ayrı su kullanılacağına dair delili Taberani'nin ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadistir.¹³⁸

¹³⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, I, s.37-38; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* I, s.397-398.

¹³⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, s.114; İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medine el-Maliki*, s.21

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût* I, s.6; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* I, s. 209; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab* s.10; Mevsilî, *el-İhtiyar*, s.15; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s.27.

¹³⁷ Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab* s.10

¹³⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-Râye* I, s.17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 16445; Ayrıca *Müsned-i Ebî Hanife*'nin Haskefi rivayetinin ellinci hadiside Hanefilerin istidlal ettiği hadisler arasındadır.

Kâsânî Hanefilerin istidlal ettiği hadisi zikrettikten sonra hadiste geçen "من كف واحدة" ifadesindeki suyun ağız ve burun için ayrı ayrı olabileceği ihtimalini ortaya koyarak ihtimal işin içine girerse hüccet olma ortadan kalkar diyerek Şafîlerin, delillerin ihtimal üzere bina ettiğini belirtir.¹³⁹

Ebû Hanife'nin Müsnedinde konu ile alakalı hadisin şerhinde Ebû Hanife'nin mazmaza ve istinşakın ayrı ayrı olması görüşünün kıyasa daha muvafık olduğunu belirtir. Kıyas (genel kural): ağız ve burun müstakil birer aza olup nasıl ki diğer azalar yıkamada birleştirilemiyorsa burada da birleştirilmez şeklindedir. Dolayısıyla usul açısından da kıyasa muhalif olan değil muvafık olan tercih edilir.¹⁴⁰

Fethu'l-Mülhim'de "من كف واحدة" ile ilgili; şayet bu kavlin mazmaza ve istinşakı beraber yapmaya delalet ettiğini kabul etsek bile bu sünnetin ikmalî olmayıp sadece cevaza hamledilecek bir husustur. İbn Âbidîn konu ile alakalı olarak şöyle söyler: şayet kişi bir avuç su alsın bir kısmı ile mazmaza bir kısmı ile istinşak yapsa yeterli olur. Fakat tecdid sünneti yerine gelmiş olmaz.¹⁴¹

Ali el-Kari ise konu ile alakalı olarak muhtelif rivayetlerin sıhhatini beyan ettikten sonra raviler gerek adet hususunda gerek fasıl ve vasıl hususunda her biri gördüğünü rivayet etmiştir diyerek rivayetler arasında hilaf olmadığını ihtilafın fazilete dair olduğunu belirtir.¹⁴²

Kanaatimizce de Hanefilerin görüşü hem kıyasa uygunluk hem de ihtiyat açısından daha tercihe şayan gözükmektedir.

1.2. Sarık Üzerine Mesh Etme

عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه.....وغسل ذراعيه ومسح بئاصيته و على العمامة.....

¹³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* I, s. 209.

¹⁴⁰ Muhammed Hasen es-Sünbûli, *Tensiku'n-Nizam fi Müsnedi'l-İmam*, s. 81-82.

¹⁴¹ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* II, s. 453.

¹⁴² Ali el-Kari, *Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye* I, s. 50.

Urve'nin babası Muğire'den rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber ihtiyaç giderdikten sonra abdest almıştır. Ravi Hz. Peygamber'in abdestini anlatırken, "dirseklerini yıkadı, daha sonra alın perçemine ve sarığına mesh etti"¹⁴³ demiştir.

Ebû Dâvud ve İbn Mâce'de, zikrettiğimiz başlık altında Hz. Peygamber'in mesh etmek için elini sarığının altına sokup, sarığını bozmayarak başının ön kısmını mesh ettiğine dairde bir rivayet bulunmaktadır.

Hadisin zâhirine baktığımız zaman sarık üzerine mesh etmenin caiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Sarık üzerine mesh etmenin hükmü hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Gerek Müslim'de gerek diğer kaynaklarda zikredilen hadislerin zâhirine bakarak Ahmed b. Hanbel, sarık üzerine meshe cevaz verirken, Ebû Hanife, Malik ve Şafî ise sadece sarığa mesh ederek başa meshin yerine gelmesi gibi bir durumu caiz görmemişlerdir.¹⁴⁴

Hanbelîlerin sarığa meshin caiz olması için öne sürdükleri iki şart vardır. Birincisi üst çenenin altına kadar inmesi ikincisi ise sarığın bütün başı kaplamasıdır. Ancak bundan âdete göre açılması icap eden kulaklar ve başın ön kısmı müstesnadır. Üst çene altına inmeyen ve arkadan sarkıtılmayan sarıklara mesh caiz değildir.¹⁴⁵

Şafîîlerin konu ile alakalı görüşleri için Nevevî'nin *el-Minhac*'na baktığımızda, hadiste ki "sarığa ve alın perçemine mesh etti" sözünü açıklarken şunları söyler: bu söz ashabımızın başın tamamına değil de bir kısmına mesh etmenin, vücubun yerine gelmesi için yeterli olacağına dair sözleri için ihticac ettiği yerdir. Şayet tamamını mesh şart olsaydı Hz. Peygamber böyle yapmaz tamamını mesh ederdi. Çünkü asıl(baş mesh) ile bedel(sarığa mesh) bir uzuvda toplanmaz. Nitekim kişi ayağının birini yıkayıp diğerini mesh etmesi caiz değildir.¹⁴⁶ Bu açıklamalarla beraber Nevevî şu net ifadeyi aktarır: kişi başı hiç mesh etmeyip sadece sarığa mesh etse bu caiz değildir.

¹⁴³ Müslim, Tahâret, 81; Buhari, "Vudu", 48; Tirmizî, "Tahâret", 75; Nesâî, "Tahâret", 87; Dârimî, Tahâret, 38.

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 20.

¹⁴⁵ Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* s. 56.

¹⁴⁶ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Haccâc*, III, 172.

Malikiler, sarıĝa meshin caiz olamadığına kail olanlar arsındadır. Çünkü Malikilere göre sarıĝa mesh ile alaklı rivayetler haber-i vâhidir. Haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için

Medine ehlinin ameline muvafık olması şarttır. Medine ehinden de sarık üzerine mesh şöhret bulmamıştır.¹⁴⁷

Hanefilerin konu ile ilgili değerlendirmelerine gelince, onlar hiçbir surette sadece sarık üzerine mesh edilemeyeceği görüşündedirler.¹⁴⁸

Mezkûr hadis hakkındaki değerlendirme sadedinde Tahanevi İ'laü's-Sünen adlı eserinde şunları söylemektedir: ilk olarak, Allah Teâlâ mesh hakkında "başlarınızı mesh edin"¹⁴⁹ buyurmuştur. Ayetteki başa mesh etme emri sarihtir. İkinci olarak, sarık üzerine mesh etmek hakiki olarak başa mesh sayılamaz. Yani ayette başa mesh emri hakikattir. Hakikat ile amel mümkün olduğu zaman kelam mecaza haml olunmaz. Üçüncü olarak haber-i vâhid Kitabı nesh edemez ve haber-i vâhid ile Kitab'a ziyade caiz olmaz.¹⁵⁰

Ayrıca İmam Muhammed'de *Muvatta* rivayetinde sarık üzerine mesh önceden yapılıyor idi de daha sonra terk edildi ifadesini kullanır. Yani bir nevi mensuh olduğunu bildirir. Ancak O'nun bu görüşü hakkında Leknevi, şu ana kadar sarık üzerine meshin önceden yapılıp ta daha sonra nesh edildiğine delalet eden hiçbir bilgiye rastlamadığını söyler.¹⁵¹

Hattabi de hadisin tevile ihtimali olup ayetin delalet açısından kati olması sebebiyle ihtimali olanın kati olan üzerine tercih edilemeyeceğini bildirerek birde bunun ayaĝa giyilen mestlere kıyasının da uzak olduğunu söyler.¹⁵²

Hanefilerin hadis ile alakalı değerlendirmelerini özetleyecek olursak onlar delaleti kuvvetli olan ayet ile amel etmeyi tercih etmişler ve ayete muhalif ve tevile ihtimali olan hadisle ameli terk etmişlerdir.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 20.

¹⁴⁸ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema* I, 145.

¹⁴⁹ Maide, 5/6.

¹⁵⁰ Tahanevi, *İ'laü's-Sünen*, I, 50.

¹⁵¹ Leknevi, *Ta'lîlu'l-Mümecced alâ Muvattai Muhammed*, I, 287.

¹⁵² Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* III, 18.

İbn Kuteybe'de hadisin reddine farklı bir açıdan bakarak şöyle demiştir: Bize göre doğru, rivayet ile sabit olmasından daha fazla icmâ ile sabit olur. (İcmâ daha kuvvetlidir.) Çünkü rivayette hata, yanılma ve unutma söz konusudur. Zaman zaman güvânilir bir ravi güvânilir olmayan bir raviden rivayette bulunabilir. Ayrıca rivayet hakkında nesih de söz konusu olabilir.¹⁵³

1.3. Köpeğin Yaladığı Kabın Yedi Defa Yıkanarak Temizlenmesi

عن ابي هريرة قال: قال رسول الله "اذا ولغ الكلب في أناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار"

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden birinizin kabtan köpek içerse onu hemen döksün sonra yedi defa yıkasın”¹⁵⁴.

Nevevî, hem Şafî fukasının hem de cumhurun görüşü olarak hadisle alakalı olarak şunları nakleder: bu hadis köpeğin necis olduğuna delildir. Çünkü bir şeyin temizlenmesi ya hades ya da necaset sebebiyle olur. Burada hades diye bir şey olmadığına göre, köpeğin yaladığı kap salyası necis olduğu için yıkanır. Köpeğin yaladığı kap pis olur. Kapta bulunun gıda sıvı ise içilmesi de haram olur. Çünkü hadisteki dökme emri bir nevi malı zayi etmektir. Malı zayi etmek yasak olduğuna göre kaptaki pis oldu ve bizde dökmekle emrolunduk. Ayrıca köpeğin av, çoban veya başka tür köpeklerden olmasının bir farkı yoktur.¹⁵⁵

Bu rivayetle istidlalde bulunarak Şafîler, Malik, Ahmed b. Hanbel ve cumhur köpeğin yaladığı kab. yedi defa yıkanması gerektiğinin vacip olduğu kanaatine varmışlardır. Ancak Hanefiler bu görüşte olmayıp onlar üç defa yıkamanın yeterli olacağı kanaatindedirler.

Hanefilerin Mezkûr hadisle amel etmeme sebepleri şunlardır: Müslimde yedi defa yıkanacağına dair zikredilen rivayet Ebû Hureyre'den gelmektedir. Yine Ebû Hureyre'den köpeğin yaladığı kabın üç defa yıkanacağı da rivayet olunmuştur. Ayrıca bu rivayet fiilen, kavlen, merfûaan ve mevkufen iki tarikle rivayet edilmiştir. Bunlardan biri sahih isnatla Dârakutnî, Abdûmelik b. ebi Süleyman tarikiyle Ebû Hureyre'den tahric etmiştir. Bu rivayet: “Köpek ağzını kabın içine sokarsa hemen

¹⁵³ İbn Kuteybe, *Tevîlü Muhtelefi'l-Hadis*, s. 380.

¹⁵⁴ Müslim, *Tahâret*, 89; Buhari, “Vudu”, 35; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 39; Tirmizî, “Tahâret”, 70; Nesâî, “Tahâret”, 52; İbn Mâce, “Tahâret ve Sünnetleri”, 31.

¹⁵⁵ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, III, 184.

dök, sonra üç defa yıka” ikincisi; İbn Adıyy, Hüseyim b. Ali tarikiyle Ebû Hureyre’den tahriç etmiştir. Bu rivayet: “Köpek birinizin kabını yalarsa onu hemen döksün ve üç defa yıkasın”¹⁵⁶

Tahavi hadisin mevkuf rivayetini Abdülmelik b. Ebî Süleyman tarikiyle Ebû Hureyre’den tahriç ettikten sonra şöyle demiştir: yedi defa yıkamanın vücubu bu hadisle neshedilmiştir. Çünkü yedi lafzını da Ebû Hureyre rivayet etmiştir. Ravi rivayet ettiği hadisin hilafıyla amel eder veya fetva verirse bir daha o rivayet hüccet olmaz. Zira sahabenin Hz. Peygamber’den herhangi bir şey dinleyip sonra dinlediğine muhalif hareket etmesi veya fetva vermesi düşünülemez. Böyle bir hareket onun adaletini düşürür; bir daha rivayeti kabul olunmaz. Bizim Ebû Hureyre’ye hüsnü zannımız vardır. Dolayısıyla üç defa yıkanacağını bildiren hadis yedi defa yıkanacağını bildiren hadisi nesh etmiştir.¹⁵⁷

Tabi burada yeri gelmişken konu ile alakalı olarak Hanefî usulüne has olan, hadiste manevi inkıta meselesine değinmekte fayda görüyoruz. Ravinin rivayet ettiği habere, rivayet tarihinden sonra kavlen ve fiilen aykırı amelde bulunması manevi inkıtanın sebepleri arasında sayılmaktadır. Nitekim hadisimizde de bu durum öne çıkmaktadır. Ravinin kendi haberine muhalefeti ise üç şekilde olur:

1-Muhalefetin, rivayetten önceki bir tarihte vuku bulması ki bu durumda muhalefet habere bir zarar vermez. Çünkü bunun, ravinin bu hadisi duymadan önceki görüş ve ameli olduğu, hadisi duyduktan sonrada hadise tabi olacağı düşünülür.

2-Eğer muhalefet tarihi, yani ravinin, rivayet kendisine ulaştıktan önce mi, sonra mı rivayeti hilafına amel ettiği bilinmiyorsa, bu takdirde yine haber-i vâhidle ihticac sakıt olmaz. Çünkü hadis esas itibariyle kesin bir delildir. Ancak sübûtu üzerinde şüphe hâsıl olmuştur. Yani muhalefet rivayetten ve rivayetin ona ulaşmasından önceyse hadis delil olur. Fakat muhalefet, rivayetten ve bu rivayetin ona ulaşmasından sonraysa o takdirde hüccet olmaz. Ancak esas olan, amelin vacip olmasıdır. Bu muhalefetin rivayetten önce olduğuna hamlolunur.

¹⁵⁶ Dârakutnî, Tahâret, hadis no: 193.

¹⁵⁷ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 23.

3-Ravinin rivayetine muhalefeti bu hadisten ve onu rivayet tarihinden sonraysa hadis delil olmaktan çıkar. Çünkü ravinin rivayet ettiği hadisine aykırı amel etmesi veya fetva vermesi, o hadisin munkatı olduğuna açık delildir.¹⁵⁸

Özetle Hanefiler bu hadisle söylediğimiz gerekçelerle manen munkatı olduğu için amel etmemişlerdir.

1.4. Ateşte Pişenlerden Dolayı Abdestin Gerekmesi

قال زيد بن ثابت: سمعت رسول الله يقول: “الوضوء مما مست النار”

Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: Rasûlullah'ı “Abdest ateşte pişen şeylerden dolayı icab eder” derken işittim.¹⁵⁹

Müslim bu başlık altında ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest gerektiğini bildiren hadisleri zikretmiş, daha sonra da abdestin gerekli olmadığını bildiren hadisleri zikretmiştir. Bu üslubuyla bile neshe işaret etmektedir. Tabi bu hem Müslim'in hem de diğer birtakım muhaddislerin âdetidir. Önce mensuh gördükleri hadisleri zikrederler, daha sonra ise nesheden hadisleri zikrederler.

Hadisin zâhirinden hareketle ateşte pişen yiyeceklerden yendiğinde şerî abdestin vacip olduğu görüşünü savunanlar olmuştur. Bu görüşte olduğu rivayet edilen kişiler şunlardır: Ömer b. Abdülaziz, Hasen Basri, Zührî, Ebû Kılabe ve Ebû Mücliz.

Buna karşın ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest gerekmediği rivayetleriyle istidlal ederek abdestin gerekmediğini savunanlar çok daha fazladır. Sahabenin cumhuru bu görüşte birleşirken, tabiinin de ekseri ile beraber Hanefilerinde içerisinde bulunduğu dört mezhep imamıda abdestin vacip olmadığına ittifak etmişlerdir.¹⁶⁰

Hatta Tahavi Şerhu Meani'l-Âsâr'ında İbn Abbas'ın Ebû Hureyre'ye latif bir itirazını nakleder. İbn Abbas, Ebû Hureyre'den, ateşte pişenlerden dolayı abdest alınması

¹⁵⁸ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 5-6; Hanefilerin manevi inkıta anlayışı ile ilgili olarak, Prof. Dr. Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta Anlayışı” adlı makalesine bakılabilir. Yine Hanefilerin haber-i vahidleri kabul şartlarını yaklaşık on beş maddede sıralayan son devir alimlerinden Zahid el- Kevserî'nin *Fıkhu ehli'l-Irak ve Hadisuhum* adlı eserine bakılabilir. el-Fıkhu ve usulu'l-Fıkh s. 96-97.

¹⁵⁹ Müslim, Hayz, 90; Nesâî, Tahâret, 122; Dârimî, Tahâret, 51.

¹⁶⁰ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, IV, 42-43.

gerektiği hadisini duyunca der ki: ey kardeşimin oğlu vücudumuza sürdüğümüz yağ, hatta abdest aldığımız suda ateşte pişiyor abdest almamız icab eder mi? O da: Allah Rasülü'nden bir hadis işittiğin zaman onu misallendirmeye kalkma der.¹⁶¹

Hanefilerin de içerisinde bulunduğu cumhur ulema, abdestin vacip olduğunu savunanlara iki şekilde cevap vermişlerdir.

Birincisi: Müslim hadisi, Cabir b. Abdillâh hadisi ile mensuttur. Hz. Cabir'den sahih isnatla rivayet edildiğine göre “Hz. Peygamber’in, ateşte pişenlerle ilgili en son uygulaması abdest almaması idi.”¹⁶²

İkincisi: hadisteki “vudû”dan kastdedilen namaz abdesti olmayıp, elin ve ağzın yıkanmasıdır. Ayrıca şunu da zikretmek gerekir ki bu ihtilaf ilk zamanlarda meydana gelmiş bir ihtilaftır. Daha sonraları ise abdestin vacip olmadığına icmâ vaki olmuştur.¹⁶³

Şebbir Ahmed Osmânî ise hadisle alakalı geniş izahat ve birçok ulemanın görüşlerini beyan ettikten sonra meseleyi şu şekilde özetlemiştir: Abdestin gerekli olduğunu bildiren rivayetler ya mensuttur, ya da mensuh olmayıp müstehaplığa hamledilir. İkinci seçenek yani mensuh olmayıp müstehaplığa delalet etmesi daha zâhir ve tercihe layıktır.¹⁶⁴

1.5. Deve Eti Yemekten Dolayı Abdest Gerekmesi

عن جابر بن سمرة أن رجلاً سأل رسول الله أتوضأ من لحوم الأبل؟ قال ان شئت فتوضأ، وان شئت فلا تتوضأ قال أتوضأ من لحوم الأبل؟ قال نعم فتوضأ من لحوم الأبل.....

Cabir b. Semure'den rivayet edildiğine göre, bir adam Allah Rasülü'ne sordu: koyun etinden dolayı abdest alayım mı? Efendimiz: “dilersen al, dilersen alma” buyurdu. Bu sefer “deve etinden dolayı abdest alayım mı?” diye sordu. Efendimiz:”evet deve etinden dolayı abdest al” buyurdu.¹⁶⁵

¹⁶¹ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 63

¹⁶² Ebû Dâvud, Tahâret, 74.

¹⁶³ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, IV, 43; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 66.

¹⁶⁴ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, III, 159.

¹⁶⁵ Müslim, Hayz, 97; Ebû Dâvud, Tahâret, 71; Tirmizî, Tahâret, 60.

Deve etini yemekten dolayı abdest gerekeceğine dair biri, Cabir radiyallahu anh'den, diğeri Berâ b. Âzib radiyallahu anh'den olmak üzere iki farklı sahabeden sahih isnadla rivayet bulunmaktadır.¹⁶⁶

Hadis zâhiriyle deve eti yemenin abdesti bozacağına delalet etmektedir. Ulema bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Bu hadisle istidlal ederek Hanbeliler deve eti yemenin, kişi bunu bilsin bilmesin her halde abdesti bozacağına kail olmuşlardır.¹⁶⁷ Seleften İshak b. Rahuye, Muhammed b. İshak, Yahya b. Yahya, İbnü'l-Münzir de aynı kanaatte olup, Hattabî'nin beyanına göre ehli hadisin geneli de bu görüştedir. Ayrıca, İbn Kudâme Şafî'nin iki görüşünden birinin de bozacağı şeklinde olduğunu bildirir.¹⁶⁸

Nevevî ise kendisi Şafî olmasına rağmen hem mezheb.e hem de cumhura muhalefet ederek şöyle demektedir: “bu konu da her ne kadar cumhur aksi görüşte olsada Bera ve Cabir hadisleri daha kuvvetli delildir.”¹⁶⁹

Başta Hulefayı Raşidin olmak üzere, Abdullah b. Mesud, Übeyy, Abdullah b. Abbas, Ebû Talha ile cumhur tabiin, Ebû Hanife, Malik, Şafî ise deve eti yemenin abdesti bozmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.¹⁷⁰

Hanefilerin de içerisinde bulunan cumhur ulema, bir önceki başlıkta geçen Cabir hadisiyle cevap vermişlerdir. O hadis: “Rasûlullah'ın son icraatı ateşte pişen şeylerden dolayı abdest almamaktı.”¹⁷¹

1.6. Ezanın Çift, Kâmetin Tek Lafızlarla Okunması

عن أنس قال: أمر بلال أن يشفع الاذان و يوتر الإقامة زاد يحيى في حديثه عن ابن عليّة: فحدثت به أيوب فقال
الإقامة

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Bilal, ezanı çift, kâmeti tek okumakla emrolundu. Yahya, İbn Uleyye'den rivayet ettiği hadisinde: “Ben bu hadisi Eyyub'a

¹⁶⁶ Câbir b. Abdullah'dan gelen rivayet: Müslim, Hayz, 97; Berâ b. Âzib'den gelen rivayet: Ebû Dâvud, Tahâret, 71.

¹⁶⁷ Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* s.58; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasarı'l-Hirakî*, I, 250.

¹⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasarı'l-Hirakî*, I, 250.

¹⁶⁹ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, IV, 48.

¹⁷⁰ Ahmed Dâvudoğlu, *Sahih-i Müslim tercüme ve şerhi*, II, 606.

¹⁷¹ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 70.

rivayet ettim. Eyyub, yalnız ikamet (kad kâmeti's-Salah) lafzı müstesna dedi.” Cümlesini ilave etti.¹⁷²

Ezanın keyfiyeti, lafızları ve okunuşu ile alakalı bilgileri ve mezheplerin görüşlerini bir sonraki “ezanın keyfiyeti” başlığında ele alacağımızdan dolayı bu başlık altında sadece kâmet ile alakalı malumattan bahsedeceğiz.

Hadisi hemen hemen tüm kütüb-ü sitte müellifleri az lafız farklılıklarıyla rivayet etmiştir.

Kâmet ile ilgili farklı rivayet ve görüşlere geçmeden hadisimizdeki “أمر” lafzının usuli açıdan meydana getirdiği ihtilaftan bahsedelim.

“Bilal emrolundu.” Cümlesinde emrolundu fiili meçhul sîğa ile mutlak olarak vârid olmuştur. Emredenin Rasûlullah veya başka biri olması ihtimal dâhilindedir.¹⁷³ Sahabenin “emrolundu” demesi hadis uleması ile usuli fıkıh uleması arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları bu sîğa ile rivayet edilen hadisin merfu, bazıları ise mevkuf olacağını savunmuşlardır.¹⁷⁴

Kirmanî¹⁷⁵ alimlerin çoğunluğuna göre bu sîğa ile rivayet edilen hadislerin merfu olacağını söylemişse de Aynî bu sözün kendi mezhebinin görüşünü kuvvetlendirmek için söylenmiş bir söz olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.¹⁷⁶ Nevevî de bu şekilde rivayet edilen hadislerin cumhur muhaddis ve usulcüler tarafından merfu kabul edildiğini, bir kısımların, emredenin Hz. Peygamber haricinde birinin olmasının muhtemel olduğu görüşünün şazz ve hatalı olduğunu ve lafız mutlak bırakıldığında emri ve nehyi sahibine izafe etmek gerektiğini savunmuştur.¹⁷⁷ Müslim’in Hanefî şarihlerinden Şebbir Ahmed’de tercih edilen görüşe göre bu gibi hadisler merfu olarak kabul edilir. Çünkü ibadet hakkındaki açıklamalar tevkîfî olup bu da merfu olmasını son derece desteklemektedir, diye söylemiştir.¹⁷⁸

¹⁷² Müslim, Salât, 2; Buhârî, Ezan, 3; Dârimî, Salât, 6.

¹⁷³ Kudûrî, *et-Tecrid*, I, s. 419.

¹⁷⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 162.

¹⁷⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibü 'd-Derâri şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, V, 3.

¹⁷⁶ Aynî, *Umdetü 'l-Kârî şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, V, 162.

¹⁷⁷ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahîhi Müslim ibni 'l-Hacac*, IV, 77.

¹⁷⁸ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsûatü Fethi 'l-Mülhim*, III, 201.

Kanaatimizce de böyle hadislerin merfu olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü Aynî'nin itirazı delil açısından zayıf kalmakta cumhurun delilleri ise son derece kuvvetli ve ikna edicidir.

Şafîiler bu hadisle istidlal ederek kâmet lafızlarının (kad kâmeti's-salah hariç) tek tek okunması gerektiğini ve toplam kâmet lafızlarının on bir cümleden müteşekkil olduğunu savunmuşlardır.¹⁷⁹ Hatta herhangi bir kişi, hadiste kâmet tek lafızlarla olması gerektiği bildiriliyorken siz kad kâmeti's-salah lafzını neden çift söylüyorsunuz? Diye itiraz edecek olsa biz de ona peki tekbir de çift söyleniyor, şeklinde cevap veririz, demişlerdir.

Malikiler ise kad kâmeti's-salah lafzını da tek okuyarak toplam on cümleden oluştuğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁸⁰

Hanbeliler ise Şafîilerle aynı görüşü paylaşarak kâmet lafızlarının on bir cümleden oluştuğu görüşündedirler.¹⁸¹

Hanefilere gelince, onlar kametin de aynen ezan gibi olduğu, ezandan farklı olarak iki defa kad kâmeti's-salah lafızlarının eklendiğini savunmuşlardır. Buna göre kamet lafızları toplamda on yedi kelimededen oluşmaktadır.¹⁸²

Tahavi Hanefilerin bu görüşlerini destekleyen ve kâmetin de tek tek değilde ezan gibi çifter okunacağına dair on yedi rivayet zikretmiştir.¹⁸³

Kudûri, Hanefilerin Müslim'in bu rivayetiyle amel etmemelerini gerekçelendirirken yukarıda da değindiğimiz, “امر” lafzından yola çıkarak emredenin Hz. Peygamber'den başkası olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade ederek rivayetin mevkuflabileceğini söylüyor. Ayrıca hadis hakkında farklı bir tevilde bulunarak, hadiste geçen ezanın çift, kâmetin tek olmasından maksadın ses olabileceği ve dolayısıyla ezanın çift ses kâmetin ise tek ses üzere okunması gerektiği yorumunu yapıyor. Bir farklı ihtimal olarak da hadisin sabah namazı ile

¹⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 187; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî fi furui's-Şâfiî* s.22; Mâverdî, *el-Havî'l-Kebir* II, s.53; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmam eş-Şâfiî*, I s. 111.

¹⁸⁰ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I, s. 158.

¹⁸¹ Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, s.17; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 58.

