

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
HADİS BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ İSTİDLÂLLER  
BAĞLAMINDA ZİYÂDETÜ'S-SİKA (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Nurullah KAĞIT

İSTANBUL, 2021

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
HADİS BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ İSTİDLÂLLER BAĞLAMINDA  
ZİYÂDETÜ'S-SİKA (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Nurullah KAĞIT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL

İSTANBUL, 2021

## GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Nurullah Kağıt

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Hadis

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet Özşenel

Tez Türü ve Tarihi : Doktora – Eylül 2021

Anahtar Kelimeler : Hanefî Mezhebi, Fıkıh, İstidlâl, Ziyâdetü's-sika,  
Tahâvî.

## ÖZ

Bu çalışmada Hanefî fikhındaki tercih ve istidlâllerdeki etkisi ve rolü bakımından hadislerdeki ziyadeler, bir kavram olarak ziyâdetü's-sika'nın hükmü ve örnekleri çerçevesinde incelenmiştir. Hanefî mezhebinin görüşlerinin delillendirilmesi konusunda önemli bir yeri bulunan Tahâvî'nin (ö. 321/933) hadislerle ilgili eserleri çalışmanın merkezinde yer almıştır. Çalışmanın amacı, rey ehli olarak anılan ve akli ön plana çıkararak nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis rivayetine verdiği önemi ortaya koymaktır. Bu bağlamda Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışına dair genel kabul görmüş bazı prensiplerin ziyadeli rivâyetlerin kabulü ya da reddindeki yansımaları Tahâvî örneğinde ele alınıp incelenmiştir.

## GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Nurullah Kağıt
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Hadith
Supervisor :	Professor Mehmet Özşenel
Degree Awarded and Date	: Doctorate – September 2021
Keywords	: Hanafı School of Law, Fiqh, Inference (İstidlal), Addition of Reliable Transmitter, Tahawi

## ABSTRACT

In this study, the multiples in the hadiths will be examined in terms of its effect and role in the choices and inferences in Hanafı jurisprudence, within the framework of the ruling and examples of ziyâdetü's-sika (Ziyâdât al thiqât) as a concept. The works of Tahavi (d. 321/933), who have an important place in proving the views of the Hanafı sect, were at the center of the study. The aim of the study is to reveal the importance given to the hadith narration by the Hanafı sect, which is known as the people of rai and accused of putting the narration in the foreground by bringing the mind to the forefront. In this context, the reflections of some generally accepted principles on Hanafı news theory and preference understanding in the acceptance or rejection of multiple narrations are handled and examined in the example of Tahavi.

## ÖNSÖZ

Fıkıhtaki ihtilâfların birçoğunun merkezinde dinin ikinci teşri‘ kaynağı olarak hadis/sünnet birikimi yer almaktadır. Hadislerin yorumlanmasında takip edilen yöntem ihtilaflara sebep olduğu gibi, hadislerin kimi zaman muhtelif lafızlar ve farklılıklarla rivâyet edilmesi de imamlar arasında ictihâd farklılıklarına ve çeşitli kavram ve disiplinlerin doğmasına sebep olmuştur.

Tez, bu çerçevede hadislerin farklı tariklerinde yer alan ziyadelerin fikhî istidlâller bağlamında Hanefî fikhındaki yansımalarını konu edinmiştir.

Çalışma üç ana bölüm ile giriş ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavramsal çerçeve ele alınmış ve Hadisçiler ile Hanefî usulcülere göre ziyâdetü’s-sikanın hükmü incelenmiştir. İkinci bölümde Hanefî fukahânın tercihlerinde etkili olan ziyadeli rivâyetler, Tahâvî’nin *Şerhu ma‘âni’l-âsâr*’ından tespit edilenler çerçevesinde ele alınmış ve ziyadeli rivâyetlerin tercih edilmeleri ya da reddedilmelerinde etken olan unsurlara değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Hanefî mezhebi içerisinde imamlar arasındaki ihtilâflara medâr olan ziyadeler incelenmiştir.

Tezin hazırlanmasında son aşamasına kadar ilgi, destek ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Özşenel’e şükran borçluyum. Tez izleme jürisinde yer alan muhterem Prof. Dr. Hasan Cirit ve Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu hocalarıma, savunma jürisinde yer alan Prof. Dr. Zekeriya Güler ve Doç. Dr. A. Hikmet Atan hocalarıma süreçteki katkıları için teşekkür ediyorum. Öneri ve tashihleri ile katkılarını sunan dostlarıma, evlâtlarını ilim hayatına adayan ve bu uğurda sonsuz desteklerini gördüğüm muhterem anne ve babama, mesâî yoğunluğumu anlayışla karşılayan kıymetli eşime en kalbî teşekkürlerimi sunar, kendilerine Allah’tan hayırlı uzun ömürler niyâz ederim.

## KISALTMALAR

- b. : Bin
- bk. : Bakınız
- DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
- dn. : Dipnot
- Hz. : Hazreti
- İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı  
Yayınları
- MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- nşr. : Neşreden
- ö. : Ölüm tarihi
- r.a. : Radiyallâhu anh
- s. : Sayfa
- sy. : Sayı
- thk. : Tahkik eden
- ts. : Tarihsiz
- tsh. : Tashih eden
- UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- v. dğr. : Ve diğerleri
- vd. : Ve devamı
- yy. : Baskı yeri yok

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ. ....	iv
KISALTMALAR .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi

### GİRİŞ

I. KONUNUN MÂHİYETİ VE ÖNEMİ .....	2
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI .....	4
III. METOD.....	4
IV. KAYNAKLAR .....	6

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KAVRAMLAR VE ZİYÂDETÜ’S-SİKANIN HÜKMÜ

I. ZİYÂDETÜ’S-SİKA” VE “İSTİDLÂL” KAVRAMLARI.....	11
II. ZİYÂDETÜ’S-SİKA’NIN İLİŞKİLİ OLDUĞU DİĞER KAVRAMLAR..	12
III. “HADİSTE ZİYADE” BİLGİSİNİN KAYNAKLARI.....	14
IV. RİVÂYETLERDEKİ ZİYADELERİN MUHTEMEL SEBEPLERİ.....	15
V. “ZİYADE” ANLAYIŞININ KAPSAMI .....	18

<b>VI. ZİYÂDETÜ'S-SİKANIN HÜKMÜ</b> .....	<b>20</b>
<b>A. HADİŞÇİLERE GÖRE ZİYÂDETÜ'S-SİKA</b> .....	<b>20</b>
1. İsnaddaki Ziyade .....	20
2. Metindeki Ziyade .....	28
Değerlendirme .....	34
<b>B. HANEFÎ USULCÜLERE GÖRE ZİYÂDETÜ'S-SİKA</b> .....	<b>38</b>
1. Klasik Usûl Eserleri .....	39
2. Müteahhir Yaklaşım.....	45

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'DE DİĞER MEZHEPLERLE İHTİLÂFA YOL AÇAN ZİYÂDELİ RİVÂYETLER VE TERCİH-RED GEREKÇELERİ

<b>I. ZİYADELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE TEMEL TERCİH FAKTÖRLERİNE GENEL BİR BAKIŞ</b> .....	<b>51</b>
A. Kıyâsa Arz ya da Asıllara Uygunluk Metoduyla Tercih.....	52
B. Diğer Rivayetlerle Karşılaştırma (Muaraza) Metodu İle Tercih .....	56
C. Tercihde Râvî Unsuru .....	59
<b>II. HADİS METİNLERİNDEKİ ZİYADELER</b> .....	<b>60</b>
<b>A. Fıkhî İhtilâfların Medârı Olarak Ziyadeler</b> .....	<b>61</b>
1. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizlenmesi .....	61
2. Ezandaki Tekbir Sayısı .....	63
3. Namazda Fâtihâ Sûresinin Başında Besmele Okuma.....	65
4. Akşam Namazındaki Kırâatin Miktarı .....	69
5. Akşam Namazından Önce Nafîle Namaz Kılmanın Hükmü.....	70

6. Raf'-ı Yedeyn Meselesi .....	72
7. Teşehhüdün Keyfiyeti.....	75
8. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz kılmanın Hükümü.....	76
9. Nâfile Kılan Bir İmama Farz Niyetiyle Uymanın Hükümü .....	78
10. Namazda İmanın Arkasında Kırâatin Hükümü.....	81
11. Şehîdin Cenâze Namazı .....	83
12. Kişinin Fıtır Sadakası Vermekle Yükümlü Olduğu Kimseler .....	85
13. Mahremi Olmayan Kadına Haccın Farz Olup Olmayacağı .....	86
14. Irak Tarafından Hac ya da Umre İçin Gelenlerin Mikât Mahalli.....	89
15. İhramlı Olan Kişinin Zaferanlı Bir Elbiseyi Giymesinin Hükümü.....	90
16. Kurbanda Bir Deveye Ortak Olabilecek En Fazla Kişi Sayısı.....	92
17. Halvetten Sonra Boşanan Kadının Durumu .....	93
18. Yürüyerek ve Başı Açık Olarak Beytullâh'a Gitmeyi Nezreden Kadının Durumu.....	94
19. Hırsızlık Haddi ile İlgili Bir Mesele.....	97
20. Kısasla İlgili Bir Mesele.....	99
21. Mürtedin Mirâsı .....	100
22. Musarrât Hayvandaki Muhayyerlik Müddeti.....	101
23. Köpeğin Alım Satımının Hükümü .....	105
24. Alışverişte Şart Meselesi.....	106
25. Hibede Şartla İlgili Bir Mesele Olarak 'Umrâ .....	111
26. Sırtlan Türü Hayvanların Etini Yemenin Hükümü .....	111
27. Şiirin Hükümü.....	113
<b>B. Mübhemî Tefsîr, Müşkili Beyân, Mutlağî Takyîd Mâhiyetinde Olan Ziyadeler .....</b>	<b>114</b>
1. İstincâda Sayı.....	115

2. Sehv Secdesiyle İlgili Bir Mesele.....	117
3. Sehv Secdesi İle İlgili Bir Diğer Rivâyet .....	118
4. Teşehhüd Rivâyeti .....	120
5. Namaz Kılanın Önünden Geçmenin Sakıncası .....	121
6. Cemaatle Kılınan Namazın Münferit Kılınan Namaza Olan Üstünlüğü. 122	
7. Müslüman Olmayan Köle İçin Fıtır Sadakası Vermenin Hükümü .....	122
8. Kabir Üzerine Basmanın ya da Oturmanın Hükümü.....	126
9. İhramlı Olan Kişinin Giyebileceği Kıyafetlerle İlgili Bir İhtilâf.....	127
10. Hac Kurbanı Olarak Sevkedilen Deveye Binmenin Hükümü.....	129
11. Ortak Bir Kölenin Âzâd Edilmesi .....	130
12. Rehin Bırakılan Hayvana Binme ve Sütünden İstifade.....	133
13. Tırnak ya da Dişle Yapılan Zebhin (Hayvan Boğazlamanın) Hükümü 134	
14. Akîkası Kesilen Çocuk Hakkında Vârid Olan Hadis .....	136
15. Arkadaşına “Gel, Kumar Oynayalım” Diyen Kişinin Keffâreti .....	137
<b>III. İSNADLARDAKİ ZİYADELER.....</b>	<b>139</b>
1. Müstehâze Kadının Abdest ve Namazı .....	140
2. Namazdan Selâm Vererek Çıkmanın Hükümü .....	145
3. Tek Elbiseyle Namazın Hükümü.....	147
4. Gece Virdini Okumadan Uyuyakalanın Sabah Namazı ile Öğle Namazı Arasında Okuyabileceği ile İlgili Hadis .....	147
5. Kırân Haccı Yapan Kişiye Vâcib Olan Tavaf Sayısı .....	149
6. Zilhicce Ayı Girdiğinde Kurban Kesmeye Niyetlenen Kimsenin Durumu	

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'DE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR VE ZİYADE

<b>I.</b>	<b>TAHÂVÎ'DE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR .....</b>	<b>154</b>
<b>II.</b>	<b>ZİYADELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR .....</b>	<b>154</b>
	1. Yağmur Duasında Namaz.....	155
	2. Cuma Namazının Son Sünneti.....	156
	3. Kaçırılan Bayram Namazının Ertesi Gün Kılınması.....	157
	4. Kadının Kocasına Zekât Vermesinin Hükümü.....	159
	5. Toprak Ürünlerinde Zekât Nisâbı.....	161
	6. Âdet Hâlindeki Kadınla Eşinin Münâsebetinin Sınırı .....	165
	7. Sünnî Talâk ile İlgili Bir İhtilâf .....	168
	8. Mahremle Evliliğin Hükümü.....	170
	9. Hırsızlık Suçunun İkrârı Halinde Had Cezası Uygulanması.....	172
	10. Hırsızlık Haddi ile İlgili Bir Diğer Mesele .....	173
	11. Kasâmede Diyet Yükümlülüğü.....	174
	12. Esirlerin Fidye Yoluyla Takâsı .....	176
	13. Yaş Hurmanın Kuru Hurmaya Satımı.....	177
	14. Satışa Konu Olan Şeyin Helâk Olması Durumunda Satış Bedelindeki İhtilâfın Çözümü.....	179
	<b>SONUÇ.....</b>	<b>183</b>
	<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>187</b>

## **GİRİŞ**

### **KONUNUN MÂHİYETİ, METOD VE KAYNAKLAR**

## I. KONUNUN MÂHIYETİ VE ÖNEMİ

Fıkhî mezheplerin teşekkül sürecinde nasları değerlendirme ve hüküm istinbât etme noktasında âlimler arasındaki ihtilâflar usul farklılığını ortaya çıkarmış ve neticede ilk dönemlerde Hicâzlular ve Iraklılar olarak, daha sonra ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde anılan birbirinden farklı iki temel anlayış, İslâm düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Hicrî ikinci asır itibarıyla, anılan bu iki anlayış ya da yaklaşımın temsilcileri, nasların yorumlanması, hadislerin sıhhatinin tespiti konularında farklı metod ve yaklaşımlar sergileyerek birbirlerini tenkid edegelmişlerdir. Hadis varken re'ye başvurulamayacağı noktasından hareketle hadisleri/sünneti terkederek akla uyma, nasların değerlendirilmesinde aklı/kıyası hakem tayin etme gibi ithamlarla ehl-i re'yi tenkid eden ehl-i hadise karşılık; Kûfe merkezli ehl-i re'y de yeni ortaya çıkan ve cevaplandırılması gereken meseleler karşısında sadece nakille ilgilenen, naslar arasında mukâyeseler yapmayan ve tefakkuha gereken önemi vermeyen ehl-i hadisi ilim hamalı olmakla itham etmiştir.<sup>1</sup>

Bir kavram olarak re'y, “sahâbe ve tâbiînin metodu üzere yeni meselelerde Kitap ve Sünnet'teki benzerlerine hamlederek hüküm istinbât etme”, daha sade ifadeyle ictihâd etme anlamında fukahâ için müsbet bir vasıf<sup>2</sup> olarak kullanılmış; *mihne* hâdisesinden sonra bir alem halinde Ebû Hanîfe ve tâbîleri özelinde Kûfe ehli diye anılan Irak fakihlerine özel ve daha çok ehl-i hadis tarafından bir cerh/tenkit vasfı olarak dile getirilmiştir.<sup>3</sup>

Ehl-i re'yi temsil eden Hanefî mezhebinin haber teorisi ya da hadis metodunun teşekkülünde, mezhebin zuhur ettiği coğrafyanın siyasi, sosyal ve kültürel yapısının önemli etkisi bulunduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte bu yapının naslardan müstağni kalınarak bütünüyle aklî bir metodoloji şeklinde gelişmediği de bir gerçektir. Aksine özellikle hadis uydurma faaliyetinin en yoğun yaşandığı bölgelerden biri olduğu bilinen Kûfe merkezli bu yapının, nasları sadece rivâyet-râvî eksenli değil, metni de dikkate alan, metnin bağlamını, maksadını araştıran, muhtevayı dinin temel

<sup>1</sup> Re'y kavramı ve hadisleri değerlendirme ve anlamada ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 64 vd.; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, s. 28-53; Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 50-61.

<sup>2</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 94.

<sup>3</sup> Bk. Kevserî, *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 80 vd.

kaynaklarıyla karşılaştırarak tespit etmeye çalışan bir yaklaşıma sahip olduğu söylenmelidir. Bu tez çalışmasına konu edilen “ziyâdetü’s-sika” meselesi de daha ziyade hadis metinlerinde sözkonusu olan sika râvînin ilaveli nakillerini bu perspektif içinde incelemeyi hedeflemektedir. Sika râvînin hadisi nakledeken diğer râvîlerden farklı olarak ilave lafızla yaptığı rivayet, tabiatıyla hükmün mahiyetine tesir edebilmekte, bu da fikhî istidlalde bulunan fukahânın farklı sonuçlara ulaşması sonucunu intâç etmektedir. Hadis ve fıkıh ilimlerinde sikanın ziyadesi meselesi bu bakımdan büyük bir ehemmiyet taşımakta olup tarih boyunca mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Tezde bu bakımdan tartışmaların odağında yer alan Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımının, önemli bir Hanefî muhaddis ve fakih olarak Tahâvî’nin eserleri üzerinden incelenmesi uygun görülmüştür. Böyle bir çalışmanın hadis tenkidinde özgün usuller vazededen Hanefîlerin usul anlayışının tespitine dair yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde özellikle ve ağırlıklı olarak İmam Şâfîî çizgisinde şekillenen hadis usûlü ile Hanefî fukahânın icihadlarında iltizam ettikleri usul, gerek hadisleri anlamayorunlama ve teâruz halinde tercih sebepleri, gerekse hadisleri sıhhat ve zayıflık noktasında kategorize etme bakımından farklılık arz etmektedir.<sup>4</sup> Aslında temeldeki bu usul farklılığının özü Kevserî’nin (1879-1952) şu tespitinde ifadesini bulmaktadır:

“Vâkıa şu ki, muhaddisler genelde hadisi sened açısından tenkide tabi tutmakla yetinmişler, hadislerin metnindeki ıztıraba sened kadar önem vermemişlerdir. Goldziher’in (1850-1921) “iç tenkid” olarak isimlendirdiği hadis tenkidini ise fıkıh ve istinbat ehli yerine getirmiştir. Her iki fırka hadis tenkid yöntemlerini bölüşmüş oldular.”<sup>5</sup>

Bu bağlamda arz yöntemi olarak ifade edilen hadis tenkidinde hadislerin isnadlarının araştırılması ve mukayesesi muhaddislerin arz usûlü, metin ve muhtevanın

---

<sup>4</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli’l-hadîs ‘alâ menheci’l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015; Kîlânî, Muhammed Halîfe, *Menheci’l-Hanefiyye fî nakdi’l-hadîs beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbîk*, Kahire: Dâru’s-Selâm, 1437/2016.

<sup>5</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 151.

mukayesesi de fukahânın, özellikle Hanefî ulemasının başvurduğu arz yöntemi olmaktadır.<sup>6</sup>

## II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Sikanın ziyadesi konusu muhteva olarak çok geniş bir alana, hadis ve fıkıh ilimlerinin birçok disiplinine müracaatı gerekli kılmaktadır. Tüm bu alanlara hitap edecek bir çalışmanın doktora tezi sınırlarını aşacağı açıktır. Bu nedenle konunun belli bir mezhep içerisinde o mezhebin delilleri için önemli bir konumda olan bir kaynağı çerçevesinde ele alınmasının daha faydalı olacağı mülahaza edilmiştir. Hanefî mezhebinde kurucu imamlar olan Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin icthadlarının temellendirilmesi babında en önemli kaynaklardan birini Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr* adlı eseri teşkil etmektedir. Sonraki dönem fıkıh kaynaklarında nakledilen hadisler gerek hadis ilmi açısından gerekse imamların fıkıhının gerçek delilleri olması bakımından eleştirilse de Hanefî mezhebi tarihçisi Abdükadir el-Kureşî'nin (ö. 755/1373) ifadesiyle Tahâvî, Cessâs (ö. 370/981) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi mutekaddim Hanefî âlimler kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymuşlardır.<sup>7</sup>

Tez çalışmasında hadisçilerin ve Hanefî usulcülerinin konunun teorik boyutu ile ilgili görüşleri tespit edildikten sonra Tahâvî'nin söz konusu eseri merkeze alınmak suretiyle yer yer yine onun *Müşkilü'l-âsâr* adlı eseriyle, ihtiyaç çerçevesinde başka kaynaklara da müracaat edilmek suretiyle Hanefî mezhebindeki fikhî istidlâl ya da tercihlerde hususi ifadesiyle sikanın ziyadesinin, daha genel ifadeyle hadislerdeki ziyadelerin etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

## III. METOD

Belli bir fıkıh mezhebinin kurucu imamlarının icthadlarında kullandıkları hadislerin tespiti ve hadis tenkidinde tabi oldukları kriterleri belirlemek, İslâmî İlimlerin tarihine dair en önemli problemlerden biridir. İltizâm edilen mezhebin konuya dair esas

---

<sup>6</sup> Özşenel, *Arz Yöntemi*, s. 73.

<sup>7</sup> Kureşî'nin *el-İnâye*'de dile getirdiği bu ifadeleri için bk. Acar, *Abdulkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlimindeki Yeri*, s. 77.

delillerini ele alan, başka bir ifade ile müctehidlerin içtihadlarına mesned teşkil eden rivâyetlerin hepsini tespit etmek, kendileri bir hadis kitabı yazmadılarsa, her zaman mümkün olmayabilmektedir. Meseleye Hanefî mezhebi özelinde bakıldığında ilk dönem Hanefî fakihlerinin delillerinin bir kısmına kendilerinin tasnif ettiği rivayet ağırlıklı eserlerinde ulaşılabilmektedir. Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*, *Kitâbu'l-harâc*, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î'si*, İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-âsâr*, *el-Hücce* ve *Muvatta'* 1 gibi hadis ve rivâyet mecmuaları yanında yine İmam Muhammed tarafından tasnif edilen zâhirurrivâye eserleri, özellikle *el-Asl* adlı fıkıh külliyatı bu konuda bize zengin malzeme sunmaktadır. Bununla birlikte özellikle Şâfiî sonrasında şekillenen hadis usûlü ve kütüb-i sitte gibi hadis külliyatıyla mukayeseli bir şekilde mezhebin delillerini ortaya koymak gerektiğinde bu konuda karşımıza çıkan en önemli isim hiç şüphesiz Hanefî fakih ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî olmaktadır. Tahâvî özellikle *Şerhu me'âni'l-âsâr* adlı eserinde esasen sadece mezhep imamlarının içtihadlarına kaynak olan hadisleri tespit etmekle kalmamış, aynı zamanda ehl-i hadisin usullerini kullanarak ve adeta kütüb-i sitte musannifleriyle muhasebeye girişerek mezhebin savunusunu da yapmıştır.

Bu tez çalışmasında Hanefî mezhebi imamlarının içtihadlarına dair daha çok, sonraki dönemlerde yapılan "istidlâl" gayretleri çerçevesinde hadislerin farklı rivâyetleri arasındaki ziyadelerin mezhep imamlarının içtihadları ya da fukahânın tercihlerine olan etkileri irdelenecektir. Dolayısıyla burada ele alınan rivâyetler mezhep içerisindeki içtihad ya da tercihlerde imamların yegâne delili değil, özellikle İmam Tahâvî'nin konuyla ilgili getirdiği delillerden ibaret olacaktır.

Diğer taraftan ziyâdetü's-sika dendiğinde teknik olarak anlaşılması gereken şey aşağıda ortaya konacağı üzere aynı hadis hocasından (şeyh) rivâyette bulunan râvîler arasında biri veya birilerinin diğerlerine ziyade olarak naklettikleri hadistir. Fakat pratikte hükme tesiri açısından mutlak anlamda her türlü ziyade bu çalışmanın kapsamında değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir hadiste yer almayan bir lafız/hüküm/muhteva, aynı konuda başka bir rivâyette yer almışsa, bu da çalışmanın kapsamına dahil edilecektir.

Fıkhi görüşler bağlamındaki deliller nakledilirken Tahâvî, çoğunlukla rivayet ettiği hadisin varsa başka tariklerini de vermektedir. Dolayısıyla birebir rivâyet iktibâs edilirken içlerinde sadece uygun olan birisi seçilip kaydedilecektir.

Diğer mezhep imamlarının görüşleri tespit edilirken İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'ü, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ı, Sahnûn'un *el-Müdevvenesi*, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğni*'si başta olmak üzere mezheplerin birincil ya da en önemli kaynakları esas alınacaktır.

Çalışmanın esasını teşkil eden *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da Tahâvî'nin, rivâyetlerin kritiğinde kıyasa sık sık başvurduğu bilinmektedir. Ancak onun “kıyas” ifadesi yerine “nazar” ifadesini kullandığı ve “...nazar yoluyla meselenin izahına gelince” formunda konuyu sunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu yerlerde konu “kıyas” kelimesiyle karşılanacaktır.<sup>8</sup>

Çalışmanın usûl boyutu ele alınırken hadislerde teknik olarak isnâd öncelikli olduğundan isnâddaki ziyadeler öncelikle incelenecektir. Ancak ikinci bölümde çalışmanın esas gâyesi göz önünde bulundurularak metindeki ziyadeler başa alınacaktır. Konular ise fıkıh bablarına göre tertip edilecektir.

#### IV. KAYNAKLAR

Bu çalışmanın usul boyutu klasik hadis usulü kaynakları ile Hanefî usûlüne dair özellikle ilk dönem usul kaynaklarının ve kurucu metinlerinin ilgili bölümlerinden tespit edilmiştir. Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü<sup>9</sup>, Serahsî'nin *Usûl*'ü<sup>10</sup> ve Pezdevî'nin *Usûl*'ü bu eserlerin önde gelenleridir.<sup>11</sup> Alan çalışmasının merkezinde ise yukarıda da ifade edildiği gibi Tahâvî'nin eserleri yanında ilgili Hanefî literatürü yer almaktadır.

<sup>8</sup> “Nazar” terimi hakkında geniş bilgi için bk. Tekineş, Ayhan, “Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler”, s. 174-176.

<sup>9</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994

<sup>10</sup> Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

<sup>11</sup> Pezdevî, Fahu'l-islâm Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-pezdevî*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1437/2016

Mezheplerin görüşlerinin tespitinde ise mümkün mertebe İmam Şâfî'nin *el-Ümm*'ü<sup>12</sup>, İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı<sup>13</sup>, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si<sup>14</sup>, İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'si<sup>15</sup> başta olmak üzere mezheplerin temel kaynaklarına müracaat edilmiştir. Yine fukahânın görüşlerinin sahih nakli olarak önemli bir konumda olan Tahâvî'nin *İhtilâfu'l-ulemâ*'sının günümüze intikal etmiş hali olarak Cessâs'ın *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*'si<sup>16</sup> bu konuda önemli bir kaynak olmuştur.

Çalışmanın merkezinde yer alan *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ın anlaşılması ve tahlili bağlamında, eser üzerine en kapsamlı şerhi yazan el-Aynî'nin *Nuhabu'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi me'âni'l-âsâr*<sup>17</sup> adlı eserinden<sup>18</sup> istifade edilmiştir. Bütün bu eserlere ilave olarak ihtiyaca binaen hadis ve fıkıh ilminin muhtelif alanlarına dair çeşitli kaynaklara zaman zaman müracaat edilmiş, tarih, tabakat ve rical çalışmalarından istifade edilmiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki, konuyu yukarıda çerçevesi belirlenen şekilde Hanefî mezhebi ve Tahâvî özelinde ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Nurullah Şevket Bîker'in doktora tezi olarak çalıştığı *Ziyadetü's-sikât ve mevkifu'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ minhâ* adlı eseri<sup>19</sup>, Sa'îd Abdulkadir Başenfer'in *ez-Ziyâdâtü's-şâzze fi hadîsi's-sikât* isimli eserleri<sup>20</sup> konuya özel genel muhtevalı çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Bîker'in çalışması iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde konunun teorik boyutu

<sup>12</sup> Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), I-XI, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011

<sup>13</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*', (thk. M. Fuad Abdalbaki), Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1406/1985

<sup>14</sup> Sahnûn, İbn Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-XVI, Suûd: Matba'atü's-sa'âde, 1324

<sup>15</sup> İbn Kudame, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî v.d), I-XV, Riyâd, Âlemu'l-kütüb, 1417/1997

<sup>16</sup> Cassâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, (thk. Abdullah Nezîr Ahmed), I-V, Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1435/2014

<sup>17</sup> Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Nuhabu'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi me'âni'l-âsâr*, (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), I-XIX, Katar: Vizâretü'l-evkâf, ts.

<sup>18</sup> el-Aynî, Melik Müeyyed'in (ö. 759/824) diğer kaynak hadis kitapları gibi *Şerhu me'âni'l-âsâr* için özel olarak kurduğu kürsüde uzun yıllar ders okutmuş ve eser üzerine söz konusu hacimli eserine ilave olarak başka çalışmalar da yapmıştır. Bk. Kevserî, *el-Hâvî*, s. 96.

<sup>19</sup> Bîker, Nurullah Şevket, *Ziyadetü's-sikât ve mevkifu'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ minhâ*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.

<sup>20</sup> Başenfer, Sa'îd Abdulkadir, *ez-Ziyâdâtü's-şâzze fi hadîsi's-sikât*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.

incelenmiş, ikinci bölümde ise *Kütüb-i Sitte*'den tercih edilen ziyadeli rivâyetler üç başlık altında ele alınarak kapsamlı tahriçleri, isnad kritikleri ve değerlendirmeler yapılmıştır. Başenfer ise Biker'in çalışmasının konuyla ilgili en önemli ve kapsamlı çalışmalardan olmakla birlikte sika râvîlerin rivâyetlerindeki şâz ziyâdelere temas edilmediğini kaydeder.<sup>21</sup> Başenfer'in çalışmasında rivâyet aktarıldıktan sonra ziyadeye dikkat çekilmiş, ziyadeyi rivâyet edenler ile etmeyenler sıralanmış ve ziyadenin hükmü, ilgili râvî kritikleriyle birlikte verilmiştir.

Îd Şevkî Abdulmevcûd el-İmbâbî'nin *Ziyâdetü's-sika ve eseruhâ fi'l-ahkâm* adlı kitabı<sup>22</sup> ile Afif Semîh Rızâ'nın *Ziyâdetü's-sika 'inde'l-imâm el-Buhârî* adlı yüksek lisans çalışması<sup>23</sup> konuyla ilgili dikkat çeken araştırmalardır. Nâdir b. es-Senûsî'nin *Karâinu't-tercîh fi'l-mahfûz ve's-şâz ve fî ziyâdeti's-sika 'inde'l-Hâfız İbn Hacer fî kitâbihî Fethi'l-bârî* isimli çalışması<sup>24</sup> gerek konunun teknik boyutu gerekse İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si özelinde ziyâdetü's-sikâ konusunu incelemesi bakımından zikredilmelidir.

Yine konuya hadislerin metin ve isnadlarındaki ihtilaflar bağlamında belli noktalarda temas etmesi bakımından Mâhir Yasin Fahl'ın *Eseru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mütûn fî ihtilâfi'l-fukahâ* adlı kitabı<sup>25</sup> ile Nureddin Itr'ın doktora tezi *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn* adlı eserleri<sup>26</sup> bu çerçevede zikredilmesi gereken çalışmalardır. Yusuf Suiçmez'in yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Sikanın Ziyadesi (Ziyâdetü's-sika)* isimli çalışması<sup>27</sup> ise ülkemizde konunun teknik boyutuyla ilgili yapılmış çalışmaların başında zikredilebilir. Mohamad Saddik'in *Şâz Hadis – Ziyâdetu's-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler* (العلاقة بين

<sup>21</sup> Başenfer, *ez-Ziyâdetü's-şâzze*, s. 11.

<sup>22</sup> el-İmbâbî, Îd Şevkî Abdulmevcûd, "Ziyâdetü's-sika ve eseruhâ fi'l-ahkâm", *Mecelletü'd-Dirâye*, 2015, c. 4, sy. 15, s. 113-258.

<sup>23</sup> Afif Semîh Rızâ, *Ziyâdetü's-sika 'inde'l-imâm el-Buhârî*, Câmî'atü'n-necâh, 2016. (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi)

<sup>24</sup> es-Senûsî, Nâdir, *Karâinu't-tercîh fi'l-mahfûz ve's-şâz ve fî ziyâdeti's-sika 'inde'l-hâfız ibn Hacer fî kitâbihî fethi'l-bârî*, I-II, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1431/2010.

<sup>25</sup> Fahl, Mâhir Yasin, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mütûn fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.

<sup>26</sup> Itr, Nureddin, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Matba'a Lecnetü't-te'lif ve't-tercûme ve'n-neşr, 1390/1970.

<sup>27</sup> Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyadesi (Ziyâdetü's-sika)*, Trabzon, 1998. (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi)

(الحديث الشاذ وزيادة الثقة وضوابط التفرقة بينهم) isimli makalesi<sup>28</sup> de ziyade kavramını şâz hadisle karşılaştırarak ele alan bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Taha Çelik'in *Hadis Mezhep İhtilaf* adlı eseri<sup>29</sup> ise Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Tahâvî'ye yönelik itirazları özelinde Hanefî-Şâfiî sünnet algısının ve metodoloji farkının tespiti noktasında son dönemde yapılmış en önemli çalışmalardandır.

Bu tez çalışması ise bir hadis kavramı olması açısından ziyadenin, hadisçilere göre kavramsal çerçeve ve hükmünü tespit etmekle birlikte Tahâvî'nin eserleri merkeze alınarak Hanefî mezhebi özelinde teorik-pratik incelemesi mâhiyetindedir.



---

<sup>28</sup> Saddik, Mohamad, “Şâz Hadis – Ziyâdetu’s-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 1, sy. 2, s. 80-105.