¹⁸² Şeybânî, *el-Asl*, I, s.108; Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s.25; Cessâs, *Muhtasaru İhtilafi'l-Ulema*, I, s. 187.

¹⁸³ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, s. 133-136.

ilgili olup, fecir vaktinden önce ve sonra ezan okuduğu için çift, kâmette bir defa olduğu için tek olarak bildirilmiştir şeklinde bir tevile gidiyor.

Yine tesvible¹⁸⁴ beraber ezan çift, kâmetin ise yalnız başına olması sebebiyle tek olması da Kudûri'nin hadis ile alakalı bir başka tevilidir.

Kanaatimizce, Hanefilerin bu hadisle amel etmemesi ile alakalı olarak Kudûri'nin, verdiği cevap ve teviller biraz zorlama olarak gözükmektedir. Bunun yanı sıra zikrettiğimiz hadis sahih olmakla beraber gerek Tahavi'nin gerek diğer kaynakların Hanefiler lehine rivayet ettiği hadislerde azımsanmayacak kadar fazladır. O halde Bilal'in emredilmesi ile alakalı hadisi usûlî açıdan nedbe hamledip, her iki farklı şekilde de kâmetin icra edildiğini düşünerek her birinin de sübûtuna hükmetmek daha isabetli olacaktır.

1.7. Ezanda Tercî'in Olması

عن أبي محذورة أن نبي الله صلى الله عليه وسلم علمه هذا الأذان: الله أكبر الله أكبر, أشهد أن لا إله إلا الله, أشهد أن لا إله إلا الله, أشهد أن محمدا رسول الله, أشهد أن محمدا رسول الله ثم يعود فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله, أشهد أن لا إله إلا الله, أشهد أن محمدا رسول الله, أشهد أن محمدا رسول الله حي على الصلاة, مرتين, حي على الفلاح, مرتين. زاد اسحاق: الله أكبر, الله أكبر, لا إله إلا الله.

Ebû Mahzûre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, kendisine şu ezanı öğretmiş:

Allahu Ekber, Allahu Ekber, Eşhedü en la ilâhe illallah, Eşhedü en la ilâhe illallah, Eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah, Eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah. Sonra tekrar yine şöyle dedi: Eşhedü en la ilâhe illallah, Eşhedü en la ilâhe illallah, Eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah, Eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah, sonra ikişer defa Hayye ale's-Salâh, Hayye ale'l-Felâh. İshâk, iki defa Allahu Ekber lafzını ziyade etti.¹⁸⁵

Hadis, Müslim'in nüshalarının çoğunda bu şekilde rivayet edilmiştir. Yani nüshaların ekserisinde ezanın evvelindeki tekbir adedi iki olarak rivayet edilmiştir. Ancak Müslim haricindeki hadis kaynaklarında ise tekbir adedi dört olarak rivayet

¹⁸⁴ Tesvib: Beş vakitte ezan okunduktan sonra “vakti salât, namaza namaza” gibi bir tabirle ayrıca çağrıda bulunulması. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, md. “Tevsib”.

¹⁸⁵ Müslim, Salât, 6.

edilmiştir. Kâdı İyaz'ın beyanına göre Müslim'in de birtakım nüshalarında tekbir adedi dört olarak rivayet edilmiştir.¹⁸⁶

İbni Hümam'ın beyanına göre Ebû Dâvud ve Nesâî sahih isnatla ezanın evvelindeki tekbirlerin dört olduğunu rivayet etmiştir.¹⁸⁷

Ebû Hanife, Şafîî, Ahmed b. Hanbel ve cumhura göre ezanın evvelindeki tekbir adedi dörttür.¹⁸⁸ Sadece Malik bu hususta cumhura muhalefet ederek tekbir adedinin iki olduğunu söylemiştir.¹⁸⁹ Malik'in delili, zikrettiğimiz hadis ve Medine ehlinin amelidir.¹⁹⁰ Malik'e göre Medine ehli, sünneti en iyi bilen halktır.

Cumhur ulema ise hadis usulünde, "sıka (güvenilir ravi)ların ziyadesi makbuldür." kuralından yola çıkarak baştaki tekbirin dört defa olacağını savunmuşlardır. Ayrıca Mekke gerek hacc mevsiminde gerek sair zamanlarda Müslümanların toplandığı yer olup, Mekke ehlinin uygulamasına da ne bir sahabe ne de başka bir kimse inkâr etmediği için bu hususu da delil almışlardır.¹⁹¹

Ezan ile ilgili bir diğer hususta ezanda terci'in olup olmadığı meselesidir. Tercî': ezan okurken şهادetlerde sesi önce alçaltıp sonra yükseltmektir.¹⁹² Zikrettiğimiz hadis ezanda terci'in olduğunu savunanlar için delildir. Şafîî ve Malikiler ezanda terci'in meşru olduğunu bu hadisi delil olarak savunmaktadırlar.¹⁹³ Müslim'i terceme ve şerh eden merhum Ahmed Dâvudoğlu, Hanbelileri de mutlak olarak terci'i meşru

¹⁸⁶ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, IV, 80.

¹⁸⁷ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, III, 207; Ebû Dâvud, *Salât*, 28; Nesâî, *Ezan*, 4.

¹⁸⁸ Tahavî, *Muhtasarü't-Tahavî*, s.24; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, s.22; Hırakî, *Muhtasarü'l-Hırakî*, s. 17.

¹⁸⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I, s. 157; İbn Abdi'l-Berr, *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medineti'l-Maliki*, s. 37-38.

¹⁹⁰ Medine halkının uygulaması mânasına gelen ve Mâlikî mezhebinde özel yeri olan bir hüküm kaynağıdır. Mâlikî mezhebinin metodolojisinde, bu mezhebin teşekkül ettiği muhit olan Medine şehri özel bir yer tutmuş ve Mâlikîler'in bu konudaki prensipleri diğer mezheplerin mensupları ile asırlarca süren tartışmaların kaynağını oluşturmuştur. Söz konusu tatbikat literatürde hem "amel" hem de "icmâ" adlarıyla anılmaktadır. Mâlik'in seleflerinden yapılan nakillerde amel, fıkıh usulü eserlerinde ise icmâ kelimeleri hâkimdir. Ancak "amelü ehli'l-Medîne" ve "icmâu ehli'l-Medîne" ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı kabul edilmektedir. İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.

¹⁹¹ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, III, 207.

¹⁹² Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, md. et-Tercî' fi'l-ezan; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, md. terci'

¹⁹³ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, s.22; Gazalî, *el-Veciz fî fıkhi'l-İmami's-Şâfiî*, I, 158; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I, s. 157.

kabul edenler arasında saymıştır.¹⁹⁴ Fakat Hanbelî kaynakları taradığımızda bunun böyle olmadığını gördük. Hanbelilerden terci' ile alakalı iki görüş rivayet edilse de ağır basan görüş tıpkı Hanefiler gibi terci'in meşru olmadığıdır.¹⁹⁵ Hanefiler ise diğer mezheplerin aksine ezanda terci'in meşru olmadığını savunmaktadırlar. Bu hususta Hanefiler, Abdullah b. Zeyd hadisini delil almaktadırlar. O hadis de terci'den bahsedilmemiştir.¹⁹⁶

Terci' ile ilgili delil alınan Ebû Mahzûre hadisi ile ilgili Tahavî, terci'in Hanefiler tarafından amel edilmemesini şöyle gerekçelendirmiştir: muhtemeldir ki Ebû Mahzûre, ezan okurken Hz. Peygamber'in istediği şekilde sesini yükseltememiş ve bunun üzerine Efendimiz O'na "ارجع و امدد من صوتك" "dön ve sesini yükselt" buyurmuştur. Dolayısıyla bu ifade onun sesini yükseltmesi için bir ikazdır. Bundan dolayı terci' anlaşılmaz.¹⁹⁷

Merğınanî'nin gerekçesi ise şöyledir: Hz. Peygamber o lafzı ezanı talim için söylemiş fakat ravi tarafından terci' olarak anlaşılmıştır.¹⁹⁸

1.8. Namazda Rukûya Giderken ve Rukûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması

عن سالم, عن أبيه قال: رأيت رسول الله إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه, وقبل أن يركع, وإذا رفع من الركوع, ولا يرفعهما بين السجدين.

Salim, babasından rivayet ettiğine göre, babası şöyle demiştir: Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellemi, namazda iftitah tekbiri aldığı zaman, rukûya varmadan önce ve rükûdan doğrulunca ellerini omuz hizasına kaldırırken gördüm. Secdeler arasında ellerini kaldırmıyordu.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Ahmed Dâvudoğlu, *Sahih-i Müslim tercüme ve şerhi*, III, s. 21.

¹⁹⁵ Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, s.73; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 56; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Camiu'l-Fıkıh*, II, s. 29.

¹⁹⁶ Sahabeden Abdullah b. Zeyd radiyallahu anh ezan lafızlarını rüyasında gördü ve Hz. Peygamber'e anlattı. Efendimiz'de "Bilal'in sesi daha güzel sen O'na öğret O okusun"dediği, şeklinde rivayet edilen hadistir. Ebû Dâvud, Salât, 28; Tirmizî, Salât, 26; İbn Mâce, el-Ezan ve's-Sünnetü fihâ, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Hadis no: 16478.

¹⁹⁷ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 132.

¹⁹⁸ Merğınanî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I, s. 101.

¹⁹⁹ Müslim, Salât, 21; Buharî, Ezan, 84; Ebû Dâvud, Salât, 116; Dârimî, Salât, 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Hadis no: 4540.

Hadis-i şerif rükû' tekbiri ile rükû'dan doğrulurken ellerin kaldırılacağına delildir. İmam Şafî²⁰⁰ ile İmam Ahmed b. Hanbel'in²⁰¹ ve ulemadan İshâk, Ebû Sevr, İbn Cerîr e-Taberî, Hasan el-Basrî, İbn Sirîn, Ata b. Ebî Rebah, Tâvûs, Mücâhid, Kasım b. Muhammed, Salim, Katâde, Mekhûl, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Mübarek ve Süfyân b. Uyeyne'nin görüşleri bu şekildedir. Bir rivayette İmam Mâlik'te²⁰² aynı görüşü benimsemiştir.

Hanefilere göre namazda eller yalnız iftitah tekbiri alınırken kaldırılır. Süfyân es-Sevrî, İbrahim en-Nebaî, İbn Ebî Leylâ, Alkame, Kays, Esved b. Yezid, Âmirî, Şa'bî, Ebu'l-İshak es-Sebiî, Hayseme, Mugîre, Vekî', Âsim b. Küleyb ve İmam Züfer'in kavilleri de budur.²⁰³ İbn Kasım'ın, İmam Malik'den rivayet ettiği meşhur ve Malikilerce kabul edilen görüş de budur.

Alimler arasında "raf'ul-yedeyn" ifadesi ile meşhur olmuş olan bu mesele derin ihilaflara konu olmuştur. Hanefiler görüşlerini birkaç şekilde delillendirmişlerdir. Bunların başında umumu belva prensibini zikretmek uygun olacaktır. Hanefiler âhâd yolla rivayet edilen bir hadis ile amel edilebilmesi için gerekli şartlar arasında, o hadisin herkesi ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmesini gerektiren bir konumda olmamasını (umumu belva) şart koşarlar. Aksi takdirde böyle bir haberin âhâd yolla değil de meşhur veya mütevatir yolla rivayet edilmesi gerektiğini savunurlar.

İşte raf'ul-yedeyn hadiside umumu belvada vârid olduğu için Hanefiler tarafından amel edilmemiştir.²⁰⁴

Hanefilerin delili Berâ b. Âzib hadisidir. Bu hadiste; "Hz. Peygamber namaz için iftitah tekbiri aldığı vakit ellerinin başparmaklarını kulak yumuşaklarına varıncaya kadar kaldırır, bir daha bunu tekrarlamazdı" denilmektedir.

²⁰⁰ Şafî, *el-Ümm*, II, s.234; Mâverdî, *el-Havî'l-Kebir* II. s. 123.

²⁰¹ Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, s. 20.

²⁰² Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, s.165; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* s. 127-128.

²⁰³ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Muvattaü'l-İmam Malik*, (Ta'liku'l-Mümecced şehiyle birlikte) I, 384. Ayrıca İmam Muhammed söz konusu eserinde ellerin namazda iftitah tekbiri dışında başka bir yerde kaldırılmayacağına dair altı hadis rivayet etmiştir.

²⁰⁴ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 369; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* s. 64.

Tahavî, mezkûr hadisi Ebû Dâvûd ve İbn ebî Şeybe'nin tahriç ettiğini bildirmektedir.²⁰⁵

Hanefilere muarız olanların ihticac ettiği hadisler İslâmiyetin ilk zamanlarına hamlolunur. Bu hadisler sonradan nesh edilmişlerdir. Neshe delil Berâ b. Âzib hadisidir. Bu hadiste beyân edildiğine göre, Hz. Peygamber namaza başlarken iftitah tekbiri için ellerini kaldırdığı ve sonrasında ellerini kaldırma fiilini tekrar etmediği bildirilmiştir.²⁰⁶

Neshi Tahavî'nin sahih bir isnadla tahric ettiği Mücâhid hadisi de te'yid etmektedir. Söz konusu hadiste Mücâhid; "İbn Ömer'in arkasında namaz kıldım, iftitah tekbirinden başka namazın hiçbir yerinde ellerini kaldırmadı" demiştir. Tahavî bu hadisi rivayet ettikten sonra şunları söylemiştir: " İşte İbn Ömer! Hz. Peygamber'in vaktiyle ellerini kaldırdığını görmüş, sonra bundan vazgeçmiştir. O bunu ancak kendince nesh sabit olduğundan yapmıştır." Aynı hadisi İbn Ebî Şeybe de tahrîc etmiştir. Hanefilerin muarızları bu hadis için " münkerdir" derler. Çünkü Tâvûs, İbn Ömer'i rükû'larda el kaldırırken gördüğünü rivayet etmiştir. Hanefiler buna da şu cevabı verirler: "Tâvûs gördüğü vakit İbn Ömer hadisin nesh edildiğini henüz bilmediği için el kaldırmıştır. Fakat sonradan rükû'larda el kaldırmanın nesh edildiğini öğrenmiş ve bundan vazgeçmiştir. Muhaliflerin diğer delillerini Hanefiler zayıf bulmuş ve zayıf olduklarını birer birer ispat etmişlerdir."²⁰⁷

1.9. Namazda Fatiha'yı Okumanın Farz Olması

عن عبادة بن الصامت، يبلغ به النبي : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

Ubâde b. Sâmit'ten, o da Hz. Peygamber'e isnaden rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, "Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur" buyurmuşlardır.²⁰⁸

Farz olsun nafîle olsun tüm namazlarda Fatiha sûresinin farz ve namazın rükünlerinden olduğunu savunan Şafîî,²⁰⁹ Malik²¹⁰ bu hadisi delil almışlardır.

²⁰⁵ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 224.

²⁰⁶ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 224.

²⁰⁷ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 222-228.

²⁰⁸ Müslim, Salât, 34; Buhârî, Ezan, 95; Dârimî, Salât, 36; Ahmed b. Hanbel, Müsned, hadis no: 22677.

Ahmed b. Hanbel'den Fatiha'nın farz olarak taayyün etmeyeceğine dair bir rivayet olsada meşhur olan rivayete göre o da Şafî ve Malik gibi Fatiha'nın farz olarak taayyün edeceğini düşünmektedir.²¹¹

Hanefiler namazda Fatiha okumanın farz değil vacip olduğunu savunmaktadırlar. Bu görüşlerini temellendirirken Kur'ân-ı Kerim'in " فاقروا ما تيسر من القرآن " "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"²¹² ayetine dayanırlar. Namaz dışında Kur'an okumak farz olmadığına göre bu emir namaz hakkında taayyün eder. Ayet mutlak olarak kolaya geleni okumak ile ilgili olunca Fatiha veya başka herhangi bir sûre ya da ayetin okunmasının farz olduğunu savunmak Kitab'ın nassı üzerine ziyade olacağından ve bu ziyade, şeklen beyan, manen nesih olarak değerlendirildiği için Hanefiler Fatiha'nın farziyyetini kabul etmemişlerdir.²¹³ Cumhur ise nassa ziyadeyi nesih değil, beyan olarak kabul etmektedir.²¹⁴

Nassa ziyadenin beyan veya nesih olarak değerlendirilmesi Hanefiler ile cumhur arasında sonuç itibarıyla şöyle bir farklılığa yol açmıştır: Hanefilere göre bu ekleme nesih sayıldığı için ancak kendisiyle neshin caiz olacağı bir delille mümkündür. Buna göre mütevatir veya meşhur bir haberle bu ekleme yapılabilirken âhâd haberle bu yapılamaz. Cumhura göre bu beyan kabul edildiği için kendisi ile tahsis yapılabilen haber-i vâhid gibi zanni bir delil ile bu mümkündür.²¹⁵

Netice itibarıyla Hanefilere göre namazda farz olarak okunması gereken miktar kişinin kolayına gelen bir ayeti okumasıyla yerine getirilmiş olur. Fatiha okumak ise farza ilave olarak vacip olur.

Hanefilerin istidlal ettiği ayet gece namazı ile ilgilidir. Gece namazının farziyyeti de neshedilmiştir. Bu sebeple bu ayet ile istidlal muhaldir, şeklinde bir itiraz vaki

²⁰⁹ Şafî, *el-Ümm*, II, s.243-244; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc*, I, 240-241.

²¹⁰ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, s. 164.

²¹¹ Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* s.86; İbn Kudâme, *el-Muğni şerhu Muhtasarü'l-Hirakî*, II, 146.

²¹¹ Müzzemmil, 73/20.

²¹³ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 82-84; Debûsi, *Takvîmü'l-Edille*, s. 233-234; Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-Esrar şerhi ile beraber)*, III, 284-287; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 143.

²¹⁴ Şirâzî, *Şerhu'l-Lümâ*, I, 519-524.

²¹⁵ İtaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, s. 100.

olacağı kabul edilse bu itiraza Aynî şöyle cevap vermektedir: “rükün olarak meşru olan bir şey neshedilemez. Gece namazının yalnız vucübü neshedilmiştir. O nafîle olarak yine meşrudur. Farz olsun nafîle olsun bütün namazların farzları, ahkâmı ve şartları mensuh değildir. Gece namazının vucübü neshedildikten sonra yine Kur’an okumanın emredilmesi de buna delalet etmektedir. Farz namazlarda onu şart koşanlar onu nafîlede de şart sayarlar. Ayet Fatiha’nın nafîlede şart olmadığını bildiriyor. Bu sebeple farz namazda da şart değildir. Çünkü bu konuda farz ile nafileyi ayıran yoktur.”²¹⁶

Hadisteki “namazı yoktur” ifadesini namazın zatı yoktur, yani namaz batıldır manasında değilde söz konusu nefyin namazın faziletini nefiy olduğu görüşü de Hanefiler tarafından dile getirilen bir görüştür. Nitekim لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد “mescide komşu olanın namazı ancak mescittedir.”²¹⁷ Hadisindeki faziletin nefyedilmesinde olduğu gibi. Çünkü mescide komşu olan bir kimsenin evinde kılacağı namazın geçerliliği belirtilmiş fakat cemaatin faziletini kaçıracağı hadiste ifade edilmiştir.

1.10. Namazda Oturuşun Keyfiyeti

حدثنا عثمان بن حكيم: حدثني عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: كان رسول الله إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى بين فخذه و ساقه وفرش قدمه اليمنى، ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وأشار بإصبعه

Osman b. Hâkim’in rivayetine göre: Bana Âmir b. Abdillâh b. Zübeyr, babasından rivayet etti ve dedi ki: Hz. Peygamber namazda oturduğu vakit sol ayağını uyluğu ile baldırı arasına koyar, sağ ayağını yere döşerdi. Sol elini sol dizinin üzerine, sağ elini de sağ uyluğunun üzerine koyar; parmağı ile de işaret ederdi.²¹⁸

Hadis namazdaki oturuşun nasıl olması gerektiği, otururken ellerin ve ayakların hangi durumda olması gerektiğini bildirmektedir.

Namazda ki oturuş ile ilgili rivayetlerin farklılığından dolayı mezhepler arasında oturuşun keyfiyeti ile ilgili ihtilaf edilmiştir.

²¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 16.

²¹⁷ Hâkim, el-Müstedrek, Hadis no: 898.

²¹⁸ Müslim, el-Mesacid ve Mevadiu's-Salât, 112.

Şafîiler iki rekâttan fazla olup iki oturuşun bulunduğu namazlarda ilk oturuş ile son oturuşun farklı surette olacağını savunmuşlardır. Bu sebeple ilk oturuşta iftiraş²¹⁹ ikinci oturuşta teverruk²²⁰ suretiyle oturulur derler. Delilleri ise Buhârî'nin Ebû Humejd es-Sâidî'den rivayet ettiği hadistir.²²¹ Söz konusu hadis iki teşehhüt arasında fark olduğunu göstermektedir. Şafîî: teverruk ve iftiraş hakkında gelen hadisler mutlakdır; bunlarda teverrukün ve iftiraşın her iki teşehhüde de mi yoksa yalnız birinde mi yapılacağı bildirilmemiştir. Bu cihet Ebû Humejd hadisinde bildirilmiş ve iftiraşın ilk oturuşta teverrukün ise son oturuşta yapılacağı beyan edilmiştir.²²²

Malkiler bu hadisi delil alarak efdal olan her iki şekilde de teverruk suretiyle oturmak olduğunu savunurlar.²²³

Hanefiler ise namazdaki oturuş ister ilk oturuş ister son oturuş olsun efdal olanın iftiraş suretiyle oturmak olduğunu, teverrukün ise Kadınlar hakkında müstehap olduğunu savunmaktadırlar.²²⁴ Hanefiler görüşlerini destekleyen Hz. Peygamber'in oturuşunun iftiraş şeklinde olduğuna dair Vâil b. Hucr, Âişe, Meymûne, Enes gibi sahabelerin rivayetlerini delil olarak sunmuşlardır. Söz konusu rivayeti de isnaddaki bir ravi sebebiyle zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.²²⁵

1.11. Tahrîme Tekbiri ile Kıraat Arasında Okunacak Dua

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كبر في الصلاة سكت هنية قبل أن يقرأ، فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أ رأيت سكوتك بين التكبير والقراءة، ما تقول؟ قال: أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني بالثلج والماء والبرد.

Ebû Hureyre'den rivayetle O şöyle demiştir: Rasûlullah namaz için tekbir aldığı vakit Kur'an okumadan önce bir an sukût ederdi. Ben: ey Allah'ın Rasûlü anam

²¹⁹ Namazda sol ayağı yere yayıp üzerine oturma ve sağ ayağında dikmek sûretiyle oturmak. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*

²²⁰ Namazda sağ kalça üzerine binecek şekilde sağ ayağı parmaklar kıbleye dönük olarak dikerek ve sol kalçayı yere, sol ayağı da sağ taraftan çıkacak şekilde alta yayarak oturmak. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*

²²¹ Buhârî, Ezân, 145.

²²² Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Hacac*, V, 80-81; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 148-150; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, III, 429.

²²³ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, s.168; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* s. 129.

²²⁴ İbnü's-Sâatî, *Mecmeu'l-Bahrayn ve Mülteka'n-Neyyirayn*, s.125; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, s. 132.

²²⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, I, s. 553-557; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 257-260.

babam sana feda olsun şu tekbir ile kırâat arasındaki sukûtunu bana lütfen söyle; o esnada ne diyorsun? dedim. Hz. Peygamber: Allah'ım! Benimle günahlarım arasında doğu ile batının arası gibi uzak eyle! Ya Rabb! Beni günahlarımdan beyaz elbisenin kirden temizlendiği gibi temizle! Ya Rabb! Beni günahlarımdan kar, su ve dolu ile yıka; derim buyurdular.²²⁶

Namaza giriş yaptıktan sonra istiftah duası olarak da tabir edilen, tekbir ile kırâat arasında yapılan bir dua vardır. Bu duanın nasıl yapılacağı ile alakalı rivayetlerin çeşitliliği sebebiyle fukaha da dua hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Şafîilere göre istiftah duası olarak Ali b. Ebi Tâlib'ten rivayet edilen²²⁷ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما diye başlayıp devam eden dua okunur. Dua ile alakalı olarak Şafîî şunları söylemektedir: “rivayet edildiği gibi herhangi bir kelimesini eksiltmeden baştan sona kadar bu duayı okumayı tercih ederim. Sadece أنا مسلمين yerine أول المسلمين demeyi daha uygun görürüm. Bu duaya herhangi bir ilave veya eksiltme yapılması durumunda, bu ister yanılma ister kasıtlı yapılsın kerih görmekle beraber iade ya da sehiv secdesi gerekeceğini düşünmem.²²⁸

Mâlikîler ise, iftitah duasının okunacağına dair pek çok sahih hadis bulunduğu halde sahabenin bu duayı okumadığını delil getirerek gerek nafîle gerekse farz olsun namazda iftitah duası okumanın mekruh olduğu kanaatine varmışlardır.²²⁹ Bununla beraber İmam Malik'in iftitah duası okumanın mendub olduğu görüşünde olduğunu naklederler.

²²⁶ Müslim, el-Mesacid ve Mevadi'u's-Salât, 147; Buhârî, Ezan, 89; Nesâî, Tahâret, 48; İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât ve's-Sünneti fihâ, 1.

²²⁷ Söz konusu dua şu şekildedir: ...Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre O demiştir ki: Resûlullah namaza durduğu zaman tekbir alır sonra; “ yüzümü hak dine meylederek ve teslim olarak göklerle yeri yaratana çevirdim. Ben müşriklerden değilim. Namazım ve bütün ibadetlerim, ölümüm ve hayatım âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir. Onun hiçbir şeriki yoktur. Ben bununla (gerçek tevhid inancıyla) emrolundum. Ve ben müslümanların ilkiyim. Allah'ım sen yegâne hükümdarsın. Benim senden başka ilâhım yoktur. Sen benim Rabbimsin, ben de senin kulunum. Ben nefsimi zulmettim; fakat günahımı itiraf ederim. Bütün günahlarımı affet. Çünkü günahları senden başka affedecek yoktur. Beni ahlâkın en güzeline yönelt. Ahlâkın en güzeline yönelten ancak sensin. O kötü ahlâkı benden uzaklaştır. Onu senden başka benden uzaklaştıracak kimse yoktur. (Senin emirlerine) tekrar tekrar icabet eder, (buyruklarına) tekrar tekrar tabi olurum! Bütün hayırlar senin elindedir. Şer ise asla sana nisbet edilemez, varlığım seninledir. (Önü de sonu da) sana dayanır) Mübareksin, yücesin. Senden mağfiret diler, sana tevbe eylerim” derdi. Ebû Dâvud, Salât, 6.

²²⁸ Şafîî, el-Ümm, II, s. 241.

²²⁹ İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, s. 117-118.

Hanefî ve Hanbelilere göre istiftah duası “sübhanek” duası ile yapılır. Delilleri Ebû Dâvud, Tirmizi ve İbn Mâce'nin zikrettiği Hz. Âişe hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber'in namaza sübhanek duası ile başladığı bildirilmektedir.²³⁰

Şunu da belirtelim ki, Hanefilere göre istiftah duası olarak sübhanek²³¹ duasından başka dua okunmaz. Ancak Ebû Yusuf'a göre sübhanek duası ile veccehtü duası cem edilerek okunur.

Hanefiler, Şâfiilerin okuduğu bu duanın farz namazlarda ancak niyetten önce okunabileceği, nafil namazlarda ise, müsamaha sahası daha geniş olduğu için niyet edip de tekbir aldıktan sonra da okunabileceği görüşündedirler. Hanbelîler ise bu mevzuda Hanefiler gibi düşünmekle beraber istiftah duasını Şâfiilerin okuduğu kelimelerle okumakta da bir sakınca görmezler. Hatta bazen birini, bazen da diğerini okumanın daha da faziletli olacağını söylerler. Son olarak bu konuda rivayet edilen duaların Hanefiler tarafından gece namazlarında okunduğuna dair bir görüşte bulunmaktadır.

1.12. Sabah Namazını Vaktinin Evvelinde Kılmanın Müstehap Oluşu (Tağlîs)

عن عائشة أن نساء المؤمنات كن يصلين الصبح مع النبي ثم يرجعن متلفعات بمروطهن لا يعرفهن أحد

H. Âişe'den rivayet edildiğine göre mümin Kadınlar sabah namazını H. Peygamber ile birlikte kılar; sonra örtülerine bürünerek evlerine dönerler, onları kimse tanımazdı.²³²

Bu hadisle istidlal eden Şafîi,²³³ Malik²³⁴ ve Ahmed b. Hanbel²³⁵ sabah namazının fecri sadık doğar doğmaz alacakaranlıkta sabah namazını kılmanın daha faziletli olduğunu söylemişlerdir.

²³⁰ Ebû Dâvud, Salât, 122; Tirmizî, Salât, 66; İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât ve's-Sünneti fihâ, 1. Ayrıca bu hadis Hâkim tarafında rivayet edilmiş, kendisi hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olarak sahih olduğunu söylemiştir. Hâkim, el-Müstedrek, Hadis no: 859.

²³¹ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s.26; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema* I, 200; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I,127; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 74; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-İnâye bi şerhi'n-Nükâye*, I, 244.

²³² Müslim, el-Mesacid ve Mevâdu's-Salât, 230; Buhârî, Mevâkîtu's-Salât, 27; Ebû Dâvud, Salât, 8; Dârimî, Salât, 20.

²³³ Mâverdî, *el-Havî'l-Kebir* II. 63; Şafîi, *İhtilâfi'l-Hadis* (el-Ümm İçinde), X, 162.

²³⁴ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, 157; İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi fihki ehli'l-Medine el-Maliki*, 35.

Hanefiler ise sabah namazını ortalık iyice aydınlanıncaya kadar geciktirmenin daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Bu vakitte, şayet namaz bozulacak olsa tekrar abdest alıp namazı tekrar eda edecek kadar bir vaktin kaldığı vakittir.²³⁶ Bu hususta Hanefilerin görüşlerini destekleyen hadisler bulunmaktadır.²³⁷ Bu hadislerde Hz. Peygamber isfarda kılınacak sabah namazının daha faziletli olacağını söylemiş ve "أسفروا أصبحوا" gibi emre delalet eden lafızlarla bunu söylemiştir.

Bu lafızlar emre delalet ettiğine göre o takdirde isfarda kılmak vacip olmaz mı? Diye bir soruya Hanefî usulcüler şöyle sevap vermişlerdir: Emir ancak karinelere mutlak olduğu zaman vucûb ifade eder.²³⁸ Buradaki emrin vucûba delalet etmediğine karine vardır. Bu sebeple bu emir nedb ifade eder.

Buhârî²³⁹ ve Müslim'in İbn Mes'ud'dan rivayet ettikleri hadiste Hanefilerin delilleri arasındadır. "Hz. Peygamber'i iki namaz hariç hiçbir namazı vakti dışında kıldığını görmedim. Bunlar: (Müzdelife'de) akşam ile yatsıyı cem' etti. O gün sabah namazını da vaktinden evvel kıldı." Hz. Peygamber fecirden evvel sabah namazını kılmadığına göre, İbn Mes'ud'un bahsettiği sabah namazını Efendimiz fecirden sonra, fakat ortalık ağarmadan kılmıştır. Ayrıca, Hanefiler namazı geciktirmenin cemaatin artmasına ve namazdan evvel daha çok nafil kılınmasına imkân verdiğini söyleyerek sabahı ortalık aydınlanıncaya kadar geciktirmenin daha faziletli olduğuna dâir olan görüşlerini takviye ederler.

Hanefiler, üzerinde durduğumuz Hz. Âişe hadisi'nin mensûh olduğunu da söylerler²⁴⁰ ise de muhalifleri, Tirmizî'nin hadis hakkında, "Hasen-sahih" dediğini ileri sürerek nesh iddiasını reddederler.

²³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasaru'l-Hirakî*, II, 44; Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, s. 71.

²³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, s.435-440; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* 'I, s.572; Sadru's-Şerîa, *Şerhu'l-Vikaye*, II, 106; Tahânevî, *İ'lâü's-Sünen*, II, 490-496.

²³⁷ Hanefilerin delil aldığı hadisler: Ebû Dâvud, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce'de geçmektedir. Söz konusu hadisler sahabeden Râfî' b. Hadîc, Mahmud b. Lebîd, Bilal-ı Habeşî, İbn Mes'ud ve Ebû Hureyre gibi sahabeler tarafından rivayet edilmişlerdir. "أسفروا بالفجر فإنه أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم" "أعظم للأجر"

"sabah namazını isfarda kılın çünkü o vakit sevap daha çoktur." Şeklinde az farklı lafızlarla rivayet edilmiştir.

²³⁸ Şâşî, *Usulü's-Şâşî*, s. 106; Vehbe Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslami*, I, 215; Zekiyyüddin Şaban, *Usulü'l-Fikh* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), s. 328.

²³⁹ Buhârî, Hac, 97.

²⁴⁰ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 184.

Şafîî'ler ve Hanbeliler “isfar” kelimesinin manasının fecrin doğması manasına geldiği şeklinde bir itirazda bulunmuşlardır. Bu itiraza Hanefiler Râfi' b. Hadîc'ten rivayet edilen hadisle cevap vermişlerdir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber, Bilal'e: ey Bilal sabah ezanını ortalık aydınlandıktan sonra oku! Cemaat aydınlığın çokluğundan attığı okların yerini görsün!²⁴¹ Buyurmuştur.

Netice itibarıyla hadislerin zâhirde muhalif görünmesi Hz. Peygamber'in sabah namazını bazen alacakaranlıkta, bazen da ortalık ağardığında kıldığını gösterir. Her iki tatbikat da rivayet edilmiştir. Bunun sebebi de Hz. Peygamber'in ümmetine sağlamış olduğu genişliktir.

1.13. Seferde Namazların Cem Edilmesi

عن ابن عمر: كان رسول الله إذا عجل به السير جمع بين المغرب والعشاء.

İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber sefere acele ettiği zaman akşam ile yatsıyı bir arada kılardı.²⁴²

Müslim'de Hz. Peygamber'in akşam ve yatsı namazının yanı sıra öğle ile ikindi arasını da birleştirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır.

İki namazı birleştirerek kılmak iki şekilde olur:

1. Takdim ederek; öğle namazı ile ikindiye ele alacak olursak, öğle vakti girince önce öğle namazı kılınır arkasından da öğle vaktinde ikindi namazı kılınır. Akşam ile yatsı namazında ise akşam vakti girdiğinde akşam namazını daha sonra akşam vaktinde yatsı namazını kılmakla olur. Buna “cem'üt-takdîm” takdim cem'i denir

2. Te'hir ederek; öğle namazı, vakti girdiği halde kılınmaz ikindiye kadar geciktirilir. İkinci vakti girince önce öğle, arkasından da vakti giren ikindi namazı kılınır. Yine akşam ve yatsı için akşam namazı yatsı vaktine kadar kılınmaz, yatsı vakti girince önce akşam namazı ve peşine yatsı namazı kılınır. Buna da “cem'ü't-te'hîr” geciktirme cem'i denir.

Hadis, Arafat ve Müzdelife'nin dışında bile olsa, yolculukta iki namazı birleştirerek kılmanın mutlak surette caiz olduğunu söyleyen ve ulemanın çoğunluğunu teşkil eden kimseler için delildir. Nitekim Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Ömer, İbn Abbâs, Ebû

²⁴¹ İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, s. 214, Hadis no: 3270.

²⁴² Müslim, Salâtu'l-Müsafirîn ve Kasrihâ, 42; Buhârî, Taksîri's-Salât, 13; Ebû Dâvud, Salât, 273.

Mûsâ el-Eş'arî, Usâme b. Zeyd, Ömer, Osman, İmam Mâlik,²⁴³ Ahmed b. Hanbel, Şafîî²⁴⁴ ve Ebû Sevr bu görüştedirler.

Hanefilere göre ise, Arafat ve Müzdelife'nin dışında yolculuktan dolayı iki vakti birleştirerek namaz kılmak caiz değildir. Ancak Hacc mevsiminde Arafat'ta öğle vaktinde öğle ile ikindi namazını, Müzdelife'de de yatsı vaktinde akşamla yatsı namazını yolcular ve mukimler birleştirerek kılarlar. Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Mekhûl, Ebû Hanîfe bu görüştedirler. Şafîî ulemâsından Müzenî de bu görüştedir. Hanefilerin bu hususta delilleri, Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri, “Allah'a yemin olsun Resûlullah 'in bir namazı kendi vaktinden başka bir vakitte kıldığını görmedim. Ancak Müzdelife müstesna. Çünkü orada akşamla yatsıyı birden kılmış, ertesi gün sabah namazını ilk vaktinde kılmıştır.”²⁴⁵ hadisidir.

Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem'ine karşı olan Hanefilerin bir başka delili de Müslim'in rivayet ettiği şu hadis-i şeriftir: “Dikkat edin! Uyku (sebebiyle namaz kaçırmak) da bir kusur yoktur. Kusur ancak uyanırken (başka namazın vakti gelinceye kadar) namazını kılmayan kimsede vardır. Bu sebeple kim uyuya kalırsa uyandığı zaman, o namazı kılsın....”²⁴⁶

Hanefiler, seferde Arafat ve Müzdelife'nin dışında bile olsa, mutlak surette namaz vakitlerini birleştirerek namaz kılmanın caiz olduğuna delâlet eden bu ve benzeri hadisleri tevîl ederek; bu hadislerdeki namaz vakitlerini birleştirmekten maksat, hakiki manada birleştirmek değildir. Öğleyi son vaktine kadar geciktirerek kılmak ve arkasından da giren ikindiye kılmak gibi şekli (sûrî cem) bir birleştirmedir.²⁴⁷ Yani namazın birincisini son vaktinde, ikincisini de ilk vaktinde kılmaktır ki, her iki namaz peşi peşine kılındığı için görünüşte ikisi de birleştirilerek, bir vakitte kılınmış hissini verir. derler. Bu tevillerine de Müslim'in rivayet ettiği şu hadisi delil getirirler: “Hz. Peygamber hiçbir korku ve sefer yokken öğle ile ikindiye akşamla da yatsıyı toptan kıldı”²⁴⁸ gerek Hanefilerden olsun gerek cumhurdan hiçbir alim korku ve sefer olmadığı halde iki namazın beraberce kılınabileceğine cevaz vermemiştir. Hz.

²⁴³ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* I, s. 205.

²⁴⁴ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 39.

²⁴⁵ Buhârî, Hac, 97; Müslim, Hac, 1299.

²⁴⁶ Müslim, Mesâcid ve Mevâdu's-Salât, 310.

²⁴⁷ Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, I, 159; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavi*, II,101; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, II, 45; Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I, 88; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-Enhur fî şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I, 112.

²⁴⁸ Müslim, Salâtü'l-Müsafirîn ve Kasrihâ, 705.

Peygamber'in hakikî manada iki namazı birleştirerek kıldığını iddia edemeyeceğine göre, söz konusu birleştirmenin Hanefilerin söylediği sûrî cem görüşünü desteklemekte bu ve benzeri hadisleri tevil edip bu hadislerdeki namazları birleştirmekten maksat, şeklen birleştirme olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.14. Vitr Namazının Bir Rekât Olması

عن ابن عمر أن رجلا سأل رسول الله عن صلاة الليل فقال رسول الله "صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح، صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى"

İbn Ömer'den nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e gece namazından sormuş, Hz. Peygamber'de "Gece namazı ikişer ikişerdir. Şayet sizden biri sabah olacağından korkarsa bir rekât kılsın! Bu onun kılmış olduğu namazı vitir yapar."²⁴⁹ Buyurmuştur.

Hadisimiz ve diğer kaynaklarda vitir namazı ile ilgili rivayetlere baktığımız zaman vitir namazının bir rekât olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Naklettiğimiz hadis ve Hz.Âişe'den rivayet edilen hadislerle istidlalde bulunan Şafîî vitir namazının bir rekat olduğunu savunmuştur. Nevevî: "Bizim ve cumhurun mezhebi budur. Ebû Hanife; " bir rekatla vitir namazı kılmak caiz değildir" dese de sahih hadisler onun bu sözünü çürütmektedir."²⁵⁰ Der.

Hanefiler genel olarak hadislerde vitir namazının tek rekât şeklinde geçmesinden maksadın ondan önceki iki rekatla birlikte toplam üç rekât kılmanın vitir namazı olarak değerlendirileceği kanaatini taşımaktadırlar. Bunun yanı sıra Aynî, Nevevî'nin iddiasına karşı Ebû Hanife'nin delil aldığı hadisleri sıralayarak savunma yapmıştır.

a) Nesâî Süneninde Hz.Âişe'den şöyle rivayet etmiştir: " Hz. Peygamber vitrin iki rekâtında selam vermezdi."

b) Hâkim el-Müstedrek'inde Hz.Âişe'den naklen şu rivayeti yapmıştır: "Hz. Peygamber üç rekâtla vitir yapar; bunların yalnız sonunda selam verirdi."

²⁴⁹ Müslim, Salâtü'l-Müsafirîn ve Kasrihâ, 145; Buhârî, Vitr, 1; Ebû Dâvud, Salât, 336.

²⁵⁰ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Hacac*, VI, 19.

c) Darakutnî'nin İbn Mes'ud'dan rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:” Gecenin vitri de gündüzün vitri sayılan akşam namazı gibi üç rekattır.”

d) İbn Ebî Şeybe el-Musannef'inde Hasan Basrî'nin “bütün Müslümanlar vitir namazının üç rekât olduğuna bunların yalnız sonunda selam verileceğine icmâ etmişlerdir. Dediğini nakleder.²⁵¹

Ali el-Kârî, Vitir namazının bir rekât olduğuna delâlet eden ne sahih ne de zayıf hiçbir hadisin mevcut olmadığını, aksine tek rekâtle vitir kılmaktan men eden hadisler bulunduğunu, bunların mürsel olmakla birlikte cumhura göre hüccet olduğunu söyler. Şu hadis Ali el-Kârî'nin işaret ettiği rivayetlerden biridir: Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, “Hz. Peygamber tek rekâtle vitir kılmaktan nehyetmiştir.”²⁵²

Görüldüğü gibi vitrin rekât sayısı konusunda biri birinden farklı sayılara işaret eden birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerin hepsi gösteriyor ki, vitir namazının rekât sayısı çift değil tekdir. Ama bunun, 1, 3, 5, 7, 9, 11 rekât olması caizdir. Ancak müçtehitlerin görüşü ellerindeki delillere göre farklılık göstermektedir. Toparlayacak olursak farklı görüşlerin özeti şöyledir:

İmam Ebû Hanife'ye göre vitir üç rekattır. İmam Mâlik'e göre bir rekâtle de caizdir. İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre bir rekâtle caiz olmakla beraber, bir ile on bir arasındaki herhangi bir tek rakam adedince de caizdir. On bir rekât kılınması halinde üç keyfiyet ortaya çıkar:

1. Her iki rekatte bir selâm verilir. On birinci rekât tek olarak kılınır.
2. Onuncu rekate kadar hiç oturmadan kılınır, onuncu rekatte teşehhüd yapıp kalkılır ve on birinci rekât kılınıp selâm verilir.
3. Sadece on birinci rekâtın sonunda oturulup selâm verilir. Beş, yedi, dokuz rekât kılındığında da aynı şeyler mevzuu bahistir. Ancak faziletli olan, beşinci ve yedinci rekâtın sonunda oturmaktır.

²⁵¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 5.

²⁵² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, III, 296-297.

1.15. İmam Hutbede İken Tahiyetü'l-Mescid Namazı Kılınması

عن جابر بن عبد الله، قال: بينا النبي يخطب يوم الجمعة، إذ جاء رجل فقال له النبي: "أصليت؟ يا فلان،" قال: لا. قال: "قم فاركع"

Câbir'den nakledildiğine göre; bir cuma günü Hz. Peygamber hutbe okurken bir adam geldi. Hz. Peygamber: “namaz kıldın mı?” diye sordu. O’da “hayır” deyince “kalk! Namaz kıl”²⁵³ buyurdular.

Hadis, imam hutbe okurken camiye gelen bir kimsenin iki rekât tahiyetu'l-mescid (Mescidi selâmlama) namazı kılmasının meşru oluşuna delâlet etmektedir. İmam Nevevî bu ve devamında rivayet edilen benzer manada ki hadisler hakkında şöyle der:

“Bu hadis ve benzer lafızlarla rivayet edilen diğer hadisler, imam hutbe okurken câmiye giren kimsenin iki rek'at tahiyetu'l mescid kılması ve hutbeyi dinleyebilmesi için namazı kısa kesmesi müstehab; namaz kılmadan oturması mekruhtur diyen Şafîî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine delil teşkil etmektedir. Bu görüş ayrıca Hasan el-Basrî'den de nakledilmiştir.

Mâlik ve Ebû Hanife bu iki rekâtın kılınmayacağını söylemiştir. Bunun delili, imamı dinlemeyi emreden hadistir. Onlar, üzerinde durduğumuz hadisi tevil ederek, Süleyk'in²⁵⁴ elbisesinin perişan olduğunu söylemişler, Hz. Peygamberin onu kaldırıp namaz kıldırmasını, cemaat görsün de ona yardım etsinler mânâsına hamletmişlerdir. Ama bu tevil bâtıldır. Çünkü Hz. Peygamber'in “Biriniz cuma günü imam hutbe okurken gelirse iki rekât namaz kılsın ama bunları kısa tutsun” hadisinin açık mânâsı bunu reddetmektedir. Bu hadis, teville imkân olmayacak derecede açık bir nasıttır. Ben sahih olarak bu hadisi duyup da ona muhalefet edecek bir âlimin bulunacağını zannetmiyorum.²⁵⁵

Hanefilerin görüşleri ve hadis hakkında değerlendirmeleri:

İmam hutbe okuduğu esnada mescide giren kişi namaz kılmadan oturur. Bu hutbenin dinlenilmesi hakkında indiği rivayet edilen “Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve

²⁵³ Müslim, Cuma, 54; Buhârî, Cuma, 32.

²⁵⁴ Hadisde ismi belirtilmeyen ancak farklı rivayetlerden hareketle kendisi olduğu nakledilen sahabi

²⁵⁵ Nevevî, *el- Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Haccâc*, VI, 164.

susun ki merhamet olunamız”²⁵⁶ ayetidir. Sünnetten delil olarak ta İbn Ömer’den rivayet edilen:” sizden biri imam hutbe okurken mescide girdiği zaman, imam hutbeyi tamamlayıncaya kadar konuşmak ve namaz kılmak yoktur.” Hadisidir. Yine alimler mescide sonradan girenin hutbe esnasında namaz kılamayacağına ittifak ettiği gibi oturan kimsenin de kalkıp namaza başlayamayacağına ittifak etmişlerdir. Gerek oturan kimsenin gerekse sonradan gelen kimsenin namazdan ve kelamdan engellenmesinin ortak illeti hutbenin dinlenilmesinin gerekli olmasıdır. Şayet Süleyk hadisi ile itiraz edilecek olsa biz de bu hadise İbn Ömer’den rivayet edilen hadisin muarız olduğunu söyleriz. Ayrıca Süleyk hadisinin başka bir varyantında Hz. Peygamber minberde oturuyorken Süleyk mescide girdi ve Hz. Peygamber O’na kalk namaz kıl buyurdu. Şeklinde geçmektedir. Bu da bize gösteriyor ki hutbe Cuma hutbesi değildir. Çünkü Cuma hutbesi oturarak irad edilmez. Dolayısıyla Cuma hutbesi esnasında konuşma ve namazdan engelleyen şöhret derecesine ulaşmış haberlerden de anlıyoruz ki Süleyk hadisi Cuma hutbesi ile ilgili değildir.

Şu da muhtemeldir ki bu olay Cuma hutbesi esnasında meydana gelmiştir. Ancak o an hutbe esnasında konuşma ve namaz kılmak mübahtı. Çünkü ilgili yasaklama daha gelmemişti.²⁵⁷

Tahavî der ki: cuma günü imam hutbe okurken yanındakine “sus” diyen kimsenin boş lâf ettiğine dair Hz. Peygamber’den gelen rivayetler tevatür derecesine ulaşmıştır.²⁵⁸ İnsanın yanındakine "sus" demesi, lağv olunca imamın cemaate, "kalk namaz kıl" demesi de aynı şekilde lağv olur. Bu gösteriyor ki, Resûlullah'ın Süleyk'e “kalk da namaz kıl” buyurduğu hâdise, hutbe ânında konuşma yasaklanmadan önce olmuştur. O zamanki hükümle, konuşmanın lağv olduğu zamanki hüküm, birbirine muhaliftir.

Netice itibarıyla; imam hutbe okurken camiye giren bir kimsenin iki rekât nafîle namaz kılması Şafîlilere göre müstehab, Hanefîlerde ise, en sahih olan kavle göre, tahrimen mekruhtur. “En sahih olan kavle göre” diyoruz; çünkü tespit edebildiğimiz

²⁵⁶ A’raf, 204.

²⁵⁷ Tahavî, *Muhtasaru’t-Tahavî*, s.35; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, II, 130; Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 942.

²⁵⁸ Buhârî, Cuma, 36; Müslim, Cuma, 851; Ebû Dâvud, Salât, 234; Nesâî, Cuma, 22; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salevât ve’s-Sünne fihâ*, 82; Tahavi, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 365.

kadarıyla Hanefî fukahasından bazıları bu namaz için mutlak manada “mekruh”²⁵⁹ derlerken, bazıları “haram”²⁶⁰ bazıları da “bir şey kılmaması gerekir”²⁶¹ tabirini kullanmışlardır. Mekruh mutlak olarak söylendiğinde tahrimen mekruh anlaşılır. Hutbe okunurken namaza duran bir kimsenin Hanefîlere göre namazı kesip daha sonra kaza etmesi vaciptir. Buna rağmen namaz kesilmeyip tamamlanırsa, sorumluluğundan düşer, kazası gerekmez.

1.16. İstiskâ (Yağmur Talebi) İçin Namaz Kılınması

عن عباد بن تميم عن عمه قال: خرج النبي الى المصلى، فاستسقى، واستقبل القبلة، وقلب رداءه، وصلى ركعتين.

Abbad b. Temim amcasından rivayet ettiğine göre O şöyle demiştir: Hz. Peygamber musallaya çıktı. Kibleye yönelip, elbisesini ters çevirerek ve iki rekât namaz kılarak yağmur talebinde bulundu.²⁶²

İnsanlar yağmura muhtaç olduklarında yağmurun yağması için dua ederler. Kur’ân-ı Kerim’de bu husus şu ayetlerde dile getirilmektedir: فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويا قوم استغفروا ربكم ثم “Ey kavmim! Rabbinizden bağışlanma dileyin; doğrusu O çok bağışlayandır, dedim. Size gökten bol bol yağmur indirsın.”²⁶³ توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا “Ey kavmim! Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra O’na tevbe edin ki, üzerinize bol bol yağmur göndersin.”²⁶⁴

Yağmur duasının meşruiyetinde bütün alimler görüş birliğindedirler. Bu konudaki âyet ve hadislerin hepsinde müşterek olan nokta, istiğfar ve Allah'a hamd, övgü ve duanın mevcut olmasıdır. Üzerinde durduğumuz hadis ve diğer bazı rivayetler yağmur duası namazının da meşru' olduğunu göstermektedir. Alimlerin cumhuru istiskâ namazının meşru olduğu görüşündedir.²⁶⁵

²⁵⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 126.

²⁶⁰ Ali el-Kari, *Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye* I, s. 412.

²⁶¹ Merğınânî, *el-Hidâye*, I, s. 208.

²⁶² Müslim, *İstiskâ*, 1; Buhârî, *İstiskâ*, 18; Ebû Dâvud, *Salât*, 257.

²⁶³ Nuh, 10-11.

²⁶⁴ Hud, 52.

²⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s.539; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 199; İbn Kudâme, *el-Muğni şerhu Muhtasaru'l-Hirakî*, III, 334.

İmam Muhammed *el-Asl* adlı eserinde istiskâ ile ilgili Ebû Hanife'nin görüşlerini şu şekilde nakleler:

İ. Muhammed: İstiskâda namaz var mıdır?

Ebû Hanife: hayır! İstiskâ duadan ibarettir.

İ. Muhammed: İmam sesli kıraat yapacak şekilde cemaatle namaz kılınmasına ne dersiniz?

Ebû Hanife: Doğru bulmam. Bize Hz. Peygamber'den istiskâda dua ettiği ulaşılmış, namaz kıldığı rivayeti ulaşılmamıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer'den de dua ettiği nakledilmiştir.²⁶⁶ Namaz ile ilgili amele konu olmayacak şaz bir rivayet ulaşılmıştır.²⁶⁷

Ebû Hanife'nin Resûlullah'ın istiskâ namazı kıldığına delâlet eden haberlere itibar etmeyişinin sebebi şudur: “Hz. Peygamberin bir şeyi bazen yapıp bazen terk etmesi ile o şeyin sünnet oluşu sabit olmaz.” Sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı şeydir. Ebû Hanife Resulüllah'ın bazen bu namazı kıldığını göz önüne alarak, mutlak olarak yasak dememiş onun sünnet olmadığını söylemiştir.²⁶⁸ Şunu da belirtmekte fayda vardır ki Ebû Hanife'den yapılan rivayetin zâhirine göre istiskâda namaz yoktur. O duadan ibarettir. “İstiskâda namaz yoktur” ifadesinden murad, cemaatle namazdır. Yani istiskâda cemaatle namaz yoktur. Yoksa insanlar tek başlarına namaz kılmaları Ebû Hanife tarafından da güzel görülen bir davranıştır.²⁶⁹

Öte yandan Hanefî mezhebinin iki imamı namaz hususunda bu Hanife'ye muhalefet etmiş ve istiskâda kıraatin bayram namazında olduğu gibi aşikâr yapıldığı cemaatle namazın olduğunu savunmuşlardır.²⁷⁰

Son olarak; Hanefiler istiskâda namaz meselesini haber-i vâhidle nassa ziyadeyi tahsis ve nesih kapsamında değerlendirdikleri genel ilkeleri bağlamında da konuya yaklaşmışlardır. Netice itibarıyla; yukarıda da zikrettiğimiz ayetlerden ortaya çıkan, istiskânın dua ve istiğfardan ibaret olduğudur.

²⁶⁶ Ebû Dâvud, Salât, 259.

²⁶⁷ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 365.

²⁶⁸ Merğınanî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I, s. 220.

²⁶⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, I, 109.

²⁷⁰ Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitab* s.110; Merğınanî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I, s. 220.

Namaz ile ilgili rivayetler ise haberi vahiddir. Haber-i vâhid ile Kur'an nassına ziyade mümkün olmayacağından kabul edilmemiştir.

1.17. Kûsûf (Güneş Tutulması) Namazının Her Rekatta İki Ruku İle Kılınması

عن عائشة قالت: خسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فأطال القيام جدا ثم ركع فأطال الركوع جدا ثم رفع رأسه فأطال القيام جدا وهو دون القيام الأول ثم ركع فأطال الركوع جدا وهو دون الركوع الأول ثم سجد ثم قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول ثم ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول ثم رفع رأسه فقام فأطال القيام وهو دون القيام الأول ثم ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول ثم سجد ثم انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تجلت الشمس فخطب الناس.....