<sup>29</sup> Çelik, Taha, *Hadis Mezhep İhtilaf*, Konya: Palet Yayınları, 2020.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMLAR VE ZİYÂDETÜ'S-SİKANIN HÜKMÜ

## I. ZİYÂDETÜ'S-SİKA" VE "İSTİDLÂL" KAVRAMLARI

Bir terkip olarak "ziyâdetü's-sika", "artış, fazlalık, bir şey üzerine ziyade olma, ilâve edilme, noksanın zıttı" anlamlarında kullanılan *ziyade*<sup>30</sup> ile "sözlerinde ve fiillerinde kendisine güvenilen" anlamındaki *sika*<sup>31</sup> kelimelerinden oluşmuş, hadis ve fıkıh usullerinde yer bulmuş teknik bir tabirdir. Hadis istilâhında ise ziyâde: "bir hadisi, aynı şeyten/hocadan rivâyet eden sika râvîlerden birinin, bu hadisi, arkadaşlarından ayrı olarak bir fazlalıkla rivâyet etmesi ve rivâyet ettiği bu fazlalık"<sup>32</sup> olarak tanımlanırken *sika*, bir ta'dîl ifadesi olarak *adâlet* ve *zabt* sıfatlarını hâiz kimse anlamında kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Ziyadetü's-sika kavramı ilk dönem kaynaklarından itibaren kullanılmıştır. Kavram kaynaklarda, kimi zaman "ziyâdetü's-sika (زيادة الثقة)" şeklinde müfred formunda, kimi zaman "ziyâdetü's-sikât (زيادة الثقات)" şeklinde cemi formunda yer aldığı gibi, kimi zaman kayıtsız olarak "ziyade (زيادة)" şekliyle ya da "fikhî lafız ziyadeleri (زيادة الفاظ فقهية)" şeklinde bazı kayıtlarla da ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

Burada tartışma konusu olan sikanın ziyadesi olduğuna göre, sika olmayan râvînin ziyadesi, kategorik olarak bu konunun kapsamı dışında kalmaktadır. Zira zayıf râvînin rivâyeti sika râvînin rivâyeti karşısında zaten sâkıttır. Bununla birlikte râvîlerin sikalık ya da zayıflıklarıyla ilgili cerh-ta'dîl ameliyesi ictihâdî bir durum olup münekkitlere göre ve meslekî tavır farklılıkları sebebiyle değişiklik arz edebileceği için her türlü ziyade pratikte bu konunun kapsamında değerlendirilebilir.

*Istidlâl* ise sözlükte delil istemek, delil aramak anlamındadır. Usulcülerin istilâhında ise mutlak anlamda nas veya icmâ' gibi müesseselerden delil ikâme etme manasına gelir.<sup>35</sup> Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) "meselenin delilini zikretme"

<sup>30</sup> Bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, s. 507; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 1897.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4764.

<sup>32</sup> Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 339.

<sup>33</sup> Bk. Zehebî, *el-Mükâza*, s. 67; el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vefîyye*, I, 589.

<sup>34</sup> Kavramın doğuşu ve gelişimiyle ilgili bk. Suiçmez, *Sikanın Ziyadesi (Ziyâdetü's-sika)*, s. 30.

<sup>35</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, I, 151.

anlamında da kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>36</sup> Buna göre konumuz kapsamında *istidlâl*, herhangi bir fikhî meselede, meselenin delilini araştırıp ortaya koyma anlamında olabileceği gibi var olan bir delili zikretme anlamında da kullanılabilir.

## II. ZİYÂDETÜ’S-SİKA’NIN İLİŞKİLİ OLDUĞU DİĞER KAVRAMLAR

“Zâhirde görülmemekle birlikte hadisin sıhhatini zedeleyen gizli kusur” olarak tarif edilen *illet* ve *ma’lûl hadis*<sup>37</sup> kavramları ziyâdetü’s-sikanın ilişkili olduğu en temel kavramlardır. Zira ilgili hadis usûlü kaynakları illetin; râvînin teferrüd etmesi ya da başkasına muhâlefet etmesi ve bunlara ilave bazı karineler neticesinde muttasıl hadiste mürselliğin tespiti, merfû hadiste mevkufluğun tespiti, bir metnin diğer metne karışması veya vehimle rivâyet gibi neticelere ulaşmakla bilindiğini kaydetmektedir.<sup>38</sup> Tüm bu hususlar ise sikanın ziyadesiyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili konulardır. Örneğin bir tarikten mürsel olarak rivâyet edilen hadis başka bir tarikten muttasıl olarak geldiğinde bu, isnaddaki ziyade kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla muttasıl rivâyeti mürsellik ile illetlendirmek de *ma’lûl hadis* konusuyla ilişkili olmaktadır.

Yine “güvenilir bir râvînin kendisinden tercihe daha layık olan kişi/kişilere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadis” olarak tanımlanan *şâz hadis* kavramı ile “zayıf râvînin güvenilir râvîye muhâlif olarak rivâyet ettiği hadis” olarak tanımlanan *münker hadis* kavramları<sup>39</sup> ziyâdetü’s-sika konusunun ilişkili olduğu kavramlardandır. Zira sözü edilen muhâlefet hem metinde hem de isnadda olabilmektedir. Özellikle *şâz hadis*in râvîsinin sika olması, kapsamına giren bazı konuların doğrudan ziyâdetü’s-sika ile de ilişkili olması sonucunu doğurmaktadır.<sup>40</sup> *Münker hadis*te râvî her ne kadar zayıf olarak nitelense de râvîlerin durumu münkekitlerin değerlendirmesine göre değişiklik arz edebildiği için *münker hadis* kavramı da bu açıdan ziyâdetü’s-sikanın ilişkilendirilebileceği kavramlar arasına girmektedir. İbn Ebî Hâtim’in, merfû bir isnadla naklettiği hadisin ardından Ebû Hâtim’in “Bu hadis münkerdir. Zira diğer sika

<sup>36</sup> Pezdevî, *Ma’rifetü’l-hüceci’s-şer’iyye*, s. 32.

<sup>37</sup> Bk. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 90.

<sup>38</sup> Bk. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 90.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 146.

<sup>40</sup> Burada İbn Hacer’le birlikte yerleşen tanımıyla *şâz hadis* kastedilmektedir.

râvîler bu hadisi Ebû İshâk'tan mevkûf olarak rivâyet etmektedirler” ifadesini nakletmesinde<sup>41</sup> de görülmektedir ki konu aynı zamanda isnaddaki ziyadeyle ilişkilidir.

“Senedinde ya da metninde aslından olmayan bir şey ilave edilmiş hadis” olarak tanımlanan *müdreç* hadis kavramı<sup>42</sup> da idrâc edilen metnin kimi zaman hadisin devamı gibi algılanması açısından ziyâdetü's-sika ile ilişkili bir diğer kavram olarak dikkat çekmektedir.

“Muttasıl bir isnâda vehm ya da hata ile râvî ilave edilmiş hadis” olarak tanımlanan *el-mezîd fi muttasılı'l-esânîd* kavramı da<sup>43</sup> da yine bu bağlamda zikredilmesi gereken kavramlardandır. İbnu's-Salâh'ın konuyla ilgili verdiği örnekte vehimle suçlanan râvînin özellikle Abdullah b. Mübârek gibi sikalığı ve imamlığı tartışılmayacak biri olduğu dikkate alındığında kavramın ziyâdetü's-sika konusuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mevzu hadis de ziyadenin kesiştiği kavramlardan biri kabul edilebilir. Salih Karacabey'in bu kapsamdaki tespitleri şöyledir: “Çünkü hadis uyduranlar, amaçlarını gerçekleştirmeye yarayacak bir ifadeyi, metin açısından uygun düşecek bir hadise ilâve ederek nakletmeyi tercih etmektedirler. İbn Hibbân'ın naklettiği şu olay bunun en çarpıcı örneklerindedir. “Ğıyas b. İbrahim, Mehdî'nin yanına girdiğinde onu güvercinlerle oyalanırken bulmuştu. Halife onlarla oynamaktan büyük zevk duyuyordu. Halifenin yanındakiler ona, “Emîru'l-Mü'minîn'e bir hadis rivâyet et” dediler. Ğıyâs o anda “an fülân, an fülân diyerek Hz. Peygamber: Ok atmak, deve, at ve kuş yarıştırmak dışında yarış düzenleme yoktur buyurdu” hadisini nakletti. Bunun üzerine halîfe ona, içerisinde bin (ya da on bin) dirhem bulunan bir kese verilmesini emretti. Sonra (hadis uydurduğunu anlayınca) ona “Senin şu kafan Rasûlüllah'a (s.a.v.) yalan isnâd eden bir adamın (kafasıdır)” dedi. Sonra da ‘bu duruma ben sebep oldum’ diyerek güvercinlerin kesilmesini emretti.” Halbuki adamın naklettiği hadisin metni “Hz. Peygamber buyurdu

<sup>41</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 150.

<sup>42</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 95.

<sup>43</sup> Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 286.

ki: “Ok atmak, deve ve at yarışırmanın dışında yarış düzenleme yoktur” şeklindedir ve “kuş” yarışından söz edilmemektedir.”<sup>44</sup>

Netice itibarıyla “Sikanın ziyadesi makbuldür” şeklindeki genel geçer bir kabulün aksine konunun yukarıda işaret edilen kavramlar ile ilgili yönleri bulunduğunu ve farklı boyutlarıyla değerlendirmeyi gerektirecek bir mahiyete sahip olduğunu dikkate almak gerekmektedir.

### III. “HADİSTE ZİYADE” BİLGİSİNİN KAYNAKLARI

Hadislerdeki ziyadeleri başta hadis şerhleri, müdellel fıkıh kitapları olmak üzere çeşitli hadis ve fıkıh disiplinlerinin kaynaklarında bulmak mümkün olmakla birlikte Hanefî fakihlerinden Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ı konuya dair en önemli kaynaklardandır. Yine İmam Şâfiî'nin önde gelen talebeleri olan Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman'a (ö. 270/884) talebelik yapmış, fıkıh ve hadiste önemli bir konumda bulunan Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd en-Nîsâbüri'nin (ö. 324/935) *ez-Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Müzenî* adlı eseri konuyla ilgili malzeme ihtiva eden ilk kaynaklardan sayılabilir. Eser aslında Müzenî'nin kitabına rivâyetler bağlamında ilaveler olarak telif edilmiş olmakla birlikte hadisteki ziyadeleri de içermektedir. Talebesi ed-Dârekutnî, isnâdları ve metinleri onun kadar ezberleyen birini görmediğini ve metinlerdeki ziyade lafızları bildiğini kaydeder.<sup>45</sup>

*Kütüb-i sitte* içerisinde hadislerdeki ziyadelere özel olarak itina göstermesi açısından Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *Sünen*'i de bu bağlamda zikredilebilecek kaynaklardandır.<sup>46</sup> O, eserinde bir hadisi tekrar olarak, fakat farklı tariklerden gelen şeklini aktardığında bunu söz konusu tariklerdeki ziyade bir cümle ya da kelimedenden dolayı yaptığını kaydetmiştir.<sup>47</sup> Müslim de (ö. 261/875) *Sahîh*'inin “Mukaddime”sinde eserinde tekrara yer vermediğini, ancak gözardı edilemeyecek ziyade bir mana içeren rivâyetler söz konusu olması durumunda hadisi tekrar rivâyet ettiğini kaydetmiştir. Zira

<sup>44</sup> Karacabey, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, s. 115.

<sup>45</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 66.

<sup>46</sup> Ebû Dâvud'taki ziyadelerle ilgili bir araştırma için bk. Ürkmez, “Ebû Dâvud Sünen'inde Ziyade ve Noksan”, s. 1-25.

<sup>47</sup> Ebû Dâvud, *Risâle ilâ ehli Mekke*, s. 31.

kendisine ihtiyaç duyulan ziyade bir anlam içeren hadis, müstakil tam bir hadis yerine geçer. O halde söz konusu ziyadeli rivayeti tekrar etmek gerekir.<sup>48</sup>

İbn Hibbân (ö. 354/965) *Kitâbü'l-mecrûhîn*'de İbn Huzeyme (ö. 311/924) hakkında "Sanki sünnetler gözünün önündeymiş gibi sahih rivâyetleri onun gibi hıfzeden ve her bir ziyade lafzı getiren birini görmedim" ifadelerini kullanır.<sup>49</sup>

Hâkim en-Nîsâbü'rî bu ilmin çok kıymetli olduğunu, hadis ehlinde de ziyadeleri bilen, ezberleyenlerin az olduğunu ifade ettikten sonra Bağdat'ta fakîh Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd en-Nîsâbü'rî (ö. 324/936), Horasan'da Ebû Nuaym Abdülmelik b. Muhammed b. Adî el-Cürcânî'nin (ö. 323/935) ve şeyhimiz diye nitelediği Ebu'l-Velîd Hassân b. Muhammed el-Kureşî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 344/957) bu hususta ismi anılan kimseler olduğunu ifade eder.<sup>50</sup> Bunların arasında Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd en-Nîsâbü'rî'nin eseri *ez-Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Müzenî* adıyla neşredilmiştir.<sup>51</sup>

#### IV. RİVÂYETLERDEKİ ZİYADELERİN MUHTEMEL SEBEPLERİ

Rivâyette ziyade bulunmasının, râvîlerin meslekî tavır ve metodları, rivâyetlerin kimi zaman ihtisar edilerek nakledilmesi, semâ' meclisine iştirak ile ilgili durumlar gibi muhtelif sebepleri bulunabilir. Bu bağlamda İbn Hibbân (ö. 354/965)'ın aşağıda aktarılacak olan ifadeleri dikkat çekmektedir. O, *Kitâbü'l-mecrûhîn*'de hıfzından rivâyette bulunan sika hâfız ile sika fakîhin rivâyetiyle ihticâcın caiz olmayacağı kanaatini ifade etmiş ve bu kanaatini şöyle gerekçelendirmiştir:

"Zirâ hadis hâfızları çoğu zaman hadislerin isnadlarını ezberler, metinlerini terkederler. Ben bir müddet müzâkerelerine iştirak ettim, haberin metnine dair ancak işâret maksatlı başından bir kelime zikrediyorlardı. Ben, sanki sünnetler

<sup>48</sup> Müslim, Mukaddime, 1.

<sup>49</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 88. (وما رأيت على أديم الأرض من كان يحسن صناعة السنن، ويحفظ الصحاح بالفاظها، ويقوم بزيادة) (كل لفظة تتراد في الخبر ثقة، حتى كأن السنن كلها نصب عينيه إلا محمد بن إسحق بن خزيمة - رحمة الله عليه - فقط)

<sup>50</sup> Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 417.

<sup>51</sup> Nîsâbü'rî, *ez-Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Müzenî* (thk. Hâlid b. Hâyif), Riyâd: Dâru advâi's-selef, 1426/2005.

gözünün önündeymiş gibi sahih rivâyetleri İbn Huzeyme gibi hıfzeden ve her bir ziyade lafzı getiren birini görmedim. Dolayısıyla fakih olmayan hâfız bir sika, ezberinden rivâyette bulunduğu bazen manayı kalbedebilir ve farkında olmadan manayı başka bir yere çevirebilir. O halde bana göre böyle biri kitabından rivâyet etmedikçe veya sika râvîlere muvâfakat etmedikçe rivâyetiyle ihticâc edilmez. Yine fakihler de genelde metni hıfzeder, isnâdı terkederler. Birlikte oturduğumuz çoğu ehl-i fikhî böyle gördüm. Dolayısıyla sika bir fakih hıfzından rivâyet ettiğinde isimlerde hata yapabilir, isnâdda kalb yapabilir, mevkûfu mürsel, mürseli mevkûf rivâyet edebilir. O halde bana göre böyle biri de kitabından rivâyet etmedikçe veya sika râvîlere muvâfakat etmedikçe rivâyetiyle ihticâc edilmez.”<sup>52</sup>

İbn Hibbân bu iki grup rivâyetten ihtirâz edilmesini ise şöyle gerekçelendirmektedir:

“Biz bu iki grup râvîden ihtiraz ettik. Çünkü biz, sika râvîlerin lafızlardaki ziyadelerini kabul etmekteyiz. (Bu iki grup râvî de sika olmakla beraber belirtilen özel durum nedeniyle ziyadelerde hata olabilir.)”<sup>53</sup>

İbn Hibbân’ın bu ifadeleri, fakihler ile muhaddisler arasındaki meslekî tavır farklılığından kaynaklı olarak ziyadelerin gerçekleşebileceğini göstermektedir.

Diğer taraftan hadislerin rivâyetinde ihtisar yapılması vakıa olmakla birlikte bir hadisin aynı isnadla gelen rivâyetleri arasında ziyade lafızların bulunması da tabii bir netice olarak ziyadelerin sebeplerinden sayılabilir.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 86-87

<sup>53</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 87. Benzer ifadeler *Sahih*’inde de yer vermiştir. Bk. İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, I, 113. Abdulfettâh Ebû Gudde bu ifadeler hakkında “Fakihin ve muhaddisin öncelikleri noktasında haklılık yönü varsa da diğer yönlerden cumhûra aykırı bir görüştür. Bu İbn Hibbân’ın teşeddüdündendir. Hocamız Kevserî bunu ‘İbn Hibbân’ın felsefe yapması’ olarak nitelemiştir. Dolayısıyla itibara alınmamalı” değerlendirmesini yapmıştır. Bk. Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, s. 121. (dn.)

<sup>54</sup> İhtisar-Ziyade ilişkisi için bk. Karacabey, Salih, “Hadiste ihtisâr ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler”, *UÜİFD*, Bursa 2002, sy. I, s. 53-77; Karacabey, Salih, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi” *UÜİFD*, Bursa 2003, c. 12, sy. I, s. 105-134.

Yine Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), doğrudan olmasa da ziyadede teferrüd eden bir râvînin rivâyetinin hükmü bağlamındaki bir itirazı cevaplarken şu ihtimalleri sıralamıştır.

- a- Râvînin hadisi iki farklı vakitlerde rivâyet etmiş olup sadece birinde ziyadenin yer almış olması,
- b- Mükerrer olarak rivâyet ettiği hadisi önce ziyadeli olarak naklettikten sonra mecliste zabteden birinin varlığına itimad ederek sonraki seferlerde ziyadesiz olarak nakletmesi,
- c- Unutması,
- d- Hadisi okumaya başladıktan sonra meclise giren kişinin başındaki ziyadeyi duymadığı için duyduğu gibi aktarması,
- e- Râvîden hadisi iki veya üç kişi duyup ikisinin unutması, birinin hıfzetmesi,
- f- Semâ' meclisinin uzaması nedeniyle bazılarını uyku hali kaplaması,
- g- Semâ' meclisinde aklına gelen meşgul edici bir fikir nedeniyle gâfil kalması,
- h- Semâ' meclisinden kalkmaya mecbur kalacağı bir iş arız olması nedeniyle hadis tamamlanmadan kalkmak zorunda kalması.<sup>55</sup>

Yine Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ifadeleri çerçevesinde hadislerdeki ziyadelerin sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür:

- a- Hz. Peygamber her iki rivâyeti farklı meclislerde zikretmiş olup ziyadeli olarak ifade ettiği mecliste diğer râvîler bulunmamıştır.
- b- Hz. Peygamber her iki rivâyeti aynı mecliste zikretmiş, ancak ikinci defa zikrettiğinde diğerleri hazır bulunmamıştır.
- c- Hadisi eksik nakleden kişi meclisin ortasında girmiş ve hadisin tamamını duymamıştır.
- d- Hadisin tamamını duymuş olmakla birlikte bazıları bir kısmını unutmuştur.
- e- Hadis meclisinde dikkati dağıtacak herhangi bir olay olmuş olup bazılarının dikkatinden ilave lafız kaçmıştır.
- f- Meclis tamamlanmadan önce râvînin kalkıp gitmesini gerektiren bir durum olmuştur.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, II, 540.

Gazâlî'nin burada sıraladığı ihtimallerin ilk ikisi sahâbe özelinde bir görüntü arz etse de aşağıda da görüleceği üzere hadislerdeki ziyadelerin kaynağı yalnız sahâbe değildir. Bilakis rivâyet zincirinde her tabakadaki râvîlerden kaynaklanabilir. Esasında sahâbenin ziyadesi genel prensip olarak makbul görülmüşken, ziyâdetü's-sika bağlamındaki ihtilafların merkezinde sahâbeden sonraki râvîlerin ziyadeleri yer almaktadır.

## V. “ZİYADE” ANLAYIŞININ KAPSAMI

Temelde ziyade, hadisin iki unsuru olarak isnad ve metinde bulunur. Metindeki ziyade “bir metinde olmayan bir lafzın diğer metinde yer alması” şeklinde kabul edilirken aslında her iki metnin geri kalan unsurları aynı olmakla birlikte ikinci metinde ilave bir detayın yer alması olarak anlaşılmaktadır. Ancak aşağıdaki örnekler lafzî ziyadenin haricinde manevî ziyadelerin de bu kapsamda değerlendirildiğini göstermektedir:

Hanefî fukahâsı ve İmam Mâlik'e göre abdestte baş bir defa meshedilir.<sup>57</sup> Şâfiî'ye göre ise bir defa meshetmek yeterli olmakla birlikte üç defa meshetmek müstehaptır.<sup>58</sup>

Ebû Hanîfe'den bir rivâyete göre ise aynı su ile üç defa mesh yapılabilir.<sup>59</sup>

Konuyla ilgili özellikle Hanefiler arasındaki bu ikinci rivâyetin kaynağı olarak Ebû Hanîfe → Hâlid b. Alkame → Abd Hayr → Hz. Ali isnâdıyla gelen bir rivâyetin yer aldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu rivâyete göre Hz. Ali başını da üç defa meshederek abdest almış ve sonunda “Hz. Peygamber'in abdestini görmek isteyen buna baksın” buyurmuştur.<sup>60</sup>

Söz konusu rivâyeti Hâlid b. Alkame'den nakletmiş bulunan Ebû Hanîfe'nin dışındaki râvîlerin “başını bir defa meşhetti” ifadesiyle nakletmesi ve kendisinin de “sünnet olan bir defa meshetmektir” şeklinde hüküm vererek kendi rivâyetine muhâlif

---

<sup>56</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 315.

<sup>57</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 136.

<sup>58</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 59.

<sup>59</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 121; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 16.

<sup>60</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 154; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 300.

davranması nedeniyle Ebû Hanîfe rivâyeti tenkîd edilmiştir.<sup>61</sup> Fakat diğer tarafta Hanefî fakih ve hadis âlimi Aynî (ö. 855/1451), ilgili rivâyet için şu ifadeleri kullanır:

“Özellikle Ebû Hanîfe gibi birinden olduktan sonra **sikanın ziyadesi** makbuldür. Mesh konusunda (bir defa meshetmek sünnettir hükmüyle) kendi rivâyetine aykırı davrandığı iddiası ise doğru değildir. Zira *Hidâye* sahibinin de açıkça belirttiği üzere ona göre –aynı suyla olmak kaydıyla- başı üç defa meshetmek sünnettir. (Sünnete aykırı olan ayrı ayrı sularla üç defa meshetmektir.)”<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere Aynî, buradaki muhalefeti “ziyade” kapsamında değerlendirmiştir. Anlaşılan o ki, lafız ziyadesinin dışında hüküm ziyadesi olarak ifade edilebilecek hususlar da bu kapsamda değerlendirilebilmektedir. Ayrıca burada dikkat çeken bir husus da söz konusu rivâyet bir taraftan “ziyâdetü’s-sika” kapsamında görülerek terkedilmezken, diğer taraftan diğer rivâyetlerle tezat teşkil etmeyecek şekilde yorumlanmaktadır: Bir defa meshetmek sünnettir, aynı su ile olmak kaydıyla üç defa meshetmek de sünnettir.

Yine İmam Buhârî (ö. 256/870) *Sahîh*’inin “zekât” bölümünde “Yağmur ve pınar suyu ile sulanan ürünlerde oşür (onda bir), sulama ile sulanan ürünlerde ise oşrûn yarısı zekât”<sup>63</sup> verileceğine dair İbn Ömer rivâyetini naklettikten sonra “Beş vesekten daha aşağısında zekât yoktur”<sup>64</sup> anlamındaki Ebû Saîd el-Hudrî hadisini nakletmiş ve şöyle demiştir:

“Bu hadis, birinci hadisin tefsiridir. Zira ilk hadiste nisap tayin edilmemişken bu hadiste tayin edilmiştir. **Ziyade** makbuldür. Sebt ehli rivâyet ettikten sonra müfesser olan mübhem olana hükmeder.”<sup>65</sup>

Burada Buhârî birbirinden farklı iki rivâyet<sup>66</sup> arasındaki müfesser-mübhem ilişkisini ziyade kapsamında değerlendirerek ziyadenin makbul olduğuna hükmetmiştir.

<sup>61</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 155.

<sup>62</sup> Aynî, *Nuhabu’l-efkâr*, I, 262.

<sup>63</sup> Buhârî, *Zekât*, 55. (فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالتَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ)

<sup>64</sup> Buhârî, *Zekât*, 56. (لَيْسَ فِيمَا أَقَلُّ مِنْ حَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ)

<sup>65</sup> Buhârî, *Zekât*, 55.

## VI. ZİYÂDETÜ'S-SİKANIN HÜKMÜ

Sikanın ziyadesi konusu, gerek ilintili olduğu şâz, garib hadis, ilel, ihtilâfu'l-hadîs gibi konular bağlamındaki görüşler, gerekse hadisçiler ve usulcüler arasındaki temel yaklaşım farkları nedeniyle ihtilâflı bir konu olmakla birlikte konuyla doğrudan ilgili kaynak ve bölümlere bakıldığında ilk görülen genel kabul, sikanın ziyadesinin mutlak anlamda makbul olduğudur. Buna göre ziyadenin aynı râvîden gelmesi ile farklı râvîden gelmesi, lafızda olması ile manada olması, şer'î bir hükümle ilgili olmasıyla olmaması, sabit bir hükmü değiştirmesi ile değiştirmemesi, aynı mecliste olmasıyla olmaması ya da ziyadeyi rivâyet edenlerin az olması ile çok olması arasında bir fark yoktur.<sup>67</sup> Görüldüğü kadarıyla ihtilâflar, hangi sikanın ziyadesinin makbul olacağı ve ilgili ziyadeli rivâyeti destekleyici başka unsurların bulunup bulunmaması noktasında yoğunlaşmaktadır.

### A. HADİŞÇİLERE GÖRE ZİYÂDETÜ'S-SİKA

Hadis usûlü kaynaklarında konu genelde “vasl ile irsâlin teâruzu” ve “sikanın ziyadesi” şeklinde hadisin iki unsuru olarak isnad ve metin bağlamında iki başlık altında ele alındığı için burada da aynı yol takip edilecektir.

#### 1. İsnaddaki Ziyade

Sikanın ziyadesi konusunun bir yönünü isnaddaki ziyade teşkil etmektedir. Mürsel hadisin muttasıl olarak rivâyet edilmesi ya da mevkûf hadisin merfû olarak rivâyet edilmesi gibi konular “isnaddaki ziyade” kapsamında yer alır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, metindeki ziyadeler genel olarak fikhî hükümlerin terettüp etmesi noktasında gündeme gelirken, isnaddaki ziyadeler ise genelde hadisin tashih ya da taz'îfi çerçevesinde gündeme gelmektedir.

Tirmizî'nin ziyade konusunda genel bir prensip olarak “hıfzına itimad edilen birinden” olması kaydıyla ziyadenin kabul edileceği şeklindeki tercihi aşağıda “Metindeki Ziyade” başlığı altında zikredilecektir. Buna göre isnaddaki ziyade nedeniyle rivâyetler arasında teâruz gerçekleşmesi halinde zabt-hıfz unsuru tercihte

---

<sup>66</sup> Zira iki rivâyetin mahreci (مخرج الحديث) farklıdır. Oysa teknik bir ifade olarak *ziyâdetü's-sika* konusunda aynı râvîden gelen hadisin farklı tarikleri arasındaki ziyadedden bahsedilir.

<sup>67</sup> Bk. Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, II, 29.

etken olacaktır. Nitekim onun *el-Câmi*'de bu prensibi gözeterek kimi zaman mürsel hadisi ziyadeli rivâyet olan muttasıl hadise tercih ettiği gerçeği Nureddin İtr'in çalışmasında örneklerle ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

İbn Hibbân, 'adâlet, sıdk, akıl, ilim ve haberinde tedlisten beri olmak' üzere beş vasfı hâiz olan râvîlerin rivâyetleriyle ihticâc ettiklerini ifade ettikten sonra, bu vasıfları bulunduran bir râvî, mevkûf bir hadisi merfû olarak rivâyet edecek olsa bunu kabul edeceklerini ifade ederek şöyle devam eder:

“Buna göre bir âdil râvî mürsel rivâyet etmişken, diğeri müsned (muttasıl) olarak rivâyet etse, müsned olarak rivâyet edeninki kabul edilir. Çünkü o, itkan konusunda kendisine denk olan birinin hıfzetmediği bir ziyadeyi getirmiştir. Yine iki âdil kişinin mürsel rivâyetine karşı iki âdil râvînin müsned rivâyetinde de durum aynıdır. Sayı ister çok olsun ister az olsun farketmez. Beş kişi mürsel rivâyet etse, buna mukabil iki kişi müsned olarak rivâyet etse; bu durumda *i'tibar* ile bir üst râvîye bakar, gerekenle hükmederim. Örneğin; Nâfi' → İbn Ömer isnâdıyla gelen bir hadiste Mâlik, Ubeydullah b. Ömer, Yahyâ b. Sa'îd, Abdullah b. 'Avn ve Eyyüb es-Sahtiyânî söz konusu hadisi İbn Ömer'den merfu olarak rivâyet etse, diğeri tarafta ise Eyyüb b. Musa ve İsmâil b. Ümeyye mürsel olarak rivâyet etmiş olsa (ki bunların hepsi sikadır) veya tam tersi olsa; bu durumda İbn Ömer'den bu hadisi Nâfi''in dışında başka bir sikanın merfû olarak rivâyet edip etmediğini araştırırım (*i'tibâr*). Eğer bulunursa, o takdirde zikrettiğimiz şartlar çerçevesinde ziyade olan haberi kabul ederiz.”<sup>69</sup>

İbn Hibbân'ın bu ifadeleri ziyadeli rivâyette zabt unsurunun tespitinde sayısal çokluğun önemli olduğu anlaşılmaktadır. Zira sayıca az olanların mürsel olarak rivâyetlerinin kabulü için aynı hadisi müşterek râvîden bir başkasının da mürsel olarak rivâyet edip etmediğinin araştırılması gerekliliğinden bahsetmektedir.

Hadis usûlüne dair önemli bilgiler ihtivâ eden ilk kaynaklardan *Kitâbu'l-medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl* adlı eserinde Hâkim en-Nîsâbûrî, güvenilir rivâyetleri on gruba ayırmış, bunların ilk beşini ittifakla kabul edilenler, ikinci beşini de hakkında

<sup>68</sup> İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahihayn*, s. 134.

<sup>69</sup> İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, I, 112.

farklı görüş ileri sürülen ihtilâflı rivâyetler olarak sunmuştur. Söz konusu ayrımda hakkında ihtilâf edilen rivâyetlerin üçüncü gurubunu “sika bir râvînin imamlardan birinden müsned (muttasıl) olarak rivâyet ettiği hadise karşı başka râvîlerin aynı imamdan mürsel olarak rivâyet ettikleri hadis” olarak ifade etmiştir:

“Bunun örneği Sa‘îd b. Cübeyr’in İbn Abbas’tan (merfû) olarak rivâyet ettiği “Ezânı duyup da icâbet etmeyen namazı yoktur. Ancak mazereti olması hariç<sup>70</sup>” hadisidir. Adî b. Sâbit, Sa‘îd b. Cübeyr’den hadisi bu şekilde rivâyet etmiştir. Adî ise sikadır. Fakat Sa‘îd b. Cübeyr’in diğer ashabı hadisi ondan mevkûf olarak rivâyet etmişlerdir. Bu kısım rivâyetler çoktur. Bu haberler fukahânın mezhebine göre sahihtir. Zira onlara göre sika olduktan sonra isnâd ya da metinde ziyade yapanın rivâyeti tercih edilir. Hadis imamlarına göre ise burada tek kişinin rivâyetinde *vehm* olabileceği endişesinden dolayı mürsel olarak rivâyet eden çoğunluğun rivâyeti tercih edilecektir. Zira Hz. Peygamber; “Şeytan bir kişiyle beraberdir. İki kişiye ise daha uzaktır” buyurmuştur.”<sup>71</sup>

İbn Receb el-Hanbelî, hadis imamlarının çoğunluğunun mürsel rivâyeti tercih ettiği şeklindeki bu ifadelerinden sonra Hâkim’in *el-Müstedrek*’te buna aykırı davrandığını belirtse<sup>72</sup> de bu eleştiri haklı gözükmemektedir. Zira burada Hâkim, nâkil konumunda olup herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Hâkim’in bu ifadelerinden anlaşıldığına göre isnaddaki ziyade hususunda fukahâ mutlak kabul şeklinde genel bir prensip ortaya koyarken hadisçiler ise hata ihtimali daha az olduğu için çoğunluğun rivâyetini tercih etmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî ise, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc gibi hadis hafızlarının Ebû İshak’tan mürsel olarak rivâyet ettikleri “Velisiz nikâh yoktur” (لا نكاح إلا بولي) anlamındaki hadisi muttasıl olarak rivâyet edenlerin rivâyeti çerçevesinde, hadisçilerin çoğunluğunun bu gibi yerlerde hükmün mürsel hadis lehine olduğunu söylediklerini

<sup>70</sup> من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر

<sup>71</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, *Kitâbu'l-medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, s. 116.