Hiz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah zamanında güneş tutuldu. Rasûlullah insanlara namaz kıldırıldı. Şöyle ki: Namaza durdu ve ayakta durmayı uzattı. Sonra rükû' yaptı; rükû'yu da uzattı. Sonra rükû'dan kalktı ve kıyamı yine uzattı ise de bu ikinci kıyamı, önceki kıyamdan az sürdü. Sonra yine rükû'ya vardı ve rükû'yu uzattı ise de bu ikinci rükû'su evvelki rükû'sundan kısa idi. Sonra secde etti ve secdeyi uzattı. Sonra ikinci rekâta da ilk rekâta yaptığı gibi yaptı. Sonra güneş açılmış olduğu hâlde namazdan çıktı. Akabinde insanlara hutbe verdi.²⁷¹

Güneş ve ay tutulması (kûsûf-husûf)²⁷² gibi bir takım tabiat olayları esnasında yapılması gereken ibadetler bildirilmiştir. Tabiat olaylarından biri olan güneş tutulması esnasında da Hiz. Peygamber'in cemaatle namaz kıldırıldığına dair nakiller mevcuttur. Alimler arasında güneş tutulması olayı karşısında namaz kılınması gerektiğinde ittifak vardır. Ancak rivayetlerin farklılığı sebebiyle, tavsiye edilen bu namazın keyfiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir. Kaynakları taradığımız zaman kûsuf namazının iki rekat; her bir rekatta iki, üç, dört ve hatta beş ruku ile kılındığı rivayetleri mevcuttur.

²⁷¹ Müslim, Kûsuf, 1; Buhârî, Kûsûf, 2.

²⁷² Kûsûf, Ayın güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi, güneş tutulması demektir. Sözlükte "örtmek; kararmak" anlamlarına gelen kûsûf, güneş için kullanıldığında ayın güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi yani güneş tutulması olayını ifade eder. Kûsûf kelimesiyle anlam bakımından ilişkili olan ve sözlükte "batmak, görünmez olmak" mânasına gelen husûf ise ay ile ilgili olarak kullanıldığında dünyanın ay ile güneş arasına girerek ayın yüzeyine güneş ışığının ulaşmasını engellemesi yani ay tutulması demektir. Kûsûf ve husûf kelimeleri güneş ve ay tutulması hakkında birbirinin yerine kullanılmakla birlikte fıkıh ve astronomi literatüründe genellikle güneş tutulması için kûsûf, ay tutulması için husûf kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Diğer taraftan güneş ve ay tutulmasının ikisine birden "kûsûfân" veya "husûfân" denildiği de olur. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kûsûf", DİA, XXVI, 576-577.

Hadisimizde de görüldüğü gibi her bir rekatta ikişer defa ruku yapmak suretiyle, uzunluğu güneş tutulması hadisesi tamamlanıncaya kadar süren iki rekat kılındığı rivayet edilmiştir.

Genel bir şekilde ifade edecek olursak Mâlik, Şafîî, Ahmed ve cumhura göre bu namaz iki rekattır ve her rekatte iki rükû vardır.

Şafîî kûsuf namazının nasıl kılınması gerektiğini şöyle tarif etmektedir: imam cemaate farz olan bir namaz kıldırıyormuş gibi namaza giriş yapar ve ezberlemişse bakara sûresini okur, ezberlememişse bakara sûresi miktarınca aşka bir sûre okur. Daha sonra uzunluğu bakara sûresinden yüz ayet okuyacak uzunlukta ruku yapar. Daha sonra kavme de fatiha ve peşine bakara'dan iki yüz ayet kadar okur; daha sonra önceki rukunun üçte ikisi kadar ruku yapar ve kavme ve secde ile rekâtı tamamlar. İkinci rekata fatha'dan sonra bakara'dan yüz elli ayet okuyarak başlar. Rukuyu yetmiş ayet okuyacak uzunlukta yaptıktan sonra ikinci kavmede yüz ayet okur; son rukuyuda elli ayet uzunluğunda tamamladıktan sonra namazı iki rekat olarak tamamlar.²⁷³

Hanbeli kaynaklara baktığımızda Şafîî'nin tarif ettiği namaza benzer şekilde iki rukulu ve gayet uzun iki rekat namaz tarif edilmektedir.²⁷⁴

Rivayetlerdeki kûsuf namazının normal kılınan namazlardan rükûları ve uzunluğu bakımından farklı olduğuna dair rivayet edilen hadisler çeşitli kaynaklarda olmasına rağmen Hanefiler kûsuf namazının sair zamanlarda kılınan nafile namazlar gibi iki rekât olduğunu ve her rekatta birer ruku bulunduğunu savunmuşlardır. Delilleri ise kûsuf namazının normal namazlar gibi kılınmasını bildiren rivayetlerdir.²⁷⁵

²⁷³ Şafîî, *el-Ümm*, II, s.532; Mâverdî, *el-Havî'l-Kebir* II, s. 50.

²⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasarı'l-Hırakî*, III, 323.

²⁷⁵ Şeybânî, *el-Asl*, I, s.362; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 43; Hanefilerin delil aldığı hadislere örnek vermek gerekirse; Ebû Bekre'den rivayet edilen " صلى صلاة الكسوف ركعتين كصلاتهم هذه " Hz. Peygamber Kûsuf namazını normal nafile namaz gibi iki rekat olarak kıldırdı. Nesâî'nin rivayetinde " فصلوا كأحدث صلاة " فصلوا كأحدث صلاة " şeklinde geçmektedir. Nesâî, Kûsuf, 16; Tahavî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, I, s. 330. Bu hususta Hanefileri destekleyen daha birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetler Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî gibi kaynaklarda farklı sahabilerden nakledilmiştir. Rivayetlerin geniş bir şekilde kaynak ve değerlendirmeleri için bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi Hidâye*, II, 228.

Cumhurun delillerinin Hanefiler tarafından değerlendirilmesi sadedinde İbnü'l-Hümmam şöyle söylemektedir: “küsuf namazı ile ilgili rivayetler muzdariptir.”²⁷⁶ Tercih mümkün olamamaktadır. Her bir ravi sahabinin rivayeti farklılık arz etmektedir. Bir rekatta Kimi sahabe iki ruku yaptığını kimi üç, dört hatta beşe kadar rivayet etmiştir. Bu sebeple bu namazı da bilindik şekliyle kılmak en sahih olanıdır.”²⁷⁷

Öte yandan ilgili rivayetlerden küsuf hadisesi için namazın yanında hutbenin de meşru olduğu anlaşılmış; nitekim hadislerin zâhirinden hareketle Şafîî ve Ahmed b. Hanbel hutbenin meşruiyetini savunmuşlardır. Ancak Ebû Hanife hususi olarak hutbenin meşru olmadığını ancak mutlak olarak bir hutbenin mahzuru olmayacağını savunmuştur. Bu görüşüne delil olarak; kendisine ulaşan rivayetlerde namaz ve duanın emredildiğini, hutbenin emredilmediğini öne sürer.²⁷⁸

1.18. Gıyabi Cenaze Namazı Kılınması

عن أبي هريرة أن رسول الله نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه، فخرج بهم إلى المصلى، وكبر أربع تكبيرات.

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Necaşi'nin vefat ettiği gün bunu sahabeye bildirmiş; sahabeyi musallaya çıkarıp dört tekbirle cenaze namazı kıldırmıştır.²⁷⁹

Hadis, başka bir memlekette ölen bir Müslümana gıyabında cenaze namazı kılmanın caiz olduğuna delalet etmekte ve Hz. Peygamber'in Habeşistan'da vefat eden Necaşi'nin cenaze namazını Medine'de dört tekbirle kıldırıldığını ifade etmektedir. Başka bir ülkede vefat eden, bir müslümanın gıyabında cenaze namazını kılmanın caiz olup olmadığı meselesindeki görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Şafîî, Ahmed b. Hanbel ve selefin cumhuruna göre, gıyabi cenaze namazını kılmak caizdir.²⁸⁰ Kişinin ölüp defnedildiği beldede cenaze namazı kılınmış olsun, olmasın.

²⁷⁶ Muzdarip hadis: Araları cem ve telif edilemeyecek derecede muhtelif vecihlerde rivayet edilen ve sıhhat noktasındaki kuvvetleri de eşit olan hadislerdir. Mahmud Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, s. 141.

²⁷⁷ İbn Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, II, 88; İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 177.

²⁷⁸ İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 177.

²⁷⁹ Müslim, Cenâiz, 62; Buhârî, Cenâiz, 4; Tirmizî, Cenâiz, 48.

Aynı şekilde defnedildiği şehir gıyabî namaz kılınacak şehrin kible tarafında olsun olmasın fark etmez.

Hanefiler ile Malikiler: Gıyabî cenaze namazının kılınması meşru değildir, derler. Bunlara göre, cenazenin defnedildiği beldede namazı kılınmış olsun, olmasın; o belde namaz kılınmak istenen beldenin kible yönünde olsun olmasın; fark etmez.

Hanefilerin hadis hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: Hz. Peygamber'in Necaşi'nin namazını kıldırması, Hz. Peygamber'e mahsus bir şeydir. Necaşi'nin cenazesi Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'in önüne getirilmiş veya aradaki mesafe kaldırılarak Hz. Peygamber Necaşi 'yi görmüş ve ölüm haberini ashabına verdiği gibi, definden önce namazını kıldırmıştır. Nasıl ki, Mirac olayını müteakip Mekke müşrikleri Mescid-i Aksa'nın şeklini tarif etmeyi Hz. Peygamber'e teklif edince Allah duvarı Mescid şekline sokmuştur. Bu itibarla Necaşi'nin namazı hazır olan cenazenin namazı gibidir.²⁸¹

1.19. Mescidde Cenaze Namazı Kılınması

عن عباد بن عبد الله بن الزبير أن عائشة أمرت أن يمر بجنزة سعد بن أبي وقاص في المسجد، فتصلي عليه، فأنكر الناس ذلك عليها، فقالت ما أسرع ما نسي الناس ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد.

Abbad b. Abdullah b. Zübeyir'den rivayet edildiğine göre; Hz. Âişe Sa'd b. Vakkas'ın cezanesinin mescide getirilerek namazının orada kılınmasını emretti.

Fakat halk kendisine itiraz ettiler. Bunun üzerine Hz. Âişe “Bu insanlar Rasûlullah'in Süheyl b. Beyza'nın cenaze namazını mescidden başka bir yerde kılmadığını ne çabuk unuttular” dedi.²⁸²

Bu hadis, cenaze namazını mescitte kılmanın caiz olduğunu söyleyen Şafîî ile Ahmed b. Hanbel, İshak ve Maliki âlimlerinden İbn Habib'in delilidir. Fıkıh ulemasının pek çoğu da bu görüştedir.²⁸³

²⁸⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, I, 249; Gazâlî, *el-Vesît fî'l-Mezheb*, II, 375; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-Fıkh*, II, 449.

²⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, III, 1109; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-Enhur fî şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I, 272.

²⁸² Müslim, *Cenâiz*, 99.

²⁸³ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* VI, 52; Mâverdi, *el-Havî'l-Kebir* III, 50.

Hanefilere göre ise cenaze namazını mescidde kılmak mekruhtur.²⁸⁴ Hanefilerin delili: “Cenaze namazını mescidde kılan kimseye bir şey yoktur.”²⁸⁵ Hadisidir.

Hanefiler Hz. Âişe hadisine cevap olarak; Hz. Peygamber’in Beyza oğullarının cenaze namazını mescidde kıldırması, yağmur yağması, dışarının müsait olmaması gibi özel bir olaydan dolayı o şahıslara özeldir. Bu bakımdan hükmü tüm Müslümanları kapsayıcı olamaz. Hz. Âişe'nin cenaze namazının mescitte kılınmasının caiz olduğuna örnek olarak. sadece Hz. Beyza'nın oğullarını gösterebilmiş olması da Hz. Peygamber devrinde cenaze namazlarının genellikle mescid dışında kılındığını ve sünnet olan uygulamanın da bu olduğunu gösterir ve yerleşmiş bir uygulama olsa o zaman da Hz. Âişe'ye sahabeler itiraz etmezlerdi. Diye cevap verirler.

Öte yandan, cenaze namazı da diğer namazlar gibi meşru bir namazdır. Neden mescidde kılınması mekruh olsun? Şeklinde bir itiraza Hanefiler: biz namazın mescidde kılınmasına değil de cenazenin mescide sokulmasına mescidin cenazeden çıkacak kan ve benzeri pisliklerle kirlenmesine yol açacağından mekruh diyoruz şeklinde cevap verirler.²⁸⁶

1.20. Toprak Mahsullerinde Zekât Nisabının Beş Vesk Olması

عن أبي سعيد الخدري عن النبي قال: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة....

Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, “beş veskden az olan (toprak mahsülleri)da zekat yoktur”²⁸⁷ buyurdu.

Yerden çıkan mahsûlün zekatına oşür denilmektedir. Bu hadis ile istidlal eden Şafî, Malik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf ve Muhammed yerden çıkan mahsulün beş vesk²⁸⁸ olması halinde zekâtının verilmesinin farz olduğu görüşündedirler. Şayet

²⁸⁴ Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab* s.120.

²⁸⁵ Ebû Dâvud, *Cenâiz*, 54. Hadis alimlerinin beyanına göre bu hadisin senedinde Tev'eme'nin azatlı kölesi Salih vardır. Bu kimse (sıka) güvenilir sayılmadığı için zayıf ravilerden sayılmıştır. Bu sebeple hadis zayıf hükmünü alacağından ihticac edilmeye uygun değildir. Netice itibarıyla Hanefilerin diğer gerekçeleri görüşlerini desteklemesi bakımından daha öne çıkmaktadır. Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* VI, 53.

²⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, III, 1104; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 492.

²⁸⁷ Müslim, *Zekat*, 1; Buhârî, *Zekat*, 4.

²⁸⁸ Kısaca günümüz ölçü birimleri açısından bir vesk Hanefilerin cumhuruca göre: 198,65 kg dır. Dolayısıyla beş vesk 993,25 kg dır. Ebû Yusuf'a göre ise bir vesk: 132,43 kg dır. O zaman beş veskde 662,15 kgdır. Salahuddin Havvâm, Mahmud Fâhûrî, *Mevsuatü Vâhâdâtü'l-Kıyas*, s. 347.

yerden çıkan mahsül beş veskden az olursa o zaman sahibine öşrün farz olmayacağını savunurlar.²⁸⁹

Ebû Hanife'ye göre yerden çıkan mahsul az veya çok olsun, sunî şekilde veya yağmurla sulansın öşrü verilir. Bundan dere boylarında biten kamış, odun ve ot müstesnadır.²⁹⁰

Ebû Hanife'nin delili: أنفقوا من طيبات ما كسبتم و مما أخرجنا لكم من الارض “kazandığınız şeylerden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan infak edin”²⁹¹ ve وآتوا حقه يوم حصاده “hasat günü mahsüllerin haklarını verin”²⁹² ayetleri ile “yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür vardır”²⁹³ hadisidir.

Konu Hanefiler tarafından usûlî açıdan iki perspektifte değerlendirilmiştir.

Birincisi Ebû Hanife'nin istidlalde bulunduğu ayetler umum ifade etmektedir. Cumhurun delil getirdiği hadis ise haber-i vâhid olup ayetlerin umumuna aykırı düşmektedir. Bu sebeple Hanefilerin haber-i vâhidi kabul şartlarından biri olan Kitaba muhalif olmama şartına binaen bu durumdaki haber-i vâhidler manen munkatı olduğu için ihticaca uygun görülmemiştir.

İkinci olarak; meselemiz has bir hüküm ile âm bir hükmün tearuzu ile alakalıdır. Hz. Peygamber “yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür vardır” buyurarak az veya çok miktar arasında ayırım yapmaksızın toprak mahsullerinde öşür verilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu hadis az veya çok olsun topraktan çıkan mahsullerin tamamını kapsamaktadır. Bu umumdan az veya çok arasında -herhangi bir ayırım yapılmaksızın toprak mahsullerinden öşür verilmesinin farz olduğu anlaşılır.

Cumhurun delil aldığı “beş veskden az olan (toprak mahsülleri)da zekât yoktur” hadisi ise beş veskden az olan toprak mahsullerinde öşür vermenin farz olmadığını açıklamıştır. Bu hadis öşürde temel alınacak olan nisab hakkında hâstır. İşte bu durumda hâs ile âm olan bir delil karşı karşıya gelmiştir. Cumhur dayandıkları usulî

²⁸⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 97; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî DiRâyeti'l-Mezheb*, III, 229; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I, s.380; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 244; Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, s. 52.

²⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, II, s.129; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 34; Cessâs, *Muhtasaru İhtilafi'l-Ulema*, I, s.453; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavi*, II,287; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1264; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 166.

²⁹¹ Bakara 2/267.

²⁹² En'am 8/141.

²⁹³ Buhârî, *Zekât*, 55; Ebû Dâvud, *Zekât*, 11.

kaide gereğince hâs olan delili âm'a takdim etmişler ve görüşlerini bu esas üzerine bina etmişlerdir.²⁹⁴

Hanefilerin usulünde ise bu durum eşit kuvvetteki iki hadisin tearuzu olarak değerlendirilmiş; hangi hadisin en son söylendiği de bilinmediği için âm olan hâs olana karşı tercih edilmiştir.²⁹⁵ Çünkü âm olan hadis, aynı zamanda hâs olan beş vesk içinde öşrün farzietini ortaya koymaktadır. Fakat tersinde bu mümkün olmamaktadır. Bir başka deyişle âm olanı tercih etmek ihtiyata da uygun olmandır. Ayrıca öşüre muhtaç fakirlerin maslahatına münasip olan da budur.

Ebû Yusuf ve Muhammed'de cumhurun görüşünü benimsemişlerdir. Onlar tearuz halinde olan iki hadisin zaman bakımından hangisinin sonra söylendiği bilinmediği için ikiside aynı anda söylendiği kabul edilir ve hâs olan haberin âm olanı tahsis ettiği kabul edilir demişlerdir.²⁹⁶

1.21. İhtiaf-ı Metaliye İtibar Edilmesi

عن كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لئنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أو لا تكفي بروية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله .

Küreyb'den rivâyete göre, Ümmü'l Fadl bt. Hârise, Küreyb'i Şam'da bulunan Muaviye'ye göndermişti. Şöyle diyor: Şam'a geldim Ümmü'l Fadl'ın isteğini yerine getirdim. Ben Şam'da iken Ramazan hilâli görülmüştü. Cuma gecesi hilâli gördük. Ayın sonlarında Medîne'ye geldim.

İbn Abbâs bazı şeyler sordu ve hilâli ne zaman gördünüz? dedi.

Cuma gecesi gördük dedim.

Cuma gecesi sen mi gördün? dedi.

²⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 1191; Gazâlî, *Deliller ve Yorum Metodolojisi* (Çev. H. Yunus Apaydın) II, 129-130.

²⁹⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, I, 426; Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 132.

²⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, I, 426; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk an ilmi'l-Usûl*, II, 703.

Şam'lılar görüp oruç tuttular Muaviye'de oruç tuttu dedim.

Bunun üzerine biz cumartesi gecesi gördük dedi. Böylece otuz günü tamamlayıncaya kadar veya hilâli görünceye kadar oruçlu kalacağız. Dedi.

O zaman ben Muaviye'nin oruç tutması ve hilâli görmesini yeterli görmüyor musun? Dedim, hayır dedi. Rasûlullah bize böylece emretti. Dedi.²⁹⁷

Hadisin zâhirine göre herhangi bir memlekette hilal görülürse, bu sadece o memleketteki Müslümanları bağlar, başka bölgelerde yaşayanlar, kendileri hilali görmedikçe oruca başlamazlar veya bayram yapmazlar.

Şafîîler bu hadisi delil alarak ihtilaf-ı metaliye²⁹⁸ itibar etmişlerdir. Onlar dünyanın hangi bölgesinde hilal müşahede edilirse bu onlar için ve sefer mesafesi kadar uzaklıkta bulunanları bağlayıcı; fakat hilali henüz müşahede etmemiş olanlar içinse bağlayıcı olmadığını savunurlar.²⁹⁹

Hanefîlerinde dahil olduğu cumhur fukaha, ihtîâf-ı metâliye itibar etmezler. Yani dünyanın herhangi bir yerinde hilalin görüldüğü sabit olursa bu, başka bölgeler de bulunanlar için de bağlayıcı olacağını savunurlar. Hanefîler ve cumhur “hilali görünce oruca başlayınız ve (Şevval) hilali görünce oruca son veriniz...³⁰⁰” hadisi ile istidlal ederler. Çünkü bu hadiste hitap geneldir, belirli bölgelere mahsus değildir.

Hanefîler ve cumhurun Kureyb hadisi hakkındaki değerlendirmeleri şu şekildedir: İbn Abbas'ın “Rasûlullah bize böyle haber verdi” sözünün, “Ramazan'a son verme konusunda Rasûlullah bize bir kişinin şahitliğini kabul etmememizi emretti” manasında olması muhtemeldir. Ayrıca Kureyb'in haberinde şehâdet lafzı yoktur, olduğu farz edilse bile, haberi veren bir kişidir ve bir kişinin şahitliği ile haber sabit olmaz. Üstelik Kureyb hadisesi de İbn Abbas'ın söylediği de kendi içtihadının sonucudur.

²⁹⁷ Müslim, Sıyam, 28; Ebû Dâvud, Sıyam, 9; Tirmizî, Savm, 9; Nesâî, Sıyam, 7.

²⁹⁸ “İhtilaf-ı metali” şeklinde fıkıh kaynaklarımızda ifade edilen bu kavram ayın doğuşunun dünyanın her tarafında aynı anda görülememesi ve bazı bölgelerin önce, bazılarının sonra ayın doğuşunu görmesi durumudur.

²⁹⁹ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Hacac*, VII, 197.

³⁰⁰ Buhârî, Savm, 11; Müslim, Sıyam, 1080; Tirmizî, Savm, 2; Nesâî, Sıyam, 8.

Yukarıda işaret edilen “hilali görünce oruca başlayınız ve (Şevval) hilali görünce oruca son veriniz...” hadisi ise, bizzat Hz. Peygamber’den nakledilmiş merfû bir hadistir. Rivayet eden de İbn Abbas'tır.³⁰¹

1.22. Ölen Kimsenin Oruç Borcunun Başkası Tarafından Kaza Edilmesi

عن عائشة أن رسول الله قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليه.

Hz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “herkim üzerinde oruç borcu olduğu halde vefat ederse velisi onun yerine oruç tutsun.”³⁰²

Hadis zâhiren, oruç borcu olduğu halde ölen bir kimsenin orucunu velisinin tutabileceğini göstermektedir. Oruç bedenen yapılan bir ibadettir.

Abdest alma, namaz, oruç gibi bedenen yapılan ibadetler hakkındaki genel kural, her mükellefin bizzat kendisinin bu ibadeti yerine getirmesidir. Hiçbir kimsenin bedenen yapmakla yükümlü olduğu bir ibadet başka biri tarafından yapılamaz. Fıtır sadakası ve zekat gibi mâlî ibadetlerde durum tersinedir. Kişi yükümlü olduğu mâlî bir ibadeti niyabet³⁰³ yoluyla başkasına yaptırabilir. Hem bedenle hem de malla alakalı olan ibadetlerde (hacc gibi) ise durum; ibadeti yerine getirememe şartına bağlanmıştır. Acizlik durumunda bu tür ibadeti de niyabet yoluyla yapmak mümkün olmaktadır.

Ebû Sevr, Tavus, Hasen el-Basrî, Zührî, Katâde, Hammad b. Süleyman ve Leys b. Sa'd ile imam Şafî'nin önceki görüşüne göre, bir kimse üzerinde oruç borcu olduğu halde ölürse, velisi onun yerine oruç tutabilir. Zâhirî mezhebi âlimlerine göre, ölenin orucunu velisinin tutması vâcibtir. Bunlar hadisteki “onun yerine velisi tutar” ifâdesinin emir manasında olduğunu söylerler.

Hanefî Maliki, ve Şafî'nin sonraki görüşüne göre, ölenin yerine başka bir kimse tarafından oruç tutulamaz. Çünkü oruç yukarıda da belirttiğimiz gibi bedenî bir ibâdet olduğu için niyabet caiz değildir. Hz. Peygamberin bu hadisindeki “Velisi onun yerine oruç tutsun” sözünü, “velisi onun yerine oruç yerine geçecek bir şey

³⁰¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I,346; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, III, 363; Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* VI, 181; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 264; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasarı'l-Hirakî*, IV, 328.

³⁰² Müslim, Sıyam, 153; Buhârî, Savm 42; Ebû Dâvud, Savm 41.

³⁰³ Bir kimsenin başka birinin yerine bir şeyi yerine getirmesi; nâiblik, vekillik, Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*.

yapsın” diye anlamışlardır.³⁰⁴ Üstelik birçok hadiste Hz. Peygamber hiç kimsenin başkasının yerine oruç tutmayacağını bildirmiştir. Şimdi bu manadaki hadislerden bir kaçını görelim:

İbn Ömer’e bir kimsenin başka bir kimse yerine oruç tutup tutamayacağı, namaz kılıp kılamayacağı sorulunca; “kimse kimsenin yerine namaz kılamaz ve oruç tutamaz” demiştir.³⁰⁵

İbn Abbas’dan Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz ve kimse kimsenin yerine oruç tutamaz.”³⁰⁶

Yine İbn Ömer, Hz. Peygamber’in şu sözünü nakleder: “Bir kimse üzerinde ramazan orucu borcu olduğu halde ölürse, onun için her günün yerine bir fakir doyurulsun.”³⁰⁷

Ayrıca Hanefilerden bazıları vefat edenin nezrettiği oruç için fidye verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.³⁰⁸

Hiz. Âişe’nin yukarıdaki rivayetinin yanı sıra şöyle dediği de rivayet edilmiştir: “Ölülerinizin yerine oruç tutmayınız, onların adına yemek yediriniz, (sadaka veriniz).”

Görüldüğü gibi Hz. Âişe son rivayetindeki içtihadıyla beraber önceki rivayetine muhalefet etmiştir. Hanefilerin haber-i vâhidi kabul şartları arasında ravinin rivayetine aykırı fetva vermemesi ve aykırı amelde bulunmaması şartı vardır.

Böyle bir durumda rivayet edilen haber-i vâhid manen munkatı sayılmakla beraber muhalefetin Hanefiler tarafından nesih olarak değerlendirildiğini önce izah etmiştik.³⁰⁹

1.23. İhramlı Kimseye İhramsızın Avladığının Haram Olması

عن الصعب بن الجثامة الليثي: أنه أهدى لرسول الله حمارا وحشيا وهو بالابواء أو بودان فرده عليه رسول الله قال: فلما أن رأى رسول الله ما في وجهي قال: "إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم"

³⁰⁴ Tahanevi, *İ’laü’s-Sünen*, VI, 2892; İtir, *İ’lâmü’l-Enâm şerhu Bulûğu’l-Merâm*, II, 430.

³⁰⁵ Malik, Muvatta, 691.

³⁰⁶ Nesâî, es-Sünenü’l-Kübrâ, Hadis No: 2930.

³⁰⁷ Tirmizî, Savm,23; İbn Mâce, Sıyam, 51.

³⁰⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkam*, I, 209.

³⁰⁹ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-Ulema* II, 45; Tahanevi, *İ’laü’s-Sünen*, VI, 2892; Hanefilerin bu görüşleri ve yapılan itiraz, değerlendirmeler ve geniş izahat için bkz. Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli’l-Hadis alâ Menheci’l-Hanefiyye*, s. 386; Kevserî, *Fıkhu Ehli’l-İrak ve Hadisuhum*, s. 95-97 (el-Fıkhu ve Usûli’l-Fıkh içinde)

Sa'b b. Cessâme'den rivayet edildiğine göre; O, Hz. Peygamber Ebvâ veya Veddan bölgesinde iken kendisine bir yaban eşeği hediye etmiş de Hz. Peygamber onu kabul etmemişti. Sa'b: Hz. Peygamber yüzümden gücendiğimi anlayınca; "biz bunu sana iade etmezdik ancak biz şu an ihramlıyız."³¹⁰

Kişi ihrama girdiği zaman, ihramsız iken kendisine helal olan birtakım işler yasak olur. İhrama giren kimse sadece harem bölgesinde değil dünyanın neresinde olursa olsun ihram yasaklarından sorumludur. O yasaklardan biride kara hayvanlarının avlanması yasağıdır. İhramlı kimseye avlanmanın yanında başkasının avlanması için yardım etmek ve hayvanın yerini göstermekte aynı şekilde yasaklanmıştır. Harem bölgesinde ise ihramlı ihramsız ayrımı olmaksızın herkes için kara hayvanını avlanma yasağı mevcuttur. Hatta harem bölgesinde bulunan av hayvanlarını avlamak yasak olduğu gibi avlanmasına yardım etmek ve avlanması için yerini göstermekte yasaktır.

Bunun yanında ihramsız bir kimsenin avladığı hayvanı canlı bir şekilde veya ondan bir parçayı ihramlının kabul etmesi ve yemesi hakkında alimler ihtilaf etmişlerdir. Hadisimizde zâhiren ihramsız olan bir kimsenin avladığı hayvanın ihramlıya haram olduğu anlaşılmaktadır.

Bu hadisi delil alan bazı sahabeler³¹¹ ihramsız kişinin avladığı hayvanın ihramlının avlanma işine herhangi bir müdahalesi olsun ya da olmasın mutlak olarak ihramlıya haram olduğunu savunmuşlardır.

Cumhur ulema ise, ihramlı kişi avlayana yardım etme veya işaret ederek hayvanın yerini bildirme gibi bir fiil işlemediği takdirde ve hayvan da ihramlı olan kimse için avlanmaması şartıyla av hayvanının helal olacağını savunmuşlardır.³¹²

Hanefiler cumhur ile aynı görüşü paylaşımlarıyla birlikte Hanefilerin cumhurdan şöyle bir farklı düşünceleri vardır. Hanefiler cumhurun şart koştuğu "ihramlı kimse için avlanmaması" şartını öne sürmezler. Yani Hanefilere göre ihramsız bir kimse av hayvanını ihramlıya ikram etmek için bile avlarsa bu av ihramlı kimseye helal olur.

³¹⁰ Müslim, Hac, 50.

³¹¹ Ali b. Ebî Talib, İbn Ömer, İbn Abbas.

³¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 305; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, VIII, s.316 İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 508.

Yeter ki ihramlı kimse hayvanın yerini gösterme, işaret etme veya ava bilfiil yardım etme gibi fiilleri yapmamış olsun.³¹³

Hanefilerin delili, Ebû Katâde'den rivayet edilen hadistir. Söz konusu hadiste Ebû Katâde ihramlı değildir ve bir yaban eşeği avlamıştır. Hz. Peygamber ve ashabı ise ihramlılardır. Av ile ilgili Hz Peygamber: "هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟ قالوا: لا قال: "فكلوا ما بقي من لحمه" "içinizden avlanmasını emreden veya işaret eden var mı? Diye sorup, sahabelerde "hayır" cevabını verince; "o halde etinin geri kalanından yiyiniz"³¹⁴ demiştir. Hz. Ömer'in konu ile ilgili kanaati de Hanefilerin görüşünü desteklemektedir.

Ebû Hureyre'nin rivayetine göre, Bir kimse, Hz. Ömer'e ihramlı av eti yiyebilir mi? diye sormuş; Hz. Ömer ona yiyebileceğini söylemiştir. Daha sonra. Ebû Hureyre, Hz. Ömer'in bu fetvasını Hz. Abdullah b, Ömer'e nakletmiş, İbn Ömer bu fetvanın doğru olduğunu ifade etmiştir.³¹⁵

1.24. İhramdan Çıkmayı Özür Sebebiyle Şart Koşmak

عن عائشة قالت: دخل رسول الله على ضباعة بنت الزبير، فقال لها: أردت الحج؟ قالت: والله ما أجدني إلا وجعة فقال لها: حجي واشترطي وقولي: اللهم محلي حيث حبستني.

Hız. Âişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber Dubâa'nın yanına girdi ve ona: hacca gitmek mi istedin? Diye sordu.

Dubâa: vallahi kendimi rahatsız buluyorum.

Hız. Peygamber: "haccet ve şart koş! Ya Rabbi! İhramdan çıkacağım yer, beni haccetmekten aciz kılacağın yer olsun, de!³¹⁶

Dubâa, Hz. Peygamber'in amcası Zübeyir'in kızıdır. Rahatsızlığı olan biriydi. Haccetmek istiyor fakat hastalığı sebebiyle tamamlayamamaktan endişe ederken Hz. Peygamber ona şartlı olarak ihrama girebileceğini ve bunun için ne söylemesi

³¹³ Tahavî, *Muhtasarü't-Tahavî*, s.70; İtr, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 509; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 458.

³¹⁴ Buhârî, *Cezâü's-Sayd*, 5; Müslim, *Hac*, 1196 (muttefekun aleyh).

³¹⁵ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 174.

³¹⁶ Müslim, *Hac*, 104; Buhârî, *Nikâh*, 16; Ebû Dâvud, *Menasik*, 21; Tirmizî, *Hac*, 96; Nesâî, *Menasikü'l-Hac*, 60.

gerektiğini öğretti. Buna göre Hz. Dubâa hastalandığı takdirde ihramdan çıkıp geri dönebilecek ve hakkında hiçbir sorumluluk lâzım gelmeyecekti.

Ancak alimler, böyle bir şartın caiz olup olmayacağına ihtilâf etmişlerdir. Ashâb-ı kiramdan Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ud, Ammâr ve İbn Abbâs ile tabînden Sa'îd b. el-Müseyyeb, Urve, Atâ, Alkame ve Şureyh şartlı olarak ihrama girmeyi caiz görmüşlerdir. Delilleri ise, konumuz olan hadistir.³¹⁷

Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'in sahîh olan görüşlerine göre ihrama şartlı olarak girmek müstehabdır.

Beyhakî'nin beyan ettiğine göre İmam Şafîî bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle açıklıyor: “Eğer şartlı olarak ihrama girme konusundaki (Müslim'in rivayet ettiği) şart koşmayla ilgili hadisin sabit olduğundan emin olsaydım, bu konuda başka bir delil aramaya asla lüzum görmezdim. Çünkü Hz. Peygamber'den geldiği kesinlikle belli olan bir hadis karşısında başka bir görüşe yer vermek helâl değildir.”³¹⁸

Hanefî ve Mâlikîlere göre ise, bir kimsenin ihrama şartlı girmesi o kimseye ayrı bir hak ve bir ayrıcalık tanımaz. Bu konuda bu kimse de başkalarının tâbi olduğu hükümlere tâbidir.

Başka bir tâbirle haccı tamamlamadan ihramdan çıkma konusunda ihrama şartlı olarak giren kimseyle şartsız olarak giren kimse arasında bir fark yoktur. Hanefiler “Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın; şayet engellenirseniz kolayınıza gelen bir hedy gönderin” ayetinin umumunu delil gösterirler.

Ayrıca İbn Ömer'den rivayet edilen şu hadiste Hanefilerin delilleri arasındadır: “Abdullah b. Ömer şartlı haccı tanımaz ve Peygamberimizin sünneti size kâfi değil mi? derdi.”

İbn Ömer, İbn Abbâs'ın şartlı hac hakkındaki fetvasını tanımamış ve Hz. Peygamber'in şartlı hac yapmadığını belirterek müslümanları onun sünnetine uymaya davet etmiştir.

Hanefiler şartlı hac yapma ile ilgili hadisin, Dubâ'a'ya ait özel bir durum olduğu şeklinde değerlendirme yapmakla beraber söz konusu hadisteki محلي حيث حبستني

³¹⁷ Ahmed Dâvudoğlu, *Sahih-i Müslim tercüme ve şerhi*, VI, 382.

³¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, s. 362, Hadis no: 10102; Şafîî, *el-Ümm*, II, s. 397.

ifadesini ölüm olarak da tevil etmişlerdir. Ancak kanaatimizce Hanefilerin bu tevili uzak bir tevidir.³¹⁹

1.25. Hedy Kurbanını Nişanlamak

عن ابن عباس قال: صلى رسول الله الظهر بذي الحليفة ثم دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الايمن. وسلت الدم. وقلدها نعلين...

İbn Abbas'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Zülhuleyfe'de öğle namazını kıldıktan sonra devesini istedi ve onu hörgücünün sağ tarafından iş'âr³²⁰ yaptı (nişanladı) da kan aktı. Boynuna da iki nalın taktı³²¹ ...

Bu alametleme sebebiyle hayvanın kaybolması gibi bir durumda ondaki alameti gören insanlar onun hareme gönderilecek hedy kurbanı olduğunu anlarlar ve ona dokunmazlar. Sahibine iade ederler ve ayrıca su içmekten ve yem yemesine engel olmazlar.

Hadis de Hz. Peygamber'in devesinin hörgücünün sağ kısmından çizmek suretiyle iş'âr yaptığı görülmektedir. Cumhuriyet âlimleri Hz. Peygamber'in bu fiilî uygulamasını delil olarak iş'ârın meşru ve sünnet bir davranış olduğunu söylemişlerdir.³²²

Ebû Hanife ise hedy kurbanının kan akıtılarak iş'âr yapılmasının mekruh olduğunu savunmuştur. Hanefi kaynakları taradığımızda sahih hadise rağmen Ebû Hanife'nin bunu mekruh hatta bid'at görme düşüncesinin temellendirilmesi ve hadis hakkındaki değerlendirmesi ile ilgili birkaç sebep zikredilmiştir. Şimdi bunları aktaralım:

Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde insanlar bu eylemi son derece ilerleterek hedy kurbanına eziyet verecek dereceye vardırımlardır.

Bu sebeple Ebû Hanife zamanındaki iş'ârın i'lâm vazifesinden çok hayvanı neredeyse helak edecek şekilde eziyet verme işine dönüştüğünü görmüş ve insanların o fiilini mekruh görmekle beraber eziyet vermeden yapılacak iş'âr hakkında beis

³¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV, 2162; İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 576; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema* II, 96; Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim* VI, 320.

³²⁰ Hedy için ayrılan veya satılan hayvanın kurbanlık olduğunu göstermek üzere bedeninin hörgücünden kan akıtmak suretiyle işaretlenmesi, Ögüt, "Hedy", DİA, 1998, XVII, s. 156.

³²¹ Müslim, Hac, 205; Malik, Muvatta, 877; Ebû Dâvud, Menâsik, 14; Nesâî, Menâsikü'l-Hac, 64.

³²² Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihî Müslim ibn'l-Hacac*, VIII, 228; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, I, s. 429; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, s. 106; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 244.

görmediği de kendisinden rivayet edilmiştir. Bununla beraber taklîdi³²³ iş'âr'dan daha faziletli saymıştır.

Diğer bir gerekçe olarak; yapılan iş'âr'ın amacı kurbanın hedy kurbanı olduğunu bildirmek olduğundan bu gaye taklîd ile de meydana gelmektedir. Hatta iş'âr sebebiyle hayvanın hörgücünden akan kan yolculuk esnasında belli bir süre sonra kaybolabilirken boynuna takılan nalın veya örgülü ipte böyle bir durum olmaz, takıldıkları gibi kalırlar.³²⁴

Ebû Hanife görüşüne sunduğu aklî illetlerin yanında Hz. Âişe'den rivayet edilen "إن" "dilersen iş'âr yap! Dilersen yapma!" hadisi ile İbn Abbas'dan rivayet edilen "من شاء قلد ومن شاء لم يقلد ومن شاء أشعر ومن شاء لم يشعر" "Dileyen taklîd yapsın, dileyen yapmasın; dileyen iş'âr yapsın dileyen yapmasın" hadislerini de görüşüne delil almıştır.³²⁵

1.26. Hac Fiillerinin Takdim Ve Tehirinin Dem Gerektirmemesi

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: وقف رسول الله في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه. فجاء رجل فقال: يا رسول الله! لم أشعر، فحلقت قبل أن أنحر. فقال: إذبح ولا حرج ثم جاءه رجل آخر فقال يا رسول الله! لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال إرم ولا حرج...

Abdullah b. Amr b. Âs'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber veda haccında insanların kendisine soru sormaları için durdu.

Bir adam: Ey Allah'ın Rasûlü! Farkında olmayarak kurban kesmeden önce tıraş oldum.

Hz. Peygamber: Kurban kes. Zararı yok! Sonra başka bir adam geldi.

Adam: Ey Allah'ın Rasûlü! Farkında olmayarak taş atmadan önce kurban kestim.

Hz. Peygamber: Taş at. Zararı yok!³²⁶

³²³ Hedy için ayrılan veya satılan hayvanın kurbanlık olduğunu göstermek üzere boynuna örülmüş ip veya nal gibi şeylerin asılması, Ögüt, "Hedy", DİA, 1998, XVII, s. 156.

³²⁴ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr* s. 149 (Nâfiu'l-Kebîr şerhi ile birlikte); Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s. 73; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*, II, s.72; Serahsî, *el-Mebsût* IV, 138; Kudûrî, *et-Tecrid*, IV, 2182.

³²⁵ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*, II, s.72; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, s. 193, Hadis No: 13358, 13361.

³²⁶ Müslim, *Hac*, 327; Buhârî, *Hac*, 130; Ebû Dâvud, *Menasik*, 78.

Hadis bayramın birinci günü yapılacak olan Akabe Cemresine taş atma, kurban kesme ve tıraş olma fiilleri arasında tertibe riayet etmek gerekmediği görüşünde olan cumhurun delilidir.³²⁷ Cumhura göre Hz. Peygamber yapılması gereken ve terk edilmesi günaha sebep olacak olan bir amelin terkine müsaade etmeyeceği ve bu konuda unutmamanın ve cehaletin bir mazeret sayılamayacağı bilinen bir gerçektir. Bu yüzden kurban bayramının birinci günü Hz. Peygamber'in kurban kesmeden önce tıraş olan bir kimseye “bunun bir zararı yoktur” diye cevap vermesi ve Akabe Cemresine güneş battıktan sonra taş atmakta bir sakınca görmemesi bu ameller arasındaki sıraya riayet etmenin vacip olmadığını göstermektedir.

Kurban bayramının birinci günü yapılacak hac amelleri arasındaki sıraya riâyetin vacip olduğu görüşünde olan Ebû Hanife'ye göre ise bu hadiste geçen “zararı yok” sözü “günah yoktur” anlamında kullanılmıştır, “fidye yoktur” anlamında değildir. Ancak birinci görüşte olan kimseler, fidye gerekmediği gibi bu ameller arasındaki sıraya riayet etmek de gerekmez. Çünkü eğer tertibe riayeti terkten dolayı fidye gerekseydi, Hz. Peygamber'in bunu açıklaması gerekirdi. Çünkü Hz. Peygamber'in ihtiyaç duyduğu anda açıklama yapması Peygamberlik görevidir. Beyânı geciktirmesi caiz değildir, diyerek kendi görüşlerini savunmuşlardır.

Hanefiler, sözü geçen ameller arasındaki sıraya uymanın vacip olduğunu savunan Ebû Hanife'nin bu görüşünü; ”Hz. Peygamber'in ”zararı yok” sözünü, “Yaptığınızdan dolayı size bir günah yoktur. Çünkü siz bunu kasten değil, bilmeyerek yapmışsınızdır” manası ile te'vîl etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'e soran zatın, لم أشعر “farkında olmadan” demesi de bu tevili teyit eder.

Tahavî'nin rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: Resûlullah haccı esnasında bir adam kendisine sual sorarak: “Ben şeytan taşladım ve ziyaret tavafımı yaptım, fakat unuttum, da tıraş olmadım”, dedi.

Hz. Peygamber: “Tıraş ol, zararı yok,” buyurdu. Sonra bir adam daha gelerek;

“Ben şeytan taşladım, tıraş oldum, ama kurban kesmeyi unuttum, dedi.

Hz. Peygamber: “Kurban kes, zararı yok” dedi.

Bu rivayet gösteriyor ki, Allah Teâlâ'nın bu kişilerden affettiği günah, unutmaları ile bilmemeleri sebebiyledir.

³²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 325; Nevevî, *el- Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Haccâc*, IX, 55.

Çünkü soranlar bedevilerdir. Hac ibadetlerini bilmiyorlardı. Hz. Peygamber onlara unutmaları ve cehaletleri sebebiyle yaptıklarından dolayı günah olmadığını anlatmak istemiştir. Yoksa muradı bundan sonra da bu şekilde hareket etmeniz mubahtır demek değildir.³²⁸

1.27. Çocuğun Haccının Geçerli Olması

عن ابن عباس عن النبي لقي ركبا بالروحاء فقال: من القوم؟ قالوا: المسلمون. فقالوا من أنت؟ قال: رسول الله فرفعت اليه امرأة صبيا فقالت: ألهذا حج؟ قال: نعم و لك أجر.

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Ravhâ'da bir deve kervanına rastladı ve bunlar kim? Diye sordu. "Müslümanlar" dediler. Sonra onlar sen kimsin? Deyince, Hz. Peygamber: Allah'ın Rasûlü'yüm dedi. Daha sonra kavimden bir Kadın bir çocuğu yükselterek, "bunun için hac var mı?" diye sorunca; Hz. Peygamber: "evet senin içinde mükâfat var." Dedi.³²⁹

İslam âlimleri buluğdan önce yapılan farz ibadetlerin farz sorumluluğunu kaldırmayacağına ittifak etmişlerdir. Bir çocuğun velisinin gözetiminde ihrama girerek hac vazifesini eda etmesi ile farz olan haccı eda etmiş olmaz. Hadis de Hz. Peygamber'in çocuğun haccına onay vermesi, onun hakkında haccın nafîle olarak geçerli olacağını bildirmek içindir. Nasıl ki çocuklar küçük yaşta namaza teşvik edilerek alıştırılırlar ve bu namaz da farz olarak değerlendirilmeyeceği gibi hac hakkında da durum böyledir. Nitekim cumhur bu hadisle istidlalde bulunarak çocuk hakkında haccı bu nafîle olması yönüyle münakid (geçerli) olacağı görüşünü savunmuşlardır.³³⁰

Bu sebeple velisi çocuğunu kendisi ihram yasaklarından sakındığı gibi çocuğunu da sakındırması ile kişinin sevap alacağı hadiste de Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.

Ebû Hanife ise çocuğun haccının nafîle olarak münakid olmayacağını ihrama girdirildiği takdirde fidiye keffaret veya cezayı gerektirecek bir durum olması

³²⁸ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 235; Ali el-Kari, *Fethu Babi'l-Înaye bi Şerhi'n-Nükaye* I, s. 612; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 218.

³²⁹ Müslim, Hac, 409; Ebû Dâvud, Menasik, 7; Tirmizî, Hac, 83; Nesâî, Menasikü'l-Hac, 15.

³³⁰ Şebbir Ahmed Osmanî, *Mevsuatü Fethi'l-Mülhim*, VI, 483; Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 273; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, VII, 24; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 295.

durumunda da bunlardan hiçbiriyle muhatap olmayacağını savunmaktadır. O bu görüşüne delil olarak رفع القلم عن ثلاث .. وعن الصغير حتى يكبر.. görüşüne delil olarak “buluğa erinceye kadar sabiden sorumluluk kaldırılmıştır.”³³¹ Hadisini delil olarak öne sürmektedir.

Konu ile ilgili olarak Tahavi, Buluğa ermemiş çocuk vaktin namazını kıldıktan sonra vakit içinde bulûğa erse o namazı tekrar kılması gerekir. Çünkü kıldığı namaz farziyeti düşürmemiştir.³³² Der. Bununla beraber Ebû Hanife cumhurun delil aldığı hadisle alakalı olarak Hz. Peygamber’in çocuk hakkında haccı onaylamasının manası onu hac fiillerine alıştırmak içindir. Bu sebeple herhangi bir ihram yasağı çocuk tarafından işlenecek olsa ne çocuğa ne de velisine ceza gerekmeyeceğini savunur.³³³

Bununla beraber ilk dönem Hanefî kaynaklarında kişi kendisi gibi çocuğunu da ihrama girdirir. Elinden geldiği kadar çocuğunu da ihram yasaklarında alıkoyması gerektiği de bildirilmiştir.

Malikiler konu ile ilgili olarak Hanefiler ile aynı görüşü paylaşırken iki nokta da ayrılıyorlar. Birincisi av; ikincisi kefarete gerektiren durumlardır. Bu iki durumda Malikiler çocuk üzerine fidye ve kefarete gerekeceğini savunmuşlardır.

Bu görüşe mukabil İmam Muhammed çocuğun günah söz konusu olmayan bir pozisyonda olduğu ve ramazanda oruç, sair zamanlarda namaz ve hac gibi ibadetlerin kendisine alıştırmak maksatlı teşvik edildiğini söyleyerek Medine ehline cevap veriyor.³³⁴

³³¹ Nesâî, Talak, 21; İbn Mâce, Talak, 15; Ebû Dâvud, Hudûd, 16.

³³² Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, s. 257.

³³³ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s. 60; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 256; Serahsî, *el-Mebsût* IV, 69; Kudûrî, *et-Tecrid*, IV, 1970.

³³⁴ Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, II, 412.

2. MUAMELATLA İLGİLİ RİVAYETLER

2.1. İhramlının Nikâhının Haram Kılınması

فقال أبان: سمعت عثمان بن عفان يقول: قال رسول الله: لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب

Eban şöyle demiştir: ben Osman b. Affan'ı, Hz. Peygamber: “İhramlı bir kimse ne evlenebilir; ne evlendirebilir; ne de evlilik talebinde bulunabilir.” Buyurdu, derken işittim.³³⁵

Hadis zâhiren ihramlı bir kimsenin nikâh yapmasının helal olmayacağını bildiriyor. Şafîî, Malik ve Ahmed b. Hanbel bu hadise istinaden ihramlı kişinin nikâhının geçersiz olacağını savunmuşlardır.³³⁶ Hanefiler ise ihramlının nikâh kıymasının geçerli olduğunu savunmuşlardır.

Cumhurun delil aldığı bir diğer hadis de Hz. Meymune'den rivayet edilen; “Hz. Peygamber, seraf mevkiinde ikimizde ihramsız olduğumuz halde benimle evlendi.”³³⁷ Hadisidir. Bu konuda Nevevî de şunları söylüyor: “ihramlı bir kimsenin evlenmesinin caiz olmadığı görüşünde olan cumhur kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat için pek çok deliller ileri sürmüşlerdir. Bu deliller içerisinde en kuvvetli olanı, Hz. Peygamber'in Hz. Meymune ile evlendiği zaman ikisinin de ihramsız olduğunu ifade eden hadistir. Sözü geçen hadisi pek çok sahâbi rivayet etmiştir.”³³⁸

Şimdi Hanefilerin delillerini ve cumhurun delil aldığı hadis hakkındaki değerlendirmelerine geçelim.

Hanefiler Buhâri ve Müslim'in İbn Abbas'dan rivayet ettiği أن النبي تزوج ميمونة وهو محرّم “Hz. Peygamber ihramlı olduğu halde Meymune ile evlenmiştir.”³³⁹ Hadisini delil almışlardır. Bunun yanında cumhurun istidlalde bulunduğu hadisdeki “nikâh” lafzını akit manasında değil, cinsel ilişki manasında anlamışlardır.

³³⁵ Müslim, Nikâh, 41; Ebû Dâvud, Menasik, 38; Nesâî, Menasikü'l-Hac, 91.

³³⁶ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî fi furui's-Şâfiî* s. 96; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasaru'l-Hırakî*, V, 162.

³³⁷ Ebû Dâvud, Menasik, 38.

³³⁸ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, IX, 194.

³³⁹ Buhârî, Cezâü's-Sayd, 12; Müslim, Nikâh, 1410.

وأحل لكم ما وراء ذلكم، فأنكحوا ما طاب لكم Bir diğer gerekçede hadisin nikâhlama ile alakalı ayetlerinin umumuna aykırı olmasıdır.³⁴⁰ Çünkü Hanefiler Kitab'ın umumuna aykırı olan haber-i vâhidleri manevi inkıta kapsamında reddetmektedirler.

2.2. Kur'an Öğretiminin Mehir Sayılması

عن سهل بن سعد الساعدي قال جاءت امرأة إلى رسول الله فقالت يا رسول الله جئت أهب لك نفسي فنظر إليها رسول الله فصعد النظر فيها وصوبه ثم طأطأ رسول الله رأسه فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست فقام رجل من أصحابه فقال يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها فقال فهل عندك من شيء فقال لا والله يا رسول الله فقال اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئاً فذهب ثم رجع فقال لا والله ما وجدت شيئاً فقال رسول الله انظر ولو خاتماً من حديد فذهب ثم رجع فقال لا والله يا رسول الله ولا خاتماً من حديد ولكن هذا إزارى قال سهل ما له رداء فلها نصفه فقال رسول الله ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء وإن لبسته لم يكن عليك منه شيء فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه قام فرآه رسول الله مولياً فأمر به فدعي فلما جاء قال ماذا معك من القرآن قال معي سورة كذا وسورة كذا عددها فقال تقرؤون عن ظهر قلبك قال نعم قال اذهب فقد ملكتها بما معك من القرآن.

Sehl b. Sa'd 'den rivayet edildiğine göre bir gün Rasulullah'ın huzuruna bir Kadın geldi.

-Ya Resulallah! Kendimi sana hibe etmeye geldim; dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Kadına baktı ve başını eğdi. Kadın kendi hakkında bir hüküm vermediğini görünce oturdu. Sonra Hz. Peygamber'in ashabından biri kalkarak:

-Ya Resulallah eğer senin bu Kadına ihtiyacın yoksa onu benimle evlendir! dedi. Hz. Peygamber: Yanında mehir olarak bir şey var mıdır? Diye sordu. O kimse:

-Yok Vallahi ya Rasûlallah dedi. Hz. Peygamber:

-Evine git bir şey bulabilecek misin bak! Dedi. Bunun üzerine O kimse gitti ve geri geldi.

-Yok Vallahi hiçbir şey bulamadım, dedi. Hz. Peygamber: Demirden bir yüzük olsun bulmaya bak! Dedi. O kimse yine gitti. Sonra tekrar dönerek:

-Yok Vallahi Ya Resulallah! Demirden bi yüzükde bulamadım. Ancak işte kaftanım, bunun yarısı Kadının olsun, dedi. Hz. Peygamber:

³⁴⁰ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s.68; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 268; Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, s. 1835; Cessâs, *Muhtasaru İhtilafî'l-Ulema* II, 114; Serahsî, *el-Mebsût* IV, s. 191.

- senin kaftanını ne yapsın? Onu sen giymiş olsan Kadının üzerinde bir şey kalmayacak; Kadın giyse senin üzerinde ondan bir şey kalmayacak! Dedi. Bunun üzerine o zat oturdu. Bir hayli oturduktan sonra kalktı. Dönüp giderken Hz. Peygamber onun arkasını dönüp gittiğini görünce çağrılmasını emretti. Adamı çağırdılar. Geldiği vakit Hz. Peygamber: “ezberinde Kur’an’dan neler var? Diye sordu. O kimse:

-Şu şu sûreler ezberimdedir diyerek sûreleri saydı. Hz. Peygamber:

-Onları ezberden okuyabilir misin? Dedi. O kimse:

-Evet! Dedi. Hz. Peygamber:

-Haydi git! Kadın sana ezber bildiğin Kur’an ile temlik olundu, dedi.³⁴¹

Mehir; kocanın nikâh akdi ya da cinsel birliktelik sebebiyle Kadına vermesi gereken maldır. Erkeğin Kadına vermesi vacip olan bu mehir, Müslüman hakkında mütekavvim³⁴² olan mal olabileceği gibi; mal ile kıymetlendirilebilen bir menfaatte olabilir. Mal özelliği taşımayan ve bir kıymeti olmayan şeylerin mehir olarak verilmesinin caiz olmadığına icmâ' vardır.