<sup>72</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 427.

kaydeder. Farklı görüşleri de nakleden Hatîb<sup>73</sup>, son olarak adâlet ve zabtı sâbit olduktan sonra hadisi müsned (muttasıl) olarak rivâyet edenin rivâyetinin kabul edileceği, ona muhâlefet edilmesinin, muhâlefet edenin bir veya birden fazla olmasının sonucu değiştirmeyeceği görüşünü nakletmiş, kendisine göre de bunun doğru görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Burada dikkat çeken nokta Hâkim ile Hatîb'in konuyla ilgili ehl-i hadisin cumhûruna nispet ettikleri görüşün aynı paralelde olmamasıdır.

Ayrıca Hatîb, söz konusu hadis çerçevesinde, tercihini destekleyen başka veriler de zikretmiştir ve son olarak İmam Buhârî'ye ilgili hadisten sorulduğunda, “Sikanın ziyadesi makbuldür. (Hadisi muttasıl olarak rivâyet eden râvî olan) İsrâil b. Yûnus sikadır. Her ne kadar Şu‘be ve Süfyân hadisi mürsel olarak rivâyet etmişlerse de bu ona zarar vermez” cevabını verdiğini nakletmiştir. İbn Receb, bu nakil sahih olsa dahi Buhârî'nin bu hükmü o hadis özelinde verdiğini ifade ederek Hatîb'e itirazda bulunur. Zira Buhârî'nin *Târih*'ini okuyan kişi kesin olarak görecektir ki o, sikanın isnaddaki ziyadesinin mutlak olarak kabul edileceği kanaatinde değildir.<sup>75</sup> Süyûtî (ö. 911/1505) de aynı kanaati destekleyen bir görüş olarak Buhârî'nin burada muttarid bir hüküm ile hüküm vermeyerek karinelere baktığını nakletmiştir. Buna göre hadisi Ebû İshak'tan muttasıl olarak rivâyet edenler yedi kişidir. Birisi de Ebû İshak'ın hadislerini en iyi zabteden<sup>76</sup> torunu İsrâil'dir.<sup>77</sup> İbn Hacer de aynı kanaati destekleyerek Buhârî'nin başka yerlerde mürsel rivâyeti muttasıl rivâyete tercih ettiğini *et-Târih*'inden bir örnekle ifade eder. O halde Buhârî'nin orada muttasıl rivâyeti tercih ederken burada mürseli tercih

---

<sup>73</sup> İbn Receb el-Hanbelî, burada Hatîb'in naklettiği görüşlerin mutekaddim hadis hâfizlarından hiçbirine ait olmadığını, bilakis mütekellimîne ait (usul) kitaplarından alınmış görüşler olduğunu, kendisinin mütekellim ve fakihlerin çoğunluğu gibi “sikanın ziyadesinin mutlak kabul edileceği” görüşünü benimsediğini ifade ederek Hatîb'i eleştirmektedir. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 428. Burada mütekellim usûlcülerden kastı ise Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelamcı usûlcüler olup fakih usûlcüler değildir. Bk. Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, III, 235. (Muhammed Avvâme'nin dipnotundan)

<sup>74</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, II, 499.

<sup>75</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 429.

<sup>76</sup> (أثبت الناس في حديثه)

<sup>77</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, III, 232.

etmesi, kendisine zâhir olan bir karine ile hükmettiğini ve bu konuda değişmez bir hüküm ile amel etmediğini gösterir.<sup>78</sup>

Diğer taraftan Tirmizî, her ne kadar Şu‘be ile Süfyân daha *hâfız* ve *sebt* olsalar dahi, farklı vakitlerde sema‘ etmiş olmaları nedeniyle hadisi muttasıl olarak nakledenlerin rivâyetlerinin daha sahih olduğunu, oysa hadisi mürsel olarak rivâyet eden Şu‘be ile Süfyân’ın aynı mecliste Ebû İshak’tan işittiklerini söyler.<sup>79</sup> Bu da göstermektedir ki, ziyadeli rivâyetin râvîsinin zabt noktasında önde olması dahi yerine göre yeterli olmamakta, tercih için başka sebepler, gerekçe ve karîneler de gözetilebilmektedir.

Yine İbn Receb, Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadis hâfızlarının da konu etrafındaki sözlerinin daha sika ve daha hâfız (الأوثق والأحفظ) râvîlerin rivâyetleri lehinde olduğunu kaydetmiştir.<sup>80</sup>

Dârekutnî, bazı yerlerde sikanın ziyadesinin makbul, ziyadenin sahih olduğunu ifade etmesine karşın, başka yerlerde birçok sika râvînin ziyadesini reddedip mürsel hadisi müsned hadise tercih etmiştir. Bu da göstermektedir ki, “sikanın ziyadesi makbuldür” sözü genel bir prensip olmayıp ilgili yer bağlamında söylenmiştir ve özellikle *hıfz*da önde olmasıyla kayıtlıdır.<sup>81</sup> Nitekim ezanla ilgili bir hadiste, hadisi munkatı‘ olarak rivâyet eden Yahyâ b. Eyyüb ve İsmâil b. Ayyâş’ın rivâyetlerine mukabil, aynı hadisi muttasıl olarak rivâyet eden İsmâil b. Cafer’in rivâyetini tercihle “zira o, her ikisinden de daha hâfızdır, hadisi ziyadeli olarak rivâyet etmiştir, sikanın ziyadesi ise makbuldür” ifadelerini kullanmıştır.<sup>82</sup>

Dârekutnî, “Kişinin her duyduğunu anlatması ona günah olarak yeter”<sup>83</sup> anlamındaki hadisi Şu‘be → Hubeyb → Hafs b. Âsım → Ebû Hureyre isnâdıyla nakleden Ali b. Hafs el-Medâinî’ye karşı Şu‘be’nin diğer ashâbının hadisi mürsel olarak

<sup>78</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 609.

<sup>79</sup> Tirmizî, *Nikâh*, 14.

<sup>80</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, I, 427.

<sup>81</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, I, 429.

<sup>82</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, II, 183.

<sup>83</sup> Ebû Dâvud, *Edep*, 88. (كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ) Ebû Dâvud, hadisi Ali b. Hafs el-Medâinî dışında hiç kimsenin müsned olarak rivâyet etmediğini söylemiştir.

rivâyet ettiklerini ifade ederek mürsel rivâyeti tercih eder.<sup>84</sup> Yine Hz. Ömer'den muttasıl bir isnadla aktarılan bir rivâyeti İbn Ömer'den mürsel olarak rivâyet eden es-Sevrî'nin rivâyeti hakkında söylediği “Şayet es-Sevrî burada ona muhalefet etmeseydi hüküm Hz. Ömer'den muttasıl olarak rivâyet edenin lehine olacaktı. Zira bu bir ziyadedir ve sikanın ziyadesi makbuldür”<sup>85</sup> ifadeleri, ayrıca zaman zaman merfû rivâyete karşı mevkûf rivâyetleri tercih etmesi<sup>86</sup> de açıkça göstermektedir ki, sikanın ziyadesinde mutlak bir tercih söz konusu olmayıp hadislerin kabulündeki *zabt* unsurunun nerede önde olduğuyla ilgili bir araştırma neticesinde hareket edilmektedir.

Sehâvî de (ö. 902/1497), İbn Mehdî, Yahyâ el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi bu ilimde önde olan kimselerin uygulamaları incelendiğinde küllî bir hükmün muttarid olarak uygulanmadığı gerçekliğini ifade ederek bu konuda tercih mekanizmasının söz konusu olduğunu, kimi zaman mürsel tercih edilirken kimi zaman muttasıl rivâyetin tercih edildiğini, kimi zaman râvî sayısı dikkate alınırken kimi zaman da râvînin sıfatlarının dikkate alındığını, onların cüz'î hükümlerini inceleyenlerin bu sonucu görececeklerini kaydetmiştir.<sup>87</sup>

Diğer taraftan isnaddaki ziyade konusunun bir başka yönüne daha burada dikkat çekmek önem arz etmektedir: Hatîb el-Bağdâdî, “Râvînin, birinde merfû olarak rivâyet ederken diğerinde mevkûf olarak naklettiği hadisin hükmü nedir?” şeklinde konu başlığı açarak bir örnek nakleder. Buna göre Abdurrezzâk'ın Ma'mer → Zeyd b. Eslem → Eslem → Ömer b. el-Hattâb isnâdıyla Hz. Peygamber'den “Zeytin yağını katık olarak yiyiniz ve onunla yağlanınız. Zira o mübarek bir ağaçtan çıkmaktadır” anlamında naklettiği bir hadis için Mervli Ahmed b. Sa'îd adında birisi ona “Bu hadisi Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet etmezdin?” şeklinde soru yöneltir. O da “O dediğin biz aramızda konuşurken yaptığımızdı. Burada ise hadis rivâyet ediyoruz” şeklinde cevap vermiştir. Hatîb, bu şekilde iki rivâyet arasında merfû-mevkûf olarak ihtilaf edilmesinin hadiste zayıflığa sebebiyet vermeyeceğini ifade eder. Zira sahâbînin, birinde merfû olarak rivâyet etmişken diğerinde aynı hadisi fetva makamında zikrederek

<sup>84</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, X, 275.

<sup>85</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, II, 75.

<sup>86</sup> Örneğin bk. Dârekutnî, *el-İlel*, V, 316, 317.

<sup>87</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, I, 306.

Hız. Peygamber'e nispet etmemesi mümkündür. Neticede her iki rivâyet de kendisinden öğrenilip ezberlenmiştir. Nitekim Süfyân b. Uyeyne bunu çokça yapardı.<sup>88</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) de konuyla ilgili şu cümlelere yer vermiştir:

“Zabt sahibi sika râvîlerin bir kısmı hadisi mürsel rivâyet etmişken, diğer kısmı muttasıl olarak rivâyet etse, ya da bir kısmı mevkûf olarak rivâyet etmişken diğer bir kısmı merfû olarak rivâyet etse, ya da aynı râvî muttasıl ya da merfû olarak rivâyet ettiği bir hadisi bir başka zaman mürsel ya da mevkûf olarak rivâyet etse bu durumda hadis, fıkıh ve usûl âlimlerine göre, ister hıfz ve itkan konusunda muhâlif rivâyetin râvîsi kendisine denk olsun isterse daha üst mertebede olsun, hüküm; muttasıl veya merfû rivâyet edenin lehinedir. Zira bu, sikanın ziyadesidir. Sikanın ziyadesi ise makbuldür.”<sup>89</sup>

Süyûtî bu hususu Buhârî'den bir nakille örneklendirir. Buna göre Buhârî'ye; “Velisiz nikâh olmaz” hadisinden<sup>90</sup> suâl edilir. Söz konusu hadis Şu'be ve Sevrî tarafından Ebû İshak es-Sebî'î → Ebû Bürde → Hz. Peygamber isnâdıyla mürsel olarak rivâyet edilirken İsrâîl b. Yûnus tarafından dedesi Ebû İshak es-Sebî'î → Ebû Bürde → Ebû Mûsâ → Hz. Peygamber isnâdıyla rivâyet edilmiştir. Hadisi mürsel olarak olarak rivâyet eden Şu'be ve Sevrî'nin hadiste cebel (önde gelen imam) olmalarına rağmen Buhârî burada muttasıl rivâyet edenin lehine hüküm vererek: “Çünkü sikanın ziyadesi makbuldür” demiştir.<sup>91</sup>

Son dönemin önde gelen hadis âlimlerinden Zafer Ahmed et-Tehânevî (1892-1974), bu nakillere yer verdikten sonra, buradan hareketle merfû ve muttasıl rivâyetler ile karşılardaki mevkûf ve mürsel rivâyetler arasında münâfât olmadığını ileri sürer. Zira eğer münâfât olsaydı, hadisi merfû olarak rivâyet eden kişi sika olsa dahi kabul edilmezdi. Çünkü sikanın ziyadesi, ancak diğer râvîlerin rivâyetine münâfi olmadığı takdirde kabul edilebilir. Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) de “Bir zaman merfû rivâyet edilmişken, diğer birinde sahâbîye mevkûf olarak rivâyet edilen iki rivâyet arasında bir

<sup>88</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, II, 516.

<sup>89</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, III, 230.

<sup>90</sup> Ebû Dâvud, Nikâh, 20. (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ)

<sup>91</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, III, 232.

teâruz söz konusu değildir. Çünkü o sahâbî, birinde hadisi rivâyet etmişken diğesinde fetva vermiş olabilir” demiştir.<sup>92</sup>

İbn Hacer, Mâverdî'nin ‘Şâfî'nin mezhebi’ olarak kaydettiği bu görüşünün ahkâm hadisleri özelinde doğru olacağına dikkat çekmiştir.<sup>93</sup>

Diğer taraftan günümüz önde gelen hadis âlimlerinden Muhammed Avvâme, Mâverdî'nin dikkat çektiği bu noktanın, aslında rivâyetlerin kritiğinde salt teorik değerlendirmenin haricinde hadisleri nakleden sahâbe ya da sonraki nesildeki imam, rivâyet-dirâyet ehli, müftü konumundaki râvîlerin özel yönlerinin de dikkate alınması gerçekliğini ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Zira örneğin, kader konusunda sorusu olan Abdullah b. ed-Deylemî, sahâbeden Übeyy b. Ka'b'a vararak sorusunu yöneltir ve ondan beş satırlık bir cevap alır. Sonra İbn Mes'ud'a gider, ondan da aynı cevabı alır. Sonra Huzeyfe b. el-Yemân'a gider, ondan aynı cevabı alır. Son olarak Zeyd b. Sâbit'e aynı soruyu yöneltir. Zeyd ise aynı cevabı Hz. Peygamber'den nakleder. Görüldüğü üzere burada ilk üç sahâbî de aslında hadisi Hz. Peygamber'den duymuştur. Fakat soruya cevap mahiyetinde bir hüküm olarak zikretmişlerdir. Zeyd b. Sâbit ise merfû olduğunu tasrih etmiştir. O halde burada merfû bir hadisin mevkûf olmakla illetlendirilmesi doğru olmayacaktır. Yine Hz. Âişe'nin “Nesepten haram kıldığımızı sütte de haram kabul edin” şeklindeki fetvasının yine kendisinden “Doğum/nesep ilişkisi sebebiyle haram olanlar süt ilişkisi nedeniyle de birbirlerine haram olurlar” şeklinde Hz. Peygamber'e ait bir söz şeklinde merfû olarak rivâyet edilmesi de böyledir. Aynı şekilde sahâbeden sonraki nesilde rivâyet ve fıkıh noktasında otorite olan kimselerden de benzer uygulamalar nakledilmiştir. Nitekim ed-Dârimî *Sünen*'inde bu minvalde rivâyetler nakletmiştir. Örneğin Âsım el-Ahvel, Şa'bî'ye bir hadisten suâl ederek Hz. Peygamber'e nispet edilip edilmediğini sorar. O ise “Hayır, Hz. Peygamber'den daha öncekine<sup>94</sup> nispet etmek bizim için daha güzeldir. Zira eğer hadiste ziyade veya noksan olursa, bunu Hz. Peygamber'den daha öncekine nispet etmiş oluruz” cevabını vermiştir. Bu da göstermektedir ki onlar, hadisi Hz. Peygamber'e

<sup>92</sup> Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi 'l-hadîs*, s. 119.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 610.

<sup>94</sup> İsnadda sıra râvîden Hz. Peygamber'e doğru sıralandığı için isnâdın başı râvî tarafı, sonu ise Hz. Peygamber tarafı kabul edilmektedir. Bu nedenle “Hz. Peygamber'den daha öncekine” ifadesi ile sahâbi ravi kastedilmektedir.

nispet etmekten çekinmekle birlikte durum gerektirdiğinde merfû olarak da rivâyet etmiş oluyorlar. Dolayısıyla hadis, aynı kişiden hem merfû hem de mevkûf olarak nakledilmiş oluyor. Bu durumda her iki rivâyet de sahih olup birini diğeri ile illetlendirmek doğru olmayacaktır. Şu halde buna göre; merfû-mevkûf, muttasıl-mürsel arasındaki ihtilafın medârı herhangi bir râvî ise, bu durumda söz konusu kurallar işletilir. Fakat eğer ihtilafın medârı İbn Mes‘ûd, Şa‘bî gibileri ya da daha alt tabakadaki bir fetva merciî ise, bu durumda orada Mâverdî’nin dikkat çektiği hüküm gözetilmelidir.<sup>95</sup>

## 2. Metindeki Ziyade

Tespit edilebildiği kadarıyla ziyade kavramına hükmü bağlamında ilk yer veren hadis kaynağı İmam Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahîh*’idir. O, “zekât” bölümünde “Yağmur ve pınar suyu ile ya da ark veya etrafındaki kuyuda toplanan doğal yağmur suyuyla suyunu çeken ürünlerde öşür (onda bir), sulama ile sulanan ürünlerde ise öşrün yarısı zekât”<sup>96</sup> verileceğine dair İbn Ömer rivâyetini naklettikten sonra “Beş veskten daha aşağısında zekât yoktur”<sup>97</sup> anlamındaki Ebû Saîd el-Hudrî hadisini zikretmiş ve şöyle demiştir:

“Bu hadis, birinci hadisin tefsiridir. Zira ilk hadiste nisap tayin edilmemişken bu hadiste tayin edilmiştir. **Ziyade** makbuldür. Sebt ehli rivâyet ettikten sonra müfesser olan mübhem olana hükmeder.”<sup>98</sup>

Burada Buhârî’nin, birbirinden farklı iki rivâyet<sup>99</sup> arasındaki müfesser-mübhem ilişkisini ziyade kapsamında değerlendirerek ziyadenin makbul olduğuna hükmetmesi dikkat çekmektedir.

Hadis usûlüne dair teknik bilgileri muhtevi ilk kaynaklardan olması hasebiyle önem arz eden İmam Müslim’in (ö. 261/875) *Sahîh*’inin “Mukaddime”si ile Tirmizî’nin (ö. 279/892) *Sünen*’inin “el-İlel” bölümlerinde de konuyla ilgili cümleler yer almıştır.

<sup>95</sup> Süyûtî, *Tedribu’r-râvî*, III, 236-238. (dn.)

<sup>96</sup> Buhârî, Zekât, 55. (فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْغُبُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالتَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ)

<sup>97</sup> Buhârî, Zekât, 56. (لَيْسَ فِيمَا أَقَلُّ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ)

<sup>98</sup> Buhârî, Zekât, 55.

<sup>99</sup> İki rivâyetin mahreci (مخرج الحديث) farklıdır. Oysa teknik bir ifade olarak *ziyâdetü’s-sika* konusunda aynı râvîden nakledilen hadisin farklı tarikleri arasındaki ziyadedden bahsedilir.

Müslim, bir hadisin münker oluşunun alâmetinin, o hadisi rivâyet eden kişinin rivâyetlerinin hıfz ve rıza ehli (makbul) râvîlerin rivâyetleriyle karşılaştırmakla belirleneceğini kaydetmiş; eğer çoğunlukla rivâyetleri o kimselerin rivâyetlerine muhâlif düşüyorsa hadislerinin terkedileceğini, makbul olmayacağını örnek râvîlerle ifade ederek şöyle söylemiştir:

“Zira teferrüd eden bir kimsenin hadisinin kabul edilmesi konusundaki ehl-i ilmin hükmü ve mezhebi; ilim ve hıfz ehli sika râvîlerin bir kısım rivâyetlerinde onlara ortak olması ve onlara muvâfakat etme konusunda gayret göstermesidir. Böyle olduktan sonra ziyade bir şey olursa o takdirde ziyadesi kabul edilir.”<sup>100</sup>

Sehâvî (ö. 902/1497), İmam Müslim’in *Sahîh*’indeki tasarruflarının zâhirde mutlak anlamda sikanın ziyadesini kabul yönünde olduğunu kaydetse<sup>101</sup> de burada İmam Müslim’in, diğer sika râvîlere muvafık olması kaydıyla sika râvînin rivâyetinin kabul edileceği kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim o, *Kitâbü't-Temyîz*’de Eymen b. Nâbil’in Ebu’z-Zübeyr → Câbir → Hz. Peygamber isnâdıyla naklettiği “besmele” ziyadesini<sup>102</sup> içeren teşehhüd rivâyetinde el-Leys ile Abdurrahman b. Humeyd’in söz konusu hadisi ittifakla Ebu’z-Zübeyr → Tâvûs → İbn Abbas isnâdıyla naklettiklerini, ayrıca el-Leys’in, Sa’îd b. Cübeyr → İbn Abbas isnâdıyla da rivâyet ettiğini ifade ederek şunları kaydetmiştir:

“Her ikisi, hadis ehline göre Eymen’den daha zabt sahibidir (أثبت في الرواية). Ayrıca el-Leys, rivâyetinde “besmele”yi zikretmemiştir. O halde Eymen’in, hadisin isnâdında el-Leys ve Abdurrahman b. Humeyd’in rivâyetlerine aykırı olması sebebiyle *vehmi* ortaya çıkınca bu *vehm*, hadisin metnine de tesir etmiştir. Dolayısıyla hadisteki **ziyade** de sabit olamaz. Ayrıca teşehhüd, başka sahîh yollarla da Hz. Peygamber’den nakledilmiş olup hiçbirinde Eymen’in

---

<sup>100</sup> Müslim, Mukadime, 1.

<sup>101</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, II, 29.

<sup>102</sup> بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ

rivâyetindeki ziyade yer almamıştır. Haberlerdeki ziyade, ancak hıfzlarında *vehmleri* görülmemiş hafızlardan gelmesi halinde kabul edilmesi lazım gelir.”<sup>103</sup>

Yine Müslim, Cibrîl hadisi olarak bilinen hadisi Kûfelilerin İbn Ömer’den mürsel olarak rivâyet edip metni (ما الاسلام؟) yerine (ما شرائع الاسلام؟) diye ziyade bir kelime ile<sup>104</sup> rivâyet etmelerine tepki gösterir. Ona göre Basralılar hadisi, İbn Ömer’den değil Hz. Ömer’den muttasıl olarak rivâyet etmiş olup bu hadisin rivâyetinde Kûfelilerden daha sebt ve hıfz sahibidirler (وهم في روايته أثبت وله أحفظ من أهل الكوفة). Dolayısıyla ziyadeli olan ve hâfiz olanın hadisi tercih edilecektir. Çünkü bu durum, birinin unuttuğunu diğersinin hıfzettiği şâhid hükmünde olup hıfz nisyâna galip gelecektir.<sup>105</sup> Diğer taraftan o, metindeki ziyadeyi, *ircâ* akidesine sahip olmakla ithâm ettiği Ebû Hanîfe ve Sa’îd b. Sinân gibi bir grubun, akidelerini teyid maksadıyla uydurdukları bir ziyade olarak nitelemiştir. Buna delil olarak da aynı rivâyeti müşterek râvîleri olan Alkame’den nakleden ‘Atâ b. es-Sâib ve Süfyân es-Sevrî gibi hâfizların rivâyetinde söz konusu ziyadenin yer almamasını gösterir.<sup>106</sup>

Burada da görüldüğü üzere Müslim, isnadda eksik, metinde ziyadeli olarak nakledilen bir rivâyeti, karşılaştırma neticesinde daha zabt sahibi olduğunu düşündüğü Kûfeli Süfyân es-Sevrî gibiler ile Basralıların muhâlif rivâyetleri nedeniyle eleştirmiştir.

Tirmizî ise garîb hadis konusuna temas ederken “hadisin bazen bir ziyade nedeniyle de garib kabul edilebileceğini ve ziyadenin ise hıfzına itimad edilen birisinden gelmesi halinde sahih olacağını” ifade eder. Örnek olarak ise fitır sadakası hadisinde, İmam Mâlik’in rivâyetindeki “من المسلمين” ziyadesini<sup>107</sup> vererek, buna göre hıfzına itimad edilen bir hâfiz, hadisi ziyadeli olarak rivâyet ettiğinde bu ziyadenin kabul edileceği hükmünü beyan eder.<sup>108</sup> Tirmizî’nin ifadelerinde dikkat çeken husus,

<sup>103</sup> Müslim, *Kitâbü’t-Temyîz*, s. 189.

<sup>104</sup> Rivâyet için bk. es-Sindî, *Tertîbu Müsnedi’l-İmâmi’l-A‘zam*, s. 271.

<sup>105</sup> Müslim, *Kitâbü’t-Temyîz*, s. 199.

<sup>106</sup> Müslim, *Kitâbü’t-Temyîz*, s. 199.

<sup>107</sup> Rivâyet aşağıda detaylı olarak verilecektir.

<sup>108</sup> Tirmizî’nin bu ifadelerini İbn Receb el-Hanbelî *İlel* üzerine yazdığı şerhte nakleder. İfade, mütedâvel *Sünen* nüshalarının “İlel” bölümlerinde bulunamamıştır. Muhtemelen nüshâ farklılığından kaynaklanmaktadır. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, I, 418.

ziyadeli rivâyeti *garîb* kapsamında değerlendirmesidir. O halde hadis aslında meşhur olmakla birlikte bir râvîden kaynaklı metnindeki bir ziyade nedeniyle *garîb* olmaktadır ve ziyadeyi rivâyet eden râvî sika olmakla birlikte hıfzına itimâd edilen biri değilse bu durumda ziyade kabul edilmeyecektir.<sup>109</sup>

Görüldüğü kadarıyla ilk dönem hadis usûlü kaynaklarında ziyâdetü's-sika kavramının tarifi yer almamaktadır. Konuya müstakil bir başlık altında ilk yer veren usûl kaynağı Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eseri olup, “معرفة زيادات الفاظ فقهاء في أحاديث ينفرد بالزيادة راو واحد” (Bir râvînin ziyade ile teferrüd ettiği hadislerdeki fikhî lafız ziyâdeleri bilgisi) şeklindeki konu başlığının altında ziyâdetü's-sika'nın tarifi ya da hükmüne değinmeksizin konuyla ilgili örnekler serdedilmiştir.<sup>110</sup> Burada dikkat çeken husus Hâkim'in konuyu fikhî ziyadeler bağlamında ele almış olmasıdır.

Hâkim'den sonra konuya yer veren diğer kaynak yine ilk hadis usûlü eserlerinden Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* adlı eseridir. Hatîb eserinde “باب القول في حكم خبر العدل إذا انفرد برواية زيادة فيه لم يروها غيره” (Başkasının rivâyet etmediği bir ziyadeyi rivâyet etmekle teferrüd eden âdil bir râvînin haberinin hükmü) şeklindeki konu başlığı altında ziyâdetü's-sika kavramının tarifine değinmeksizin doğrudan sika râvînin ziyadesinin kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili farklı görüşleri zikretmiş ve nihâyet kendi tercihini şu şekilde ifade etmiştir:

“Bizim tercih ettiğimiz görüş, râvîsi âdil, hâfız, mutkîn ve zabt sahibi olduktan sonra ziyadenin her halde makbul olduğudur. Zira tüm ehl-i ilim ittifak etmiştir ki sika bir râvî, herhangi bir hadisin rivâyetinde teferrüd edip başkaları o hadisi rivâyet etmemiş olsa; o kişinin teferrüd ettiği hadisi kabul etmek gerekir. Diğer râvîlerin bildikleri halde o hadisi nakletmemiş olmaları râvînin adâletine zarar vermez. O halde ziyadede tek kalan râvînin de durumu aynıdır.”<sup>111</sup>

<sup>109</sup> İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 419.

<sup>110</sup> Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 417.

<sup>111</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, II, 538.

*Ulumu'l-hadîs* adlı eserinde ise İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), konuyu “ معرفة زيادات ” (Sikaların Ziyadeleri ve Hükümü Bilgisi) başlığı altında ele alarak Hatîb el-Bağdâdî'den naklen yine aynı ihtilaflara temas etmiş ve ardından ziyadeyi rivâyette teferrüd eden sika râvîyi üçe ayırmıştır:

“Birincisi; ziyadenin diğer sika râvîlerin rivâyetine muhâlif düşmesidir. Bunun hükümü, şâz bahsinde geçtiği üzere reddedilmesidir.

İkincisi; ziyadenin diğer sika râvîlerin rivâyetine hiçbir şekilde muhalefetinin olmamasıdır. Bu, bir hadisi bütünüyle sadece bir kişinin rivayet etmiş olup başkalarının rivâyetlerine de aykırılığı olmayan hadis gibi olup makbuldür. Hatîb el-Bağdâdî bu konuda ulemanın ittifâkı olduğunu iddia etmiştir.

Üçüncüsü ise; hadiste bir lafzın ziyade olması gibi bu iki mertebe arasında olmalıdır.”<sup>112</sup>

Hükümü hakkında herhangi bir tercihte bulunmamış olan İbnü's-Salâh, üçüncü grup ziyadeleri iki rivâyetle örneklendirmiştir:

“Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer tarikiyle rivâyet edildiğine göre Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*), Ramazanda bir sa' hurma ya da bir sa' arpa olarak Müslümanlardan hür-köle, erkek-kadın herkes için fitır sadakası verilmesini insanlara farz kılmıştır.<sup>113</sup> Tirmizî bu hadisteki “ من المسلمين ” (müslümanlardan)” ifadesinde Mâlik'in teferrüd ettiğini söylemiş, bununla birlikte Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi birçok imam da bu ziyade ile amel etmiştir.

Yine “ جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا ” (Yeryüzü bizim için mescid kılındı, toprağı da bizim için temiz ve temizleyici kılındı.)<sup>114</sup> hadisindeki “ تربتها ” lafzını rivâyette Ebû Mâlik Sa'd b. Târik teferrüd etmiştir.”<sup>115</sup>

<sup>112</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 86.

<sup>113</sup> Buhârî, Zekât, 72; Müslim, Zekât, 12.

<sup>114</sup> Müslim, Mesâcid, 1.

<sup>115</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 87.

Ardından İbnü's-Salâh, bu ve benzeri rivâyetlerin ziyadeli tarikleri ile aralarında âm-hâs ilişkisi olması ve hükme etki edecek bir nevi muhâlefet bulunması açısından birinci kısma benzediği, aralarında zıtlık olmaması açısından da ikinci kısma benzediğini belirtmiştir.<sup>116</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu noktada araya girerek muhaddislerin kaidelerinin bu hususta kabul veya red yönünde müstakil bir hüküm olarak değil de karinelere göre tercih şeklinde cereyan ettiğini kaydeder.<sup>117</sup>

İbnü's-Salâh'ın konu başlığı altında son olarak temas ettiği bir diğer husus da mürsel hadisin başka bir rivâyette muttasıl olarak rivâyet edilmesiyle ortaya çıkan isnaddaki ziyadedir:

“Bu durumda irsâl bir çeşit cerhtir. O halde mürsel hadisi muttasıl hadise tercih etmek cerhi ta'dîle takdim etmek gibidir. Ancak buna da şu şekilde cevap verilebilir: Cerh, ziyade bir bilgiden dolayı takdim edilmektedir. Mevzu bahis meselede ise ziyade, muttasıl hadis için söz konusudur.”<sup>118</sup>

el-Bikâ'î (ö. 885/1480) burada İbnü's-Salâh'ı, hadisçilerin metoduyla usulcülerin metodunu birbirine karıştırdığı için eleştirerek konuyla ilgili uzman hadisçilerin, İbnü's-Salâh'ın nakletmediği, fakat göz ardı edilemeyecek bir görüşlerinin de olduğunu kaydeder. Buna göre hadisçiler bu konuda muttarid bir hükümle hareket etmeyip karinelere göre tercih yapıyorlardı.<sup>119</sup>

Görüldüğü kadarıyla hadis usûlü kaynaklarında ziyâdetü's-sika kavramına tarif formunda ilk yer veren kişi İbn Kesîr (ö. 774/1373)'dir. İbn Kesîr *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*'inde kavramı şöyle tarif etmiştir:

“Râvî, bir şeyhten rivâyette bulunan bir gurup râvînin arasında hadisteki bir ziyadede tek kaldığında bu, ziyâdetü's-sika diye tabir ettikleri durumdur.”<sup>120</sup>

Zerkeşî (ö. 794/1392) de ziyâdetü's-sika ıstılahında önemli bir noktaya temas etmiştir. Ona göre İbnü's-Salâh'ın üçlü taksiminin ilk ikisinin ıstılah anlamında konuyla

<sup>116</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 87.

<sup>117</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, s. 687.

<sup>118</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 87.

<sup>119</sup> el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, I, 426.

<sup>120</sup> Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 94. (إذا انفرد الراوي بزيادة في الحديث عن بقية الرواة عن شيخ لهم وهذا الذي يعبر عنه بزيادة الثقة)

ilgisi yoktur. Zira ilk iki kısım doğrudan şâz hadisin kısımlarıdır. Sikanın ziyadesi ise “herhangi bir hadisi rivâyet eden bir grup râvî arasında biri veya birkaçının bir ziyade ile diğerlerinden teferrüd etmesi” meselesidir.<sup>121</sup>

Hadis ıstılahlarında bir dönüm noktası olan *Nuhbetü'l-fiker* ve şerhi *Nüzhetü'n-nazar* adlı eserinde İbn Hacer ise konuyla ilgili şu ifadelere yer vermiştir:

“*Sahih* ve *hasen* hadis râvîlerinin ziyadeleri o ziyadeyi zikretmemiş olan kendinden daha sika râvîlerin rivâyetine münâfî olmadıktan sonra makbuldür. Zira ziyadede diğer rivâyetlere karşı ya münâfât (zıtlık) söz konusu değildir ki bu, sikanın teferrüd ettiği müstakil bir hadis hükmünde olup mutlak anlamda makbuldür. Ya da ziyadeli rivâyet ile diğer rivâyetler arasında onu kabul etme neticesi olarak diğerini reddetmiş olma şeklinde bir münâfât söz konusudur. İşte tercih mekanizmasının işlediği yer burasıdır. Bu durumda râcih olan kabul edilir, mercûh olan reddedilir. Âlimlerin bir kısmından bu ayrıma gitmeden mutlak anlamda ziyadenin kabul edileceğine dair görüş meşhur olmuştur. Bu ise şâz hadisi sikanın daha sika (evsak) olana muhalefeti şeklinde açıklayıp da *sahih* hadiste şâz olmama şartını koşan muhaddislerin usulüne uygun olmaz. *Sahih* hadisin tarifinde iş bu şekilde şâz olmama şartını kabul edip bu noktayı es geçene hayret edilir.”<sup>122</sup>

### **Değerlendirme**

Buraya kadar kaydedilen görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Söz konusu ziyadelerin ziyâdetü's-sika kapsamında değerlendirilebilmesi için râvînin teferrüd etmiş olması gerekir. Başka bir ifade ile ziyadeyi başka hiç kimsenin rivâyet etmiş olmaması icab eder. Ancak gerek son olarak zikredilen *Zerkeşî*'nin ifadeleri ve sonraki kaynaklara, gerekse uygulamaya bakıldığında bunun şart olmadığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>121</sup> *Zerkeşî, en-Nüket*, s. 212.

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 140.

2. İbn Kesîr'in tarifinde daha açık bir şekilde ifade edildiği üzere "...bir şeyhten rivâyette bulunan bir grup râvînin arasında..."<sup>123</sup> şeklindeki kayıt, her iki rivâyetin teknik olarak "مخرج الحديث" diye tabir edilen müşterek bir râvîden gelmesi gerektiğini düşündürmektedir. Nitekim gerek Hâkim en-Nîsâbûrî'nin<sup>124</sup>, gerekse Hatîb el-Bağdâdî'nin<sup>125</sup> konuya örnek olarak serdettiği rivâyetler tümüyle bu yöndedir. Yine İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) de aynı meselede farklı sahâbîlerden gelen rivâyetlerin konu kapsamında olmadığı, mevzu bahis olan ziyâdetü's-sika meselesinin, bir grup râvî tarafından aynı metin ve aynı isnadla rivayet edilen bir hadisi bir veya birkaç râvînin diğerlerinin rivâyetinde olmayan ziyade ile rivâyet etmesi meselesi olduğuna açıkça dikkat çekmiştir.<sup>126</sup> İbn Hacer de aynı noktaya dikkat çekerek sahâbîlerin birbirlerine ziyade olarak rivâyetlerinin kabulü noktasında, isnâdları sahih olduktan sonra ihtilaf edilmediğini vurgular.<sup>127</sup>

3. Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadelerinde de görüldüğü üzere sikanın ziyadesinin mutlak anlamda kabul edileceği görüşünde olanların hareket noktası şudur: Sika bir râvî herhangi bir hadisin rivâyetinde teferrüd edip başkaları o hadisi rivâyet etmemiş olsa, o kişinin teferrüd ettiği hadisi kabul etmek gerekir. O halde ziyadede tek kalan râvînin durumu aynı olmalıdır. Zerkeşî, bunun yanlış bir kıyas olacağı kanaatindedir. Zira bir rivâyette bütünüyle teferrüd eden râvînin diğer sika râvîleri ithâmı söz konusu değildir. Fakat aynı hadiste başkalarının rivâyet etmediği bir ziyade naklettiğinde bu durum, söz konusu teferrüd eden râvînin diğer râvîleri ithâm etmesi anlamına gelir ki şu hâlde daha hâfiz olacakları için diğerlerinin sözünü tercih etmek gerekir.<sup>128</sup> Buna ilâve olarak İbn Hacer, şâz hadiste olduğu gibi her teferrüd eden sikanın rivâyetinin makbul olmasının zaten söz konusu olmadığına dikkat çeker.<sup>129</sup>

4. İbn Hacer'in ifadelerinden de anlaşıldığı üzere ziyadeli rivâyetin kabulü etrafındaki tartışmalar, ziyadeli rivâyet ile diğer rivâyet arasında münâfât olması

---

<sup>123</sup> (عن شيخ لهم)

<sup>124</sup> Bk. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 418-429.

<sup>125</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, II, 545-547.

<sup>126</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 425.

<sup>127</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 691.

<sup>128</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, s. 210.

<sup>129</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 690.

halindedir. Yoksa rivâyetler arasında herhangi bir teâruz söz konusu değilse tercih de söz konusu olmayacaktır.

5. İbnü's-Salâh'ın Hatib'den nakledip ikrar ederek cumhûra nispet ettiği "sikanın ziyadesinin mutlak anlamda makbul olduğuna dair görüş", el-'Alâî (ö. 761/1359) tarafından tenkîd edilmiştir. Ona göre Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), sonrasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve onların tabakasında olanlar ile sonrasında Buhârî (ö. 256/870), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Müslim<sup>130</sup> (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi hadisçiler ile yine Dârekutnî (ö. 385/995) ve el-Halîlî (ö. 446/1055) gibi hadis hâfizlerinin tasarruflarında görülen şey; hadislere dair tek tek hüküm vermeleridir. Sözü geçen muhaddisler konu hakkında tüm hadisleri kapsayacak küllî bir hüküm vermemektedirler. Doğru olan da budur.<sup>131</sup> İbn Hacer de aynı ifadelerle yer vermiştir.<sup>132</sup>

el-'Alâî, bununla birlikte ister aynı meclis olsun ister farklı meclis olsun, ister ziyadeyi rivâyet etmeyenler daha fazla olsun isterse eşit olsunlar, ziyadeyi mutlak olarak kabul edenlerin de bulunduğunu, İbn Hibban ve Hâkim'in bu guruptan olduklarını ifade etmiştir. Sıhhat iltizam ettikleri eserlerine, râvîsinin teferrüd edip daha hafız olanlara ve sayıca çok olanlara muhâlif olan ziyadeli hadisleri almışlardır. Örneğin Hâkim, Buhârî ve Müslim'in «الصَّلَاةُ لَوْفِيهَا» şeklinde rivâyet ettiği hadisi, «الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ وَفِيهَا» şeklinde Osman b. Ömer'den ziyadeli olarak rivâyet eden Muhammed b. Beşşâr (Bündâr) ve Hasen b. Mükrim el-Bezzâz rivâyetlerini<sup>133</sup> alarak hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu kaydetmiştir. Oysa Osman b. Ömer'den bu hadisi nakleden başka râvîlerin rivâyetlerinde bu ziyade yer almamaktadır.<sup>134</sup>

İbn Hacer, fukahâ ve usûlcülerden bir grubun bu görüşte olduğunu ve Nevevî'nin de eserlerinde bunu takip ettiğini, fakat isâbetli bir görüş olmayacağını ifade eder:

<sup>130</sup> Nitekim Müslim'in konunun başında kaydedilen görüşlerinde bu açıkça görülmektedir.

<sup>131</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, s. 209.

<sup>132</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 142.

<sup>133</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 300.

<sup>134</sup> el-Alâî bu noktada birkaç örnek daha serdedir. bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, s. 209. Onun birçok fakihin görüşü olarak naklettiği; ziyadenin mutlak olarak kabul edilmeyip daha hafız olanlara ya da sayıca fazla olanlara muhâlefet olmaması gibi tafsilatın olduğuna dair ifadeleri için bk. el-Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, s. 44.

“Zira örneğin, mahrecleri aynı olduğu halde; zabtı tam olan hâfız kimselerin rivâyetlerine karşılık, onlara denk olmayan birinin metin veya isnadda muhâlif bir ziyadeyi içeren rivâyeti nasıl kabul edilecektir? Özellikle şeyhleri Zührî (ö. 124/742) gibi; hadisleri cemedilen, rivâyetlerine itina gösterilen biriyken, söz konusu ziyadeyi şayet Zührî rivâyet etmiş olsaydı, hâfız ashabı mutlaka onu rivâyet eder, terkinde ittifak etmezlerdi. O halde bu gibi yerlerde zanna gâlip olan; ziyadeli rivâyetin râvîsinin hata ettiği. Nitekim Şâfî de buna benzer ifadelere *el-Ümm*'de yer vermiş ve “râvînin kendinden daha hâfız olana ya da sayıca fazla olanlara muhalefet ettiğinde hataya nispet edileceğini” ifade ederek ziyadenin ancak reddedileceğine işaret etmiştir...Şâfî birkaç yerde bunu zikretmiş olup çoğu zaman şu ifadeye yer verir: Hıfz konusunda çok, her zaman birden üstündür.”<sup>135</sup>

Yine İbn Hacer, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahih*'inde şu ifadelere yer verdiğini beyan eder:<sup>136</sup>

“Biz hâfız kimselerin ziyadesinin makbul olacağını reddetmiyoruz. Lâkin biz şunu söylüyoruz: Râvîler hıfz ve itkan konusunda denk iken, haberlere vukûfiyeti olan bir hâfız bir ziyadeyi rivâyet etse, ziyadesi kabul edilir. Ancak hıfz konusunda diğerlerine denk olmayan birinin ziyadesi ise kabul edilmez.”<sup>137</sup>

Zerkeşî de gerek Müslim'in gerekse Tirmizî'nin tasarruflarına işaret ederek el-'Alâî'nin, muhaddislerin geneline nispet ederek dile getirdiği “genel geçer bir kurala göre hareket etmiyorlardı” anlamındaki bu iddiayı eleştirmiştir.<sup>138</sup>

Ayrıca Zerkeşî'nin nakline göre Dârekutnî'ye şu suâl tevcih edilir: Sika râvîler ihtilâf edecek olsa; örneğin Sevrî'nin rivâyet ettiği hadise Mâlik muhâlefet etse ve her ikisine ulaşan isnâd da sahih olsa bu durumda ne yapılmalıdır? Dârekutnî bu suâli şöyle cevaplar: “İki sikanın ittifak ettiğinin sahih olduğuna hükmedilir. Ya da ziyade bir lafız

---

<sup>135</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 688.

<sup>136</sup> İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inde bu ifadeler bulunamamıştır. Nüsha farklılığından ya da eserin günümüze ulaşmayan kısımları olmasından kaynaklanması muhtemeldir.

<sup>137</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, 689.

<sup>138</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, s. 210.

gelmiştir; bu ziyade kabul edilir ve daha hafız ve sebt olan kişinin rivâyeti lehine hüküm verilir.”<sup>139</sup>

Yine Dârekutnî *Sünen*'inde Yahya b. Ebî Kesîr → Abdullah b. Yezîd → Ebû 'Ayyâş → Sa'd b. Ebî Vakkâs tarikiyle gelen bir hadisin metninde yer alan ziyadenin,<sup>140</sup> hadisi Abdullah b. Yezid'den nakleden diğer râvîler Mâlik, İsmail b. Ümeyye, ed-Dahhâk b. Osman ve Üsâme b. Zeyd rivâyetlerinde yer almadığını beyan ettikten sonra bu dört kişinin Yahya b. Ebî Kesîr'in hilâfına icmâ etmiş olmalarının, özellikle de aralarında Mâlik b. Enes gibi hâfız bir imam bulunuyorken hadisi zabt ettiklerine delâlet edeceğini kaydeder.<sup>141</sup>

İbn Abdilber (ö. 463/1071) de râvînin metindeki ziyadesinin diğer râvîden daha hâfız ve daha mutkîn olması halinde makbul olacağını kaydetmiştir.<sup>142</sup>

Bütün bunlar gösteriyor ki, sikanın ziyadesinin mutlak olarak makbul görülmediği, daha zabt sahibi olanın/olanların rivâyetlerinin tercih edileceği şeklinde genel bir prensip söz konusudur.

## B. HANEFÎ USULCÜLERE GÖRE ZİYÂDETÜ'S-SİKA

Ebû Hanîfe'den “sikanın ziyadesi kabul edilmez” şeklinde bazı kaynaklarda nakil mevcutsa<sup>143</sup> da Hanefî mezhebinin kaynaklarında Ebû Hanîfe'den ya da mezhebin başka imamlarından bu konuda yapılmış sahih bir nakle rastlanmamaktadır. Burada konu Hanefî fıkıh usûlü kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır. İfade etmek gerekir ki fıkıh usûlü eserlerinde konu, edillenin teâruzu ve tercih ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Teâruz-tercih bahsi ise geniş bir konudur. Dolayısıyla burada ilgili kaynakların ilgili bölümlerinde sikanın ziyadesi bağlamında ele alınan meseleler özelinde bir inceleme yapılacaktır.

<sup>139</sup> Zerkeşî, *en-Nüket*, s. 210.

<sup>140</sup> (نهی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسيئة)

<sup>141</sup> Dârekutnî, *Sünen*, III, 472.

<sup>142</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, III, 64. (انما تقبل الزيادة من الحفاظ إذا ثبتت عنه وكان أحفظ وأتقن ممن قصر أو مثله في الحفظ)

<sup>143</sup> Örneğin bk. el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, s. 662. Yine Kevserî, İbn Receb el-Hanbelî'yi referans göstererek Ebû Hanîfe için böyle bir kuraldan bahsetmektedir. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 96.

## 1. Klasik Usûl Eserleri

Hanefî usûlünün kurucu metinlerinden olup genel anlamda fıkıh usulü, özel olarak da Hanefî usulüne dair günümüze ulaşmış ilk kaynaklardan kabul edilen *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde el-Cessâs (ö. 370/981), hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'nin görüşleri çerçevesinde konuyu bir başlık altında ele almış ve hadis metinlerindeki ziyadeyi iki farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Dolayısıyla bu başlık altındaki en eski bilgilere söz konusu eserde rastlanmaktadır. Yine Hanefî usûlünün temel kaynaklarından kabul edilen *Usûl*'ünde Serahsî (ö. 483/1090 [?]) “Naslar Arasındaki Muâraza” bahsinde konuyu bütünüyle Cessâs'la aynı istikamette ele almıştır.

Buna göre her iki rivâyetin râvîsi aynı kişi (ortak râvî) olması durumunda, ortak râvîden rivâyette bulunanlar arasında ziyade ve noksanlık durumu söz konusu olduğunda, bu durumda hadisi ziyadeli olarak nakleden râvînin rivâyeti asıl kabul edilecek ve eksik rivâyet, râvîsinden kaynaklanan bir zabt kusuru ve sema'daki gafletin sonucu olarak görülecektir.<sup>144</sup> Cessâs bunu İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir hadisle örneklendirir. Buna göre Hz. Peygamber, “Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışı konu olan şey de hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder.)”<sup>145</sup> buyurmuştur. Hadisi nakleden bazı râvîlerin rivâyetinde “satışı konu olan şey de hali üzere mevcutsa” kısmı yer almamaktadır. İşte burada aslolan ilk rivâyet (ziyadeli rivâyet) olup eksik olan rivâyet, râvîsinden kaynaklı bir kusur olacaktır.<sup>146</sup>

Ardından Cessâs bunu şu cümlelerle gerekçelendirir:

“Zira haber aynı râvîden gelince, Hz. Peygamber'in bu sözü iki farklı zamanda söylemesi söz konusu olmayıp, birinde “وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا” ifadesini zikredip diğerinde zikretmemiş olması gibi bir durum sabit değil demektir. Dolayısıyla

<sup>144</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 177; Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, II, 25.

<sup>145</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 177. «إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَزَادَانِ» Hadisin bu metni için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, X, 215.

<sup>146</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 177.

noksan olan rivâyeti sâbit kabul etmek caiz olmaz. Zira bu, şüpheli bir haberi kabul etmek anlamına gelecektir.”<sup>147</sup>

Serahsî de benzer ifadelerle yer vererek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un ziyadeli rivâyeti esas alarak yeminleşmenin ancak satışa konu olan malın mevcut olması halinde söz konusu olacağına hükmettiklerini, İmam Muhammed ile İmam Şâfî’nin ise her iki hadisle amel edilmesinin mümkün olduğunu ifade ederek tercihe taraf olmadıklarını kaydetmiş ve ilave olarak bir aklî gerekçe de zikretmiştir:

“İki sebepten dolayı bizim tercihimiz doğrudur. Birincisi, haberin aslının aynı olması kesin, iki farklı haber olması ihtimallidir. İhtimal ile haber sabit olmaz. O halde haber aynı olduktan sonra râvîlerden bazısının ziyadeye yer vermeyişinin, söylediğimiz zabt kusurundan başka izahı yoktur. İkinci olarak ise rivâyetleri birbirinden farklı haberler olarak değerlendirecek olsak, söz konusu ziyadenin hükmün beyanı noktasında bir faydası olmayacak. Zira her iki haberde de hüküm aynıdır. Rasûlüllah’ın (*sallâllâhu aleyhi ve sellem*) kelâmını ise faydadan hâli bir şeye hamletmek caiz değildir.”<sup>148</sup>

Hadis aynı râvîden gelmeyip Hz. Peygamber’den farklı şekillerde rivâyet edilmişse, bunun hükmünü Cessâs şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Haber, Hz. Peygamber’den iki, üç veya daha fazla farklı şekillerde nakledilmiş olup, Hz. Peygamber’in bunları değişik vakitlerde söylemiş olduğuna delalet eden bir durum da söz konusu ise ve bazı râvîlerin lafızlarında ziyade varsa bu durumda ziyade makbuldür. Mutlak olan haber ise mutlaklığı üzere mahmuldür. Bunun

<sup>147</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 177. Tahâvî bu hadis için farklı bir noktaya temas etmiştir. O, mescidde uyuyan birinin başının altından bir eşyasını çalan hırsıza had cezası uygulanmasını emreden bir hadisin isnadındaki problemler bağlamında konuşurken şu ifadelerle yer vermiştir: “... Ne var ki ehl-i ilim bu hadisle ihticâc etmiştir. Böylece hadisin onlara göre sahih olduğuna vakıf olduk. Nitekim “*وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ فِي الثَّمَنِ وَالسَّلْعَةِ قَائِمَةً، تَخَالَفًا وَتَرَادُفًا الْبَيْعِ*” hadisi ile “*وَصِيَّةٌ لَوَارِثٍ*” hadisi ile “*وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ فِي الثَّمَنِ وَالسَّلْعَةِ قَائِمَةً بِعَيْنِهَا، تَخَالَفًا وَتَرَادُفًا*” hadisinde de durum böyledir. Her ne kadar isnâd bakımından hüccet olmasalar da ulemanın kabulü sayesinde isnâd araştırmasına ihtiyaç duymamışlardır.” Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, VI, 162. Tahâvî’nin bu ifadeleri Hanefî usul anlayışında rivâyet tenkidinde isnad araştırmasının yeterli olmayıp, hadisin sıhhat değerinin tespitinde telakki bi’l-kabûl gibi hâricî karinelerin önemini ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.

<sup>148</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 25. Serahsî’nin naklinde ise hadis metni “...*satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa, bu durumda yeminleşir ve îadeleşirler*” şeklindedir. (*وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةً بِعَيْنِهَا، تَخَالَفًا وَتَرَادُفًا*). Hadisin versiyonları için bk. Dârekutnî, *Sünen*, III, 409-414.

örneği Hz. Ömer'in rivâyet ettiği “Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi vesellem*) fitir sadakasını bir sa‘ hurma ya da bir sa‘ arpa olarak hür-köle tüm Müslümanlar için farz kılmıştır.” hadisidir. Bu hadisi başkaları Hz. Peygamber'den rivâyet etmiş, fakat rivâyetlerinde “müslümanlar” kaydı yer almamıştır. Buradaki her iki haber diğerinden farklı bir haber olup her ikisiyle de amel edilir. Dolayısıyla mutlak olan haberi İslam şartıyla kayıtlı olan habere hamletmemiz caiz değildir. Zira buradaki zâhir hal, Hz. Peygamber'in onları farklı zamanlarda söylemiş olduğudur.”<sup>149</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, rivâyetlerin bütünüyle farklı bir tarikten gelmesi halinde birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirileceğini ifade ederek aralarındaki mutlak-mukayyet ilişkisine dikkat çekmiştir. O, konuyu daha açıklığa kavuşturmak üzere bir örnek daha serdeder:

“Yine benzer bir örnek İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in, kabzedilinceye kadar buğdayın satışını yasakladığı yönündeki hadistir. İbn Abbas'ın dışında başka tariklerden gelen haberlerde ise Hz. Peygamber'in kabzedilmeyen şeylerin satışını yasakladığı geçmektedir. Burada her iki haber de kullanılmış ve durum, bazı râvîlerin ziyadesini hafifleterek naklettiği, fakat gerçekte aynı olan hadis olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'ye vâli olarak gönderdiği ‘Attâb b. Esîd'e şöyle emretmiştir: “Onlara dört şeyi yasakla: Kabzedilmeyen şeyin satışı, tazmin sorumluluğu olmayan şeyin kârı, satışta karz şartını ve bir satışta iki şart koşmayı.” Bu da göstermektedir ki önceki iki haber, Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylediği iki ayrı hadistir.”<sup>150</sup>

Serahsî'nin bu noktadaki ifadeleri de Cessâs'ın ifadeleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre de sahabi râvî farklı olduğunda rivâyetler de Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda söylediği sözler olarak kabul edilerek imkân çerçevesinde her iki hadisle de amel edilecektir. Nitekim mezhep görüşünde de iki ayrı hükümde, mutlak nas

<sup>149</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 177. Hadis için bk. Buhârî, Zekât, 72; Müslim, Zekât, 12. ( *فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى* )  
*اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعَ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعَ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ* ) Hadis, kaynaklarda İbn Ömer'e nispet edilmektedir. Cessâs'ın Hz. Ömer'e nispet etmesi hata olmalıdır.

<sup>150</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 178. İbn Abbâs rivâyeti için bk. Tirmizî, Büyû‘, 56. ( *مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبْعُهُ حَتَّى* )  
*يَسْتَوْفِيَهُ* )

mukayyed üzerine hamledilemez. Burada da her iki hadisle amel edilmek suretiyle buğdayın kabzedilmeden önce satışı caiz olmadığı gibi alışverişe konu olan diğer her türlü şeyin de kabzedilmeden satışının caiz olmadığına hükmedilecektir.<sup>151</sup>

Netice itibarıyla gerek Cessâs gerekse Serahsî, ziyade bir lafız ya da hükmün aynı râvîden gelen farklı tariklerde söz konusu olması halinde, rivâyetlerden ziyadeli olanın kabul edileceğini, eksik rivâyetin ise râvîdeki bir zabt kusuruna delalet ettiğini dolayısıyla kabul edilmeyeceğini söylemiş olmaktadır. Diğer taraftan onlar hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek her iki rivâyetin de kullanılması gerektiğini, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Konunun "muâraza" bahisleri kapsamında ele alınmasının arka planında şu prensibin bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır: Naslar arasındaki teâruz, aynı vakit ve aynı mahal için olması durumunda söz konusudur.<sup>152</sup> Farklı vesileler bağlamında vârid olan naslar arasında usûlî anlamda bir teâruz söz konusu olmayacağına göre tercih de söz konusu olmayacak ve her iki rivâyet de sahih bir yöne hamledilecektir.

Bu noktada gündeme gelebilecek bir itirazı ise Cessâs şöyle cevaplamıştır:

*"İtiraz:* Bir rivâyette Hz. Peygamber'in başının bir kısmını meshettiği, diğer rivâyette ise başının tamamını meshettiği nakledilmektedir. Burada ziyadeyi kabul etmiş olmuyor musun? (Yani söz konusu prensibe göre buradaki ziyade de kabul edilecektir.)

*Cevap:* Buradaki ziyade bize göre sabittir. Fakat bu mendûb hükmündedir. Zira Hz. Peygamber asla farzı terketmez. Mendûb olanı ise kimi zaman yapıp kimi zaman terketmesi mümkündür."<sup>153</sup>

Burada ayrıca dikkat çeken bir husus da ıstılâhî anlamda bir ziyade görüntüsü arz etmese de Cessâs'ın lafızdan ziyade hükümdeki bir fazlalığı<sup>154</sup> ziyade olarak

<sup>151</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 26.

<sup>152</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 214; Serahsî, *Usûl*, II, 12.

<sup>153</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 178.

değerlendirmesi ve râvîleri farklı olduğu için birini yanlışlamayıp, her ikisinin de ayrı bir vecihle sahih bir noktaya hamledilmesine dikkat çekmesi olmuştur.

Hadisçilerin “isnaddaki ziyade” olarak niteledikleri; mevkûf şekilde nakledilen hadisin bir başka sefer merfû olarak rivâyet edilmesi meselesi hakkında Cessâs’ın ifadeleri ise şöyledir:

“Sahâbeden birisi bir hadisi Hz. Peygamber’den merfû olarak rivâyet edip, daha sonra aynı hadis bu kez aynı sahâbîden mevkûf olarak rivâyet edilse, bu durum hadisi merfû olarak nakledenin rivâyetine zarar vermez. Aksine bu, Hz. Peygamber’den gelen söz konusu merfû rivâyeti tekid eder. Bununla birlikte merfû rivâyetin hükmünün sabit olup mensûh olmadığına da delil olur.”<sup>155</sup>

Bu noktada Cessâs, aynı sahâbîden nakledilen bir hadisin merfû tariki ile mevkûf tariki arasında bir teâruz olmadığını açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla merfû rivâyet her halükârda kabul edilecektir. Bu ise yukarıda nakledilen Mâverdî ve başkalarının dikkat çektiği nokta ile paralellik arz etmektedir. Yine Serahsî’nin, bir tariki itibarıyla muttasıl, diğer tariki itibarıyla munkatî‘ olarak nakledilen rivâyetler hakkında hadisçilerin ihtilafa düştüğünü, fakat çoğunluğun muttasıl rivâyetin hüccet olduğu görüşünde olduğunu belirttikten sonra neticede sâkit konumunda olan munkatî‘ rivâyet ile nâtık konumunda olan muttasıl rivâyet arasında bir muâraza olmadığını beyan etmesi de bu paraleldedir.<sup>156</sup>

Cessâs’ın konu çerçevesinde dikkat çektiği bir diğer husus ise hadisçilerin ziyadeli rivâyetleri değerlendirirkenki râvî merkezli yaklaşımları olmuş ve bu yaklaşımı tenkit etmiştir:

“Hadis ashabından bazıları, râvîleri tasnif ederek tabakalara ayırmakta, en üst tabakadan birisi bir hadis rivâyet edecek olsa, onun tabakasından olan râvînin ziyadesini kabul etmekte, daha alt mertebedeki bir râvînin ziyadesini ise kabul

---

<sup>154</sup> Zira ilk rivâyette Hz. Peygamber’in başının bir kısmını meshettiği ifade edilirken diğer rivâyette tamamını meshettiği haber verilmiştir. Dolayısıyla bu, aslında ziyadeli rivâyet değil de farklı sonuçlar doğuran mütearız iki hadis olarak görünmektedir.

<sup>155</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 178.

<sup>156</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 364.

etmemektedirler. Yine en üst tabakadan birisi hadisi Hz. Peygamber'e isnâd ederek rivâyet etse, alt tabakadan bir başkası ise (sahâbîye) nispet ederek nakletse bu durumda müsned (merfû) olanı kabul etmektedirler. Üst tabakadaki kişi mevkûf olarak rivâyet edip alt tabakadaki râvî merfû olarak rivâyet etse bu durumda da hadisin mevkûf olduğunu söylemektedirler. Yine onlar, birinin mürsel rivâyetine karşı diğeri müsned (muttasıl) olarak rivâyet etse bu durumda da aynı şekilde değerlendirmektedirler. Onlar usul ve deliller ile karşılaştırmayı itibara almamakta, sadece râvîlere göre rivâyetleri tashih etmektedirler. Fukahâdan bu şekilde değerlendiren hiç kimseyi bilmiyoruz.”<sup>157</sup>

Cessâs'ın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre fakihler, hadislerde sadece râvî merkezli değerlendirme yaparak sika ve daha sika olanın rivâyetini mutlak anlamda öncelikle doğru bulmamaktadırlar. Onlar rivâyetlerin diğeri deliller ile karşılaştırmak suretiyle değerlendirmeye tabi tutulmasını benimsemektedirler.

Serahsî'nin, verdiği örnekler ile son olarak hadisçilerle fıkıhçıların tercih noktasındaki prensip farklılığına dikkat çekmesi bütünüyle Cessâs ile aynı olduğu için burada tekrar edilmeyecektir. Onun son cümlesi ise bu noktada en özet ifade olarak önem arz etmektedir: “Fıkıh ehline göre tercih delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil”<sup>158</sup>.

Hanefî usûlünün kurucu metinlerinden kabul edilen *Takvîmu'l-edille*'de Debûsî (ö. 430/1039) bu konuya temas etmemiştir. Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ünde ise metindeki ziyade ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece “isnaddaki ziyade” konusunda Serahsî ile benzer ifadeler yer vermiştir.<sup>159</sup> Sonraki dönemlerde Pezdevî ve Serahsî çizgisinin takipçisi olan Neseî (ö. 710/1310) ve eseri etrafında teşekkül eden usul kaynakları yukarıda zikredilenlerle aynı istikamette bilgilere ve tercihlere yer vermişlerdir.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 179.

<sup>158</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 26.

<sup>159</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 393.

<sup>160</sup> Örneğin bk. el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, III, 813; ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr*, s. 338; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 234; Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 356, v. dğr.

## 2. Müteahhir Yaklaşım

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, Fahrulislâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl (Usûlü'l-Pezdevî)*'u ile Seyfuddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm* adlı eserleri çerçevesinde fıkıh usûlünde mütekellimîn ve fukaha metodlarını birleştiren İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vusûl*'ünde görülmektedir. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıdan ele almaktadır. Konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Hz. Peygamber'in, “evine girdiği”, diğer rivâyette ziyade olarak “namaz kıldığı” örneklerinde olduğu gibi âdil bir râvî muhâlif olmayan bir ziyadede teferrüd etse, bu durumda eğer (sema‘) meclisi farklıysa ziyade ittifakla kabul edilir. Eğer meclis aynı ise, bu durumda ziyadeyi rivâyet etmemiş olanlar sayıca gaflet etmeyecek çokluktaysa ziyade kabul edilmez. [Yani eğer hadisi rivâyet edenler, aynı mecliste aynı kişiden hadisi almışlarsa ve içlerinden birinin ziyadeli rivâyetine karşılık diğerlerinin söz konusu ziyadeyi kaçırmış, gafil kalmış olmaları tasavvur edilemeyecek sayısal üstünlüğü varsa bu durumda ziyade kabul edilmeyecektir.] Eğer bu sayısal çokluk, anılan seviyeye ulaşmamışsa muhaddislerin bir kısmı ile bir rivâyette Ahmed b. Hanbel'in haricinde cumhur ulemâ ziyadenin kabul edileceği görüşündedir. Zira kesin olarak âdil bir râvî hadisi rivâyet etmiştir. Dolayısıyla rivâyetiyle amel etmek vaciptir. Diğer râvîlerin o ziyadeyi nakletmemiş olmaları ise o esnada bir meşguliyet, yanılma veya unutma gibi sebeplerden dolayı olmuş olabilir. Bu da ziyadeli rivâyete zarar vermez.”<sup>161</sup>

Bu noktada haklı olarak bir itiraz gelecektir. İtiraz şudur: Mademki ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmeleri tasavvur edilemeyecek kadar sayısal çokluğu olması halinde ziyade kabul edilmiyor, aksi halde ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmiş olmaları mümkün görülüyor, o halde aynı hata ve yanılma ihtimali teferrüd eden ziyadeli rivâyetin râvîsi için de mümkün değil midir? Hatta tek kişinin hata ihtimali daha fazladır. O halde ziyadeli rivâyet terkedilmeye daha layık değil midir? İbnü's-Sââtî bu suâli şöyle cevaplamaktadır:

---

<sup>161</sup> İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I, 377.

“Önceki ihtimaller daha ağır basar. Zira kişinin duyulmamış bir şeyi duyduğunu iddia etmesindeki hata ve yanılma ihtimali, duymadığını söyleyenin hata ihtimalinden daha azdır. Ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin sayısal çokluğunun tercih sebebi olması ise muttarid değildir.”<sup>162</sup>

İbnü’s-Sââtî konuyu şöyle tamamlar:

“Eğer (sema‘) meclisinin aynı olup olmadığı bilinmiyorsa ziyadenin kabul edilmesi daha layıktır. Fakat eğer ziyade muhâlif bir ziyade olursa bu durumda zâhir olan teâruzdur. (Tercih sebeplerinden biriyle tercih yapılacaktır.) Mutezile’den bazıları bunu kabul etmemiştir. Şayet âdil bir râvi, birinde ziyadeli olarak rivâyet etmişken diğer sefer ziyadesiz olarak rivâyet etse bu, râvîlerin teaddüdü gibidir. Birinin müsned rivâyet ettiğini diğerleri mürsel rivâyet etse, yine merfû‘ rivâyet edileni mevkûf olarak ya da muttasıl olanı munkatı‘ olarak rivâyet etseler, bu konudaki ihtilaf (metindeki) ziyadede gerçekleşen ihtilaf gibidir. (Eğer (sema‘) meclisi farklıysa ziyade (müsned, merfû, muttasıl olan rivâyet) ittifakla kabul edilir. Eğer meclis aynı ise, bu durumda ziyadeyi rivâyet etmemiş olanlar sayıca gaflet etmeyecek çokluktaysa ziyade kabul edilmez.)”<sup>163</sup>

İbnü’s-Sââtî’den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431),<sup>164</sup> ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457)<sup>165</sup> gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefîler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır.<sup>166</sup> Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>167</sup>

<sup>162</sup> İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, I, 378.

<sup>163</sup> İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, I, 378.

<sup>164</sup> Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi‘ fi usûli’s-şerâi‘*, II, 276.

<sup>165</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, II, 378.

<sup>166</sup> Örneğin bk. İbnü’l-Hanbelî, *Kafyu’l-eser fi safvi ulûmi’l-eser*, s. 60; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi’l-hadis*, s. 123.

<sup>167</sup> Örnek olarak mütekellimîn metoduna göre yazılmış fıkıh usulü kitaplarının en güzel örneklerinden kabul edilen Seyfüddîn el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) eserine bakılabilir: el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, II, 130-134. Muâsır hadisçilerden Nûreddin İtr ise “mütekellimine ve usulcülere ait bu tafsilatın fukahâ ve muhaddislerin görüşlerine aykırı olmadığını söylemek mümkündür” der. Zira nihayetinde bu tafsil, hadiste ziyadeyi rivâyet eden râvînin bir vehmi olup olmadığını tespit etmeye yarayacak karinelere yönlendirmektedir. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, I, 425, (dn.).