Bu girişten sonra söz konusu hadisimiz ile alakalı iki mesele üzerinde durmamız gerekiyor. Birincisi Kadına verilecek olan mehrin miktarı; ikincisi ise Kur’an öğretimi gibi ibadet niteliği taşıyan şeylerin mehir olmasının mümkün olup olmadığı meselesidir.

Mehrin üst sınırı hakkında herhangi bir sınırlama olmadığı ile ilgili âlimler görüş birliği üzere iken; mehrin bir alt sınırının olup olmadığı hakkında ise âlimler ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbeliler mehrin üst sınırı olmadığı gibi alt sınırının da olmadığını, parasal bir değer taşıyan her şeyin az ya da çok mehir olabileceğini savunmuşlardır.³⁴³

³⁴¹ Müslim, Nikâh, 76; Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 22; Ebû Dâvud, Nikâh, 30.

³⁴² Mütekavvim mal: Kişinin sahip olabildiği ve meşru bir şekilde faydalanma imkanı bulabildiği mala mütakavvim mal denir. Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li dirâseti 'ş-Şerâti'l-İslamiyye*, s. 209.

³⁴³ Şâfiî ve Hanbeliler bu görüşlerine, hadis de Hz. Peygamber'in “demirden bir yüzük bile olsa” ifadesine dayanarak söz konusu hadisimizi delil almışlardır. Bu hadisin yanısıra, Ebû Dâvud'un rivayet ettiği “من أعطى في صداق امرأة ملء كفيه سويفا أو تمرا فقد استحل” “Her kim evleneceği Kadına mehir olarak iki avuç dolusu buğday veya hurma verirse o Kadını kendisine helal kılmış olur.” Dârakutnî ve Taberânî'nin rivayet ettiği “أدوا العلائق قالوا وما العلائق؟ قال ما تراضى عليه أهلون، ولو قضيبا من أراك” Mehirleri ödeyin! Sahabeler: mehirlere nedir?

Hiz. Peygamber: Erak ağacından bir parçada olsa tarafların razı olduğudur. Hâkim'in rivayet ettiği زوج Hz. Peygamber, bir adamı bir Kadın ile mehir demirden bir yüzük olduğu halde evlendirdi. Hadislerini de delil olarak almışlardır. Muhammed M. Abdülhamid, *Ahvâlü'ş-Şahsiyye fi 'ş-Şerâti'l-İslamiyye*, s. 136-137.

Mehrin alt sınırı olduğunu savunan Hanefiler bu sınırın on dirhem olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁴⁴ Hadisimizde geçen “demirden bir yüzük dahi olsa” ifadesinin fakir olması sebebiyle o gence özel bir durum olmasının muhtemel olduğunu iddia etmişlerdir.

İkinci meselemiz ise Kur’an öğretiminin mehir yerine geçip geçmeyeceğidir. Aslında bu mesele Kur’an öğretme karşılığında ücret almanın hükmü ile yakından alakalıdır. Konumuzun başında mehrin mal olarak bir değer alması gerektiğinde icmâ olduğunu belirtmiştik. Kur’an öğretimine karşılık ücret almayı caiz görenler, bu eğitimin parasal bir karşılığı olması hasebiyle Kur’an öğretiminin mehir olabileceğini savunacaklardır. Nitekim Şafîî, söz konusu hadisimiz ile istidlalde bulunarak bu görüşü savunmuştur. Ahmed b. Hanbel’de bir rivayete göre Şafîî ile aynı fikirdedir. Çünkü bu imamlara göre metinde geçen cümlesindeki “bâ” harfi, bedel manasındadır.

Bundan dolayı cümle “Ezberinde bulunan Kur’ân-ı Kerim’i bu Kadına öğretmek karşılığında onu sana nikâhlıyorum” manasına gelmektedir.³⁴⁵

İlk dönem Hanefî fakihleri Kur’an öğretimine karşılık ücret alınamayacağı, ibadet ve taatlerin ücrete konu olamayacağını savunmaları; dolaylı olarak Kur’an öğretiminde mehir yerine geçmeyeceğini; şayet böyle bir şartla akit yapıldığı takdirde mehr-i misil lazım geleceğini savunmuşlardır. Bu hususta Hanefiler .. وأحل لكم ما وراء ذلكم أن ..“³⁴⁶ Bunların dışında kalanlardan iffetli yaşamak, zînâ etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (mehrlerini verip almanız) size helâl kılındı..”³⁴⁶ Ayetini delil olarak Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan bâzı sûreler karşılığında bir Kadını evlendirdiğini ifâde eden hadîsin haber-i vâhid olduğunu; haber-i vâhid olan hadis sebebiyle Kur’an’ın hükmünün iptal edilemeyeceğini savunmuşlardır.

Yani Hanefiler burada hadisin Kitab’a muarazası sebebiyle manen inkıtaya uğramasını gerekçe göstererek hadisle amel etmemişlerdir.

Öte yandan Hanefiler, hadisin Kur’an’dan bir sûre öğretmeye karşılık değil de söz konusu sahabinin ezberindeki Kur’an sûrelerinin bereket ve hürmetine binaen olması

³⁴⁴ Hanefiler bu hususta Dârakutni’nin rivayet ettiği من عشرة دراهم “Mehir on dirhemden aşağı olmaz.” Hadisini delil almışlardır. Bununla beraber Şafîî ve Hanbelilerin delillerinde geçen on dirhemden az miktarı mehrin peşin olan kısmı şeklinde değerlendirip, on dirheme ulaşması için kalan kısmında kocanın zimmetinde tahakkuk ettiğini söylemişlerdir.

³⁴⁵ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni’l-Hacac*, IX, 214; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, s. 449.

³⁴⁶ Nisa, 4/24;

manası da ihtimal dâhilinde olduğu şeklinde bir tevilde dile getirilmiştir. Tabi böyle bir tevil ile bu evlilik o sahabiye özel olarak mehirsiz gerçekleştirilmiş olur.³⁴⁷

2.3. Süt Yoluyla Haramlığın Beş Emmeye Sabit Olması

عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله وهن فيما يقرأ من القرآن.

Hız. Âişe'den rivayet edildiğine göre; bilinen on defa emzirme indirilen Kur'an ayetleri arasında idi. Sonra bu ayetler bilinen beş emzirme ile neshedildi de Hız. Peygamber vefat ettiğinde bu ayetler Kur'an'dan okunan ayetler idi.³⁴⁸

Hız. Âişe'nin bu rivayetinden anlaşıldığına göre; süt emmenin haram kılması hakkında indirilen ilk ayette süt sebebiyle meydana gelecek haramlığın on defa emmekle sabit olacağıdır. Sonra bu ayet süt sebebiyle oluşacak haramlığın beş emme ile olacağını bildiren ayetle neshedilmiştir. Ardından bu beş ayetin tilaveti de neshedilmiş fakat hükmü baki kalmıştır.³⁴⁹ Ancak tilavetin neshi bilgisi herkese ulaşmadan Hız. Peygamber vefat etmiş ve bazı sahabeler ayetleri okumaya devam etmişlerdir. Nesih haberi onlara da ulaşınca okumayı bırakmışlardır.³⁵⁰

Söz konusu hadis Şafîiler ve Hanbeliler tarafından delil alınarak nikâhı haram kılan emzirmenin; sütün çocuğun karnına ulaşıp ulaşmadığına dair şüphe olmayacak şekilde tam bilinen beş defa emme ile sabit olacağını savunmuşlardır. Her ne kadar bu hüküm Kur'an olmasa da kendisiyle amel gereken hadis menzilesinde kabul edilir. Şafîiler, Hız. Peygamber'in "لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم" emzirme ancak kemiği kuvvetlendiren ve eti bitiren emzirmedi." Hadisi ile "أرضعيه خمس مرات..Onu beş kere emzir.." hadisini de beş emzirme görüşünü temellendirme bağlamında delil olarak alırlar.³⁵¹

³⁴⁷ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 17; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema* II, 282; Sehârenfûri, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvud*, X, 136; Merğınânî, *el-Hidâye*, II, s.495; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, II, 123.

³⁴⁸ Müslim, *Radâ'*, 24; Ebû Dâvud, *Nikâh*, 10; Malik, *Muvatta*, 1337.

³⁴⁹ Hükmünün baki kaldığı görüşü Şafîilere aittir. Hanefiler göre bu hem hükmü hem de tilaveti kaldırılan mensuh ayetlerdendir. Nesih meselesinin çeşitleri ve örnekleri ile ilgili olarak detaylı ve geniş bilgi için bkz. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, s. 91.

³⁵⁰ Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, X, 29.

³⁵¹ Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni'elfâzi'l-Minhac*, III, 546- 547; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 309.

Hanefilere göre ise beş defa emme sınırı olmayıp emilen sütün azı da çoğu da haram kılma için yeterlidir. Çocuk bir defa emdiği zaman süt sebebiyle oluşan hürmet tahakkuk eder. Hanefiler bu görüşlerine Kitap, Sünnet ve Kıyastan delil getirmişlerdir.³⁵²

Kitap'tan: *و أمهاتكم اللتي أرضعنكم* “..sizi emziren anneleriniz..”³⁵³ ayetidir. Bu ayet emmenin adedine dair herhangi bir kayıtlı kayıtlanmadığı için mutlaktır. Emme az olsun çok olsun ayetin hükmüne dâhil olur.

Sünnetten: sahabeden Ukbe, Ümmü Yahya ile evlenmiş, daha sonra bir Kadın ikisini emzirdiğini haber verince Hz. Peygamber: *دعها عنك او نحوه* “Onunla ayrıl!”³⁵⁴ demiş ve Ukbe'de Ümmü Yahya'dan ayrılıp başka bir Kadınla evlenmiştir. Bu olayda Hz. Peygamber Kadına kaç defa emzirdiğine dair bir tafsilat sormaması Hanefiler tarafından emzirmenin azınında çoğununda haram kılacağına delil alınmıştır.³⁵⁵

إنما الرضاعة من المجاعة “şüphesiz emzirme açlıktan ileri gelir.”³⁵⁶ Hadisi de Hanefiler tarafından delil alınmıştır. Çünkü bir defa emzirmede bu kapsama dahildir.³⁵⁷

Kıyastan: nasıl ki şaraptan bir damla bile içince had gerekiyorsa aynı şekilde sütte bir damla bile emilse haramlık sabit olur.

Şafîîlerin delil aldığı hadis hakkında Hanefilerin birkaç yönden değerlendirmesi olmuştur. İlk olarak; Hz. Peygamber vefat ettiği halde beş malum emzirme hükmünün ayet olarak okunmasını Hanefiler müşkil bir durum olarak karşılamışlardır. Çünkü bu durum Kur'an hakkında şüpheye kapı aralayacak bir durumdur. Ayrıca Kur'an tevatürle sabit olduğu için ancak tevatürle neshedilir.

Oysa burada Hz. Âişe'nin tek kaldığı bir haber-i vâhidle Kur'an ispat edilmekte ve yine haber-i vâhidle neshedilmektedir. Netice itibarıyla haramlığın beş defa emme ile olacağını ya da bir veya iki emzirme³⁵⁸ haramlık doğurmayacağını bildiren haberler

³⁵² Hanefilerin ve diğer mezheplerin haram kılan süt emmede süt emen çocuğun yaşı, emzirmenin sayısı, emilen sütün miktarı, emmenin fasıllı olup olmaması, göğüsten emmenin şart olup olmaması, anne sütünün başka bir şey ile karıştırılması halinde haram kılıp kılmayacağı gibi konuların detayı ve ayrıca bu konuda Hanefilerin görüşlerinin temellendirilmesi ile alakalı bkz. İltaş, Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi, *Bilimname XXV*, 2013/2, 7-48.

³⁵³ Nisa, 4/23.

³⁵⁴ Buhârî, Şehâdât, 14.

³⁵⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* 'V, 84.

³⁵⁶ Buhârî, Şehâdât, 7; Müslim, Radâ', 32.

³⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavi*, V, 266.

³⁵⁸ Burada yine Müslim'de geçen *لا تحرم المصاة والمصتان* “hadisine atıfta bulunduk. Bu hadis de Hanefilerin Müslim'den almadıkları hadisler arasındadır. Fakat bu hadis konumuzla alakalı olduğu ve Hanefilerin değerlendirmeleri benzer olduğu için ayrı bir başlıkta zikretmedik.

Hanefiler tarafından Kitab'a aykırı ve haber-i vâhid ile nassa ziyade olarak değerlendirildiğinden makbul sayılmamıştır.

Şafîîlerin delilleri arasında yer alan *أرضيه خمس مرات* hadisi de birçok ravi tarafından *خمس* lafzı olmaksızın rivayet edilmesinin yanında bu hadis mahremiyet sağlamak için büyük kimselerin emzirilmesi ile alakalı olup mensuh olarak değerlendirilmiştir.³⁵⁹

لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم hadisi hakkında ise Hanefiler, beş emzirmeden az emzirmenin de eti ve kemiği güçlendirip kuvvet vereceğini savunarak karşılık vermişlerdir.³⁶⁰

2.4. Üç Talakla Boşanan Kadına Nafaka Verilmemesi

عن فاطمة بنت قيس أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب فأرسل إليها وكيله بشعير فسخطته فقال والله ما لك علينا من شيء فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال ليس لك عليه نفقة...

Fâtıma binti Kays'dan rivayet edildiğine göre kocası Ebû Amr yanında olmadığı bir zaman onu boşadı. Daha sonra kocası vekil vasıtası ile nafaka olarak arpa gönderince Fâtıma buna razı olmadı ve kızdı. Ebû Amr'ın vekili: "Vallahi senin bizde bir hakkın yoktur deyince, Fâtıma Hz. Peygamber'in huzuruna gelip olayı anlattı. Hz. Peygamber'de kendisine "senin kocan üzerinde nafaka hakkın yoktur..." dedi.³⁶¹

İslam hukukçuları evlilik nafakasının, nikâh akdinin doğurduğu sonuçlardan biri olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Evlilik devam ettiği sürece koca bu nafakayı temin etmekle yükümlüdür.³⁶² Evlilik sona erip, Kadın iddet bekleme durumuna geçtiğinde ise nafakanın ne şekilde devam edeceği ve süresi hakkında âlimler arasında bazı görüş ayrılıkları olmuştur. Öncelikle boşama eğer ric'î talak ile

³⁵⁹ Büyüğün emzirilip haramlık sabit olması ile ilgili rivayetler, haramlık için iki ya da iki buçuk yaş şart koşan rivayetlerle neshedilmiştir. İkinci olarak ta bu hüküm Huzeyme'nin şahitliğinin iki kişinin şahitliği yerine geçmesi meselesinde olduğu gibi Salim'e has bir hükümdür. Konu ile ilgili Hanefilerin cevaplarının detayı için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* V, 83.

³⁶⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, V, 255; Tahavî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, XI, 480; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Muvattâi'l-İmam Malik*, (Ta'liku'l-Mümecced şehiyle birlikte), II, 598; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, II, 181; Ali el-Kari, *Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye* II, 83; İtr, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, III, 596-598.

³⁶¹ Müslim, Talak, 36; Buhârî, Talak, 41; Ebû Dâvud, Talak, 39.

³⁶² Celal Erbay, "Nafaka", DİA, XXXII, s. 282-285.

yapılmışsa bu takdirde kadının kocası ile nikâh bağı öncesinde olduğu gibi devam ettiği için nafaka durumunda bir değişiklik olmadığını da ittifak edildiğini belirtelim. Bain talak ile boşama durumunda nafakanın nasıl olacağı ise hadisimiz sebebiyle asıl konumuzu oluşturmakta ve mezhepler arasında görüş ayrılığı burada ortaya çıkmaktadır. Bu konu ile ilgili görüşleri üç başlık altında toplayabiliriz.

1-Konumuz hadisi ile istidlalde bulunan Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Zâhiriler, Kadının hamile olması durumu hariç, bain talakla boşanan Kadının hiçbir durumda nafaka ve mesken hakkı olmadığını savunmuşlardır. Bu görüş aynı zamanda Hasan el-Basrî, Tâvus, Amr b. Dinar, İbrahim en-Nehâî ve İbn Ebî Leyla'nın görüşüdür.

2-Şafîî ve Malikiler ise nafakayı sadece hamile olma şartına bağlarlarken mesken hakkının ise her halde olacağını savunmuşlardır. Evzâî ve Leys'den bu görüş rivayet edilmiştir.

3-Hanefiler ise bain talakla boşanan bir kadının, ister hamile olsun ister olmasın her halde hem nafaka hem de mesken hakkının bulunduğunu savunmuşlardır. Hanefilerin bu görüşü aynı zamanda Hz. Ömer ve İbn Mesud'un görüşü olmakla beraber, tabiinden Hammad, Şüreyh, Hasan b. Salih ve Osman el-Bettî'den de aynı görüş rivayet edilmiştir.³⁶³

Birinci gruptaki âlimler hadisimizin zâhirini delil alarak bain talakla boşanan bir Kadına hiçbir durumda nafaka ve mesken sağlamanın koca üzerine vacip olmayacağını savunmuşlardır.

İkinci gruptaki Şafîî ve Malikiler ise *أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن* "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.." ³⁶⁴ Ayetini delil almışlardır. ³⁶⁵

Ayette Allah Teâlâ mutlak olarak mesken hakkını vermiş fakat nafakayı ise hamile olma şartına bağlamıştır. Mefhumu muhalif³⁶⁶ kuralını işleyen Şafîîler bu usulleri

³⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 355; Aynî, *Umdetü'l-Kâri şerhu Sahîhî'l-Buhârî*, XX, 438.

³⁶⁴ Talak, 65/6.

³⁶⁵ Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî fî furui's-Şafîî* s. 307; ; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 511- 512.

³⁶⁶ Mefhumu'l-Muhâlefe (Delîlü'l-Hitâb): Genel olarak lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delalet etmesidir. Usulcülerin lafzın mefhumunun delaleti

gereği ayetten hamile olmayan Kadına nafaka vacip olmayacağı çıkarımında bulunmuşlardır.

Hanefiler ise görüşlerine *والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين* “Boşanmış Kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması hakkıdır. Bu Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.”³⁶⁷ ayetini delil almışlardır. Çünkü ayette geçen *المطلقات* lafzı âm bir lafız olup hem ric’î hem de bâin talakla boşanan Kadını kapsar. *متاع* lafzı ile kastedilen de nafaka ve giyimdir.

Hanefiler, Hz. Peygamber’in üç talâkla boşanmış olan Hz. Fâtıma’ya, nafaka ve mesken hakkı tanımadığını ifâde eden konumuz hadisine cevap olarak bu hadisin pek çok sahâbi tarafından reddedildiğini ileri sürerler. Bu iddialarını ispat için şu hadisleri gösterirler: Fatıma binti Kays dedi ki: “Rasûlullah zamanında kocam beni üç talâkla boşadı ve bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sana nafaka ve mesken yoktur” buyurdu deyince, Hz. Ömer, Hz. Fâtıma’nın bu anlattıklarını reddetmiş ve bunun Kitap ve Sünnete aykırı olduğunu ifâde etmiştir. Ömer Hz. Fâtıma’nın Hz. Peygamber’den naklettiği bu sözü *لا تخرجوهن من بيوتهن* “Onları evlerinden çıkarmayın!”³⁶⁸ âyetine aykırı gördüğü için Hz. Peygamber’in böyle bir sözü söylemiş olabileceğine ihtimal vermemiştir. Hz. Ömer’e göre bu âyetin ifâdesi genel olduğundan ric’î talâkla boşanan Kadınlara da bâin talâkla boşanan Kadınları kapsamaktadır. Hz. Fâtıma’nın rivayeti ise, kocasından bâin talâkla boşanan Kadınları bu âyetin kapsamı dışında bırakmaktadır. Bir başka ifâdeyle âyetin hükmünü sadece kocasından ric’î talâkla boşanan Kadınlara tahsis etmekte, bâin talâkla boşanan Kadınları ise, bu hükmün dışında bırakmaktadır. Bunu kabul etmek ise, Kur’an âyetlerinin haber-i vâhid ile tahsis| edileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu sebeple Hz. Ömer, Hz. Fâtıma’nın bu hadîsi Hz. Peygamber’den duyduğuna dâir iki şahid getirmesini istemiştir. Eğer Hz. Fâtıma iki şâhid getirebilseydi, Hz. Ömer onun bu rivayetini kabul edecekti. Bu da Hz. Ömer’in haber-i vâhidle Kur’an

kapsamında ele aldıkları son delalet türüdür. Delilü’l-hitap tabiri Hanefî usulcülerden Cessâs tarafından *fahve’l-hitap* anlamında kullanılmıştır. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellim’in Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 366.

³⁶⁷ Bakara, 2/241.

³⁶⁸ Talak, 65/1.

âyetlerini tahsis etmenin caiz olmadığı görüşünde olduğunu gösterir. Nitekim Hanefiler de aynı usulü benimsemişlerdir.³⁶⁹

Ayrıca Müslim’de geçen ve Ebû İshak’ın naklettiği bir rivayet de Hanefileri desteklemektedir: Ebû İshak dedi ki: Esved b. Yezid’le mescidde oturuyorduk. Şâ’bî de yanımızda idi. Derken Şa’bî, Fâtıma binti Kays hadisini ve Rasûlullah 'ın ona mesken ve nafaka vermediğini rivayet etti. Bundan sonra Esved bir avuç çakıl taşı olarak onun üzerine attı ve şunları söyledi: Yazık sana! Böyle bir şeyi rivayet ediyorsun! Ömer, “Biz Allah'ın Kitabını ve Peygamberimiz 'in sünnetini, belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir Kadının sözü ile terk etmeyiz,³⁷⁰ Ona mesken de vardır, nafaka da. Allah Teâla “Onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmaları. Aşikâr bir kötülük işlemiş olmaları müstesnadır.”³⁷¹ Buyurmuştur. Dedi.³⁷²

2.5. Sütü Biriktirilmiş Hayvanı Satın Aldıktan Sonra Hurma ile Beraber İadesi

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: من اشتري شاة مصراة فليقلب بها. فليحلبها فإن رضي حلابها أمسكها. وإلا ردها ومعها صاع من تمر.

Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber “Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa, hemen onu götürüp sağsın! Eğer sütünden memnun kalırsa tutar; memnun kalmazsa bir sa³⁷³ hurma ile beraber iade eder.³⁷⁴

³⁶⁹ Tirmizî, Talak, 5; Nesâî, Talak, 70; Serahsî, *el-Mebsût* V, 201; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 64; Kudûrî, *et-Tecrîd*, X, 5395. Müslim’in Fâtıma binti Kays hadisinin peşine gelen 1483 nolu hadisinde Hz. Peygamber; bain talakla boşanmış veya ölüm iddeti bekleyen Kâdınların dışarı çıkmalarının caiz olduğunu ifade sadedinde Cabir’in halasına معروفًا أو تصدقي أو تقعلي معروفًا “Evet! Dışarı çıkabilir ve hurmanı toplayabilirsin. Çünkü o hurmayla tasaddukta bulunur ya da hayır yaparsın” demiştir. Cumhur bu hadisi delil olarak iddet bekleyen Kâdının dışarı çıkabileceği hükmünü verirken Hanefiler yine bu hadisimizde olduğu gibi haber-i vahidin Kur’an ayetini tahsis edemeyeceği usulî kaidelerine binaen bu hadisle de amel etmemişlerdir. Hanefilerin gerekçesi aynı olduğu için biz bu konuyu ayrı bir başlıkta zikretmeyip bu şekilde temas etmiş olduk. Ayrıca haber-i vahid’in Kur’an ve Mütevatir sünneti tahsis edip etmeyeceğine dair usûlcülerin ihtilaflarının detayları ve örneklendirmeler için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 244-246.

³⁷⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk an ilmi'l-Usûl*, II, 688.

³⁷¹ Talak, 65/1.

³⁷² Müslim, Talak, 46.

³⁷³ Hanefilerin cumhuruna göre 1 sa’: 3,31 kg; Ebû Yusuf’a göre 1 sa’ : 2,07 kg Salahuddin Havvâm, Mahmud Fâhûrî, *Mevsûatü Vâhâdâtü'l-Kıyas*, s. 347.

³⁷⁴ Müslim, Buyû’, 23; Buhârî, Buyû’, 64; Ebû Dâvud, Buyû’, 48; Tirmizî, Buyû’, 29; Nesâî, Buyû’, 14; İbn Mâce, Ticaret, 42. Hadisin genel olarak lafızları birbirlerine benzer rivayet edilmekle beraber, Tirmizî ve Müslim’in bazı rivayetlerinde geri verme muhayyerliği üç günle sınırlandırılmıştır.

Musarrât hayvan, hayvan satıcısının, müşteri nezdinde satacağı hayvanın çok süt veren bir hayvan düşüncesini oluşturmak için sütünü birkaç gün sağmayarak memelerinde süt biriktirme olayıdır. Tabii böyle bir hareket müşteriye aldatma olacağından caiz görülmemiştir. Hadisimizde böyle bir hayvanı satın alan kimsenin nasil hareket etmesi gerektiği bildirilmiştir.

Şafîî, Maliki ve Hanbeli mezhepleri hadisin zâhiri ile amel ederek bu şekilde bir hayvanı satın alan kimse; yani hayvanın ilk anda görüldüğü gibi süt vermediğini anlayınca dilerse buna razı olur ve hayvanı yanında tutar. Razı olmadığı takdirde ise hayvanı aldıktan sonra sağdığı süte mukabil bir sa' hurma ile hayvanı sahibine iade eder. Hanefilerden Ebû Yusuf ve Züfer'de cumhur ile aynı kanaati taşımaktadırlar.³⁷⁵

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre müşteri bu durumdaki bir hayvanı sağdıktan sonra artık geri veremez, ancak satıcıdan hayvanın değerinin farkını talep edebilir.³⁷⁶

Görüldüğü gibi Hanefiler, musarrât konusunda yukarıdaki hadise uygun amel etmemişleridir. Musarrât meselesi, Hanefilerin kendilerine özgü haber-i vâhidi kabul kriterlerinin işletilmesine misal olması bakımından ayrı bir önem arz etmektedir. Hanefî usul kaynaklarını incelediğimizde Hanefî usulcülerin musarrât hadisi ile amel edilmemesi ile ilgili farklı değerlendirmeler göze çarpmaktadır. Kaynaklarda musarrât hadisinin Kur'an'a muhalif olması sebebiyle amel edilmediğini savunanlar olduğu gibi; kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle amel edilmediğini savunanlar da olmuştur.

Musarrât hadisinin Kur'an'a aykırı olduğunu savunan Hanefî usulcüler buna faiz ile ilgili ayeti gerekçe gösterdikleri gibi *فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم* "Kim size karşı haddi aşan bir tavırda bulunursa siz de ona karşı o tavrın benzeriyle karşılık verin." Ayeti ile *وإن عاقبتكم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به* "şayet cezalandırıcaksanız size verilen ceza ile cezalandırın." Ayetini de gerekçe olarak göstermişlerdir.³⁷⁷

Hadisin usule aykırılığını savunan Debûsî ise şunları söylemektedir: Ashabımız bu hadisi bizzat usule aykırılıktan dolayı kabul etmemiştir.