Bu yöntemi daha anlaşılır kılmak için aşağıdaki şekilde şematize etmek mümkündür:



"Bu, üzerinde ittifak edilmiş bir görüş değildir. Bilakis bu konuda meşhur ihtilâf vardır. Bazıları sikanın rivâyetini mutlak olarak kabul etmişken diğer bazıları ise kabul etmemişlerdir. Sahih olan görüş ise bu konuda tafsilata gidilmesidir. Buna

göre sikanın ziyadesi bir yerde kabul edilirken bir başka yerde kabul edilmeyebilir. Râvî sika, hâfız ve sebt olduğunda, ziyadeyi zikretmeyen diğer râvî ise ona denk ya da ondan daha alt mertebede biri olduğunda kabul edilir. Nitekim İmam Mâlik'in fitır sadakasındaki “من المسلمين” ziyadesi kabul edilmiş ve ulemanın çoğu onunla ihticâc etmiştir. Yine başka yerlerde özel karineler nedeniyle ziyade kabul edilebilir. Bu konuda umûmî bir hüküm veren hata eder. Aksine her ziyadenin kendine mahsus bir hükmü vardır. İmam Mâlik'in rivâyetinde olduğu gibi bir yerde kesin olarak sıhhatine hüküm verilirken Sa'd b. Târik'in hadisindeki “جعلت الأرض مسجدًا وجعلت تربتها لنا طهورا” ziyadede ve Süleyman et-Teymî'nin hadisindeki “وإذا قرأ فأنصتوا” ziyadesinde olduğu gibi bir diğer yerde zann-ı gâliyle sahih olduğuna hükmedilir. Yine Ma'mer'in ve ona muvafakat edenlerin hadisindeki “قسمت الصلاة بيني وبين عبيد نصفين” ziyadesi ve Abdullah b. Ziyâd'ın “وإن كان مائعا فلا تقربوه” hadisindeki “besmele” ziyadelerinde olduğu gibi bazı yerlerde de ziyadenin kesin hata olduğuna hükmedilirken, bazen de Mâiz'in cenaze namazı ile ilgili hadiste Ma'mer'in ziyadesinde olduğu gibi ziyadenin zann-ı gâliyle hata olduğuna hükmedilir. Kimi zaman da birçok hadiste olduğu gibi ziyade konusunda tevakkuf edilir (bir hüküm verilemeyebilir.) Nuaym el-Mücmir'in hadisi ise tevakkuf edilen rivâyetlerdendir.”<sup>168</sup>

Zeyla'î'nin bu yaklaşımının pratikle daha mütenasip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda ilk dönem usul kaynaklarından yapılan alıntılar ile Serahsî'nin, “Fıkıh ehline göre tercih, delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil”<sup>169</sup> şeklindeki ifadelerini bu noktada hatırlatmakta fayda vardır. Yine Cessâs'ın şu ifadeleri de bu bağlamda çok önemlidir:

“Birbiriyle tezdad halindeki haberlerin tercihinde bize göre ilim gerektirecek (tevâtür) seviyesine ulaşmadıktan sonra râvîlerin sayısına itibar yoktur. Bir haberi bir kişinin rivâyet etmesi ile iki kişinin rivâyet etmesi arasında bir fark yoktur. Bu açıdan sayının çokluğu her ne kadar insanın nefsinde daha güçlü tesir uyandırırsa

<sup>168</sup> Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-Hidâye*, I, 255.

<sup>169</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 26.

da tercihi gerektirmez. Nitekim örneğin dört kişi bir kölenin Amr'a mülkiyeti lehinde şahitlik yapsa, diğer taraftan iki kişi de Zeyd'e ait olduğuna dair şahitlik yapsa, kölenin mülkiyeti ikisine taksim edilir. Şahit sayısının çokluğunun hakedişe tesiri yoktur. Bu bana göre ashabımızın mezhebidir. Zira onlar iki veya üç kişinin muâraza ettiği birçok haber-i vâhidi kabul etmişler ve sayısal çokluğa iltifat etmemişlerdir.”

Cessâs ardından bunu destekler mahiyette hocası Kerhî'den, İsâ b. Ebân'dan (ö. 221/836) ve İmam Muhammed'den bazı nakiller yapmıştır.<sup>170</sup>

Netice itibarıyla Hanefî mezhebinde klasik usulde Cessâs çizgisinde, ziyâdetü's-sikaya genel prensip olarak olumlu bir yaklaşım olmakla birlikte sadece râvî merkezli ve sayısal çoklukla bir değerlendirme yapmanın doğru bulunmadığı, diğer deliller ile karşılaştırmak suretiyle bir hükme varılması gerektiği kanaati görülmektedir.

Usulde fukaha ile mütekellimîn metodlarını bir araya getirerek eserler veren İbnü's-Sââtî ve takipçilerinde ise konunun daha kategorik bir tasnifle ele alındığı görülmektedir. Zeyla'î ise bu konuda küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını, fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulması gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 172. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 218-219.

<sup>171</sup> Muâsır araştırmacıardan Abdülmecîd et-Türkmânî, Zeyla'î'nin görüşünün erken dönem hadis hafızlarının ve müctehid fakihlerin pratiğine daha uygun düştüğünü, zira müctehidin karine ve delillerden hareketle bazen zayıf hadisi de tercih edebildiği tespitini yaptıktan sonra bunun müctehidlere nispetle böyle olup, müctehid olmayanlar için ise İbnü's-Sââtî'nin görüşünün daha sağlıklı olduğunu ifade etmiştir. Zira genel kurallar, yolu göremeyen âmâ biri için değnek hükmündedir. Bk. Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-Hanefîyye*, s. 432.



## İKİNCİ BÖLÜM

**TAHÂVÎ'DE DİĞER MEZHEPLERLE İHTİLAF YOL AÇAN  
ZİYÂDELİ RİVÂYETLER VE TERCİH-RED GEREKÇELERİ**

Bu bölümde Hanefî fukahâsının tercihlerinde etkili olan ziyadeli rivâyetler, ağırlıklı olarak Tahâvî'nin *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ından tespit edilenler çerçevesinde ele alınacak ve ziyadeli rivâyetlerin tercih edilmeleri ya da reddedilmelerinde etken olan unsurlar incelenecektir. Konuyla ilgili örneklere geçmeden önce söz konusu ziyadelerdeki tercih faktörlerine Hanefî usûlü çerçevesinde genel bir bakış yapmakta fayda bulunmaktadır.

## I. ZİYADELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE TEMEL TERCİH FAKTÖRLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Genelde fukahânın, özelde de Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahit olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları bilinmektedir. Kitâb'a aykırı olmaması, sâbit/marûf sünnete ve küllî kaidelere aykırı olmaması bunlardan bazılarıdır.<sup>172</sup> Ebû Hanîfe'nin bu tür aykırılık teşkil eden hadisleri şâz olarak nitelediği kaydedilmektedir.<sup>173</sup> Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidlerin kabulündeki usulüyle ilgili 16 kural sıralamış, onun bu ve bunlar gibi prensiplerden dolayı daha güçlü delille amel etmek için birçok rivâyeti reddettiğini ifade etmiştir.<sup>174</sup> Bu prensipler her ne kadar konuyla irtibatlı olsa da özellikle ziyadeli rivâyet söz konusu olduğunda daha çok birbiri karşısındaki iki rivâyet arasında yapılacak bir tercih gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada haberin kabulüyle ilgili bu genel şartlardan ziyade daha özelde Tahâvî'nin ziyadeli rivâyetlerdeki tercihlerinde görülen faktörler çerçevesinde bazı prensiplere dikkat çekilecektir. Ancak Kevserî'nin söz konusu kurallar arasında İbn Receb el-Hanbelî'yi referans göstererek Ebû Hanîfe'ye isnâd edilen 'Allah'ın dininde ihtiyâtı esas almak amacıyla metin veya isnâdında ziyade olan rivâyeti nâkıs olan rivâyete reddetme/hamletme' prensibi<sup>175</sup> dikkat çekmektedir. Bu prensibe göre ziyadesiz rivâyetin esas alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak ilk kaynaklarda bulunmayan ve

<sup>172</sup> Hanefîlerin kabul şartlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Türkmânî, *Dirâsât*, s. 282 vd.

<sup>173</sup> Hanefîlerin "şâz" kavramıyla ilgili tavrı için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 128.

<sup>174</sup> Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, s. 298 vd.

<sup>175</sup> Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, s. 300. (ومن أصوله. ردُّ الزائد - متناكاً أو سنداً - إلى الناقص احتياطاً في دين الله تعالى -)

Ebû Hanîfe'den altı asır sonra telif edilmiş bir kitapta yer alan bu ifadeler ihtiyatla karşılanmalıdır.<sup>176</sup>

Teâruz halindeki rivâyetlerin çözümünde takip edilecek yöntem konusunda Hanefî fukahâsının genellikle nesh ihtimalini önceledikleri, neshin tespit edilememesi halinde tercih ya da cem yoluna gittikleri bilinen bir husustur.<sup>177</sup> Ancak nesh, rivâyetlerin tarihlerinin bilinmesi durumunda işlevsel bir yöntem olup, ihtilâflara medâr olan birçok konuda rivâyetin tarihini tespit etmek her zaman mümkün olmayabilmektedir. Bununla birlikte özellikle Tahâvî'nin tasarruflarında birbiriyle çelişik görünen rivâyetlerin çözümünde ilk sırada çok sık olarak neshin gündeme geldiği de görülmektedir. Onun, kitabının girişinde *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ı telif etme gerekçesi olarak dile getirdiği ifadeler de bu durumu teyid etmektedir. O, eserini, nâsih ve mensûhu bilmediği için hadislerin birbirini nakzettiğini zanneden kişilerin iddialarına cevap olsun diye yazdığını belirtmiştir.<sup>178</sup>

O halde burada irdelenmesi gereken temel husus, teâruz halindeki rivâyetlerde gerek neshin tespiti gerekse diğer tercihlerde neyin hakemliğine başvurulacağı hususudur. Bu kapsamda detaylar aşağıdadır:

### **A. Kıyâsa Arz ya da Asıllara Uygunluk Metoduyla Tercih**

Delillerin teâruzu ve çözümde takip edilecek yöntem, usul kitaplarının “teâruz” bahislerinde incelenmiş, ayrıca çeşitli çalışma ve araştırmalara da konu olmuştur. Burada daha özeldelillerin tearuzu durumunda çözüm yolu olarak kıyasa başvurma yöntemi, ziyadeli rivâyetlerin tearuzu bağlamında ele alınacaktır.

Hanefî hadis anlayışında rivâyetlerin tenkîdinde temel kavram olarak *inkitâ'*; *zâhir* ve *bâtın* şeklinde ikiye ayrılmıştır. *Zâhirî inkitâ'* genel anlamda hadisin isnâdındaki herhangi bir kopukluğu ifade eder ki bu *mürsel* kavramıyla karşılanmıştır. Ancak Hanefî fukahâsının isnadlardaki kopukluklardan ziyade *bâtınî inkitâ'* olarak nitelenen ve bir kısmı itibarıyla metin tenkîdi olarak ifade edilebilecek prensiple temâyüz ettiği bilinmektedir. Başka bir ifadeyle hadisin senedi muttasıl olmakla birlikte

<sup>176</sup> Nitekim el-Muallimî de bu hususta Kevserî'yi tenkid eder. Bk. *et-Tenkîl*, s. 207.

<sup>177</sup> Bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, s. 179 vd.

<sup>178</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 11.

metindeki bir aykırılıktan dolayı sahih sayılmaması da bâtinî bir inkitâ‘ olarak nitelenmiştir. Pezdevî *bâtinî inkitâ‘*’ın “usûle/asıllara” arz edilerek<sup>179</sup> ortaya çıkacağını ifade etmiş, “asıllar”ı Kitâb, marûf sünnet, umum-i belvâ ve sahâbenin imamlarının icmâ‘ı olarak dört gurupta toplamıştır.<sup>180</sup> Serahsî de *sureten inkitâ‘* ve *manen inkitâ‘* şeklinde aynı hususlara yer vermiştir.<sup>181</sup> Her ne kadar zâhir/bâtin ayırımıyla *inkitâ‘* başlığı altında ele almasa da onlardan önce Debûsî, bir hadisin ister mürsel olsun, ister müsned olsun bu dört asla arz ile tenkîd edileceğini tasrih etmiştir.<sup>182</sup>

Bu asılların bizzat teşri‘ kaynaklarının kendileri değil de naslardan istinbât edilmiş genel asıllar, dinin ruhu ve genel maksatlarına uygun küllî kaideler olduğu belirtilmiştir.<sup>183</sup> Nitekim bazı Hanefilerin de bunu *kıyâsu’l-usûl* kavramıyla karşıladıkları ifade edilmiştir.<sup>184</sup> Bu anlamda bir örnek olarak Cessâs, Hanefiler’in hurma nebîziyle abdest alma konusunda istidlâl ettikleri rivâyetlere muhâliflerin bir kaç açıdan itiraz ettiğini ifade ederek ilk sırada ‘asıllar’a aykırılığını öne sürdüklerini kaydetmiştir. Bu asılları ise; Mâide/6 dan anlaşılan mana itibarıyla “Kitab”; ulemanın “su” adını taşımadığı gerekçesiyle bir çok sıvıyla abdest almanın caiz olmadığı görüşünde olmaları itibarıyla da “ittifak” olarak açmıştır.<sup>185</sup> Yine Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin de bu anlamda Ebû Hanîfe’nin verdiği hükümlerin bir kısmında Kitâb’a, bir kısmında Sünnet’e, bir kısmında icmâ‘a, bir kısmında da bu “asıllar”da yerleşik olan manalara dayandığını ifade etmesi de buna işaret etmektedir.<sup>186</sup> Yine bu “asıllar”ı yeri geldiğinde iç tutarlılık olarak izah etmek de mümkün görünmektedir. Örneğin Cessâs, ezanda *tercî‘* olup olmadığıyla ilgili ihtilâf çerçevesinde rivâyetlerin teâruz ettiğine dikkat çektikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır: “Haberlerin ihtilâfı **“asıllar”** ile istişhâdı gerektirir. “Asıllar”ın şahitlik yaptığı haber tercihe daha layıktır. İttifâk

<sup>179</sup> Hadis tenkid yöntemi olarak arz konusunda geniş bilgi için bk. Özşenel, *Arz Yöntemi*, s. 53 vd.

<sup>180</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 394.

<sup>181</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 359.

<sup>182</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 196.

<sup>183</sup> Bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s. 171.

<sup>184</sup> Bu konuda bilgi için bk. Türkmânî, *Dirâsât*, s. 343 vd.

<sup>185</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I, 206.

<sup>186</sup> Pezdevî, *Ma’rifetü’l-hüceci’s-şer’iyye*, s. 45.

etmişlerdir ki ezandaki diğer lafızlarda *tercî'* yoktur. O halde iki şehâdet lafızlarında da olmamalıdır.”<sup>187</sup>

Bu çalışmada da görüleceği üzere Tahâvî'nin her konunun sonunda tercihi olan rivâyetler için “nazar yoluyla bunun hükmünü değerlendirmeye gelince” ifadesiyle yaptığı da böylesi bir ameliye olsa gerektir. O, bu anlamda kıyâs ile ulaştığı sonuç sayesinde hadisi test etmiş olmaktadır. Kevserî de, onun, eserlerinde “kıyâs bunu gerektirir” ifadesiyle yaptığı şeyin, haber-i vâhidlerde Irak ehlinin kuralını tatbik etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Bu kural, Kitab ve Sünnet'te yapılan araştırma neticesinde ortaya konan ‘asıl’lardır. Buna göre bir haber bu ‘asıl’lara aykırı olduğunda, onu benzerlerinin dışına çıkmış (mevcut bilgi ve uygulamalara aykırı gelmiş) şâz bir haber olarak değerlendirirler ve başka delillere ulaşıncaya kadar nazar ederler. Dolayısıyla Tahâvî'nin yaptığı şey, nassın vârid olduğu yerde kıyâs yapmak değil, söz konusu ‘asıl’lara göre haberi tashih etmek ya da tercihte bulunmaktır.<sup>188</sup> Kevserî'ye göre Tahâvî'nin bu metodu, mensûs (hakkında nas bulunan) hükümleri inceleyerek birçok fer'î meseleyi bir çatı altında toplayan prensipler (külli kaideler) tespit etmek ve haberi bu prensiplere göre değerlendirmektir. Bir rivâyetten anlaşılan bir hüküm bu prensiplere aykırı olduğunda (şâz) bu, haberin kabulü noktasında zedeleyici bir illet (illet-i kâdiha) kabul edilecektir. Çünkü benzer birçok fer'î meseleyi bir araya toplayan ‘asıl’, mütevâtir hükmündedir. Ayrıca Kevserî, onun ricâl ilminde geniş bilgisi olduğu halde isnâd tenkidiyle yetinmeksizin benimsediği bu metodun, her ne kadar müteahhir ulemâ terketmiş olsa da Hanefilerin benimsediği yol olduğunu vurgulamıştır. Bu yöntemle yapılan şey de kıyâs ile hadisi reddetmek, ya da kıyâsı hadise takdim etmek değil, şâz olduğu gerekçesiyle Şeriat'ta benzeri olmayanı reddetmektir.<sup>189</sup>

Hanefî usul kaynaklarında sünnetin sünnet ile teâruzu halinde kıyâsa ve sahâbe kavline müracaat edileceği, bunun mümkün olmaması halinde usûlün takrîri (dindeki genel kuralların işletileceği) hususu genel bir prensip olarak ifade edilmektedir.<sup>190</sup> Hanefî usulcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) buna örnek olarak kûsûf

<sup>187</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, I, 551. (اختلاف الأخبار يوجب الاستشهاد بالأصول، فما شهد له الأصول منها: فهو أولى).

<sup>188</sup> Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 245.

<sup>189</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 67-68.

<sup>190</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 215; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 449; Serahsî, *Usûl*, II, 13.

namazını vermiştir. Buna göre kûsûf namazı hakkında Nu‘mân b. Beşîr (r.a.) ile Hz. Âişe’den (r.a.) gelen rivâyetler teâruz hâlidir. Nu‘mân b. Beşîr (r.a.)’in rivâyetine göre<sup>191</sup> Hz. Peygamber kûsûf namazını bir rûkû‘ iki secdeli olmak üzere normal iki rekât olarak kıldırması iken, Hz. Âişe rivâyetinde<sup>192</sup> ise dört rûkû‘ ve dört secde şeklinde dört rekât olarak kıldırmasıdır. İki rivâyetin teâruz halinde olduğu açıktır. Buna ilave olarak Hz. Âişe rivâyetinde hem lafzen hem hükmen ziyadeler olduğu da söylenebilir. Abdülazîz el-Buhârî bunu sünnetin sünnetle teâruzuna örnek olarak vermiş ve böyle durumlarda kıyâsa başvurulduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla burada diğer namazlara kıyâs edilerek hüküm verilmelidir.<sup>193</sup> Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında da söz konusu meselede diğer namazlara kıyâs edilerek Nu‘mân b. Beşîr rivâyetinin, kıyâs ile desteklendiği için esas alınması gerektiği şeklindeki yoruma rastlanmaktadır.<sup>194</sup> Kudûrî (ö. 428/1037) bu noktada diğer rivâyetin (İbn Abbas’tan da nakledilen Hz. Âişe rivayeti) ziyadeli olduğu için kabul edilmesi gerektiği şeklindeki bir itirazı ise “Eğer ziyadeye itibar etmek gerekseydi bu konuda daha fazla ziyadeler ihtiva eden rivâyetleri esas almak gerekirdi” diyerek cevaplamıştır.<sup>195</sup>

Debûsî, sünnetin sünnet ile teâruzunda önce sahâbe kavline sonra da kıyâsa başvurulacağını söyledikten sonra bunu şöyle gerekçelendirmiştir:

“Zira iki delil arasındaki teâruz sabit olunca tesâkut ederler. Zira biri diğerini reddetmektedir. İkisiyle amel etmek de mümkün değildir. Diğerinden daha layık olmadığı için biriyle amel de edilemez. Dolayısıyla tesâkut ettiklerinde sonraki delillere geçilir.”<sup>196</sup>

Bu ifadeler söz konusu meselede her iki rivâyet de amelden düştüğü için (tesâkut) hükmün, hakkında herhangi bir nas olmayan bir meselede olduğu gibi sahâbe kavli ya da kıyâs gibi diğer delillerle ispat edildiğini ifade etmektedir. Oysa sahâbe kavli ya da

<sup>191</sup> Ebû Dâvud, *İstiskâ*, 10; İbn Mâce. *İkâmetü’s-salât*, 152.

<sup>192</sup> Buhârî, *Kûsûf*, 4; Müslim, *Kûsûf*, 1.

<sup>193</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III, 122.

<sup>194</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, II, 254.

<sup>195</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 1007. Burada Hz. Peygamber’in kûsuf namazında üç, dört, beş defa rûkû‘ yaptığına dair rivâyetler kastedilmektedir. Bu konudaki muhtelif rivâyetler ve değerlendirmeleri için bk. Takî el-Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, II/II, 402 vd.

<sup>196</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 215.

kıyâsın bu meselelerde rivâyetler arasındaki tercih unsuru ya da sebebi olduğunu söylemek daha isabetli olsa gerektir. Nitekim Cessâs da yukarıdaki söz konusu iki gurup rivâyet hakkındaki itirazları değerlendirirken benzer bir yoruma yer vermiş, ayrıca rivâyetler ihtilâf edince “usûl”e uygun olanın tercihe daha layık olduğunu belirtmiştir.<sup>197</sup>

Diğer taraftan bu meselede kıyâsa başvurularak diğer rivâyetlerin tenkîd edilmesi usulünü bizzat İmam Muhammed’de görmek mümkündür. Nitekim o, *el-Hucce*’de, Medîne Ehli’nin ilgili hadise dayanarak her rekâtta iki defa rukû’ edilmesi gerektiğine dair görüşlerini şu sözlerle eleştirmektedir:

“Küsûf namazı dışındaki namazlarda marûf sünnet, her rekâtta bir rukû’ ve iki secde üzeredir. Her rekâtta iki rukû’ ve iki secde üzere değildir. O halde nasıl oluyor da küsûf namazı diğer tüm namazlara muhâlif olabiliyor. Namaz Allah’a yakınlaşmaktır ve aynıdır. Her rekâtta iki defa rukû’ yapmak ne bayram namazında, ne cuma namazında, ne nafil bir namazda ne de herhangi bir farz namazda görülmüş bir şeydir. Hal böyleyken küsûf namazında nasıl olsun”<sup>198</sup>

Görüldüğü üzere teâruz eden rivâyetlerde o, açıkça maruf sünnete işaret ederek konuyu diğer namazlara kıyâs etmiştir. Diğer rivâyeti ise Hz. Peygamber’in rukû’u uzatmasıyla izah etmiştir. Zira Hz. Peygamber rukû’u uzatınca arkada olanlar başını kaldırmış, öndekilerin hâlen rukû’da olduklarını görünce tekrar eğilmiş, onları gören arka saftakiler de aynı şeyi yapmışlar, neticede durum yanlış anlaşılmıştır.<sup>199</sup>

Tahâvî’nin de yer yer diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûl kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle bazı ziyadeli rivâyetlerin mensûh olduğuna hükmettiği görülmektedir.

## **B. Diğer Rivayetlerle Karşılaştırma (Muaraza) Metodu İle Tercih**

Hadisin sıhhatini tespit, hataları belirleme, râvîleri tenkid amacıyla rivâyetleri karşılaştırmak, ilk örneklerine sahâbe döneminde rastlanan bir uygulamadır. Örneğin Tahâvî’nin şiir söylemeyle ilgili Ebû Hureyre’den nakledilen bir hadis hakkında naklettiği sahâbenin tavrına dair şu örnek bu kapsamda değerlendirilebilir: Ebû

<sup>197</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-tahâvî*, II, 180.

<sup>198</sup> Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, I, 319.

<sup>199</sup> Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, I, 319.

Hureyre'nin naklettiği “Sizden birinin içinin irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır” hadisi sorulduğunda Hz. Âişe şu cevabı vermiştir: “Allah (*Celle celâlihû*) Ebû Hureyre'ye merhamet etsin. Hadîsin başını hıfzetmiş, ancak sonunu kaçırmış. Müşrikler Rasûlüllah'ı hicvederdi. Bunun üzerine o şöyle buyurdu:

“Sizden birinin içinin irinle dolması Rasûlüllah'ı hicveden şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”<sup>200</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hureyre rivâyeti Hz. Âişe rivâyetiyle karşılaştırılmış ve neticede hadisin aslında hükmü değiştiren bir ziyadenin yer aldığı anlaşılmıştır.

Bu metod sayesinde öncelikle râvîlerin hadis rivâyet ehliyeti için zabt yeterlilikleri tespit edilebilmiş, hadisin sıhhati ya da hüccet oluşu bağlamında şâz, münker, muallel ve müdreclik gibi durumları anlaşılabilmiştir.<sup>201</sup>

Kevserî, Tahâvî'nin bir konu hakkındaki tüm rivâyetleri cem etmesiyle ilgili maharetine temas ederken, rivâyetleri cemedip karşılaştırmadan sadece sahih olduğu düşüncesiyle bir rivâyetle yetinen kimsenin ilmin hakkını vermiş olmayacağını ifade eder. Zira rivâyetler, ziyade veya noksan olması, aslının muhafaza edilmesi ya da mânen rivâyet edilmesi ve ihtisâr olup olmaması noktalarında farklılık arz etmektedirler. Haliyle araştırmacının kalbinde itmi'nân hasıl olması için tüm rivâyetleri/tarikleri fakih sahâbe ve tâbiînin görüşleriyle birlikte cemetmek lazımdır ki merdûd olanı reddetmek, makbul olanı teyid etmek mümkün olsun.<sup>202</sup> Tariklerin cem'i olarak da ifade edilen bu yöntem, özellikle hadis karşıtlığıyla ithâm edilen Hanefî fukahâsının, tam aksine hadislerin muhtelif tariklerine vakıf ve rivayetlerin doğru anlaşılmasında bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

Bu bakımdan aşağıda incelenecek bazı örneklerde de görüleceği üzere özellikle Ehl-i hadis tarafından istidlâl edilen bazı rivâyetlerde Tahâvî, hükme etki eden bir ziyade tespit etmiştir.

<sup>200</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 295.

<sup>201</sup> Muârazanın mâhiyeti, örnekleri ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. A'zamî, *Menhecü'n-nakd*, s. 49 vd.

<sup>202</sup> Kevserî, *el-Hâvî*, s. 66.

Bir rivâyetin konuyla ilgili diğer rivâyetlerle, ya da aynı râvîden gelen diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde rivâyetin hüccet değeri; nâsih-mensûh durumu da ortaya konabilmektedir.

Tahâvî'nin gerek ziyadeli rivâyetler gerekse mutlak anlamda hadislerin değerlendirilmesinde konuyla ilgili diğer rivâyetlerle mukâyese neticesinde idrâc ihtimalini tespit ettiği görülmektedir. Hadisin metninden zannedilen bir ifade, başka bir rivâyette sahâbînin ya da râvînin müdreci olarak tezâhür edebilmektedir.

Diğer taraftan neshin nesnel olması rivâyetlerin öncelik-sonralık tarihlerinin bilinmesiyle mümkündür. Usul kaynaklarında, teâruzun çözümü bahsinde tarihin sarîh olarak bilinebildiği gibi delâleten de bilinebileceği üzerinde durulmuş, buna örnek olarak da teâruz halindeki biri hazır/yasak bildiren hadisle diğeri ibâha bildiren hadis örnek verilmiştir. Böylesi iki rivâyetin birbirinden farklı zamanlarda olduğu kesin olduğuna göre hazır bildiren hadis nâsih, diğeri mensûh kabul edilecektir. Başka bir ifadeyle hazır bildiren hadisin tarihen sonra olduğu kabul edilir.<sup>203</sup> Aynı şekilde bir râvîden gelen rivâyete karşı yine kendisinden nakledilen bir fetva ya da amel de neshin delili olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi neshin delili olarak kabul edilmektedir.<sup>204</sup> Tezat halindeki haberlerde tarih bilinmediğinde neshe istidlâl yapmanın yolunun, benzerlere (nezair) ve ‘asıllar’a mürâcaat etmek olduğu da çeşitli vesilelerle ifade edilmiştir.<sup>205</sup> Her ne kadar prensip, tercih ve hadis tenkid yöntemleri açısından temelde Hanefiler’den farklı bir yaklaşıma sahip olsa da aslında Şâfî’nin de benzer şekilde bu prensiplere dikkat çektiği söylenebilir. Örneğin o, ihtilâf eden hadislerde iki vecihten bahseder. Bunlardan birine göre, biri nâsih, diğeri de mensûhtur. Hal böyle olunca nâsih olanla amel edilecektir. Diğerine göre neshe delâlet eden bir delil de yoksa, o halde iki rivâyetten en sağlam ( أثبت الروايتين ) olanı tercih edilecektir. İkisi de denk olduklarında ise Şâfî, “Allah’ın Kitâbı ve Nebî’sinin sünnetine en yakın olana giderim” ifadesini kullanır.<sup>206</sup>

<sup>203</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 217; Pezdevî, *Usûl*, s. 455; Serahsî, *Usûl*, II, 20.

<sup>204</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 6.

<sup>205</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, I, 415.

<sup>206</sup> Şâfî, *el-Ümm*, VIII, 513.

Tahâvî'nin tespitlerinde de neshin zaman zaman aynı husustaki diğer rivâyetlerle ya da dinin bütünlüğü çerçevesinde başka konulardaki naslarla karşılaştırma neticesinde çeliştiği gerekçesiyle veya râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi sebebiyle delâleten tespit edildiği bu çalışma vesilesiyle görülecektir.

Diğer taraftan teâruz halindeki rivâyetlerde sahâbe kavline mürâcaat prensibinin de Hz. Peygamber'in son uygulamasını tespit etmenin yollarından biri olarak görülmektedir.<sup>207</sup> Bu çalışmada Tahâvî'nin de neshin delili olarak yer yer sahâbe ve tâbiîn fetvalarına işaret ettiği görülecektir.

Tercihteki unsurlardan bir diğeri de ihtiyâtlı olanın alınmasıdır. Biri yasak diğeri ibâha bildirmek suretiyle teâruz eden rivâyetlerde yasak bildireni almanın dinde ihtiyâta muvafık olduğu ifade edilmiştir.<sup>208</sup> Tahâvî'nin de ziyadeli rivâyetler çerçevesinde kimi zaman bu prensibi gözeterek tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Bir hüküm ispat eden (müsbit) rivayetin, hükmü nefyeden rivayete (nâfi) tercihi de Hanefî usul anlayışındaki tercih sebeplerinden biri olarak kabul edilmiş olup<sup>209</sup> ziyadeli rivâyetler bağlamında zaman zaman gündeme geldiği görülmektedir.

Yine Tahâvî'nin tercihlerinde rivâyetin en iyi, en güzel şekilde sevk edilmesi de bir tercih unsuru olarak dikkat çekmektedir. Nitekim bu sayede de râvînin zabt ehliyeti tespit edilebildiği gibi rivâyette ihtisâr olup olmadığı da anlaşılacaktır.

### **C. Tercihle Râvî Unsuru**

Rivâyetler arası tercihte râvî unsuru hiç şüphesiz en önemli etkenlerdendir. Hanefilere göre râvîdeki bir kusur hadisin manevî/bâtınî inkitâ'ına, bu sebeple zayıf kabul edilmesine sebep olduğu gibi, ziyadeli-ziyadesiz rivâyetler arasındaki tercihte de öne çıkmaktadır.

Burada özellikle temas edilmesi gereken bir nokta da râvîlerin sayısal çokluğunun bir tercih faktörü olup olmadığıdır. Cessâs, birbiriyle teâruz halinde olan iki haber

<sup>207</sup> Sahâbe kavlinin hüccet oluşunun, son uygulama vurgusuyla yakın ilişkisi olduğuna dair bir tespit için bk. Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 441 vd.

<sup>208</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 298; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, s. 304.

<sup>209</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 172; Serahî, *Usûl*, II, 21.

arasında ilim/yakîn seviyesine ulaşmadıkça râvîlerin sayısına itibar edilmeyeceğini, bu noktada tek kişinin naklettiği haber ile iki kişinin naklettiği haber arasında bir fark bulunmadığını tasrih etmiş, her ne kadar insan nefsi, daha kuvvetli olduğu düşüncesine meyletse de râvîlerin sayısal çokluğunun tercihi gerektirmediğini ifade etmiştir. Nitekim mahkemede de dört şâhit, karşısındaki iki şahitten daha güçlü gibi düşünülse de bunun hükme tesiri yoktur. Cessâs bunu “ashâbımızın mezhebi” diye nitelemiş ve onların sayılamayacak kadar çok haberde, karşısındaki sayısal çokluğa itibar etmeksizin tek kişinin haberini kabul ettiğini belirtmiştir. O, hocası Kerhî ile yaptığı konuşmalarında onun da bu görüşe meylettiğini ve hiçbir zaman tek kişinin haberi ile iki kişinin haberi arasında bu açıdan bir fark gözetmediğini belirtmiş, İsâ b. Ebân’dan da bu yönde ifadeler nakletmiştir.<sup>210</sup>

Cessâs’taki bu anlayışın, sonrasında Hanefî usul geleneğinde büyük oranda benimsendiği görülmektedir. Nitekim Debûsî “ulemâmızın mezhebi” ifadesiyle, haber-i vâhidin hüccet olduktan sonra sayısal çoklukla tercihe şâyân olmadığını kaydetmiş,<sup>211</sup> Pezdevî de benzer ifadeleri tekrar etmiştir.<sup>212</sup>

Tahâvî’nin de ziyadeli rivâyetlerde kimi zaman râvî kritiği yaparak tercihde bulunduğu, kimi zaman da karşısındaki rivâyetin râvîleri fazla olsa da ziyadeli rivâyeti tercih ettiği görülmektedir. Bu da Cessâs’ın dile getirdiği Hanefî usul anlayışındaki anılan prensibin daha öncesinde Tahâvî gibi referanslarının varlığına işaret etmektedir.

## II. HADİS METİNLERİNDEKİ ZİYADELER

Hadis metnindeki ziyadeler genellikle ilgili konudaki fikhî hükmü değiştirme, fukahâ arasındaki ihtilâfa medâr olma açısından gündeme gelirken kimi zaman da mübhem bir hükmü tefsir, müşkili beyân ya da mutlağı takyid gibi bağlamlarda da ele alınmıştır. Bu açıdan konunun iki ana başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

<sup>210</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 172.

<sup>211</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 219.

<sup>212</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 463.

## A. Fıkhî İhtilâfların Medârı Olarak Ziyadeler

### 1. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizlenmesi

İmam Şâfiî, lâşe düşen ya da kan dökülen bir kabın bir defa yıkamak suretiyle temiz sayılacağını ifade ederken, köpeğin ya da domuzun su içtiği kabın 7 defa yıkanmadan temiz sayılamayacağı hükmünü vermiştir. Niçin böyle bir hüküm verdiği şeklinde sorulabilecek bir soruya ise Resûlüllâh'a ittibâyı/sünneti gerekçe göstermiştir. Buna göre iki ayrı isnadla naklettiği Ebû Hureyre rivâyetlerinde Hz. Peygamber, köpeğin su içtiği kabın 7 defa yıkanmasını emretmiştir. Diğer bir rivâyete göre ise biri toprakla olmak üzere 7 defa yıkanmasını emretmiştir.<sup>213</sup> Her ne kadar ilgili rivâyetlerde domuzla ilgili bir hüküm geçmiyorsa da bu konuda köpekten daha iyi bir durumda olmadığından domuzu da köpeğe kıyas ettiğini ifade etmiştir.<sup>214</sup>

Hanefî fakihleri ise köpeğin içtiği ya da yaladığı bir kabın temizliği ile diğer necasetlerden temizlenen kabın temizliği arasında bir fark olmadığını ve bu konuda sayıya itibar edilmeyeceğini kaydetmişlerdir. Bu hususta Kudûrî (ö. 428/1037), Ebû'z-Zinâd → A'rec → Ebû Hureyre tarikiyle gelen "Sizden birinin kabından köpek içtiği zaman onu üç veya beş veya yedi kez yıkasın" şeklindeki rivâyeti delil göstermiştir.<sup>215</sup> Ona göre her iki tarafın istidlâl ettiği rivâyetlerin râvîsi de Ebû Hureyre'dir. Hanefîlerin istidlâl ettikleri rivâyette ise üç, beş ve yedi sayıları arasında tercih söz konusudur. Bu ise ziyadedir. Ziyadeli rivâyet ise tercihe daha lâyıktır.<sup>216</sup>

Tahâvî ise konuya farklı açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre Şâfiî'nin istidlâl ettiği rivâyet yine bir başka Ebû Hureyre rivâyeti ile mensûh kabul edilmelidir. Zira söz konusu rivâyette Ebû Hureyre'ye köpek ya da kedinin içtiği kabın hükmü sorulduğunda "üç defa yıkanması gerektiği" ile hükmetmiştir. Onun Rasûlüllah'tan duyduğu sözün hilâfına fetva vermesi düşünülemez. Aksi takdirde adâleti düşer ve sözü de rivâyetleri de kabul edilmez.<sup>217</sup> Diğer taraftan konuyla ilgili bir başka rivâyet olan Abdullah b.

<sup>213</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 14, 15.

<sup>214</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 17.

<sup>215</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 269. Hadis için bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 108.

<sup>216</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 273.

<sup>217</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 23. Hâzimî, nesihle öncelik-sonralığın bazı emarelerle tespit edildiğini ifade ederek dört madde zikretmiş, bunlara ek olarak Kûfe'lilerin ilave ettiği başka alametler de

Mugaffel rivâyeti, Şâfiî'nin istidlâl ettiği rivâyete göre ziyadeli olduğu için tercih noktasında önceliğe sahip olmalıdır. Söz konusu rivâyette Hz. Peygamber; “Sizden birinin kabından köpek içtiği zaman onu yedi kez yıkasın. Sekizinciye ise toprakla yıkasın” buyurmuştur. Görüldüğü gibi bu rivâyet “...Sekizinciye ise toprakla yıkasın” kısmıyla Ebû Hureyre rivâyetine göre ziyadeli. Ziyadeli rivâyet ise noksan rivâyetten daha evlâdır. O halde muhâlif görüşte olanın her iki hadisle de amel etmek için sekiz defa yıkama ve yedi ile sekizinciye toprak ile yapma şeklinde hükmetmesi icap ederdi. Dolayısıyla Abdullah b. Mugaffel rivâyetiyle ameli terkettiğinde aynı hak muhâlif görüşte olan için de söz konusudur.<sup>218</sup>

Tahâvî söz konusu rivâyetleri kıyâsa arz ile de tenkid etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber döneminde kazâ-i hâcette bulunan insanlar çoğu zaman su ile temizlenememekteydiler. Hz. Peygamber insanlara sabah uyandıklarında ellerini su kabına daldırmazdan evvel iki veya üç defa su dökerek yıkamalarını emretmiş ve gece terleyen necâset mahallinden ellerine pislik bulaşabileceğine işaretle “Zira sizden biri, ellerinin nerede gecelediğini bilemez” buyurmuştur.<sup>219</sup> O halde en katı necâset olarak kabul edilen insan dışkısı ve bevlinden 3 defa yıkanmak suretiyle temizlenmek mümkün oluyorsa daha basit necâset olarak köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi de mümkündür.<sup>220</sup>

Şâfiî'nin istidlâl ettiği rivâyette ziyade hüküm<sup>221</sup> olduğu şeklinde yapılacak bir itiraza Kudûrî de aynı noktadan cevap vermektedir. Buna göre eğer ziyadeli rivâyet tercih edilecekse o halde Abdullah b. Mugaffel rivâyeti tercih edilmelidir. Ayrıca ilgili rivâyetin isnâdı Ebû Hureyre rivâyetinin isnâdından daha ahsendir.<sup>222</sup>

---

olduğunu kaydetmiştir. Bunlardan biri de râvî hakkındaki hüsn-i zandır. Örnek olarak da bu meseleyi vermiştir. Burada Tahâvî, Ebû Hureyre hakkındaki hüsn-i zanla (onun Hz. Peygamber'den rivâyetine aykırı amel etmesi düşünülemeyeceği anlayışıyla) önceki rivâyetin mensûh olduğuna istidlâlde bulunmuştur. (*el-İ'tibâr fî beyâni 'n-nâsih ve 'l-mensûh mine 'l-âsâr*, s. 8)

<sup>218</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni 'l-âsâr*, I, 23.

<sup>219</sup> Buhârî, *Vüdû'*, 27; Müslim, *Tahâret*, 87.

<sup>220</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni 'l-âsâr*, I, 22.

<sup>221</sup> Biri toprakla olmak üzere 7 defa yıkama hükmü kastediliyor.

<sup>222</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 273.

## 2. Ezandaki Tekbir Sayısı

Ezandaki ilk tekbirlerin sayısında ihtilaf edilmiştir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Medîne fukahâsının, tekbir sayısının iki olduğunu savundukları ifade edilmiş ve bu konuda Malîkî fıkıh kaynaklarında Ebû Mahzûre rivâyeti<sup>223</sup> ile istidlâl edilmiştir.<sup>224</sup> Mâlikî fukahâsından ve *Muvatta'* râvîlerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849), İmam Mâlik'e ezan ve kâmet konusunun sorulduğu ve onun da bu hususta kendisine (Medînelilerin uygulamasına işaretlerle) mevcut uygulamadan başka bir rivâyet ulaşmadığı şeklinde cevap verdiğini zikreder.<sup>225</sup> Yine Mâlikî fakihlerinden Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye göre (ö. 474/1081) Medîne'de Hz. Peygamber'in döneminden itibaren ezan kesintiye uğramaksızın her gün sürekli olarak birçok sahâbî ve tâbînin huzurunda tekrar eden bir olaydır, böyle bir durumda hata olması ya da varsa hataya müdahale edilmemesi ihtimal dahilinde değildir. Bâcî bu gerekçelerle ilgili rivâyetin sıhhatine vurgu yaparak Mâlikî fakihlerinin söz konusu rivâyet ile istidlâl ettiklerini kaydeder.<sup>226</sup>

Hanefîlerden Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) da kendisinden gelen iki rivâyetin birine göre ezan konusunda aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Müslim, Salât, 3;

عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَهُ هَذَا الْأَذَانَ ( اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ - ثُمَّ يَعُودُ فَيَقُولُ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ - مَرَّتَيْنِ - حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ - مَرَّتَيْنِ ) زَادَ إِسْحَاقُ ( اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ )

Ebû Davud, Salât, 28;

عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَهُ الْأَذَانَ يَقُولُ ( اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ )

Nesâî, Ezân, 3;

عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْعَدَهُ فَالْقَى عَلَيْهِ الْأَذَانَ حَرْفًا حَرْفًا قَالَ إِبْرَاهِيمُ هُوَ مِثْلُ أَذَانِنَا هَذَا . قُلْتُ لَهُ أَعَدَّ عَلَيَّ . قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ - بِصَوْتٍ دُونَ ذَلِكَ الصَّوْتِ يُسْمَعُ مِنْ حَوْلِهِ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَرَّتَيْنِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ مَرَّتَيْنِ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ مَرَّتَيْنِ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ .

<sup>224</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 57; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*; I, 258; Ayrıca bk. Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, I, 76. İmam Mâlik'in aynı zamanda Medîne ehlinin amelini de gerekçe gösterdiği nakledilmektedir. Bk. Şebbir Ahmed el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim* III, 140.

<sup>225</sup> Mâlik, *el-Muvatta'*, I, 71.

<sup>226</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 134,135.

<sup>227</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 131; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 129; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 341.



*mahfûz* rivâyetlerde tekbir sayısının dört olduğunu ve sika râvîlerin bu ziyadesinin kabul edilmesi gerektiğini vurgular.<sup>233</sup>

Tahâvî ise ikinci grup Ebû Mahzûre rivâyetlerinin kıyâsa uygun olduğu için tercih edildiğini de tasrih etmiştir. Zira ezandaki lafızlar üç guruptur. Buna göre *حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ* ve *حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ* gibi bazı lafızlar tek yerde mükerrer olarak zikredilmiştir. Bazı lafızlar da ilk yerde mükerrer olarak, ikincisinde ise müfred olarak zikredilir. Şehâdet lafzı böyledir; ilk yerde mükerrer olarak zikredilmişken ezanın sonunda (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) şeklinde müfred olarak zikredilir. Tekbir lafzının ezanın sonunda mükerrer olarak iki defa zikredildiğinde ittifak vardır. O halde kıyâs, ezanın başında ikinin katlanarak dört kez tekbir şeklinde zikredilmesini gerektirir.<sup>234</sup> Şu halde ziyadeli rivayet, kıyas ile desteklenmiş olmakta veya tercihte kıyasa uygunluk da dikkate alınan bir unsur olarak tezahür etmektedir.

Cessâs ise gerek Ebû Mahzûre, gerekse Abdullah b. Zeyd rivâyetlerinde ziyade yer aldığı için bu rivayetin tercihe daha layık olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ezanın başındaki tekbirin iki defa oluşunun meşhûr değil, şaz; dört tekbir şeklindeki naklin ise hem kavli hem de amelî müstefiz (meşhûr) olduğunu ifade etmiştir.<sup>235</sup>

Ayrıca ezanla ilgili Ebû Mahzûre rivâyetlerinde *tercî*<sup>236</sup> söz konusu iken Abdullah b. Zeyd rivâyetlerinde *tercî* yer almamaktadır. Bu noktada da Şâfiî kaynaklarında ezanın keyfiyeti konusunda Ebû Mahzûre rivâyetlerinde Abdullah b. Zeyd rivâyetine göre ziyade olduğu, ziyadenin ise tercih için daha uygun olduğu gerekçesiyle Ebû Mahzûre rivâyetleri ile istidlâl edilmiştir.<sup>237</sup>

### 3. Namazda Fâtihâ Sûresinin Başında Besmele Okuma

Şâfiî'ye göre besmele Fâtihâ sûresinin bir âyeti olup namazda cehrî olarak okunması gereklidir. Bütününü ya da bir kısmını okumayanın kıldığı rekât geçerli

<sup>233</sup> İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, IV, 12.

<sup>234</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 131.

<sup>235</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, I, 549.

<sup>236</sup> Tercî: Ezandaki şehâdet kelimelerini önce ikişer defa kısık sesle, ardından ezana ilk başladığı gibi yüksek sesle okumaktır. Bk. Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 412.

<sup>237</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, III, 102; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 44.

olmaz.<sup>238</sup> Ebû Hanîfe'ye göre ise besmele hafî olarak (gizli) okunur.<sup>239</sup> Bu da Besmele'nin mutlak anlamda Kur'an'dan bir âyet olduğu, ancak ilgili sûrenin bir âyeti olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>240</sup>

Besmele'nin Fâtihâ sûresinin bir âyeti olduğu ve Fâtiha gibi onun da cehrî olarak okunması gerektiği ile ilgili görüşü Tahâvî, Nuaym b. el-Mücmir'den gelen Ebû Hureyre rivâyeti ve Ümmü Seleme rivâyeti ile delillendirmektedir. İlk rivâyet şöyledir:

حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا سعيد بن أبي مرجم قال أنا الليث بن سعد قال أخبرني خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن نعيم بن الجمر قال : صليت وراء أبي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين فقال الناس آمين ثم يقول إذا سلم أما والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه و سلم.

Nuaym b. el-Mücmir şöyle dedi: Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kılmıştım. Besmele'yi okudu ve (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) kısmına geldiğinde “Âmîn” dedi. Cemaat de aynı şekilde “Âmîn” dedi. Ardından selam verdiğinde şöyle diyordu: Yemin olsun ki ben, namazı Rasûlullah'a (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) en çok benzeyeninizim.<sup>241</sup>

Ardından Tahâvî bu rivâyetleri destekleyen başka rivâyetleri de sıraladıktan sonra yine Ebû Hureyre'den gelen şu rivâyeti nakleder:

حدثنا حسين بن نصر قال ثنا يحيى بن حسان قال ثنا عبد الواحد بن زياد قال ثنا عمارة بن القعقاع قال ثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير قال ثنا أبو هريرة رضي الله عنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا نفض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت.

Ebû Hureyre'nin bu rivâyetine göre Rasûlullah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) ikinci rekâta başladığında (الحمد لله رب العالمين) ile başlardı. O halde bu rivâyete göre besmele

<sup>238</sup> Görüşü ve delilleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, II, 244; el-Büveytî, *Muhtasaru'l-Büveytî*, s.130.

<sup>239</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 6.

<sup>240</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 33.

<sup>241</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 200.

Fâtihâ'nın bir âyeti değildir. Zira öyle olsaydı ilk rekâta okuduğu gibi ikinci rekâta da besmele'yi Fâtihâ ile birlikte okuması gerekirdi.<sup>242</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hureyre'den gelen bu iki farklı rivâyet birbiriyle muâraza halindedir. Zira Hz. Peygamber ikinci rekâta (الحمد لله رب العالمين) ile başladığına göre Besmele okumadı demektir. İkinci rekâta okumadıysa bu birinci rekâta da okumadığı anlamına gelir.<sup>243</sup> O halde ilk rivâyette bu rivâyette yer almayan ziyade bir hüküm söz konusudur. Bu noktada Tahâvî ikinci rivâyetin tercihe şâyân olduğunu kaydeder. Zirâ isnâdı Nuaym b. el-Mücmir'in rivâyetinin isnâdından daha sağlamdır.<sup>244</sup>

el-Aynî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği bir itiraz ve bu itiraza verdiği cevap dikkat çekicidir:

“Nuaym b. el-Mücmir sika bir râvîdir. Sika bir râvînin ziyadesi ise makbuldür” denirse şöyle derim: Bu görüş ittifâkî değildir. Bilakis bu konuda meşhur ihtilaf söz konusu olup sika râvînin ziyadesini mutlak anlamda kabul edenler olduğu gibi reddedenler de vardır. Sahih olan ise ayırımı gitmektir: Bir yerde kabul edilirken başka bir yerde reddedilebilir. Buna göre ziyadeli rivâyetin râvîsi sika, hâfız ve sebt birisi ise buna mukabil ziyadesiz rivâyetin râvîsi ise onun dengi ya da ondan daha alt mertebede ise kabul edilir. Nitekim insanlar Mâlik b. Enes'in fitır sadakası konsundaki “من المسلمين” ziyadesini kabul etmişler, birçok âlim bu hadisle ihticâc etmiştir. Bu konuda genel hüküm veren kişi hata eder. Her ziyadenin kendine özel hükmü vardır. Mâlik b. Enes'in rivâyetinde olduğu gibi kiminin sıhhatine kesin hüküm verilirken, Sa'd b. Târık'ın (وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبُهَا لَنَا) (طَهُورًا) hadisinde olduğu gibi kiminde de zann-ı gâlible hüküm verilir. Yine Ma'mer ve ona muvâfakat edenlerin hadislerindeki (وإن كان مائعا فلا تقرئوه) ziyadesi ve Abdullah b. Ziyâd'ın (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين) hadisindeki “Besmele” ziyadelerinde olduğu gibi kimi yerde ziyadenin kesin hatalı olduğuna hüküm verilirken kimi yerde de zann-ı gâlible hatalı olduğuna hüküm verilir. Her ne kadar burada

<sup>242</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 200.

<sup>243</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 201.

<sup>244</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 201.

Abdullah b. Ziyâd zayıf iken Ma‘mer sika bir râvî olsa da sika râvî de bazen hata edebilir. Bazı yerlerde ise birçok hadiste olduğu gibi tevakkuf edilir. İşte Nuaym b. el-Mücmir rivâyeti de böyledir. Belki zayıf olduğu zanna gâlib gelir. Sahih olduğu varsayılsa bile bu rivâyet Besmele'nin cehrî okunmasını savunan için bir delil olmaz. Zira hadiste “Besmele’yi okudu” ifadesi geçmektedir. Bu ise cehrî okunmasına da gizli okunmasına da ihtimallidir.<sup>245</sup>

el-Aynî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere aynı metnin farklı isnâdlarla gelen muhtevastan ziyade genel anlamda konuyla ilgili aynı râvîden gelen farklı iki hadîsin birinde olmayan bir hüküm diğesinde yer aldığında bu da ziyade kapsamında değerlendirilmektedir. Daha teknik bir ifade ile söylemek gerekirse rivâyetlerin *mütâbi* 'leri haricinde *şâhit*lerindeki ziyade hükümler de “ziyâdetü's-sika” kapsamında değerlendirilmiştir.

Burada dikkat çeken bir başka husus da şudur ki, Ma‘mer sika bir râvî olmakla birlikte onun da hata edebileceği ve ilgili rivâyetindeki ziyadenin kesinlikle yanlış olduğu ile hükmedilmesidir.

Konuyla ilgili el-Aynî tarafından Şâfi‘î'ye yöneltilen bir diğeri itiraz da Müslim'in *Sahih* 'inde yer alan başka bir Ebû Hureyre rivâyetidir.<sup>246</sup>

"قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: 2]، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمَدِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [الفاتحة: 1]، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَتَيْتَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ}، قَالَ: حَمَدِي عَبْدِي - وَقَالَ مَرَّةً فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: 5] قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: 7] قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ."

Kişinin namazda Fâtihâ sûresinin her bir âyetini okuduğunda Rabbi ile arasında geçen muhâverenin tasvir edildiği bu hadiste Besmele yer almamaktadır. Fatihâ

<sup>245</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, III, 573. el-Aynî'den önce Zeyla'î'nin aynı bağlamda bu ifadelere yer verdiği yukarıda “Hanefî Usulcülere Göre Ziyâdetü's-sika” başlığı altında geçmişti.

<sup>246</sup> Müslim, Namaz, 38.

sûresinin âyet âyet ele alındığı bu Ebû Hureyre hadisinde Besmele'nin yer almaması Fâtihâ'dan bir âyet olmadığının en açık delilidir.<sup>247</sup>

#### 4. Akşam Namazındaki Kırâatin Miktarı

Fakihlerin geneline göre akşam namazında kırâati kısa tutarak kısâr-ı mufassal olarak nitelenen sûrelerden okumak müstehap görülmüştür.<sup>248</sup> Buna mukabil Mâlik şöyle bir hadis nakletmiştir:

عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَبْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"قَرَأَ بِالطُّورِ فِي الْمَغْرِبِ."

Cübeyr b. Mut'im'den rivâyet edildiğine göre o, şöyle demiştir: “Resûlüllâh'ın (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) akşam namazında Tûr sûresini okuduğunu işittim”.<sup>249</sup>

İmam Şâfiî, “İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî”de bu hadisi naklettikten sonra, karşıt görüş sahibinin akşam namazında Tûr ve Mürselât sûrelerini okumanın mekruh olduğu ve daha kısa âyetler okunması gerektiği şeklindeki itirazı ağır bir dille tenkid eder:

“Hz. Peygamber'den buna aykırı bir şey mi rivâyet ettiniz de iki rivâyetten birini tercih etmiş oldunuz, yoksa mensûh mu kabul etmektesiniz; o halde nâsîh olan rivâyeti haber verin. Ya da her şeyde mezhebinizin zayıflığına istidlâl yapmasam mı? Hayır, siz Hz. Peygamber'den bir şey rivâyet ediyor, ardından ona muhâlif bir şey rivâyet etmeksizin mekruh görüyorsunuz. Böyle yapsaydınız ben de derdim ki: Siz Hz. Peygamber'den gelen başka bir rivâyeti tercih ettiniz. Bilemiyorum; hakkınızda söylenecek en güzel şey, sizler ilmi az, mezhebi zayıf kimselersiniz.”<sup>250</sup>

<sup>247</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, III, 576. Her ne kadar Abdullah b. Ziyâd b. Sem'an rivâyetinde Besmele de yer alıyorsa da Abdullah b. Ziyâd ittifakla zayıf bir râvî olduğu için sikâ râvîlere muhâlif bu ziyâdesi kabul edilmemiştir. Bk. Dârekutnî, *Sünen*, II, 75; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, II, 358.

<sup>248</sup> Bk. Şeybânî, *Muvatta'*; I, 643; *el-Asl*, I, 134; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 163; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 41; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 275.

<sup>249</sup> Mâlik, *el-Muvatta'*, Salât, 5.

<sup>250</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 564.

İmam Şâfiî'yle birlikte Zâhirîler de bu görüştedir.<sup>251</sup>

İmam Muhammed bu rivâyetten sonra “Bu uygulamanın, önceleri yapılan sonra terkedilen bir şey olduğu görüşündeyiz. Ya da Hz. Peygamber'in sûrenin bir kısmını okuyup sonra rükûya gittiği de kastedilmiş olabilir” demiştir.<sup>252</sup>

Tahâvî bu rivâyeti esas alanlara cevap olarak, hadisteki ifadenin, zahiriyle anlaşılması mümkün olduğu gibi, “Tûr sûresinden bir bölüm okudu” şeklinde anlaşılmasının da muhtemel olduğunu kaydeder. Nitekim dil açısından da bu mümkündür. “Filanca Kur'ân okuyor” ifadesiyle Kur'ân'dan bir bölüm okuyor anlamı kastedilebilir. O halde rivâyetlere mürâcât edilecektir. Rivâyetlere mürâcât edildiğinde söz konusu Cübeyr b. Mut'im hadisinin Mâlik değil de Hüseyim'den gelen tarikinde ziyadeler yer almaktadır. Bu rivâyete göre Cübeyr, Bedir esirleriyle ilgili konuşmak üzere Medîne'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in, ashâbına akşam namazını kıldırıldığını ve namazda (Tûr sûresinden) “Şüphesiz Rabbinin azâbı muhakkak gerçekleşecektir” âyetini okuduğunu duymuş ve “Sanki kalbim parçalandı” demiştir. Tahâvî, Hüseyim'in, olayı Zührî'den tam olarak naklettiğini ve Cübeyr'in Hz. Peygamber'den duyduğunun söz konusu âyet olduğunu ifade etmiştir. Bu detay da gösteriyor ki ilk hadisteki “Tûr sûresini okuması” ondan bir bölümü okuduğu anlamındadır. O halde Mâlik'in hadisi muhtasar olarak nakledilmiştir.<sup>253</sup>

Netice itibarıyla Tahâvî açısından rivâyetin en güzel şekilde (doğru ve tam olarak) sevk edilmiş olması bir tercih unsuru olarak görülmüş ve ilk rivâyette yer almayan detaylar sayesinde hükmün, karşıt görüş sahipleri tarafından istinbât edildiği şekilde olmayacağı ortaya konmuştur.

## 5. Akşam Namazından Önce Nafile Namaz Kılmanın Hükümü

Vakit namazları için ezan okunduktan sonra insanların çağrıya icâbet etmelerine imkân vermek için ezan ile farz namaz arasını ayırmanın sünnet, aksinin mekruh olduğu fıkıh kaynaklarında belirtilmiş, bunun da ya kısa bir oturuş ya da nafile namaz kılarak

<sup>251</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, III, 17.

<sup>252</sup> Şeybânî, *Muvatta'*; I, 645.

<sup>253</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 212.

yapılmasının sünnet ya da müstehab olduğu ifade edilmiştir.<sup>254</sup> Hanefî fakihleri akşam namazını bu hükümden istisna ederken bazı Şâfiîler akşam namazını da bu hükme dahil etmişler ve Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği "Akşam namazından önce (nafil) namaz kılın"<sup>255</sup> hadisi ile istidlâl ettikleri gibi<sup>256</sup> aynı zamanda "بين كل أذانين صلاة" (Her ezan ve kâmet<sup>257</sup> arasında namaz vardır)<sup>258</sup> hadisini de delil olarak kullanmışlardır.<sup>259</sup>

Diğer taraftan Hanefî fakihleri, Hayyân b. Ubeydullah → Abdullah b. Büreyde → Babası tarikiyle rivâyet edilen "إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب" (Akşam namazı hariç her ezan ve ikâmet arasında iki rekât namaz vardır)<sup>260</sup> anlamındaki hadisle istidlâl etmişlerdir.<sup>261</sup> Buna göre hadîsin metninde geçen "akşam namazı hariç" kısmı Şafiîlerin istidlâl ettikleri rivâyete göre ziyadedir. Ali el-Kârî bu ziyadeyi "makbûl" olarak nitelemiştir.<sup>262</sup>

Tahâvî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur: Ya ilk rivâyetlerdeki "iki ezan" ifadesi gerçek anlamda olup iki namaz vaktini bildirmektedir. Dolayısıyla iki ezan arasında vaktin farzı dışında dileyen dilediği kadar namaz kılacaktır. Ancak ikinci ziyadeli rivayetle bu hükmün akşam namazı dışındakiler için söz konusu olduğu beyan edilmiştir. Ya da ziyadeli rivâyet farklı bir hadis olup ilk hadiste emredilen şeyin bu hadiste yasaklanması söz konusudur. Bu durumda emir bildiren hadisle yasak bildiren

<sup>254</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, I, 644.

<sup>255</sup> Buhârî, *Teheccüd*, 35. حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْمُرَيْزِيُّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ( صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ ) . قَالَ فِي الثَّالِثَةِ . لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةً أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً

<sup>256</sup> Râfî, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, 118; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 502;

<sup>257</sup> Hadisin metninde geçen "iki ezan" ifadesinden tağlîb yoluyla ezan ve kâmet kastedildiği hadis şârihleri tarafından ifade edilmiştir. Aksi halde her iki ezan arasında zaten farz namazlar vardır. Farz namazlar içinse "dileyen için" ifadesi kullanılmaz. Bk. Şebbir Ahmed el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, IV, 276.

<sup>258</sup> Buhârî, *Ezân*, 14; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 304.

<sup>259</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, II, 223; el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi't-tâlib*, I, 202; el-Bekrî, *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mübîn*, I, 246.

<sup>260</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 116; Dârekutnî, *Sünen*, I, 497; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, IV, 9. (5292 nolu hadis.)

<sup>261</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 330. Ayrıca konuyla irtibatlı olarak bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, I, 644; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 346.

<sup>262</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 330.

hadis çakışmıştır. O halde yasak bildiren hadis tercihe daha layıktır. Ya da nesh söz konusu olup ziyadeli rivâyetle diğer rivâyetteki hüküm neshedilmiştir.<sup>263</sup>

Tahâvî'nin bu ifadeleri Hanefî usûl anlayışında nesihle ilgili bir prensibi hatırlatmaktadır. Buna göre teâruzun çözümünde neshin gündeme gelmesi için rivâyetlerin tarihinin bilinmesi gerekir. Tarih ise sarih olarak bilinebildiği gibi delâleten de bilinebilir. Örneğin hazır/yasak bildiren hadisle ibâha bildiren hadis çatıştığı zaman yasak bildiren hadisin ibâha bildireni neshettiği kabul edilir. Böylesi iki rivâyetin birbirinden farklı zamanlarda olduğu kesin olduğuna göre hazır bildiren hadis nâsîh, diğeri mensûh kabul edilecektir.<sup>264</sup>

## 6. Raf'-ı Yedeyn Meselesi

Namazda rukûya varırken ve rukûdan sonra elleri kulak ya da omuz hizasına kadar kaldırma olarak ifade edilebilecek olan raf'-ı yedeyn konusu ilk dönemden itibaren tartışılabilen meselelerdendir.

Hanefî fakihlere göre namazda sadece iftitâh tekbirinde eller kulak hizasına kadar kaldırılır.<sup>265</sup> Şâfiî'ye göre iftitâh tekbiriyle birlikte rukûya giderken ve rukûdan kalkarken de eller kaldırılır. Ancak ona göre eller omuz hizasına kadar kaldırılır.<sup>266</sup>

Konuyla ilgili Şâfiî'nin istidlâl ettiği rivâyetlerin merkezinde Vâil b. Hücr'den gelen rivâyetler ile Süfyân b. Uyeyne'nin Zührî → Sâlim → Abdullah b. Ömer isnâdıyla naklettiği rivâyetler yer almaktadır. Her iki rivâyete göre Abdullah b. Ömer ve Vâil b. Hücr Hz. Peygamber'i, namaza başlarken, rukûya giderken ve rukûdan kalkarken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığını görmüşlerdir.<sup>267</sup>

Hanefî fakihler ise Abdullah b. Mes'ûd'tan gelen rivâyetler ve Yezîd b. Ebî Ziyâd'ın İbn Ebî Leylâ → Berâ b. Âzib isnâdıyla naklettiği rivâyetlerle istidlâl

<sup>263</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili 'l-âsâr*, XIV, 116.

<sup>264</sup> Debûsî, *Takvîmu 'l-edille*, s. 217; Pezdevî, *Usûlü 'l-pezdevî*, s. 455; Serahsî, *Usûl*, II, 20.

<sup>265</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 15.

<sup>266</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 234; Ayrıca bu ve diğer görüşler için bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi 'l-ulemâ*, I, 199.

<sup>267</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 234.

etmektedir. Bu rivâyetlerde ise Hz. Peygamber'in sadece namaza başlarken ellerini kaldırdığı, bunun haricinde kaldırmadığı yer almaktadır.<sup>268</sup>

Birinci grup rivâyetlerde ziyade hüküm yer almaktadır. İmam Şâfiî, ilgili hadislerin hadisçilere göre daha sahih olduğuna ve bu konuda sahâbeden elleri kaldırmaya dair rivâyette bulunanların sayısına işaret ettikten sonra şunları söyler:

“...Bizim de sizin de kabul ettiğiniz temel bir prensip var ki o da şudur: Bizim delil kabul ettiğimiz bir hadisimiz olsa, sizin de sıhhat noktasında ona denk bir hadisiniz olsa, sizin hadisinizde iftitah tekbirinden sonra elleri bir daha kaldırmamak varken, bizim hadisimizde kaldırma hükmü yer alıyorsa bizim hadisimiz ziyade hüküm ispâtı için tercihe daha layık olacaktır. Zira bizim hadisimizde sizin hadis râvîsinin hıfz etmediği/zabt etmediği bir hüküm yer almaktadır. Hal böyleyken niçin bizim hadisimizi terkettiniz?”<sup>269</sup>

Görüldüğü üzere Şâfiî, konuyla ilgili sadece iki hadis olsa ve sıhhat açısından birbirlerine denk olsalar dahi, ziyade hüküm içeren rivâyetin tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekerek noksanlık bulunan rivâyetin bir zabt kusuru olarak görülmesi gerektiğini ve bunun taraflarca kabul edilen bir prensip olduğunu ifade etmektedir.

Hanefî fakihler ise Vâil b. Hür rivâyetinin bu konuda delil olamayacağını, zira Vâil'nin İslâm'ın hükümlerini yeterince bilmeyen bir a'râbî olduğunu, Hz. Peygamber'in arkasında bir defa namaz kılmış ve ellerini kaldırdığını görmüşse, Abdullah b. Mes'ûd'un sayılamayacak kadar kılıp ellerini kaldırmadığını gördüğünü ifade etmişlerdir. O halde Vâil mi Abdullah b. Mes'ûd mu daha âlimdir?<sup>270</sup>

Diğer rivâyete gelince, bu hususta meşhur bir olay nakledilir: Süfyân b. Uyeyne'nin rivâyetine göre Ebû Hanîfe ile Evzaî (ö. 157/774) Mekke'de karşılaşılır. Evzaî Ebû Hanîfe'ye şöyle sorar: “Niçin rukûya giderken ve rukûdan kalkarken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?” Ebû Hanîfe ise: “Rasûlullah'tan (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) bu hususta sahih bir rivayet olmadığı için” cevabını verir. Evzaî ise: “Nasıl

<sup>268</sup> Her iki tarafın istidlâl ettiği tüm rivâyetler ve rivâyetlerin değerlendirmesi için bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 223-228; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, II, 418-435.