³⁷⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şafîî*, II, 46; Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Hacac*, X, 165; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 578; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasaru'l-Hirakî*, VI, 221;

³⁷⁶ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s.80; Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 17; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulema*, III, s.58; Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2436; Tahanevi, *İ'lâü's-Sünen*, XII, 5882; İtr, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, II, 649.

³⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, III, 114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, II, 555-556.

Çünkü usule göre fesh olmuş bir akitten dolayı taraflardan birinin sermayeyle birlikte bir kat fazla almasını öngören başka bir akit yoktur. Musarrât hadisi ise böyle bir sonuca götürmektedir. Çünkü müşteri bir koyunu yarım sa' hurma karşılığında satın alıp onun musarrât olduğunu anladığında koyunu bir sa' hurma ile birlikte geri verdiği zaman bir sa'ın kıymeti koyunun kıymetinden bir kat fazlası olmuş olur. Bunun ise şeriatte bir benzeri yoktur.³⁷⁸

Son olarak; musarrât hadisinin sekiz sebeple kıyasa aykırı olduğu tespitinde bulunan Aynî'nin sözleriyle meseleyi noktalayalım.

- a- Hadis, şart ve ayıp olmadığı bir halde muhayyerliği ispat etmektedir.
- b- Bu konudaki hadislerde, muhayyerlik üç gün olarak sınırlandırılmıştır. Hâlbuki üç gün muhayyerlik, ilk maddede işaret ettiğimiz hadise göre şart muhayyerliği (hıyâr-ı şart) ile kayıtlıdır.
- c- Malın iadesi, onun bir kısmı yok olduktan sonra (süt sağıldıktan sonra) mümkündür. Oysa bu caiz değildir.
- d- Elde esas mal (süt) mevcut olduğu halde, bedeli (bir sa' hurma)nın iadesi istenilmektedir. Hâlbuki esas mal varken bedeli iade edilemez.
- e- Hadis; sağılan sütün hurma veya buğdayla tazmini öngörülmektedir. Hâlbuki telef edilen mallar misli ise kendi misilleri ile veya kıyemî ise para olarak kıymetiyle tazmin ettirilir.
- f- Süt, misli mallardandır. Bu hadiste ise tazminin kıymetle olacağı istenilmektedir.
- g- İnsan, sütü bir sa' hurma ile tazmin edici olursa bu faize götürür.
- h- Hayvan iade edildiğinde hem mal, hem de bedelinin bir kısmı satıcının elinde birleşmektedir.³⁷⁹

2.6. Arazinin Kiraya Verilmesinin Caiz Olmaması

عن جابر بن عبد الله قال: نهى رسول الله عن كراء الارض...

Cabir b. Abdullah, Hz. Peygamber'in arazinin kiraya verilmesini yasakladığını bildirdi.³⁸⁰

³⁷⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 156-157; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 182.

³⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XI, 389.

³⁸⁰ Müslim, *Buyû'*, 81; Ebû Dâvud, *Buyû'*, 31; Nesâî, *Müzâraa*, 2.

İslam hukukunda arazinin kiraya verilmesi çeşitli şekillerde olabilmektedir. Bu şekillere göre yapılan muamelenin hem ismi hem de fikhî hükmü değişiklik arz etmektedir. Kişinin arazisini kiraya vermesi üç şekilde olabilir.

1-Arazi sahibinin arazisini, tarladan çıkacak mahsulden örneğin beş ton gibi belli bir miktarın kendisine ait olması şartıyla bir kimseye ekmesi üzere vermesi.

2-Arazi sahibinin arazisini tarlasından çıkacak ürün karşılığı değil de altın, gümüş, nakit veya belli miktarda bir mahsul (kendi tarlasından şart koşmaksızın) karşılığında kiraya vermesi.

3-Arazi sahibinin arazisini bir kimseye “tarladan çıkan mahsulün 1/2’si veya 1/3’ü bana ait geri kalan sana ait” diyerek arazisini ekmesi üzere şâyi (yaygın) bir oran karşılığında anlaşarak vermesi.

Birinci kısmın hukuken caiz bir muamele olmadığına alimler ittifak etmişlerdir. Çünkü arazi sahibinin kendi için şart koştuğu miktarda ürünün tarladan çıkacağı kesin değildir. Tarlanın beş ton mahsul vermesi mümkün olduğu gibi beş tondan az ürün vermesi ya da hiç ürün vermemesi de mümkündür. Aldanma riski ve cehalet bulunan bu akit tarafların muhtemel zararlarından dolayı fasit olacağı için hiçbir âlim tarafından meşru görülmemiştir.

İkinci kısım kişinin evini veya dükkânını kiraya vermesi gibi hukuken icâre akdi olarak değerlendirilmiş ve cumhur âlimler caiz olduğu hususunda görüş bildirmiştir. Hadisimizin zâhiri ile hüküm veren zâhiri ekolu bu kısmın mutlak olarak caiz olmadığını savunurken, Malik icare bedelinin altın, gümüş veya nakit cinsinden olması gerektiğini, buğday gibi tarla mahsulünden olmaması gerektiğini savunmuştur.³⁸¹

Üçüncü kısımda belirttiğimiz işlem ise İslam Hukukunda müzâraa³⁸² akdi diye isimlendirilmektedir.

Hadisimiz ile alakalı olan kısım üçüncü kısımdır. İslam Hukukçuları üçüncü kısım ile alakalı farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Şafiîlere göre müzâraa akdi belirli şartlar sağlandığı takdirde caiz iken; Ebû Hanife ve Züfer’e göre mutlak olarak caiz değildir. Hanefi imamlardan Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre müzâraa akdi caiz olan akitlerdendir. Mezhep içerisinde tercih edilen görüş ise imameynin

³⁸¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, III, 513.

³⁸² Tohum ekme ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibi ile emek sahibi arasında yapılan zirâî ortaklıktır. Muhâbere kelimesi ile aynı manayı ifade etmektedir.

görüşüdür. Hanefiler de tercih edilen görüş araziyi üçüncü kısımda belirtilen şekilde kiraya vermek caiz olması hasebiyle imameynin delillerini ve konumuz hadisi hakkındaki değerlendirmelerini verelim.

İmameyn müzâraa akdinin cevazına İbn Ömer'den rivayet edilen *أن النبي عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر أو زرع*. “Hz. Peygamber, çıkacak olan ürünün yarısını vermeleri şartıyla Hayber Yahudileri ile muamele (müzâraa) yaptı.”³⁸³ Hadisidir. İmameyn Hz. Peygamber'in bu yaptığı işlemin müzâraa olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu istidlale, müzâraaya cevaz vermeyenler tarafından “Hz. Peygamber'in Yahudilerle yaptığı anlaşma onlar fetihten sonra köle mesabesinde olup, alınan mahsulde cizye kapsamında değerlendirileceği için müzâraaya delil olamaz” şeklinde itirazda bulunmuşlardır.³⁸⁴

Müzâraayı caiz görenler, onu nehyeden hadisleri iki şekilde te'vil etmişlerdir:

a) Ark kenarlarından veya belli bir kısımdan kalkacak mahsûl karşılığında kiraya vermek.

b) Bu hadislerdeki nehiy, tenzîhen mekruha ve arazinin karşılıksız olarak iare yoluyla ektirilmesine hamledilir.³⁸⁵

Yapılan te'vilin yanı sıra hadislerin tenkit bağlamında da şu ifadelere yer verilmiştir: Müzâraayı nehyeden hadisler genel olarak Râfi' b. Hadîc'in rivayetleridir. Söz konusu rivayetler arasında oldukça önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber'in müzâraayı menettiğine dair haberi, bazı rivayetlere göre Râfi'in amcaları kendisine söylemişler, bazılarına göre bizzat kendisi duymuştur. Bir diğer rivayetine göre ise ortakçı çiftçi bizzat Râfi'in kendisidir. Ayrıca hâdisenin sunuluşu da rivayetler arasında oldukça farklıdır. Hanefiler bu durumu göz önüne alarak söz konusu hadislerin muzdarip olduğunu söylerler.³⁸⁶

³⁸³ Buhari, Müzâraa, 9; Müslim, müsâkât, 1551; Ebû Dâvud, Buyû, 35; Tirmizî, Ahkâm, 41.

³⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavi*, III, 424.

³⁸⁵ Sehârenfûri, *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Süneni Ebî Dâvud*, XI, 90; Nevevî, *el-Minhac şerhu Sahihi Müslim ibni'l-Hacac*, X, 211.

³⁸⁶ Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 109; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, IX, 184.

2.7. Köpek Satımının Haram Olması

عن أبي مسعود الانصاري: أن رسول الله نهى عن ثمن الكلب...

Ebû Mes'ud el-Ensârî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber köpeğin satımından elde edilen parayı yasakladı...³⁸⁷

Cumhur köpeğin satımı ile alakalı hadislerin mutlak olmasını göz önüne alarak; ister av köpeği olsun ister başka bir köpek, ister eğitilmiş olsun ister olmasın her türünün satışı karşılığında alınan bedelin haram olacağını savunmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber köpeğin satışı karşılığı alınan paranın haram olduğunu ifade ettiği birçok hadisinde av köpeği ve sokak köpeği diye bir ayırım yapmamıştır.³⁸⁸

Hanefilere göre ise köpek, kendisinden mutlak olarak avlanma ve bekçilik gibi meşru bir şekilde hakikaten faydalandığı için mal kapsamında değerlendirilmiştir. Bu nedenle satışı caiz, karşılığında almak para helâldir. Bununla beraber talim edilmemiş olup ısıran ve saldırgan köpeklerin satışı bu hükümden istisna edilmiştir.

Hanefilerin delili: "Hz. Peygamber, av veya çoban köpeği dışındaki köpeklerin satışını menetti" manasındaki hadistir. Satışı nehyeden hadisler, İslâm'ın ilk günlerinde arapları, eskiden beri ittihaz ettikleri köpek beslemek alışkanlığından uzaklaştırmak içindir. Ayrıca Hanefilerden köpek satımını yasaklayan hadislerdeki nehyi, tenzîh kerahat kapsamında değerlendirenler de olmuştur.³⁸⁹

2.8. Altın Karışıklı Gerdanlığın Ayrılmadan Satımının Yasaklanması

عن فضالة بن عبيد قال إشتريت يوم خيبر قلادة بائني عشر ديناراً فيها ذهب وخرز ففصلتها فوجدت فيها أكثر من إثني عشر ديناراً. فذكرت ذلك للنبي فقال: "لا تباع حتى تفصل"

Fadâle b. Ubeyd şöyle dedi: Hayber günü on iki dinara, içinde değerli taş ve altın bulunan bir gerdanlık satın aldım ve bunun taşını, altınından ayırarak on iki dinardan

³⁸⁷ Müslim, Müsâkât, 39.

³⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 23; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 537; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Camîu'l-Fıkıh*, IV, 164; Cumhurun istidlal ettiği benzer hadisler için bkz. Buhârî, Buyû, 113; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Hadis no: 2094; Ebû Dâvud, Buyû, 63.

³⁸⁹ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s. 84; Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 57; Kudûrî, *et-Tecrid*, V, 2621; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanai*, VI, 556.

daha kıymetli olduğunu anladım. Bunu Hz. Peygamber'e anlattım. Hz. Peygamber: "altın ve değerli taş ayrılmadan satılmaz." Dedi.³⁹⁰

Fıkıh kaynaklarımızda altın, gümüş ve para olarak kullanılan ne varsa bunların birbirleri ile değiştirilmesi sarf³⁹¹ akdi başlığında anlatılmaktadır. Sarf akdi alışveriş çeşitlerinden olmasına rağmen kendine özel bir takım şartları bulanmaktadır. Bu şartların en önemlisi, değişimin peşin yapılmasının yansira cinslerde eşit ise miktarlarında eşit olmasıdır.

Hadisimizde altın ve değerli taş karışımı gerdanlığın satımı söz konusu edilmiştir. Altının altına mukabil satımı sarf akdi; değerli taşın satımı da normal alışveriş kapsamında değerlendirilir. Altın ve başka bir maddeden yapılan bir şeyi altın karşılığında satmanın hükmünde mezhepler ihtilaf etmişlerdir.

Şafî ve Ahmed b. Hanbel hadisimizi delil olarak böyle bir alışverişin fasit olacağını savunmuşlardır. Bu görüş sahiplerine göre; para olarak verilen altının, başka madde ile karışık maldaki altından az, çok veya ona eşit olması arasında fark yoktur. Yani her halükârda içerisinde altın bulunan bir malı, altınla satmak, fasittir. Çünkü hadis bu rivayetinde, gerdanlıktaki altının, karşılığı olan altın miktarından az veya çok olduğu konusunda bir işaret yoktur.³⁹²

Malik'e göre mamul maldaki altın, diğer maddenin üçte biri kadar veya daha azsa altınla satışı caizdir. Çünkü bu durumda, haricî madde asıl, altın tâbi olmuş olur.³⁹³

Hanefilere göre ise eğer altın ve başka maddeden yapılan mala karşılık verilen altın, bu maldaki altından fazla ise satış caizdir. Altınlar eşitse veya para olarak verilen altın maldaki altından daha az ise caiz değildir.

Bunun yanında mamul mal ile ondaki altının ağırlığı kadar altının akit meclisinde, karşılıklı olarak kabzedilmeleri de şarttır. Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi altınların birbirleri ile satımı bir sarf akdidir. Sarf akdinde de bedellerin peşin olması ve akit meclisinde değişimi de şarttır. Hanefîler para olarak verilen altının, maldaki altın miktarını o altına, fazlasını da diğer maddeye mukabil tutmuşlardır. Böylece altının altınla satımında bir fazlalık söz konusu olmamaktadır. Tabii bu durumda,

³⁹⁰ Müslim, Müsâkât, 90; Ebû Dâvud, Buyû, 13; Tirmizî, Buyû, 32.

³⁹¹ Sarf akdinin mahiyeti ve şartları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "Sarf", DİA, 2009, XXXVI, 137-140.

³⁹² Şafî, *el-Ümm*, IV, 56.

³⁹³ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra* III, 22.

mamul maldaki altının miktarının da bilinmesi gerekir. Eğer bilinmezse bu satış, Hanefilere göre de caiz olmaz.

Hanefiler hadisimiz ile alakalı olarak; gerdanlığa karşılık verilen paranın on iki dinar, gerdanlıktaki altının ise daha fazla olduğunun anlaşıldığı bildirilmektedir.

O zaman Hz. Peygamber'in bu akdi men edişine sebep gerdanlıktaki altının, karşılık olarak verilen altından daha fazla oluşudur şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.³⁹⁴

2.9. Hayvan Ödünç Almanın Caiz Olması

عن أبي رافع أن رسول الله استسلف من رجل بكرة. فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة. فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره. فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا. فقال "أعطه إياه. إن خيار الناس أحسنهم قضاء".

Ebû Râfi'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber bir adamdan genç bir deve borç aldı. Daha sonra kendisine sadaka develerinden gelince Ebû Râfi'e borcunu ödemesini emretti. Ebû Râfi ise Hz. Peygamber'e altı yaşını doldurmuş seçkin develerden başkasını bulamadığını söyleyince, Hz. Peygamber: "Ona o develerden ver! Çünkü insanların en hayırlısı borcunu en iyi şekilde ödeyendir."³⁹⁵ dedi.

Zekât mallarını başkasına teberru olarak vermek caiz olmadığına göre, ayrıca Hz. Peygamber'in zekat malından kendisi için almadığı bilinen bir husus iken; "Hz. Peygamber aldığı borcu, zekât develerinden fazlasıyla ödemiştir" cümlesine Nevevî şu şekilde açıklık getirmektedir: "Hz. Peygamber, genç deveyi kendisi için ödünç almıştı. Sonra zekât develerinden birisini satın aldı ve borcunu ödedi.

Ebû Hureyre'nin rivayetindeki, onun için bir deve satın alıp alacaklıya verdiler, şeklindeki ifade de buna delâlet eder."³⁹⁶

Hadis zâhiren hayvan borç alıp vermenin caiz olduğuna delâlet etmektedir. İmam Mâlik, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel bu hadisi delil olarak hayvan borç alıp vermenin caiz olduğunu savunmaktadırlar.³⁹⁷

³⁹⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV,75; Tahanevi, *I'laü's-Sünen*, XIII, 6368.

³⁹⁵ Müslim, *Müsâkât*, 118.

³⁹⁶ Nevevî, *el- Minhac şerhu Sahihi Müslim ibn'l-Hacac*, XI, 38; Ebû Hureyre rivayeti için bkz. Müslim, *Müsâkât*, 120.

Hanefiler ise hayvanı borç alıp vermenin caiz olmadığını savunmaktadırlar. Hanefilere göre, sadece para ve mislî olan mallar borç verilebilir.³⁹⁸

Mislî mal; piyasada misli bulunan, telef edildiğinde kıymeti değil misli ile tazmin olunan mallardır. Bunlar; mekîl (ölçekle alınıp satılan mallar), mevzun (tartı ile alınıpsatılan mallar) ve ceviz, yumurta gibi büyüklükleri birbirlerine çok yakın olan aded-i mütekarib mallardır. Hanefiler bu sayılanların dışındaki mallarda borç alıp vermeyi kabul etmezler. Çünkü bu adaletli bir ödemeye imkân vermez. Bu sebeple Hanefilere göre hayvanlar borç olarak verilmesi caiz olmayan mallardandır.

Hanefiler, Hz. Peygamber'in hayvan ödünç aldığına delâlet eden hadislerin mensuh olduğunu söylerler. Tahavî, hayvanı borç vermenin caiz olmadığına işaret eden bazı hadisler rivayet eder. Örneğin; İbn Abbas'dan rivayet edilen: "Hz. Peygamber veresiye olarak hayvan mukabilinde satmayı nehyetti."

Câbir'den rivayet edildiğine göre:

"Hz. Peygamber (peşin olarak) iki hayvanı bir hayvan karşılığında satmakta bir beis görmez, fakat veresiye olarak satışını kerih görürdü."

Tahavî; bu hadislerin, hayvanı hayvan mukabilinde veresiye olarak satmayı caiz gören hadisleri neshettiğini, hayvanı ödünç almanın da aynı hükümde olduğunu söyler. Tahavî daha sonra, karşı görüş sahipleri tarafından ileri sürülen bazı itirazlara işaret ederek bunları cevaplandırır.³⁹⁹

Hadisin delâlet ettiği diğer bir konu da şudur:

Borç alan kişi, borcunu aldığından daha üstün bir şekilde ödeyebilir. Çünkü Hz. Peygamber borç olarak genç bir deve almış ve bunu yedi yaşına girmiş iyi bir deve ile ödemiştir. "Bekr" denilen genç deve, altı yaşını doldurmuş deveye nispetle daha az değerlidir. Bu faiz olarak değerlendirilmemiş hatta güzel görülmüştür. Fazlalık, borcun miktarı yönünden olabileceği gibi, kalitesi yönünden de olabilir. Meselâ, elli lira borç alan bir kimse, borcunu elli beş lira olarak verebilir. Yine ikinci kalite buğday borç alan kimse, borcunu öderken birinci kaliteden ödeyebilir. Ancak burada önemli olan, bunun borç verme esnasında şart koşulmamış olmasıdır.

³⁹⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, II, 85; İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medine el-Maliki*, s. 384; Kelvezânî, *el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* s. 257.

³⁹⁸ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VI, 60; Kudûrî, *et-Tecrid*, V, 2686.

³⁹⁹ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VI, 60; Ebû Dâvud, *Buyû*, 15.

Borç alınırken borcu daha fazlasıyla veya daha iyisiyle ödemek ya da borçlunun alacaklıya fayda temin edecek başka bir şeyi yapması şart koşulursa bu caiz değildir, faizdir.

3. CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ RİVAYETLER

3.1. Kısasın Aynı Fiille İcra Edilmesi

عن أنس بن مالك: أن يهوديا قتل جارية على أوضاع لها فقتلها بحجر. قال فجيء بها إلى النبي وبها رمق فقال لها: أفتلك فلان؟ فأشارت برأسها أن لا. ثم قال لها الثانية فأشارت برأسها أن لا ثم سألتها الثالثة فقالت نعم وأشارت برأسها فقتله رسول الله بين حجرين.

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre bir Yahudi gümüş zinetleri için bir Kadını taşla öldürdü. Kadını vefat etmesine az kala Hz. Peygamber'in yanına getirdiler. Hz. Peygamber Kadına “seni falan mı öldürdü?” diye sordu. Kadın başıyla işaret ederek hayır dedi. İkinci defada aynı cevabı verdi üçüncü de başıyla evet deyince Hz.Peygamber yahudiyi iki taş arasında öldürmüştür.⁴⁰⁰

Hadisimize göre kısas yapılırken, katile, maktule yaptığının aynısı tatbik edilir. Yâni katil, maktulü ne ile ve ne şekilde öldürürse kendisi de o şekilde öldürülür. Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel hadisimizi delil alarak bu görüşü savunmuşlardır.⁴⁰¹

Hanefilere göre ise katil ancak kılıç gibi keskin bir âletle öldürülür. Başka bir yolla kısas uygulanmaz. Hanefiler Hz. Peygamber'den rivayet edilen; لا قود إلا بالسيف; “Kısas ancak kılıçla olur” hadisini delil almaktadırlar.⁴⁰² Ayrıca Allah'ın azâbet ettiği şekilde azabı yasaklayan hadisi de Hanefiler kendi görüşleri için delil almışlardır. Şöyle ki eğer katil, maktulü öldürdüğü şekilde öldürülecek olsaydı, birisini yakarak öldürenin de yakılarak öldürülmesi gerekirdi. Oysa yakarak cezalandırmak Allah Teâlâ'ya aittir.

⁴⁰⁰ Müslim, Kasâme, 15; Buhârî, Husûmât, 1; Ebû Dâvud, Diyât, 10.

⁴⁰¹ Şafî, *el-Ümm*, VII, 143; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 774.

⁴⁰² İbn Mâce, Diyât, 25; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 184; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, X, 179; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-Înâye bi şerhi'n-Nükâye*, III, 328.

Bu hususta . إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قاتلتم فأحسنوا القتلة. . Muhakkak ki Allah her şey de güzel hareket etmeyi emretti. Öldüreceğiniz zaman bile öldürmeyi güzel yapın!”⁴⁰³ Buyrulmuştur.

Son olarak Hanefilerin amel etmedikleri hadisimiz ile ilgili değerlendirmeleri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

- a- Katile, öldürdüğünün aynı ile mukabele etmek İslâmın ilk devirlerinde idi. Sonradan neshedildi.
- b- Yahudi öldürüldüğü zaman müsle mübah idi, sonradan neshedildi.
- c- Hz. Peygamber’in yahûdiyi Allah hakkı olarak öldürmüş olması muhtemeldir. Böyle durumlarda öldürülen âlet önemli değildir.⁴⁰⁴

3.2. Hırsızlık Haddinde Nisabın Çeyrek Dinar Olması

عن عائشة قالت: كان رسول الله يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا.

Hz. Âişe’den rivayet edildiğine göre O şöyle demiştir: Hz. Peygamber çeyrek dinar ve daha fazlasından dolayı hırsızın elini keserdi.⁴⁰⁵

Hırsıza verilecek ceza hususunda, Mâide süresindeki والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما “Hırsız erkek ve Kadının ellerini kesin...”âyeti mutlaktır. Ayette hırsızlık yapan erkek ve Kadının elinin kesilmesi emredilmiş ama çaldığı malın miktarı konusuna değinilmemiştir. Gerek bu ayetin mutlak oluşu, gerekse hadislerdeki farklı rivayetler el kesme nisabında âlimlerin ihtilaf etmesine sebep olmuştur. Bu ihtilafları önce “nisap yoktur”⁴⁰⁶ diyenler ve “nisap vardır” diyenler şeklinde ayırmak mümkündür.

Nisap vardır diyen mezheplerin görüşleri şöyledir:

Şafîî, Malik ve Ahmed b. Hanbel’e göre hırsızlık haddinin uygulanması gereken nisap: çeyrek dinar altın ya da üç dirhem gümüş veya bunun dengi kıymette bir maldır. Delilleri zikrettiğimiz hadistir.

⁴⁰³ Müslim, Es-Sayd ve’z-Zebâih, 57; Ebû Dâvud, Edâhî, 12; Tirmizî, Diyât, 14

⁴⁰⁴ Takî Osmânî, *Tekmiletü Fethi’l-Mülhim*, II, 292.

⁴⁰⁵ Müslim, Hudûd, 1; Buhârî, Hudûd, 13; Ebû Davud, Hudûd, 11.

⁴⁰⁶ Hırsızlık hususunda ayetin mutlak olduğunu ve bu mutlaklık üzere hareket edip hadislerdeki nisaba itibar etmeyenler Zâhirilerdir.

Hanefilere göre el kesmek için hırsızlıkta nisap, on dirhem gümüş veya onun kıymetidir. Çalınan mal altın bile olsa gümüşle değerlendirilir. Muteber olan külçe halindeki değil, darbedilmiş olan gümüşdür.⁴⁰⁷

Hanelilerin delili, İbn Abbas'tan rivayet edilen قطع رسول الله يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم "Hz. Peygamber, kıymeti bir dinar veya on dirhem olan bir kalkandan dolayı bir adamın elini kesti."⁴⁰⁸ Hadisidir.

Ayrıca Hanefiler "Şüphelerle hadleri düşürün" hadisini de delilleri arasında sayarlar. Çünkü el kesmek için, çalınan malın kıymeti konusunda rivayet edilen haberler muhtelifdirler. Mümkün merteye haddi düşürebilmek için bu miktarlardan en üstününü almak ihtiyata daha muvafıktır. O da on dirhemdir. Hanefi âlimlerinden Tahavî, Şafîlilerin dayandıkları Hz, Âişe hadislerinin kiminin mevkuf, kiminin de muttasıl olduklarını söyleyerek Şafîlere itiraz etmektedir.⁴⁰⁹

3.3. Bir Şahit Ve Yemin İle Hüküm Verme

عن ابن عباس أن رسول الله قضى بيمين وشاهد.

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in bir şahit ve yemin ile hüküm verdiğini bildirdi.⁴¹⁰

Bu hadis, hadis âlimlerin çoğunluğu tarafından "Hz. Peygamber, davasına şahitlik eden bir şahidi olan ve davasında haklı olduğuna yemin eden bir kimsenin lehine hüküm verdi." şeklinde anlaşılmıştır.

Cumhura göre Hz. Peygamber bu davacının kendi yeminini bir şahit yerine koyarak onu iki şahidi olan bir kimse gibi kabul etmiş ve bu suretle onun lehine hüküm vermiştir.

Hadisi delil alan Şafî, Maliki ve Hanbeliler iki kayıtle beraber bir şahit ve yeminle hüküm verilebileceğini savunmuşlardır. İki kaydın birincisi: bir şahidin yanına ikinci

⁴⁰⁷ Tahavî, *Muhtasaru't-Tahavî*, s. 269; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 167; Merğınânî, *el-Hidâye*, II, 779.

⁴⁰⁸ Ebû Dâvud, *Hudûd*, 11, ayrıca aynı manada bir hadisi Beyhakî ve Tahavi'de rivayet etmiştir.

⁴⁰⁹ Tahavî, A.g.e. s. 269.

⁴¹⁰ Müslim, *Akdıye*, 3; Ebû Dâvud, *Akdıye*, 21; İbn Mâce, *el-Ahkâm*, 31; Tirmizî, *el-Ahkâm*, 13.

bir erkek şahit ya da iki Kadın bulunamaması; ikincisi ise dava mâlî davalardan veya Kadınların şahitlik yapabilecekleri türden bir dava olması.⁴¹¹

Hanefiler ise bir şahit ve yemin ile hüküm verilebileceğini kabul etmezler. Şahit sayısının iki olması gerektiğini savunurlar. Hanefiler, واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم .. يكونا رجلين فرجل وامرأتان .. “erkeklerden iki şahit tutun. Şayet iki erkek olmazsa bir erkek ve iki Kadın..”⁴¹² ayeti ile البينة على المدعي واليمين على من أنكر “beyyine davacıya yemin ise inkar edenedir.”⁴¹³ Hadisidir.