<sup>269</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 236.

<sup>270</sup> es-Sindî, *Tertibu Müsnedi'l-İmâmi'l-A'zam*, s. 416-419.

olmaz, Zührî'nin bana Sâlim → İbn Ömer tarikiyle naklettiğine göre Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) namaza başlarken, rukûya giderken ve rukûdan kalkarken ellerini kaldırırdı.” şeklinde itiraz edince, Ebû Hanîfe de şöyle mukabele eder: “Bize de Hammâd, İbrâhim en-Nehâî → Alkame, Esved → İbn Mes‘ûd tarikiyle rivâyet etti ki, Hz. Peygamber sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı, sonra bir daha kaldırmazdı.” Bu cevap karşısında Evzaî: “Ben sana Zührî → Sâlim → İbn Ömer isnâdıyla naklediyorum, sen ise Hammâd → İbrahim... diyorsun” diye tepki verir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe şu cevabı verir: “Hammâd Zührî'den daha fakihdir. İbrahim Sâlim'den daha fakihdir. İbn Ömer'in sahâbî olması yönüyle üstünlüğü olsa da Alkame fıkıh açısından ondan aşağı kalmaz. Esved'in birçok fazileti vardır. Abdullah b. Mesud'u ise tarife hâcet yoktur.” Bunun üzerine Evzaî susar.<sup>271</sup>

Diğer taraftan konuyla ilgili Hz. Ali'den gelen, Hz. Peygamber'in intikallerde ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığına dair bir diğer rivâyeti cevaplandırırken Tahâvî, Âsım b. Küleyb'in rivâyetine göre Hz. Ali'nin namazda sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığını nakleder. Bu durumda Hz. Ali'den gelen biri merfû diğeri de kendi uygulaması olmak üzere iki farklı rivâyet söz konusudur. O halde mahfûz olan rivâyet Âsım b. Küleyb rivâyeti kabul edilecekse, önceki rivâyet ile ihticâc vechi kalmamıştır. Eğer ziyadeli rivâyet olduğu için İbn Ebi'z-Zinâd'tan gelen önceki rivâyet sahih kabul edilecekse (tercih edilecekse), bu durumda önceki rivâyeti de göz önünde bulundurarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'i gördüğü halde aksini yapması mümkün olmayacağından ona göre bu hüküm mensûh olmalıdır. Dolayısıyla ziyadeli olan önceki rivâyet sahih olsa da bu, (diğer rivâyetle birlikte düşünüldüğünde) ikinci görüşü savunanları daha fazla destekler.<sup>272</sup>

*Şerhu Müşkilü'l-âsâr*'da ise İbn Ömer'den nakledilen söz konusu rivâyetlerden sonra onun Hz. Peygamber'den sonra o rivâyetlere aykırı olarak ellerini kaldırmadığı nakledilmiştir. Bu durumda onun neshi gerektiren bir delil olmadan Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi terketmesi mümkün değildir.<sup>273</sup>

<sup>271</sup> es-Sindî, *Tertîbu Müsnedi'l-İmâmi'l-A'zam*, s. 420.

<sup>272</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 225.

<sup>273</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 49.

Görüldüğü üzere burada da râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi hususu nesih delili bağlamında değerlendirilmiştir.<sup>274</sup>

## 7. Teşehhüdün Keyfiyeti

Namazdaki teşehhüdün keyfiyeti hususunda müctehidlerin farklı tercihleri olmuştur. Hanefiler İbn Mes'ûd teşehhüdünü tercih ederken,<sup>275</sup> Mâlik Hz. Ömer teşehhüdünü,<sup>276</sup> Şâfiî ise İbn Abbas teşehhüdünü tercih etmiştir.<sup>277</sup>

Tahâvî, teşehhüde muhayyerlik olmadığı (dileyenin söz konusu rivâyetlerden birine göre teşehhüdü okuyamayacağı) hususunda ittifak olduğunu, dolayısıyla mensûh olmayan sahih bir rivâyetle amel etmek gerektiğini kaydeder. Ona göre Mâlik'in tercih ettiği teşehhüdeki "الزكيات" lafzı Hz. Peygamber'den gelen merfû rivâyetlerde yer almamaktadır. Hz. Ömer'den gelen mevkûf bir rivâyettir. İbn Abbas teşehhüdündeki lafızlar da ittifâkî değildir. İbn Mes'ûd teşehhüdündeki lafızlar ise diğer rivâyetlerde de ortak olarak yer aldığı için tercih edilmelidir.<sup>278</sup>

Tahâvî farklı tarikleri ile birlikte teşehhüd lafızları hakkındaki muhtelif rivâyetleri naklettikten sonra 'İbn Abbas rivâyetinde "المباركات" ziyadesi yer aldığı için ziyadeli rivâyet tercih edilmelidir' şeklindeki bir iddiayı<sup>279</sup> şöyle cevaplandırmaktadır:

<sup>274</sup> Kevserî ise raf'-ı yedeynin açık ve sahih sünnete aykırı olmadığını, aksine tarafların delillerinin aynı değer ve kıymette olduğunu ifade eder. Bk. *en-Nüket*, s. 8. Konuyla ilgili bu yönde değerlendirmeler için ayrıca bk. Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihler*, s. 80 vd.

<sup>275</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 12. İbn Mes'ûd teşehhüdü şöyledir:

التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

<sup>276</sup> Mâlik, *el-Muvatta*, Salât, 13; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 143. Mâlik'in Hz. Ömer rivâyeti mevkûf olup teşehhüdü şöyledir:

التحيات لله الزكيات، الطيبات، الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

<sup>277</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 269. İbn Abbas teşehhüdü şöyledir:

التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ سَلَامٌ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ.

<sup>278</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 215.

<sup>279</sup> Şâfiî, konuyla ilgili muhtelif rivâyetlerin içerisinde lafızları bakımından en kâmil olanı İbn Abbas teşehhüdü olduğu için söz konusu rivâyeti tercih ettiğini ifade eder. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, II, 269; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III, 55.

“Bilakis tarikleri daha sağlam (müstakim) olduğu için İbn Mes’ud ve Ebû Musa el-Eş’arî’nin rivâyetleri ile Mücâhid ve İbn Bâbî’nin rivâyetindeki İbn Ömer rivâyeti tercihe daha layıktır. Zira söz konusu İbn Abbas rivâyetindeki [müşterek râvî] Ebu’z-Zübeyr, İbn Mes’ud hadisini nakleden A‘meş, Mansûr ve Muğîre gibi râvîlere denk olmadığı gibi Ebû Musa el-Eş’arî rivâyetini nakleden Katâde ile İbn Ömer hadisindeki Ebû Bîşr’e de denk değildir. Eğer isnâd kuvveti bakımından daha düşük olsa dahi mutlak anlamda **ziyadeli** rivâyeti esas almak gerekseydi o takdirde Eymen b. Nâbil’in Ebu’z-Zübeyr’den yaptığı rivâyeti el-Leys’in Ebu’z-Zübeyr’den yaptığı rivâyete (söz konusu İbn Abbas rivâyetine) tercih etmeleri gerekirdi. Zira bu rivâyette “بِسْمِ اللَّهِ” lafzı ziyade olarak yer almaktadır. el-Leys’in rivâyetinde yer almayan söz konusu ziyadeyi Eymen b. Nâbil’den başka rivâyet eden olmadığı için kabul edilmediğine göre İbn Abbas rivâyetindeki Ebu’z-Zübeyr’in [المباركات] ziyadesinin de alınmaması gerekir.”<sup>280</sup>

Tahâvî burada ziyadenin kabulünün mutlak olmadığını vurgulamış ve râvîleri makbuliyet noktasında mukâyese ederek tercihte bulunmuştur. Cessâs da söz konusu ziyadelerin ihtilâflı olup İbn Mes’ud rivâyetinin lafızlarında ise ittifak bulunduğunu, dolayısıyla tercihe şâyan olduğunu ifade ederek bunu umûr-i âmme (herkesi ilgilendiren) meselelerden olmasıyla gerekçelendirmiştir. Zira bu tür meselelerde hükmün sâbit olması için istifâza (şöhret) ile nakledilmelerine ihtiyaç vardır.<sup>281</sup>

## 8. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz kılmanın Hükümü

Tahâvî, Hz. Âişe’den rivâyet edilen, Hz. Peygamber’in ikindiden sonra iki rekât nafile namaz kıldığı şeklindeki rivâyetleri<sup>282</sup> Ümmü Seleme rivâyetleriyle birlikte değerlendirir. Buna göre Ümmü Seleme (r.a.) Hz. Peygamber’in ikindiden sonra kılmış olduğu iki rekât namaz sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir:

<sup>280</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, I, 265.

<sup>281</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I, 632.

<sup>282</sup> Bk. Buhârî, *Mevâkîtu’s-salât*, 34; Müslim, *Salâtu’l-müsâfirîn*, 299, 300, 301.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتَيْبَةَ: أَنَّ مُعَاوِيَةَ أَرْسَلَ إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِسَأْلِهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ رَكَعَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ الْعَصْرِ , فَقَالَتْ: نَعَمْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدِي رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ , فَقُلْتُ: أُمِرْتُ بِهِمَا؟ قَالَ: "لَا، وَلَكِنِّي كُنْتُ أَصَلِّيهِمَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَشَغَلْتُ عَنْهُمَا فَصَلَّيْتُهُمَا الْآنَ."

“Evet, Rasûlüllâh (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) benim yanımda ikindiden sonra iki rekât namaz kıldı. Dedim ki: Bununla mı emrolundun? Buyurdu ki: “Hayır, lâkin bu iki rekât namazı öğleden sonra kılar idim. Bugün alıkondum. İşte şimdi kıldım.”<sup>283</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in kıldığı namaz mutlak anlamda nâfile bir namaz olmayıp âdeti üzere öğleden sonra kıldığı nâfilenin kazası mahiyetindedir. İkindiden sonra sebepsiz bir nâfile namaz kılmanın mekruhluğu hususunda fukahânın ittifakı olduğu bilinmektedir.<sup>284</sup>

İmam Şâfiî’ye göre sebebi olan bir nâfile namazın ikindiden sonra kılınmasında bir kerâhat söz konusu değildir. Dolayısıyla bu namaz, üç kerahât vaktindeki mutlak nehyin kapsamına girmemekte ve bu hususta vârid olan hadislerle herhangi bir çelişki arz etmemektedir. Burada Ümmü Seleme rivâyeti de bunu göstermektedir. O halde öğleden sonra kılınmadığı iki rekât namazı ikindiden sonra kılmasında bu hadis açısından bir sakınca yoktur.<sup>285</sup> Bunun dışında nâfile namaz kılmak ise mekruh olacaktır. Tahâvî bu iddiayı, söz konusu Ümmü Seleme rivâyetinin bir başka tarikinde yer alan ziyade ile açıklamaktadır. Rivâyet şöyledir:

عن حماد بن سلمة، عن الأزرق بن قيس، عن ذكوان عن أم سلمة قالت: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ ثُمَّ دَخَلَ بَيْتِي فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّيْتَ صَلَاةً لَمْ تَكُنْ تُصَلِّيْهَا قَالَ: "قَدِمَ عَلَيَّ مَالٌ فَشَغَلَنِي عَنْ رَكْعَتَيْنِ كُنْتُ أَصَلِّيهِمَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَصَلَّيْتُهُمَا الْآنَ" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَنَقُضِيهِمَا إِذَا فَاتَنَا , قَالَ: "لَا" فَتَهَيَّ.

Önceki rivâyetten farklı olarak bu rivâyetin sonunda Ümmü Seleme, “Ey Allah’ın Rasûlü, kılınmadığımızda biz de kaza edelim mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber ise “Hayır” diyerek nehyetmiştir. O halde netice itibarıyla bu hüküm sadece Hz.

<sup>283</sup> Rivâyetin başka tariklerinden anlaşıldığına göre Medîne’ye gelen bir zekât malı nedeniyle meşgul olduğu için kılınmamıştır. Bk. Müslim, *Salâtu’l-müsâfirîn*, 297, 298.

<sup>284</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 527.

<sup>285</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, X, (*İhtilâfu’l-hadis*), 101; Müzenî, *Muhtasar*, s. 33.

Peygamber'e mahsus olup ikindinin farzından sonra nâfile namaz kılmak mutlak anlamda mekruhtur.<sup>286</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber, böyle bir zorunluluk neticesi kıldığı bu namazı, Hz. Âişe rivâyetinin gösterdiği üzere hiç terketmemiştir. Nitekim bir başka Hz. Âişe rivâyetinde yer alan detay bunu göstermektedir. Buna göre o, bir defa kıldığı bir namazı terketmez, ona devam ederdi.<sup>287</sup>

İbn Hazm, son nakledilen ziyadeli Ümmü Seleme rivâyetini, râvîsi Hammâd b. Seleme'nin kitabında olmadığı gerekçesiyle münker saymıştır. Ayrıca Zekvân bu hadisi Ümmü Seleme'den semâ' etmediği için munkatı olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin Zekvân → Hz. Âişe → Ümmü Seleme tarikiyle muttasıl olarak naklettiği rivâyette bu ziyadenin yer almadığını belirtip ziyade lafzın sahih olmadığını ifade etmiştir.<sup>288</sup> Hanefî metinlerinde ise ziyadeli rivayet, isnâdı bağlamında herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın delil olarak kullanılmıştır.<sup>289</sup> Bu durumu, ziyadeli rivayetin senedinde inkıtâ' olması dolayısıyla zayıf sayılmasının, benimsedikleri usul açısından Hanefî fukahasını bağlamadığıyla izah etmek mümkündür. Çünkü onlara göre ilk üç nesilden sika bir râvînin irsâli hüccettir.<sup>290</sup> Ayrıca kerahât vakti namazdan nehy etme hakkında mutlak olarak vârid olan hadisler ile bu yöndeki sahâbe uygulama ve fetvaları<sup>291</sup> da bu hükmü desteklemekte olup söz konusu ziyadeli rivâyet, konunun yegâne mesnedi olarak görülmediğinden isnad-ricâl bağlamında bir değerlendirmeye gerek görülmemiş olduğu da söylenebilir.

## 9. Nâfile Kılan Bir İmama Farz Niyetiyle Uymanın Hükümü

Hanefî fukahâya göre farz kılacak olan kimsenin nâfile namaz kılan bir imama uyması caiz değildir. İmam Mâlik ve es-Sevrî'ye göre mekruh olduğu, Şâfiî'ye göre ise caiz olduğu nakledilmiştir.<sup>292</sup>

<sup>286</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 306.

<sup>287</sup> Müslim, *Salâtu'l-müsâfirîn*, 298. Bu değerlendirme için ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, I, 239.

<sup>288</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, II, 37.

<sup>289</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 256; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 295 v.dğr.

<sup>290</sup> Bk. el-Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, s. 33 vd.

<sup>291</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 305; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 537.

<sup>292</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 246. Ayrıca bu görüşte olan diğer fukahânın isimleri için bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VI, 274.

Şâfiî, konuyu “İmam ile cemaatin niyette farklılığı” başlığı altında mutlak olarak ele almış ve cemaat olan kişinin imamdan farklı olan her türlü niyetinin geçerli ve caiz olduğunu, konunun sünnetle, sahâbe ve tâbiîn uygulamaları ile ve kıyasla caiz olduğunu ifade etmiştir. Onun sünnetten delil olarak getirdiği ilk rivâyet Muâz b. Cebel hadisidir. Rivâyete göre Muâz b. Cebel yatsı namazını Hz. Peygamber’in arkasında kılar, ardından Selemeoğulları mahallesindeki kavmine gider, orada da onlara kendisi Yatsıyı kıldırır. İbn Cüreyc’in Amr b. Dînâr’dan rivâyetinde ise; “Muâz’ın kıldığı ikinci namaz, kendisi için nafîle, kavmi içinse farz idi (هي له تطوع وهي لهم مكتوبة)” şeklinde bir ziyade yer almaktadır.<sup>293</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’in korku namazını örnek vererek, onun son kıldırıldığı rekâtın kendisi için nafîle, arkasındaki cemaat içinse farz olduğunu beyan etmiş, yine ‘Atâ’dan Muâz b. Cebel’in yaptığını destekler mahiyetteki uygulamasını nakletmiş, Hz. Ömer, Ebu’d-Derdâ ve İbn Abbas’tan da benzer şeyler nakledildiğini ifade etmiştir. Yine Şâfiî, kıyâsın da bunu gerektirdiğini söyler. Zira imam seferî olduğunda iki rekât farz kılar. Oysa arkasındaki cemaat için farz dört rekattır. Yine mesbûk olan kişinin durumu da aynıdır. Aynı şekilde farz kılan bir imama nafîle niyetiyle uyan kimsenin durumu gibi hususlar da böyledir.<sup>294</sup>

Tahâvî bu iddiaları, biri ziyadeli rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırması diğeri de kıyâsa arz olmak üzere iki noktada cevaplamaktadır. Ona göre ziyadeli olarak nakledilen hadisi Amr b. Dînâr’dan Süfyân b. Uyeyne de tam olarak (daha detaylı), hatta İbn Cüreyc’in sevkinden daha güzel (zabtı daha iyi) bir şekilde nakletmiş, fakat onun rivâyetinde söz konusu ziyade yer almamıştır. O halde buradaki ziyadenin İbn Cüreyc’in kendi sözü olması muhtemel olduğu gibi Amr b. Dînâr’ın ya da hadisi nakleden Câbir’in sözü olması da ihtimal dahilindedir. Bu da *müddrec* olması anlamına gelir. Neticede hangisinin sözü olursa olsun bu, Muâz’ın fiilinin hakikatine delalet etmemektedir. Zira onlar bunu Muâz’dan nakletmemiş, kendi kanaatleri olarak ifade etmişlerdir. Durum ise gerçekte bunun hilâfına olabilir. Kaldı ki Muâz’ın sözü olarak sabit olsa dahi burada onu Hz. Peygamber’in sözü veya ikrarıyla yaptığının dair herhangi bir delalet yoktur. Dolayısıyla bir uygulamanın Hz. Peygamber döneminde yapılmış olması mutlak anlamda sünnetle/sünnetin ikrarıyla sabit olması anlamına

<sup>293</sup> Dârekutnî, *Sünen*, II, 13.

<sup>294</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 346 vd.

gelmemektedir. Tahâvî bunu daha açık bir örnekle delillendirir: Hz. Ömer'e "Hz. Peygamber döneminde cimâ'dan sonra inzâl olmadıkça gusletmediklerini" haber verdiklerinde şöyle demiştir: Bunu Hz. Peygamber'e söylediniz de buna razı oldu mu? İşte bu mesele de aynıdır. Rivâyette Hz. Muâz'ın bunu Hz. Peygamber'in emri ya da müsaadesiyle yaptığına dair herhangi bir işaret yoktur. Kaldı ki bu konuda aksini destekler bir rivâyet bulunmaktadır. Muâz b. Rifâ'a ez-Zürakî'den nakledildiğine göre Selemeoğullarından Süleym adında biri Rasûlüllah'a gelerek şöyle dedi: "Biz gündüz işimizde gücümüzde çalışan insanlarız. Akşam geldiğimizde Muâz b. Cebel ezan okuyor ve bize oldukça uzun namaz kıldırıyor." Bunun üzerine Hz. Peygamber; "Ey Muâz! Fitneci olma! Ya namazını benimle beraber kıl ya da cemaatine hafif kıldır!" buyurmuştur. Bu rivâyette açıkça görüldüğü üzere Muâz, Hz. Peygamber'e göre iki şeyden birini yapmalı: Ya Hz. Peygamber'in arkasında namazını kılmalı, ya da kavmine hafifçe kıldırmalı, ikisini birlikte yapmamalı.<sup>295</sup>

O halde Hz. Peygamber'e göre namazın mükerrer olarak kılınması söz konusu değildir. Dolayısıyla da ikinci defa kılınacak namazın imam için nafîle olması da sözkonusu olmayacaktır.

Kıyâsa gelince bu noktada Tahâvî öncelikle imamın namazının sıhhat ve fesad bağlamında cemaatin namazını tazammun ettiğini ifade eder. Burada muhtemelen el-Aynî'nin de dikkat çektiği üzere<sup>296</sup> "İmam zâmindir"<sup>297</sup> hadisine işaret etmektedir. Yani imam sıhhat ve fesad noktasında namazı tazammun eder. Bu nedenle imam hata ettiğinde onunla birlikte cemaatin de sehiv secdesi yapması icap eder. Fakat cemaat hata ettiğinde imamın da cemaatin de sehiv secdesi yapması icap etmez. O halde cemaatin namazı imamın namazı içerisinde mündemiç olduğuna göre imama muhâlif bir namaz kılamaz.<sup>298</sup> Dolayısıyla nafîle namaz kılan birine farz kılan birinin uyması bu açıdan muhâlefet teşkil edeceğinden caiz olmayacaktır.

Tahâvî, bu noktada îrâd edilen İmam Şâfiî'nin de dile getirdiği 'farz kılan bir imama nafîle niyetiyle uymanın caiz oluşu' itirazını da cevaplar. Buna göre nafîle

<sup>295</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 408 vd.

<sup>296</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VI, 279.

<sup>297</sup> Ebû Dâvud, Salat, 32. (الإمام ضامن)

<sup>298</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 410.

namazın sebebi, farz namazın sebebinin içerisinde vardır. Başka bir ifadeyle farz namazda nafıleye nispetle ilave bir vasıf daha vardır. Nitekim mutlak anlamda niyetinde herhangi bir tayin yapmadan namaza giren kişinin namazı nafıle olur. Diğer taraftan niyette tayin yapmadan farz namazı kılmak mümkün değildir. Dolayısıyla farz, niyet konusunda nafıleyi de içerdiğinden dolayı farz kılan bir imamın arkasında nafıle kılmak caiz olmaktadır.<sup>299</sup> Hâlbuki tersi durumda bu söz konusu değildir. Bu nedenle buradaki kıyâsı Tahâvî hatalı bulmaktadır.

## 10. Namazda İmamın Arkasında Kırâatin Hükümü

Hanefî fakihlere göre namazda imamın arkasında cemaat olan kişi hiçbir surette kırâatte bulunmaz.<sup>300</sup> Mâlik sadece imamın kırâatini gizli yaptığı namazlarda cemaatin kırâatte bulunması gerektiği görüşünderken<sup>301</sup> Şâfiî cemaatin her türlü kırâatte bulunması gerektiği görüşündedir.<sup>302</sup>

Hanefî fakihlerinin istidlâl ettiği<sup>303</sup> rivâyetlerden<sup>304</sup> biri aşağıdaki hadistir:

أَبُو خَالِدٍ سَلِيمَانَ بْنِ حَيَّانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسَمٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ - قَالَ: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيَوْمٍ بِهِ وَإِذَا قُرَأَ فَأَنْصِتُوا."

Ebû Hâlid Süleyman b Hayyân → İbn ‘Aclân → Zeyd b. Eslem → Ebû Sâlih → Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildi ki Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İmam, kendisine uyulmak içindir. O kırâatte bulunduğu zaman siz susun.”<sup>305</sup>

Bu hadis, Hanefiler tarafından Mâlik ve Şâfiî’nin görüşüne karşı delil olarak sunulmuştur. Bu hadîsin Ebû Hâlid’in dışındaki râvîlerden gelen metinlerinde<sup>306</sup> وإذا قرأ (O kırâatte bulunduğu zaman siz susun) kısmı yer almamaktadır. Ebû Dâvud bu ziyade için “mahfûz değildir. Vehm bize göre Ebû Hâlid’ten kaynaklanmaktadır.”

<sup>299</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni l-âsâr*, I, 410.

<sup>300</sup> Şeybânî, *Kitâbu l-âsâr*, I, 109.

<sup>301</sup> Mâlik, *el-Muvatta’*, Salât, 10. Tüm görüşler için bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi l-ulemâ*, I, 204.

<sup>302</sup> Büveytî, *Muhtasarü l-Büveytî*, 139.

<sup>303</sup> Bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi l-ulemâ*, I, 205; Kâsânî, *Bedâi ‘u’s-sanâi*, I, 519.

<sup>304</sup> Hanefîlerin delilleri için bk. Zeyla‘î, *Nasbu’r-râye*, I, 335-341.

<sup>305</sup> Ebû Dâvud, *Namaz*, 68; Nesâî, *Namaz*, 30; İbn Mâce, *Namaz*, 13.

<sup>306</sup> Ebû Dâvud, *Namaz*, 68.

diyerek ziyadeyi taz'îf etmiştir.<sup>307</sup> Beyhakî de Yahyâ b. Ma'în, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim er-Râzî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi hadis hâfızlarının bu ziyadenin hata olduğu, mahfûz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini kaydetmiştir.<sup>308</sup>

Tahâvî gerek bu rivâyet, gerekse bu anlamda Ebû Mûsa el-Eş'arî'den gelen Cerîr ve el-Mu'temir b. Süleymân rivâyetleri<sup>309</sup> hakkındaki bu türden bir itirazı "Onlara muhâlefet edenler onlardan daha takvâ sahibi değildir. O halde ziyadeleri makbuldür" şeklinde cevaplamıştır.<sup>310</sup> Tahâvî'nin bu ifadeleri Hanefî usul anlayışında râvîlerin sayısal çokluğunun tercih unsuru olmadığı prensibini hatırlatması bakımından önemlidir.

el-Aynî de gerek yukarıda zikredilen Ebû Hureyre, gerekse Müslim'deki Ebû Mûsa el-Eş'arî rivâyetlerinde yer alan bu ziyade hakkındaki menfi kanaatleri naklettikten sonra söz konusu menfi kanaatlerin odak noktasında bulunan Ebû Hâlid ile İbn 'Aclân'ın tevsik edilen birer râvî olduklarını kaydeder, ardından haklarındaki tevsik ifadelerini verdikten sonra bu râvîlerin rivâyetlerinde teferrüd de etmediklerini dile getirerek mütâbi'lerini zikreder. Ayrıca söz konusu Ebû Mûsa el-Eş'arî rivâyeti Müslim'in *Sahîh*'inde yer almaktadır. Yine Müslim, Ebû Hureyre rivâyetini de sahih kabul etmiş, "o halde niçin o rivâyeti kitabına almadın?" şeklindeki suâli ise "bana göre sahih olan her hadisi kitabıma almış değilim"<sup>311</sup> şeklinde cevaplamıştır. O halde buradaki ziyade sika bir râvîden kaynaklanmaktadır. Sikanın ziyadesi ise makbuldür.<sup>312</sup>

Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) buradaki ziyadeyle ilgili farklı bir yorumu dikkat çekmektedir. Buna göre, buradaki ziyade sika bir râvînin ziyadesi olduğu gibi, ziyadesiz haline muhâlif de değil, aksine muvafık bir ziyadedir. Bu nedenle de Müslim onu *Sahîh*'ine almıştır. Zira söz konusu rivâyetlerin evvelinde imama uyma emri yer almaktadır. İmamın kırâatine kulak verip sükût etmek, ona uymak

<sup>307</sup> Ebû Dâvud, Salât, 68. Ebû Hâlid'in bazen bu şekilde rivâyet ederken diğerinde ziyâdesiz rivâyet etmiş olması Ebû Dâvud'u bu iddiasında desteklemektedir. İki farklı şekilde rivâyeti için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 115.

<sup>308</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III, 75.

<sup>309</sup> Müslim, Namaz, 63.

<sup>310</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 206. (لم يخالفهم في ذلك أحد هو أتقى منهم فزيادتهم مقبولة)

<sup>311</sup> Müslim, Namaz, 63.

<sup>312</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IV, 100-101.

anlamındandır. Çünkü kırâatini dinlemeyen bir topluluğa Kur'ân okuyan kimseye o topluluk uymuş, onu önder kabul etmiş olmazlar.<sup>313</sup>

## 11. Şehîdin Cenâze Namazı

İmam Mâlik<sup>314</sup> ve İmam Şâfiî'ye göre<sup>315</sup> savaş meydanında şehîd olan kişi yıkanmadığı gibi cenâze namazı da kılınması gerekmez. Ahmed b. Hanbel'den bir rivâyet de bu yöndedir.<sup>316</sup> Hanefîlere göre ise cenâze namazının kılınması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber Uhud şehitlerine namaz kılmıştır.<sup>317</sup>

Savaş meydanında ölen şehitlere cenâze namazı kılınıp kılınmayacağı hususunun genel olarak Uhud savaşındaki şehitlerle ilgili rivâyetler etrafında ele alındığı görülmektedir. Karşıt görüş sahiplerinin istidlâl ettiği<sup>318</sup> rivâyetler içerisinde Câbir ve Enes b. Mâlik rivâyetleri başta olmak üzere çeşitli rivâyetler yer almaktadır. Söz konusu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerine namaz kılmadığı zikredilir.

Tahâvî, bu rivâyetleri, Hz. Peygamberin Uhud savaşında miğferinin parçalanıp yüzünün kan içinde kalması ve dişinin kırılması nedeniyle yaralı halde olduğuna dair rivâyetleri delil göstererek o haldeyken namaz kılacak durumda olmaması ihtimaliyle yorumlamış, ayrıca Enes b. Mâlik rivâyetini başka bir tarikinde yer alan ziyade ile açıklamıştır. Söz konusu Enes b. Mâlik rivâyetinin **İbn Vehb** → Üsâme b. Zeyd → İbn Şihâb isnâdıyla gelen versiyonu şöyledir:

حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ اللَّيْثِيُّ أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ، حَدَّثَهُ: أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُ: "أَنَّ شُهَدَاءَ أُحُدٍ لَمْ

يُغَسَّلُوا، وَدُفِنُوا بِدِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمْ."

Bu rivâyete göre Uhud şehitleri yıkanmamış, kanlarıyla birlikte defnedilmiş, üzerlerine namaz da kılınmamıştır.

<sup>313</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XXIII, 272.

<sup>314</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 183.

<sup>315</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 596.

<sup>316</sup> İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 467.

<sup>317</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 342; *Kitâbu'l-âsâr*, 271; *el-Hücce*, I, 359.

<sup>318</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, II, 598-599.

Tahâvî bu rivâyette İbn Vehb'in kaçırdığı bir ziyade olup olmadığı sorusunu sorarak aynı rivâyetin **Osman b. Ömer b. Fâris** → Üsâme b. Zeyd → İbn Şihâb isnâdıyla gelen versiyonunda yer alan ziyadeye dikkat çekmiştir. Rivâyet şöyledir:

فَوَجَدْنَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ مَرْزُوقٍ قَدْ حَدَّثَنَا قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ بْنِ فَارِسٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ , عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ مَرَّ بِحِمْرَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ جُدِعَ وَمِثْلُ بِهِ، فَقَالَ: "لَوْلَا أَنْ تَجْرَعَ صَفِيئَةَ، لَتَرَكْتُهُ حَتَّى يَحْشُرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ بَطُونِ الطَّيْرِ وَالسَّبَاعِ" فَكَفَّنَتْهُ فِي نَمْرَةٍ، إِذَا حَمَّرَ رَأْسَهُ بَدَتْ رِجْلَاهُ، وَإِذَا حَمَّرَ رِجْلَيْهِ بَدَا رَأْسُهُ، فَحَمَّرَ رَأْسَهُ، وَلَمْ يُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الشُّهَدَاءِ غَيْرَهُ، وَقَالَ: "أَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ."

Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, burnu kesilmiş, uzuvlarına müsle yapılmış haldeki Hz. Hamza'nın naaşına varmış ve şöyle buyurmuştur: “(Kardeşi) Safiyye üzülecek olmasaydı onu bu halde terkederdim. Tâ ki Allah (Celle celâlühû) onu kuşların ve yırtıcıların karnından haşretsin.” Ardından onu bir örtü ile kefenledi. O örtüyle başını örtse ayakları, ayaklarını örtse başı açıkta kalıyordu. Bu kısa örtüyle başını örterek kefenledi. Hz. Peygamber orada ondan başka herhangi birinin namazını kıldırmadı.<sup>319</sup>

Tahâvî buradaki ziyade hakkında, gerek İbn Vehb gerekse Osman b. Ömer'in *sika*, *sebt* ve rivâyeti makbul kimseler olduklarını, dolayısıyla bu sıfattaki râvîlerden biri diğerinin aktarmadığı bir ziyadeyi aktardığında onun bu ziyadesinin makbul olacağını ifade etmiştir.<sup>320</sup> Diğer taraftan Cessâs bu meselede bir tercih unsuruna daha işaret etmektedir. O da *müsbit* olan hadis ile *nâfi* olan hadis teâruz ettiğinde *müsbit* olanın evlâ olduğu hususudur.<sup>321</sup> Kudûrî de Hz. Câbir hadisi ile teâruz etmesi çerçevesinde aynı yoruma yer vermiştir.<sup>322</sup>

Netice itibarıyla söz konusu edilen rivâyetler, Tahâvî açısından konuyla ilgili diğer rivâyetlerdeki ziyadeler ve yorumlarla birlikte bütünlük içerisinde incelendiğinde Hz. Peygamber'in yaralı halde olduğundan dolayı sadece Hz. Hamza'nın namazını kılabilirdiği, bunun ise şehitlere cenaze namazı kılınamayacağı anlamına gelmediği

<sup>319</sup> Bk. Ebû Dâvud, Cenâiz, 31.

<sup>320</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XII, 440.

<sup>321</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 201.