Hanefiler cumhurun istidlalde bulunduğu hadisin haber-i vâhid olduğunu ve bu haberin de Kur’an’a ve maruf sünnete aykırı olduğunu söylemişlerdir.⁴¹⁴

Hanefiler hadisin Kur’an ve maruf sünnete aykırılığı yanında senet bakımından da illetli olmasını ve ravilerinden Süheyl tarafından inkâr⁴¹⁵ edilmesini amel etmemeye bir diğer gerekçe olarak gösterirler.⁴¹⁶

Son olarak Hanefilerin söz konusu hadisi usûlî açıdan değerlendirme bağlamındaki nakilleri ile tamamlayalım.

Tek şahit ve yemin ile hükmü caiz görmeyi savunmak Kitab’ın nassı üzerine ziyade olacağından ve bu ziyade, şeklen beyan, manen nesih olarak değerlendirildiği için Hanefiler söz konusu rivayet ile amel etmemişlerdir. Çünkü ayeti neshedebilecek olan haber ya mütevatir ya da en az meşhur haber olması şarttır.⁴¹⁷

⁴¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, s. 833; İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, IV, 427; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, IV, 42.

⁴¹² Bakara, 2/282.

⁴¹³ Tirmizî, *Ahkâm*, 12; Hanefiler bu hadisin meşhur hadis olması sebebiyle söz konusu hadisin meşhur hadise muhalif olduğunu da dile getirmişlerdir.

⁴¹⁴ Debûsi, *Takvîmü'l-Edille*, s. 197- 198; Tahavi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 144; Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 366-367; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, IV, 294.

⁴¹⁵ Ravisinin haberi inkar etmesi ile alakalı detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 165.

⁴¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 247; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye* IV, 96; Ali el-Kari, *Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye*, III, 166; İtir, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, IV, 426.

⁴¹⁷ Debûsi, a.g.e s. 197- 198; Zencânî, *Fikihî Hükümlerin Usûlî Dayanakları* (Çev. Doç. Dr. Davut İltaş) s. 33.

SONUÇ

Hanefilerin Müslim'den Almadıkları Rivayetler ve Bu Rivayetler Hakkındaki Değerlendirmeleri isimli çalışmamız neticesinde şu sonuçları elde ettik.

- Haber-i vahitler mezheplerin metodolojilerinin ortaya çıkması hususunda önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü tevatür ya da şöhret yoluyla sabit olan haberler ilmî kat'îlik veya buna yakın bir durum ifade ettiği için bu haberler hem itikadî konularda hem de diğer alanlarda her zaman ekoller tarafından hüccet olarak kullanılmışlardır. Ancak âhâd yolla sabit olan haberler ilim ifade etmezler. Ancak genel manada bu haberler ile amel vacip olsa da ekollerin haber-i vâhidlere yaklaşımı farklı olmuştur.
- Müslim'in Sahihi, hadis kaynakları arasında sahih hadislerin toparlandığı ve ümmet tarafından kabul ile telakki edilen, Buhârî'den sonra en büyük itibarı görmüş bir kaynaktır. Genel manada Müslim'deki hadislerin neredeyse tamamı muhaddisler tarafından sahih olarak nitelendirilse de bazı mezhepler bu hadislerle amel etmemişleridir. Nitekim bu mezheplerin başını Hanefiler çekmektedir.
- Bir hadis muhaddisler tarafından sahih olarak kabul edilmesi söz konusu hadisin kesinlikle amel edilmesi gereken bir hadis olduğu anlaşılmalıdır.
- Senedin sıhhati yanında Hanefiler hadislerin metinlerinin de bazı şartları haiz olması şartıyla ihticaca müsait ve amele konu olabilecek bir hadis olabileceğini söylemişlerdir. Metin tenkidi olarak değerlendireceğimiz bu husus ekoller arasında sadece Hanefilerin yaptığı bir şey olmayıp, Mâlikilerde de benzer bir ilke vardır. Onlar haber-i vâhidin senet bakımından sahih olması yanında Medine ehlinin ameline aykırı olmaması gibi şartıda söz konusu haberi delil almaya müsait saymak için eklemişler ve bu şart Malikilere özgü bir şart olmuştur.
- Hanefilerin, bazı alimler tarafından çok sert eleştirilere maruz kalmalarına sebep olan hadise yaklaşım metotlarına dayanak teşkil edebilecek emsaller sahabede de bulunmaktadır. Nitekim Zerkeşî el-İcâbe adlı eserinde bunun birçok örneğini

zikretmiş. Hz. Âişe bu metodu en çok kullanan sahabelerin başında gelmektedir. O, bazı sahabilerin rivayet ettikleri hadisler bazen çoğu kimsenin muttali olamayacağı bir illetten veya hadisin eksik rivayet edilmesinden veya söz konusu hadisin Kur'an'a muhalif olmasından dolayı müdahalede bulunmuştur. Çalışmamızda da değindiğimiz Fatıma binti Kays'ın rivayet ettiği hadise Hz. Ömer'in karşı tutumu Hanefilerin manevi inkıta kapsamında öne sürdükleri "Haber-i vâhidin Kitaba muhalif olmaması" şartının işletilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü Hz. Ömer Fatıma b Kays'ın rivayetini Kitab'ın zâhirine muhalif bulmuş ve reddetmiştir.

- Senet bakımından sahih olan bir hadisin bu gibi sebeplerle manen munkatı sayılması bazı muhaddisler tarafından itirazla karşılanırsa da, ravinin rivayeti esnasında bir eksiklik yapması, Hz. Peygamber'in sözünün ortasına şahit olup olayı bütünü ile aktarmaması gibi bazı durumlar senetten bağımsız durumlardır. Bu gibi durumlarda haber hakkında vuku bulabilir. Nitekim aynı zamanda muhaddislerin de önde gelenlerinden olan Zerkeşî, bu hususa işaretle "Bize göre Hak, rivayet yoluyla sâbit olmasından daha çok İcmâ' yoluyla sâbit olur. Çünkü hadise rivayet esnasında birtakım unutmama, yanlışlık ve şüphe dahil olabilir. Ayrıca nesih ve bazı teviller hadis için imkan dâhilinde olup ravinin kendisi sıkı bile olsa sıkı olmayan birinden rivayette bulunmuş olabilir." diyerek Hanefilerin metodunun isabetli olduğunu doğrulamış olmaktadır.
- Muhaddislerin, hadisin zayıf sayılıp, hüküm ifade etmesine engel teşkileden, senetteki inkıtâ' ile Hanefilerin geliştirdikleri inkıtâ' anlayışı bir birlerinden farklıdır. Muhaddisler inkıtâ' ile zâhirî olarak senedin ravi düşüş sebebiyle oluşan kopukluğu kastederek zâhiri davranmış olmalarıyla beraber, Hanefiler ise meseleye zâhirden çok manen yaklaşmışlar ve muhaddislerin inkıtâ' anlayışını ikinci planda değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla Hanefilerin inkıtâ' anlayışı tamamen kendilerine özgü bir metot olmuştur.
- Hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili olarak rivayet edilen hadis birçok muhaddis tarafından mevzu sayılmış fakat Hanefiler bu hadisi manevi inkıtâ' anlayışlarının birinci maddesini oluşturan "Kitâb'â muhalif olmama" ilkesi kapsamında kullanmışlardır.

- Hadisin delil alınabilir ve amel edilebilir olması için Kur'an'a muhalif olmaması gerektiği tüm alimlerin icmâ ile kabul ettiği bir ilke olup sadece Hanefilere mahsus bir prensip değildir. Bu meyanda Açıkça Kur'an nassına aykırı olan bir hadis hiçbir muhaddis tarafından sahih sayılmadığı ve sayılamayacağı gibi reddi hususunda ihtilafta yoktur.
- Bu meyanda Hanefilerin manevi inkıtâ' kapsamında üzerinde durduğu husus hadisin, Kitâb'ın hâs, âm, zâhir ve mutlak olan lafızlarını tahsis edici ya da takyit edici veya zâhirini terk etmeye sebep olucu bir metinsel içeriğe sahip olmasıdır. Hanefiler bu durumdaki haberin ahâd yolla gelmesi durumunda önce Kitâb'ın hükmünü değiştirmeyecek şekilde kabul edip, Kitap'ın hükmünden daha düşük bir hüküm ispatı ile kabule gitmeyi ilk yol olarak benimserken; böyle bir seçenek işletilememesi halinde ise söz konusu haberin reddedilmekten başka yol olmayacağını düşünmektedirler.
- Örneğin Hanefiler Fatiha'nın namazda okunması ile ilgili haberden dolayı Fatiha okumanın farz olduğunu savunan Şafilerin bu görüşlerine katılmamaktadırlar. Hanefiler söz konusu haberin ahâd yolla sabit olduğunu, bu habere dayanarak namazda Fatiha okumaya farz hükmü vermenin Kitab'a haberi vahitle ziyade olacağından farz hükmünü kabul etmemişlerdir. Onlar yukarıda da belirttiğimiz gibi Kitab'ın hükmüne farz, haberi vahidin hükmüne vacip (Fatiha okumaya) diyerek hem Kitâb'ın hükmünü değiştirmemişler ve Kitâb'ın hükmünden daha düşük bir hüküm ispatında bulunmuşlardır. Onlar böyle yaparak adeta deliller arasında bir hiyerarşi olduğunu savunup, kendilerinin bu hiyerarşiye riayet ettiklerini ortaya koymuşlardır.
- Mütevatir veya meşhur yolla sabit olan haberler ilim ifade etmesi sebebiyle Kitâb'ın umumunu tahsis, mutlakını takyit edebilme durumunu haizdirler.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-IV, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1418/1997.

Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye fi 'ş-Şerîati'l-İslamiyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/856), *el-Müsned* (nşr. Şuayib el-Arnâvut, İbrahim ez-Zeybek), I-XXXXX, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), *Fethu bâbi'l-'inâye* (nşr. Muhammed Nezâl Temîm, Heysem Nezâl Temîm), I-III, Dâru'l-erkâm, Beyrut 1418/1997.

....., “*Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*”, (nşr. Cemal İytânî), I-XI, DKİ, Beyrut 2001.

Apaydın, H. Yunus, “*Haneî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı*”, EÜİFD, Sayı 8, ss. 159-193.

....., *İslam Hukuk Usûlü*, Kardeşler Form Ofset, Kayseri 2016.

....., “Haber-i vâhid”, DİA, Cilt XIV, İstanbul 1996.

....., “İslam Hukukuna Giriş, AÖF Yayınları, Eskişehir 2000.

....., “Meşhur”, DİA, Cilt XXIX, 2004.

....., “Kıyas”. DİA, Cilt XXV, 2002.

....., “Re'y”, DİA, Cilt XXXV, 2008.

....., “Hz. Peygamber'in Fonksiyonu ve Sünnetin Değeri”, EÜSBED, sayı 7, 1996.

Aslan, Nasi, Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine, ÇÜİFD, *Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004*.

Aşikkutlu, Emin, "Mestûr", DİA, Cilt XXIX, 2004.

Aybakan, Bilal, "Sarf", DİA, Cilt XXXVI, 2009.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.

....., *Hadis Tespit Yöntemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhî'l-Buhârî*, (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-XXV, DKİ, Beyrut 2001.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk, *Avnü'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*, DKİ. 1997 Beyrut.

Baktır, Mustafa, "Kâide", DİA, Cilt XXIV, 2001.

....., "Umumu Belvâ", DİA, Cilt XXXXII, İstanbul 2012.

Beyhakî, Ebû Bekr b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ), I-XI, DKİ, Beyrut 2003.

Beykûniyye, Ömer b. Muhammed b. Fettûh, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye* (nşr. Abdullah Sirâceddin), Mektebetü Dâri'l-Felâh, Halep 2009.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (ö. 474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.

Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamidullah), I-II, Dimeşk 1965.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru'l-Hadis, Kâhire 2011.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), I-V, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.

....., *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* (nşr. Muhammed Ubeydullâh Hân), I-VIII, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1431/2010.

....., *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ* (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), I-V, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995.

....., *el-Fusûl fi'l-Usûl* (nşr. Acîl Câsim Neşemî), I-IV, et-Türâsü'l-İslami, Kuveyt 1414/1994.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif (ö. 816/1414), *Kitâbü't-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b.

Yusuf et-Tâi en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, I-XX, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007.

....., *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, 2 cilt, Daru'l-Vefâ, 1997.

....., *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, 3 cilt, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1996.

Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Usûlü*, Otuz beşinci Baskı, İFAV, İstanbul 2014.

....., *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, Sekizinci baskı, İFAV, İstanbul 2016.

Dârakutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/996), *Sünenü Dârakutnî* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm (ö. 255/869), *Sünenü Dârimî* (nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan 2000.

Davutoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1974.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.

....., *Te'sîsü'n-Nazar*, (nşr. Mustafa Muhammed Kabbânî), Dâru İbn Zeydün, Beyrut ty.

Dönmez, İbrahim Kâfî, "Amel-i Ehl-i Medine", DİA, Cilt III, 1991.

Dümeynî, Misbih b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkit Metotları* (Çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabevi, İstanbul 1997.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Davud*, (nşr. İzzüddin Dali, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasen), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2013.

Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/768), *Müsnedü'l-İmam-ı Âzâm*, (Tensîku'n-Nizâm şerhi ile birlikte), Mektebetü'l-Büşrâ, Pakistan 2010.

Ebu Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî (ö. 182/799), *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi*, (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarabad ts.

Efendioğlu, Mehmet, "Munkafî", DİA, Cilt XXXII, İstanbul 2006.

....., "Râvi", DİA, XXXIV, 2007.

Erbay, Celal, "Nafaka", DİA, Cilt XXXII, 2006,

Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Beşinci Basım, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2 cilt, Daru'l-Fikr, Dimeşk ty., çev. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2 cilt, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

....., *“el-Veciz fi fikhî'l-İmami'ş-Şafîi*, (nşr. Ali Muavvaz, Âdil Abdulmevcud), I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997

....., *“el-Vesît fi'l-Mezheb*, (nşr. Ahmed Mahmud İbrahim), I-VII, Dâru's-Selam, Mısır 1997.

Güngör, Mevlüt, “Cessâs”, DİA, Cilt VII, 1993.

Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö.691/1292), *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Daru'l-Besâir, Mekke 1403.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1015), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ), I-III, DKİ, Beyrut yy.

Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin (ö.334/946), *Muhtasaru'l-Hırakî*, (nşr. Kâsım b. Derviş Fahr), Müessesetü Dâri's-Selam, Dimeşk 1957.

İtir, Nureddin, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûğu'l-Merâm*, I-IV, Dâru'l-Ferfûr, Dimeşk 1998.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîne*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (nşr. Âdil Ahmet Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz), I-XII, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (ö.235/850), *el-Musannef*, (nşr. Hamd b. Abdullah el-Cuma), Mektebetü'r-Rüşd Naşirûn, Suudi Arabistan 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-Fıkh* (nşr. Yüsrî Seyyid Muhammed), I-VII, Dâru'l-Vefâ Mısır 2000.

....., "*el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'Daîf*", thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, el-Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslamiyye, Halep 1983.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâlî el-Makdisi (ö. 620/1223), *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-XV, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 1417/1997.

....., *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, (nşr. Muhammed Mirbâyî), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Dimeşk 2009.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/890), *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadis* (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar), el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1999.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, (nşr. İzzüddin Dali, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasen), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2017.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), DKİ, Beyrut 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman (ö. 597/1211), *Kitabü'l-Mevdûât*, I-III, Beyrut 1983 (Mevdûât).

İbnü'l-Hanbelî, Radıyüddin Muhammed b. İbrahim el-Hanbelî el-Hanefî (ö. 971/1563), *Kafvü'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, Üçüncü Baskı, (nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde) Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2009.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Şerhu fethi'l-kadîr* (nşr. Abdürrezzâk Galib el-Mehdî), I-X, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdadî (ö. 694/1295), *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, neşr. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî, 2 cilt, Mekke 1418.

....., *Mecmeu'l-Bahrayn ve Mülteka'n-Neyyirayn* (nşr. İlyas Kaplan), DKİ, Lübnan 2005.

İbnü's-Salah, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-Hadis* (nşr. Nureddin İtır), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1998.

İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vesît*, Çağrı Yayınları, İstanbul ty.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

....., *"Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler"*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

....., *"Fıkıhî Hükümlerin Usûlî Dayanakları"*, (Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

....., *"Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi"*, *Bilimname XXV, 2013/2, 7-48.*

İsnevî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdürrahîm b. El-Hasen b. Ali El-Ümevî (ö.

772/1370), *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, I-IV, (Süllemü'l-Vusûl şerhi ile birlikte), thk. Muhammed Buhey el-Mutî', Âlemü'l-Kütüb, ty.

Kağıt, Nurullah, "Meçhul Ravi ve Rivayetinin Hükümü", Marmara Üniversitesi, SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2015.

Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler Menşei tanımı Yolları Tenkidi*, DİBY, Ankara 1984.

Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2004.

Karaman, Adem, *Haneî Ekolüne Göre Haber-i Vahitlerin Kur'an'a Aykırı Olmasından Dolayı Amel Edilmemesi*, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 2016 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, I-X, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, Üçüncü Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim, 4 cilt, Daru'l-Medeni, Cidde 1985.

....., "el-Hidâye ala Mezhebi'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî", (nşr. Abdullatif Hemîm, Mâhir Yasin el-Fahl), Şeriketü Ğarrâs, Kuveyt 2004.

Kevserî, Zâhid, (ö. 1952) *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

....., "en-Nüketü't-Tarîfe an Rudûdi Ebî Şeybe alâ Ebî Hanife", Dâru'l-Kur'an, 1995.

- Kılıçer**, M. Esat, “Ehl-i Re’y”, DİA, Cilt X, 1994.
- Kirmânî**, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf, *el-Kevâkibü'd-Derârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Muhammed Abdullatif, I-VII, el-Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1937.
- Koca**, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- Koçinkağ**, Mansur, İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı, *Journal of Intercultural and Religious Studies*. (7). İstanbul 2014.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, DİBY, Ankara 1988.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis Usûlü*, On Üçüncü Baskı, TDVY Ankara 2013.
- Köktaş**, Yavuz, *Günümüz Hadis Tartışmaları*, İkinci Baskı, İFAV, İstanbul 2015.
- Kudûrî**, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037), *et-Tecrid* (nşr. Muhammed Ahmed Serrâc ve Ali Cum'a Muhammed), I-XII, Dâru's-selâm, Kâhire 2004.
- Lâmişî**, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), *Kitâbun fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Leknevî**, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî, *Kameru'l-akmâr li Nuri'l-envâr fi Şerhi'l-Menâr*, Nesefî ve Molla Cîven'in *el-Menâr* şerhi kenarında, Mektebetü'Hanefiyye, İstanbul.
-, “*Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvattai Muhammed*” (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), I-III, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2011.

Mahmud Fâhûrî, *Mevsûatü Vâhâdâti'l-Kıyasi'l-Arabîyyeti'-İslamiyye vemâ Yuâdiluhâ bi'l-Mekâdiri'l-hadîseti*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnân 2002.

Malik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvatta*, (Yahya b. Yahya rivayeti), (nşr. Külâl Hasen Ali), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2015.

Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud), I-XVIII, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1994.

Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (nşr. Muhammed Muhammed Tâmir/ Hafız Aşur Hafız), I-IV, Dâru's-Selam, Mısır 2000.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (nşr. Ömer el-Mısrî/ Muhammed Cuma), I-II, el-Mektebetü'l-Ömeriyye, Dimeşk.

Meydânî, Abdulğânî el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (nşr. Muhammed Cuma Muhammed), Şami Yayınevi, İstanbul 2013.

Mola Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, (nşr. Muhammed Hasan İsmail), I-II, DKİ, Beyrut 2006.

Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmuz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul.

....., *“Dürerü'l-Hukkâm fî şerhi Ğureri'l-Ahkâm”*, I-II, Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts Karaçi.

Mustafa Dîb el-Bûğa, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefi Fihâ*, Dâru'l-İmam Buhârî, Dimeşk ty. (Doktora Tezi).

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *es-Sahîh*, (nşr. İzzüddin Dali, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasen), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2014.

Müzenî, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Mısırî (ö. 264/878), *Muhtasaru'l-Müzenî fi Furûi's-Şâfiyye*, (nşr. Muhammed Abdulkadir Şahin), DKİ, Beyrut 1998.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/916), *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. İzzüddin Dali, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasen), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2017.

....., *"es-Sünenü'l-Kübrâ"*, (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710), *Keşfü'l-Esrâr*, I-II, DKİ, Beyrut ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî (ö. 676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutî'î), I-XXIII, Mektebetü'l-irşâd, Cidde tz.

....., *"el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc"*, I-XVIII, el-Matbaatu'l-Mısriyye, Mısır 1929.

Osmânî, Şebbir Ahmed, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-VI, thk. Mahmud Şakir, Beyrut 2006.

Öğüt, Salim, "Hedy", DİA, Cilt XVII, 1998.

....., "Ehl-i Hadis", DİA, Cilt X, 1994.

Özel, Ahmet, "Asıl", DİA, Cilt III, 1991.

Özşenel, Mehmet, "Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî", Marmara Üniversitesi, SBE, (Yayımlanmamış doktora tezi)

Pezdevî, Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed (ö. 482/1090), *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (nşr. Kâsım b. Kutluboğa), Mîr Muhammed Kütüphanesi, Pakistan ty.

Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDVY, Ankara 1985.

....., "Mürsel Hadis", DİA, Cilt XXXII 2006.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Şemsuddin (ö. 691/1292), *Muhtâru's-Sihâh*.(nşr. Eymen Abdurrezzak eş-Şivâ), Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 2010.

Sadru's-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1347), *Şerhu'l-Vikâye* (nşr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc), I-II, Müessesetü'r-Verrâk, Ürdün 2006.

....., "et-Tevdih", (nşr. Şeyh Zekeriyya Umeyrât), I-II, DKİ, Beyrut ty.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-IV, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, *Mekâsîdü'l-Hasene fî beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehra ale'l-Elsine* (nşr. Muhammed Osman el-Hışt), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Subhi Salih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, (Çev. Yaşar Kandemir), Onuncu Baskı, MÜİFVY, İstanbul 2012.

Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Davud*, (ta'likat: Muhammed Zekeriyya Kandehevî) Dâru'l-Beşâiri'l-İslamî, 2006 Beyrut.

Semerkandî, Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* (nşr. Muhammed Zeki Abdilberr), Doha Matbaası, Katar 1984.

....., "Tuhfetü'l-Fukahâ" Birinci Baskı, Beyrut 1984.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1097),
el-Mebsût, I-XXXI, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.

....., *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.

Sıbt ibnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Îsâru'l-İnsâf fi Mesâili'l-Hılâf*, thk. Nâsır el-Ali en-Nâsır el-Halîfî, Birinci Baskı, dâru's-Selam, Kahire 1988.

Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'l-İslami*, Yedinci Baskı, Dâru's-Selam, Mısır 2014.

Şaban, Zekiyyüddin *Usûlü'l-Fıkh* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV, Ankara 2003.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), *el-Ümm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), I-XI, Dâru'l-vefâ, Mansûre 1422/2001.

....., *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1939.

....., *"İhtilâfü'l-Hadis"*, thk. Âmir Ahmed Aydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.

Şâşî, Nizâmuddin, (ö. Yedinci asır), *Usulü's-Şâşî*, (Ta'lîk: Beraketullah b. Muhammed el-Leknevî), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2011.

Şener, Abdülkadir, İmam Şâfiî'ye Göre Haber-i vâhid, Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, 16 - 18 Eylül 1985, İzmir.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk an ilmi'l-Usûl*, (nşr. Ebû Hafs Sâmî el-Eşrî), Dâru'l-Fadîle, Riyad 2000

Şeybânî, Muhammed b. Hasen (ö. 189/805), *el-Asl* (thk. Muhammed Boynukalın), I-XII, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.

....., *"Muvattaü'l-İmam Malik"* (Leknevî'nin Ta'lîku'l-Mümecced şerhi ile birlikte), I-III, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2011.

....., *el-Câmiu's-sağîr*, (Nâfiu'l-Kebîr şerhi ile birlikte), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2011.

....., *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, (nşr. Seyyid Mehdi Hasan Geylânî el-Kâdirî), I-V, Âlemü'l-Kütüb, yy. 1997.

Şeyhîzâde (Damâd), Abdrrahman (ö. 1078/1667), *Mecma'u'l-Enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (nşr. Halîl 'İmrân el-Mansûr), I-IV, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyrûzâbâdî (ö. 476/1084), *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eŞâfî*, I-III, DKİ, Beyrut 1995.

....., *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut 1995.

....., *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, 2 cilt, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988.

Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc*, (nşr. Muhammed Halil İytânî), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

Tahavî, Ebû Caf'er Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (ö. 321/933), *Muhtasaru't-Tahavî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî), Haydarâbâd ts.

....., *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdulhakk), Âlemü'l-Kütüb, yy. 1994.

....., *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, (nşr. Şuayib el-Arnâvut), I-XV, Birinci Baskı, Beyrut 1978.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2 cilt, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

- Tehânevî**, Zafer Ahmed Osman (ö. 1974), *İ'lâü's-Sünen*, I-XVIV, Dâru'l-Fikr, yy. 2001.
- Tahhân**, Mahmud, *Teysîru Mustalahü'l-Hadis*, Mektebetü'l-Meârif, On Birinci Baskı, Riyad 2011.
- Takî Osmânî**, *Sünnetin Bağlayıcılığı* (Çev. İbrahim Kutluay), İkinci Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
-, “ *Tekmiletü Fethi'l-Mülhim*”, (Fethü'l-Mülhim'in son altı cildi), thk. Mahmud Şakir, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 2006.
- Tekineş**, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- Tirmizî**, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279/893), *Sünenü't-Tirmizî*, (nşr. İzzüddin Dali, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasen), Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, Beyrut 2013.
- Toksarı**, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- Türkmânî**, Abdülmecid, *Dirâsâtün fî Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülhalim Osmânî), Dâru İbn Kesir, Dimeşk 2015.
- Uğur**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDVY, Ankara 1992
- Ünal**, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, İkinci Baskı, DİBY, Ankara 2001.
- Üsmendî**, Muhammed b. Abdulhamid (ö. 552/1158), *Bezlü'n-Nazar fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Zeki Abdulber), Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire 1992.
- Yaman**, Ahmet, Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, Sekizinci Baskı, İFAV, İstanbul 2014.
- Yargı**, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2009.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, “Küsûf”, DİA, XXVI, 2002.

Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Yiğit, Metin, *Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İkinci Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), *el-İcâbe li İrâdi Mâ İstedrakethu Âişe ale's-Sahâbe* (nşr. Said el-Afgânî), İkinci Baskı, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1970.

....., “*el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*”, neşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî, 6 cilt, Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

Zeydân, Abdülkerim *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikh*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2014.

....., “*el-Medhal li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*”, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2012.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Birinci Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.

Zeylaî, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdullâh b. Yusuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, İkinci Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, yy. 1973.

Zuhayli, Vehbe, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmi*, I-II, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Murat POYRAZ
Uyruđu : Türkiye (TC)
Doğum Tarihi ve Yeri : 1987/Derinkuyu/Nevşehir
Medeni Durumu : Evli

EĞİTİM BİLGİLERİ

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Erciyes Üniversitesi / Temel İslm. Bil.	2018
Lisans	İstanbul Üniv. / İlahiyat	2014
Lise	Yenibosna Lisesi	2004

YABANCI DİL

Arapça