<sup>322</sup> Kudûrî, *et-Tecrid*, III, 1076.

anlaşılmaktadır. Diğer taraftan başka rivâyetlerde Hz. Peygamber'in diğer şehitler için de cenâze namazı kıldığı yer almaktadır.<sup>323</sup>

## 12. Kişinin Fıtır Sadakası Vermekle Yükümlü Olduğu Kimseler

Hanefî'lere göre kişi kendisi, kölesi ve küçük çocukları adına fıtır sadakası vermekle yükümlüdür. Eşi, büyük çocukları, anne babası için sadaka vermekle yükümlü olmadığı gibi malı olan küçük çocuğu adına da vermekle yükümlü değildir.<sup>324</sup>

Şâfiî ise, kişinin terk edemeyeceği, bakmakla yükümlü olduğu herkes adına fıtır sadakası vermesi gerektiğini söyler. Buna göre fakir ve kötürüm olan büyük evlâdı, aynı vasıfta olan anne babası, hanımı ve hizmetçisi için de sadaka verecektir.<sup>325</sup> Zira Hz. Peygamber, "İnsanların, geçimleriyle sorumlu oldukları hür-köle, erkek-kadın herkes için fıtır sadakası vermelerini farz kılmıştır".<sup>326</sup>

Tahâvî, konuyla ilgili rivâyetler içerisinde sadece söz konusu rivâyette "مَنْ يَمُوتُونَ" (geçimleriyle sorumlu oldukları) ziyadesinin yer aldığını ve rivâyetin İbn Yahyâ (İbrâhim b. Muhammed) sebebiyle itibara alınmayacağını kaydetmiştir.<sup>327</sup> Kudûrî de söz konusu rivâyetin mürsel olduğunu, dolayısıyla Şâfiîlerin usulüne göre mürsel hadisle ihticâc yapılamayacağını, İbrahim b. [Muhammed b.] Yahyâ'nın da Ehl-i hadîs tarafından taz'îf edildiğini ifade etmiştir.<sup>328</sup>

Diğer taraftan Tahâvî, kişinin kölesi için fıtır sadakası vermesine dair aşağıdaki hadisin itiraz olarak tevcih edildiğine dikkat çeker:

عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي

فَرَسِهِ صَدَقَةٌ."

<sup>323</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 501 vd.

<sup>324</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 174-175.

<sup>325</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 164, 167.

<sup>326</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 161. (أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا إبراهيم بن محمد بن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه )

(وسلم فرض زكاة الفطر على الحر والعبد والدكر والأنثى ممن يموتون

<sup>327</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 474.

<sup>328</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1381.

‘Irâk b. Mâlik’in Ebû Hureyre’den rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Kişi üzerine kölesi ve atı için herhangi bir sadaka/zekât yoktur.”<sup>329</sup>

Söz konusu itiraza göre bu hadiste Hz. Peygamber köle için de mutlak anlamda zekâtı nefyetmiş, fitır sadakasını istisnâ etmemiştir. Tahâvî bu itirazı, hadisin başka tariklerinde yer alan ziyade ile cevaplar. O rivâyetlerden biri şöyledir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ صَدَقَةٌ إِلَّا صَدَقَةُ الْفِطْرِ فِي

الرَّقِيقِ."

Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Kişi üzerine kölesi ve atı için herhangi bir sadaka/zekât yoktur. Ancak köledeki fitır sadakası müstesnâ.”<sup>330</sup>

Tahâvî, bu yöndeki rivâyetleri naklettikten sonra ilk rivâyetlerde hadisin eksik nakledildiğini, dolayısıyla ikinci şekilde rivayet edenlerin ziyadelerinin makbul olduğunu; zira bir şeyi hıfzedenin o detayı kaçırandan evlâ olduğunu ifade etmiştir.<sup>331</sup>

### 13. Mahremi Olmayan Kadına Haccın Farz Olup Olmayacağı

Mahremi olmayan bir kadına haccın farz olup olmayacağı ile ilgili fukahâ arasında ihtilâf vardır. Tahâvî bu konuya dair beş görüş serdetmiş ve bu görüşleri kadının mahremsiz yolculuğunun hükmüyle ilgili vârid olan hadisler merkezinde ele almıştır. Görüşler ve delilleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

**Birinci Görüş:** Kadın, yakın-uzak hiçbir mesafeye mahremsiz seyahat edemez. Zira İbn Abbas ve ve Ebû Hureyre’den gelen hadis şöyledir:

"لا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم."

“Kadın mahremi olmadan yolculuk edemez.”<sup>332</sup>

<sup>329</sup> Müslim, Zekât, 8; Ebû Dâvud, Zekât, 11.

<sup>330</sup> Müslim, Zekât, 10; Ebû Dâvud, Zekât, 11.

<sup>331</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VI, 28 vd.

<sup>332</sup> Buhârî, Cezâu’s-sayd, 26; Müslim, Hac, 424. (Bu ve diğer hadislerin metinleri Tahâvî’ye aittir.)

**İkinci Görüş:** Kadın 1 berîd<sup>333</sup> mesafeye kadar yolculuk yapabilir. Ancak 1 berîd ve daha fazlası mesafeye yolculuk yapması caiz değildir. Zira Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyet şöyledir:

"لا تسافر امرأة بريدًا إلا مع زوج أو ذي محرم."

"Kadın eşi ya da mahremi olmadan 1 berîd mesafeye yolculuk yapamaz."<sup>334</sup>

**Üçüncü Görüş:** Kadın 1 günlük mesafeye kadar yolculuk yapabilir. Ancak 1 gün ve daha fazlası mesafeye yolculuk yapması caiz değildir. Zira Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyet şöyledir:

"لا يحل لامرأة أن تسافر يومًا فما فوقه إلا ومعها ذو محرم."

"Bir kadına mahremi olmadan 1 gün ve daha fazlası mesafeye yolculuk yapması helâl olmaz."<sup>335</sup>

**Dördüncü Görüş:** Kadın 2 günlük mesafeye kadar yolculuk yapabilir. Ancak 2 gün ve daha fazla mesafeye yolculuk yapması caiz değildir. Zira Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen rivâyet şöyledir:

"لا تسافر المرأة مسيرة ليلتين إلا مع زوج أو ذي محرم."

"Kadın eşi ya da mahremi olmadan 2 gecelik mesafeye yolculuk yapamaz."<sup>336</sup>

**Beşinci Görüş:** Tahâvî'nin de tercihi olan üç Hanefî İmam'ın görüşüne göre kadın, üç gün ve daha fazlası mesafeye mahremsiz yolculuk yapması caiz değildir. Zira İbn Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen rivâyetler bu yöndedir.<sup>337</sup>

"لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع محرم."

<sup>333</sup> Fukahâya göre 1 berîd 4 fersaha tekâbül etmektedir. Bunun da Hanefî ve Mâlikîlere'e göre 22.260 metre, Şâfîî ve Hanbelî'lere göre 44.520 metre olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ali Cum'a, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'îyye*, s. 55

<sup>334</sup> Ebû Dâvud, Menâsik, 2.

<sup>335</sup> Müslim, Hac, 420. Seferde orta yaya yürüyüşü ve kabile içindeki devenin yürüyüşü esas alınmıştır. Detaylar için bk. Atar, "Sefer", *DİA*, XXXVI, 294.

<sup>336</sup> Buhârî, Cezâu's-sayd, 26; Müslim, Hac, 415.

<sup>337</sup> Lafızlar birbirine yakın olmakla birlikte metinde sadece İbn Ömer rivâyetinin metni aktarılmıştır.

“Bir kadına mahremi olmadan 3 günlük mesafeye yolculuk yapması helâl olmaz.”<sup>338</sup>

Görüldüğü üzere ilk rivâyete göre sonraki rivâyetlerde ziyadeler yer almaktadır. Aslında ilk rivâyetin mutlak olup diğer rivâyetlerin kayıtlar getirdiğini söylemek de mümkün görünmektedir. Tahâvî’ye göre bu farklılıklar fukahânın konuyla ilgili farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur. O ise meseleye şöyle yaklaşmaktadır:

Burada ortak nokta 3 günlük mesafeye yolculuk yapmanın caiz olmadığıdır. Bu, bütün rivâyetlerin kesiştiği ortak noktadır. Bu rivâyetteki kayıt ise mahremsiz 3 günden daha aşağı bir mesafeye yolculuk yapmayı mübâh kılmaktadır. Öyle olmasaydı 3 günü zikretmesinin bir anlamı olmazdı. Hakîm olan kişi konuştuğunda söylediği söz zikretmediği başka anlamı da içerir. Ona *cevâmi ‘u’l-kelim* özelliği vermekle Allah onu üstün kılmıştır.<sup>339</sup>

Diğer taraftan konuyla ilgili diğer görüş sahiplerinin istidlâl ettiği; yukarıda aktarılan hadisler nasıl anlaşılacaktır? Tahâvî bu noktada neshi gündeme getirir. Önce vârid olan hadis mensûh, sonra vârid olan hadis nâsîh olacağına göre burada Hanefî İmamların istidlâl ettiği rivâyet için iki ihtimal söz konusudur:

a- 3 günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis önce, diğer rivâyetler ise sonra vârid olmuştur. Yani Hz. Peygamber, önce 3 günlük mesafeye yolculuğu yasaklamış, daha sonra ise bir gün ya da iki günlük ya da 1 berîdlik mesafeye yolculuktan nehyetmiştir. Bu durumda sonraki rivâyetler 3 günlük mesafeye yolculuğun yasaklığını evleviyetle içermekle birlikte ziyade bir yasaklık daha getirmiştir. O da 3 günden daha az mesafeye yapılacak yolculuğun da yasaklığıdır.

b- 3 günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis diğer rivâyetlerden sonra vârid olmuştur. Bu durumda tabîi olarak önceki rivâyetleri neshetmiş olacaktır. O halde 3 günlük mesafeye ilgili hadisle her iki ihtimalde de amel edilmesi gerekmektedir. Diğer rivâyetlerle ise sadece sonra vârid olmuş olmaları durumunda amel etmek gerekir. Sonuç olarak her iki ihtimalde de amel

<sup>338</sup> Müslim, Hac, 413.

<sup>339</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, II, 114.

edilmesi gerekli olan hadis, sadece bir ihtimalde amel edilmesi gündeme gelecek hadisten daha evlâdır.<sup>340</sup>

Netice olarak Hanefî imamların görüşlerine istidlâl edilen rivâyette diğer rivâyetlere göre ziyade olduğu ve ziyadenin de iki gurup rivâyetler arasında teâruz meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Tahâvî bu meselede de başta kendisi olmak üzere birçok Hanefî usulcünün de tavrı olarak teâruz halindeki haberlerde öncelikle neshi gündeme getirir. Ancak nesih söz konusu olabilmesi için nâsîh olan rivâyet ile mensûh olarak kabul edilecek rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesi gerekir. Burada ise kesin olarak tarihleri bilinmemektedir. O halde iki ihtimali de göz önünde bulundurarak rivâyetler arasında bir tercih söz konusu olacaktır. Tahavî bu noktada her iki ihtimali göz önünde bulundurarak 3 günlük mesafeye yolculuğu yasaklayan rivâyetle amel edilmesini daha ihtiyatlı bulmuştur. Bu da tercihte ihtiyatlı olanı esas alma prensibini hatırlatmaktadır.

#### 14. Irak Tarafından Hac ya da Umre İçin Gelenlerin Mîkât Mahalli

Tahâvî, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan gelen rivâyetlere<sup>341</sup> işaret ederek bazı fakihlere göre ihram hakkında Irak ehli için tayin edilmiş herhangi bir mîkât mahallinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>342</sup> Aynî, bu fakihleri Tâvus b. Keysân, İbn Sîrîn ve Câbir b. Zeyd olarak sıralamıştır.<sup>343</sup> Zira söz konusu rivâyetlerde Hz. Peygamber, Medîneliler için Zü'l-huleyfe, Şamlılar için Cuhfe, Necdliler için Karn, Yemenliler için Yelemem'i mîkât mahalli olarak tayin etmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetlerde Irak ehli için tayin edilmiş herhangi bir yer söz konusu değildir.

Tahâvî, Hz. Âişe ve Câbir rivâyetlerini<sup>344</sup> naklederek bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Irak'lılar için de mîkât mahalli olarak Zât-ı İrk'ı tayin ettiği şeklindeki ziyadeye dikkat çekmiştir. Ayrıca söz konusu İbn Ömer rivâyetinin bir başka tarikinde onun, Hz. Peygamber'in dilinden yukarıda aktarıldığı şekliyle mîkât mahallerini sıraladıktan sonra "İnsanlar dediler ki: Şark için de Zât-ı İrk'ı" şeklindeki ifadeleri yer

<sup>340</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 115.

<sup>341</sup> Buhârî, Hac, 7,8,9,10; Müslim, Hac, 11,12,13.

<sup>342</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 117.

<sup>343</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 42.

<sup>344</sup> Bk. Müslim, Hac, 18; Ebû Dâvud, Menâsik, 9.

almaktadır. İnsanlardan kastı ise Sünneti bilen hüccet ehli kişilerdir. Onların da bunu ictihâd ile söylemeleri mümkün değildir. Zira bu husus, ictihâdî değildir. Netice itibarıyla söz konusu rivâyetlerde yer alan ziyadeler neticesinde Irak'lılar için de Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiş bir mîkât mahalli olduğu sabit olmuştur.<sup>345</sup>

## 15. İhramlı Olan Kişinin Zaferanlı Bir Elbiseyi Giymesinin Hükümü

Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir rivâyet şöyledir:

عن ابن عمر، قال: قال رسول الله -عليه السلام-: "لا تلبسوا ثوبًا مسه ورس أو زعفران."

Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi vesellem*) şöyle buyurdu: “(İhramda) Vers veya zaferan değmiş elbiseyi giymeyin”<sup>346</sup>

Tahâvî bazı fakihlerin bu hadise dayanarak yıkansa dahi vers ya da zaferan değmiş olan elbisenin ihramda giyilemeyeceği hükmünü verdiklerini söylemiştir.<sup>347</sup> Mücâhid, Hişâm b. ‘Urve, ‘Urve b. Zübeyr yanında İbnü’l-Kâsım’ın rivâyetine göre Mâlik de işaret ettiği isimlerdendir.<sup>348</sup> Ancak başta Hanefî fukahâ olmak üzere cumhur ulemâ, artık boya vermeyip koku da saçmayacak şekilde yıkananların giyilebileceği görüşündedir. Zira hadisteki yasaklılık, elbisede, ihramlı olan kişiye yasak olan bir mananın bulunmasından dolayıdır. Dolayısıyla yıkanıp izi ortadan kalktığında yasaklanma nedeni de ortadan kalmış olacaktır. Bu durum necâset isabet edip de kendisiyle namaz kılınması caiz olmayan elbiseden farksızdır. Yıkanıp temizlendiğinde artık onunla namaz caiz olmaktadır. Tahâvî bu tezi konuyla ilgili yine İbn Ömer'den gelen söz konusu rivâyetin ziyadeli bir versiyonuyla delillendirmektedir:

حدثنا بذلك فهد، قال: ثنا يحيى بن عبد الحميد، قال: نا أبو معاوية (ح) وحدثنا ابن أبي عمران، قال: ثنا عبد الرحمن بن

صالح الأزدي، قال: ثنا أبو معاوية، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي -عليه السلام- .. مثل الحديث الذي ذكرناه في

أول الباب، وزاد: "إلا أن يكون غسلاً"

<sup>345</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 119; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 27.

<sup>346</sup> Hadis için bk. Buhârî, Hac, 21; Cezâü's-sayd, 13. Vers Yemen'de yetişip kumaş boyasında kullanılan susam türü bir bitkidir.

<sup>347</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 136.

<sup>348</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 141.

Görüldüğü üzere aynı hadisin Ebû Muâviye'den gelen rivâyetinde Hz. Peygamber'in "...ancak yıkanmış olması müstesna" ziyadesi yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in, hadisin râvîsi olan Ebû Muâviye'nin Ubeydullah'tan rivâyetlerinin muztarib olduğunu, söz konusu ziyadeyi ise ondan başka hiç kimsenin ekmediğini söylediği nakledilmiştir.<sup>349</sup>

İbn Hacer de Ahmed b. Hanbel'in sözüne işaret ederek Ebû Muâviye'nin her ne kadar sağlam bir râvî olsa da A'meş'ten yaptığı rivâyetlerin dışındaki rivâyetlerinin tenkid edildiğini ifade ederek ziyadenin şâz olduğunu ifade etmiştir.<sup>350</sup>

İbn Hazm ise hadisi sahih olarak bilmediğini söylemiştir. Eğer sahih olsa kabul etmek gerekirdi.<sup>351</sup>

Burada dikkat edilirse ziyadeli olan bu hadisi, râvîsi olan Ebû Muâviye'den iki kişi nakletmiştir: Yahyâ b. Abdülhamîd ve Abdurrahman b. Sâlih el-Ezdî. Tahâvî, hadis tenkidinde otorite olan Yahyâ b. Ma'in'in önce Yahyâ b. Abdülhamîd'i bu hadisi rivâyet etmesinden dolayı eleştirdiğini aktarmıştır. Ancak bu eleştiri üzerine ikinci râvî olan Abdurrahman b. Sâlih derhal yerinden kalkarak kendi aslını (nüshasını) getirmiş ve hadisi aynı şekilde ziyadeli olarak Ebû Muâviye'den rivâyet etmiştir. Bunun üzerine Yahyâ b. Ma'in de iknâ olarak hadisi yazmıştır. Sonuç olarak yıkanmış olan kumaşın Hz. Peygamber tarafından istisnâ edildiği sabit olmuştur.<sup>352</sup>

Aynî de bu noktada Abdurrahman'ın şahitliğinin, Yahyâ b. Ma'in'in yazmasının, Ebû Muâviye'nin de rivâyetinin hadisin sıhhati için yeterli delil olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm'ın ifadesi ise kendisinin sahih olduğunu bilmediği yönündedir. Dolayısıyla başkasının hadisin sahihliği konusundaki tespitini ortadan kaldırmaz.<sup>353</sup>

Netice itibarıyla ziyadeli hadis delil olmaya elverişlilik hali ortaya konduktan sonra hüccet kabul edilmiş, Ahmed b. Hanbel'in işaret ettiği üzere başkaları ziyadesiz

<sup>349</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 144.

<sup>350</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 288.

<sup>351</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, V, 65.

<sup>352</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 137.

<sup>353</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 144.

nakletmiş olsa da râvî sayısının nispeten azlığına itibar edilmeksizin ziyadeli rivâyet esas alınmıştır.

## 16. Kurbanda Bir Deveye Ortak Olabilecek En Fazla Kişi Sayısı

Başta dört imam olmak üzere cumhûra göre ister sığır cinsi, isterse deve olsun, büyük baş hayvanlar en fazla yedi kişi adına kurban edilebilirler. İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ise devenin on kişi adına kesilebileceğine hükmetmiştir.<sup>354</sup>

Cumhûrun konuyla ilgili istidlâl yaptığı rivâyet Câbir'den (r.a.) gelen hadislerdir. Buna göre sahâbe, Hz. Peygamber'le birlikte Hudeybiye'de sığırını da deveyi de yedi kişi adına kurban etmişlerdir.<sup>355</sup>

Devenin on kişi adına kurban edilebileceği hususu iki rivâyet ile delillendirilmektedir. Râfi' b. Hadîc rivâyetine göre Hz. Peygamber bir seferde iken on koyunu bir deveye denk saymıştır.<sup>356</sup> Fakat bu rivâyetin, develerin ve koyunların kalite ve semizliği ile ilgili kıymetlerinin belirlenmesinde ganimetin taksimi ile ilgili olduğu ifade edilmiştir.<sup>357</sup> Zira ganimetin taksimi kıymetlendirme esaslarına göre yapılır. Kurbanda hayvana birden fazla kişinin ortak olabilmesi ise *taabbudî* olup kıymete göre değişmez.<sup>358</sup> Dolayısıyla söz konusu rivâyet konuya delil teşkil etmez.

Diğer rivâyet ise İbn Abbas rivâyetidir:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَحَضَرَ الْأَضْحَى فَاشْتَرَكْنَا فِي الْجُزُورِ عَنْ عَشْرَةِ وَالْبَقَرَةِ  
عَنْ سَبْعَةٍ.

“Biz bir seferinde Hz. Peygamber'le birlikteydik. Kurban günü geldi ve sığırına yedi, deveye de **on kişi** ortak olduk.”<sup>359</sup>

Tahâvî bu rivâyetle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Bu rivâyet Câbir rivâyetine devenin yedi kişi adına kurban edilebileceği hususunda muvafakat etmekte, fakat ilave olarak üç kişiyi daha ziyade etmektedir.

<sup>354</sup> Görüşler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 363.

<sup>355</sup> Müslim, Hac, 350; Ebû Dâvud, Dahâyâ, 6; Tirmizî, Hac, 66; İbn Mâce, Edâhî, 5.

<sup>356</sup> Buhârî, Şirket, 16; Müslim, Edâhî, 21.

<sup>357</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 365; Nevevî, *el-Minhâc*, XIII, 184.

<sup>358</sup> Takî Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, V, 322.

<sup>359</sup> İbn Mâce, Edâhî, 5; Tirmizî, Hac, 66.

Şu hâlde devenin yedi kişi adına kesilebileceği hususu icmâîdir. Daha fazlasına delil gereklidir. Ne var ki söz konusu İbn Abbas rivâyetinde ziyade vardır. Ziyade ise tercih noktasında önceliklidir. O halde bu ziyadeli rivâyete muhâlif başka rivâyetlerin olup olmadığına bakılmalıdır.”<sup>360</sup>

Ardından Tahâvî, Enes b. Mâlik’ten gelen "إن الجزور عن سبعة" “Deve yedi kişi adına kesilebilir” şeklinde İbn Abbas rivâyetine muhâlif, Câbir b. Abdullah rivâyetini destekleyen rivâyeti naklederek Hz. Peygamber’in bu hususta yedi sayısına vurgu yaptığını ve âlimlerin de yedi sayısını ifâde eden hadislerle ihticâc ettiğini kaydetmiştir.<sup>361</sup>

Görüldüğü üzere burada Tahâvî, ziyade muhtevaya sahip rivâyetin prensip olarak tercih edilmesi gerektiğine vurgu yapmış, fakat diğer rivâyetlerin kendisine muhâlif olması gerekçesiyle bu ziyadeli rivayeti kabul etmemiştir.

## 17. Halvetten Sonra Boşanan Kadının Durumu

Nikâh akdinden sonra kocası ile halvet-i sahîha yaşayan kadın, boşanması durumunda cinsî münasebet olmasa dahi Hanefî fakihlere göre mehr-i müsemmânın tamamını hak eder.<sup>362</sup>

Tahâvî konu ile ilgili rivâyetleri sıralar. Buna göre Gıfâroğulları’ndan bir kadın ile nikâhlanan Hz. Peygamber, kadın ile beraber olduğunda, kadının kalçası ile omzu arasında yan tarafında beyazlık/leke görmüş, bundan hoşlanmaması üzerine kadına, elbisesini giymesini ve ailesinin yanına dönmesini emretmiştir.<sup>363</sup> Söz konusu rivâyetlerden Muhammed b. Ebû Hafs isimli râvî tarîki ile gelen rivâyette ise Hz.

<sup>360</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VII, 14.

<sup>361</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VII, 15.

<sup>362</sup> Bk. el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, III, 94.

<sup>363</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II, 104-107.

Peygamberin kadına mehrini verdiği ve ardından ailesinin yanına dönmesini emrettiği kaydı vardır.<sup>364</sup>

Tahâvî rivayetle ilgili olarak râvînin, diğer rivâyetlerde yer almayan bu ziyadesinin kabul edilmesini gerektirecek bir durumu olup olmadığını sorgular. Buhârî'nin *et-Târîh*'inde ilgili râvî hakkındaki bilgileri de naklederek, rivâyetin farklı vecihlerden de gelmesi nedeniyle Muhammed b. Ebû Hafs'ın rivâyette yetkin (celâlet sahibi) biri olduğuna vakıf olduğunu ifade etmiştir. Ardından hadisin isnâdının son halkasında yer alan Zeyd b. Ka'b'ın sahâbî kimliğini yine Buhârî'nin eseri çerçevesinde soruşturarak sahâbî veya onlara yakın olduğu kanaatini ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu hadisin özellikle de sahâbeden bir grubun ve râşid halifelerin de aynı görüşe sahip olduğu gerekçesiyle hüccet olmaktan uzak olmayacağını kaydetmiştir.<sup>365</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî, söz konusu rivâyetteki ziyadenin makbul olacağına, ilgili rivâyetin başka tariklerden de desteklenmesi sebebiyle râvînin rivâyetinde güvenilebileceğini, ayrıca sahâbe ameline mazhar oluşunu gerekçe göstermiştir.

## 18. Yürüyerek ve Baş Açık Olarak Beytullâh'a Gitmeyi Nezreden Kadının Durumu

Yürüyerek Beytullâh'a gitmeyi nezreden kişinin, hac ve umre ibadetlerinden birine yürüyerek gitmesi gerekir. Buna gücü yetmeyen kişinin ise binekle gitmesi caizdir.<sup>366</sup> Bu konuda fukaha arasında ittifak vardır.<sup>367</sup> Zira Hz. Peygamber, iki çocuğu arasında onlardan destek alarak yürüyen yaşlı birini görmüş, hâlini sorunca, yürüyerek Beytullâh'a gitmeyi nezrettiğini söylemişler, bunun üzerine Hz. Peygamber; "Allah (*celle celâlihü*) bu kişinin kendine azap etmesine muhtaç değildir" buyurarak bineğe binmesini emretmiştir.<sup>368</sup>

<sup>364</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II, 107. ( أبو يَرِيدَ هَارُونَ بن مُحَمَّدِ الْعَسْقَلَانِيِّ عن الْمُفَضَّلِ بنِ عَسَّانَ الْعَلَّانِيِّ أَنَّهُ حَدَّثَهُ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْحَمَّانِيِّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنِ أَبِي خَفْصَةَ حَدَّثَنَا حَجَّيْلُ بنِ زَيْدٍ عن زَيْدِ بنِ كَعْبِ بنِ عَجْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ امْرَأَةً من غَفَّارٍ فَدَخَلَ بِهَا فَوَجَدَ بِكَشْحِهَا نَبَاحًا فَقَالَ النَّبِيُّ تَوْبَكَ وَأَعْطَاهَا الصَّدَاقَ وَقَالَ الْحَقِي بِأَهْلِكَ )

<sup>365</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II, 108-111.

<sup>366</sup> Şeybânî, *Muvatta*, III, 163-165; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 131.

<sup>367</sup> M. Takî el-Osmânî, *Tekmilatü Fethi'l-mülhim*, IV/II, 102.

<sup>368</sup> Müslim, *Nezr*, 9.

Bu rivayette ceza ayrıntısı bulunmamakla birlikte, konuyla ilgili diğer rivayetlerdeki ziyadelerden dolayı ceza konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Yani nezri yerine getiremeyip binekli olarak giden kişi için herhangi bir cezâ sorumluluk gerekip gerekmediği, gerekiyorsa mâhiyeti hususunda ihtilâf söz konusudur. Hanefî imamlara göre, bu kişinin nezri sebebiyle hac ya da umrenin görevlerinden biri hâline gelmiş olan yürümei terk ettiği için kurban kesmesi, yeminini bozduğu için de yemin keffâreti icap eder.<sup>369</sup>

Konuyla ilgili istidlâl yapılan rivâyetlerin merkezinde Ukbe b. Âmir'in kızkardeşinin nezri yer almaktadır.

Birinci rivâyet şöyledir:<sup>370</sup>

حدثنا أبو أمية قال حدثنا مسلم بن إبراهيم الأزدي قال حدثنا هشام قال حدثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم بلغه أن أخت عتبة بن عامر نذرت أن تحج ماشية فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله عز وجل عن نذرها غني فمُرّها فلتركب."

Şerhu me'âni'l-âsâr'daki rivâyet ise şöyledir:<sup>371</sup>

حدثنا ابن أبي داود , قال: ثنا عيسى بن إبراهيم , قال ثنا عبد العزيز بن مسلم , قال: ثنا يزيد بن أبي منصور , عن دحيان الحجري , عن عتبة بن عامر الجهني , قال: نذرت أختي أن تمشي , إلى الكعبة حافية حاسرة. فأتى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بال هذه؟" قالوا: نذرت أن تمشي إلى الكعبة حافية حاسرة. فقال: "مروها فلتركب ولتختم."

Bu rivâyetlere göre yürüyerek (ikinci rivâyette aynı zamanda başı açık olarak) Kâbe'ye gitmeyi nezreden Ukbe b. Âmir'in kız kardeşine Hz. Peygamber bineğe binmesini ve başını örtmesini emretmiştir. O halde kadın için herhangi bir cezâ sorumluluk söz konusu değildir.

İkinci rivâyet şöyledir:<sup>372</sup>

<sup>369</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 278; Şeybânî, *Muvatta*, III, 165; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 131.

<sup>370</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, V, 399; Hadis için ayrıca bk. Müslim, *Nezr*, 11.

<sup>371</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 129.

<sup>372</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 130; *Şerhu müşkili'l-âsâr*, V, 397.

حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ: ثنا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي حُيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَعَاوِرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيِّ «عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ أُخْتَهُ نَذَرَتْ أَنْ تَمْشِيَ إِلَى الْكَعْبَةِ حَافِيَةً غَيْرَ مُحْتَمِرَةٍ فَذَكَرَ ذَلِكَ عُقْبَةُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مُرَّ أُحْتِكَ فَلْتَرْكَبْ وَلْتَحْتَمِرْ , وَلْتَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ".

Görüldüğü üzere bu rivâyette aynı kadın için Hz. Peygamber'in üç gün oruç tutmayı emretmiş olduğu ziyadesi vardır. Bu üç gün oruç tutmak ise yerine getiremediği yemin hükmünde olan nezrin keffâretidir. Nitekim olayın böyle olduğuna başka rivâyet de delâlet etmektedir.<sup>373</sup>

Diğer bir rivayet şöyledir:

... أن علي بن شيبه حَدَّثَنَا قَالَ: ثنا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ أُخْتَهُ نَذَرَتْ أَنْ تَمْشِيَ إِلَى الْكَعْبَةِ حَافِيَةً نَاشِرَةً شَعْرَهَا. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مُرَّهَا فَلْتَرْكَبْ وَلْتَحْتَمِرْ وَلْتُهْدِ هَدْيًا".<sup>374</sup>

Bu rivâyette ise Hz. Peygamber'in kadına *hedy* kurbanı kesmesi emri ziyade olarak yer almaktadır.

Görüldüğü üzere son rivâyette ilk rivâyete göre cezâi sorumluluk noktasında hükme yönelik ziyade söz konusudur. Her iki rivâyetin müşterek râvî silsilesi Katâde → İkrime → İbn Abbâs şeklindedir. Birinci rivâyetin isnâdı Hişâm ile devam etmişken diğer rivâyetin isnâdı Hemmâm b. Yahyâ ile devam etmiştir. Tahâvî bu noktada mukadder olan bir suâli getirerek cevap verir. Buna göre râvî kritiği açısından Hişâm Hemmâm'dan daha hâfız iken niçin Hemmâm'ın ziyadeli olan rivâyeti kabul edilmiştir? Bu suâli Tahâvî şöyle cevaplandırır:

“Hemmâm herhangi bir hadis rivâyet edip rivâyetinde tek kalsa dahi rivâyeti makbuldür. Söz konusu olan rivâyetinde ise İkrime'den gelen başka rivâyetler de

<sup>373</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 130. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Ukbe'ye “Allah'ın (celle celâlühü) senin kardeşinin sıkıntı ve zorluk çekmesine ihtiyacı yoktur. Binekli olarak hacca gitsin ve yeminine keffaret ödesin” buyurmuştur.

<sup>374</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 131.

kendisini desteklemektedir. O halde bu durumda kabule daha elverişli olacaktır.”<sup>375</sup>

Tahâvî ilk rivâyetin râvîsi olan Hişâm’ın daha üstün olduğunu kabul etmekle birlikte ziyadeli hadîsin râvîsinin de makbul olmasına ilaveten başka tarikleriyle desteklenmiş olmasını da tercih unsurları arasında zikretmiştir. Fakat Hanefî imamların bu noktadaki tercihlerinde aynı zamanda Hz. Ali’nin içtihadı önem arz etmiş olmalıdır. Zira İmam Muhammed konuyu Hz. Ali’den gelen rivâyete gerekçelendirmiştir: Hz. Ali şöyle buyurdu: Yürüyerek hacca gitmeyi üzerine vacip kılan kişi binekli olarak gidebilir. Binekli olarak gitmesi durumunda ise kurban keser.<sup>376</sup> Bu durumda ziyadeyi destekleyen sahabî kavli de tercihte kullanılmış olmaktadır.

### 19. Hırsızlık Haddi ile İlgili Bir Mesele

Ahmed b. Hanbel’den bir rivâyete ve İshâk b. Râhûye’ye göre ödünç aldığı şeyi inkâr eden kişiye hırsızlık haddi uygulanarak eli kesilir. Zira Hz. Âişe’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, insanlardan ödünç şeyler alıp daha sonra da inkâr eden bir kadının elinin kesilmesini emretmiştir. Ailesi Üsâme b. Zeyd’i aracı kılarak Hz. Peygamber’le konuşmasını istediğinde Hz. Peygamber, “Seni Allah’ın hadlerinden bir had konusunda konuşurken görmeyeyim!” diye ikazda bulunmuş, ardından hutbede şöyle seslenmiştir:

“Sizden öncekilerin helâk olma sebebi, soylu biri hırsızlık yaptığında terketmeleri, zayıf biri hırsızlık yaptığında cezalandırmalarıydı. Vallahi kızım Fatıma dahi hırsızlık yapmış olsa elini keserim!”<sup>377</sup>

İbn Hazm da bu görüştedir.<sup>378</sup>

Hanefî fukahâ dâhil cumhur ulemâ ise bu kişiye hırsız adı verilemeyeceği için hırsızlık haddi uygulanamayacağı, fakat tazminle sorumlu tutulacağı görüşündedir. Tahâvî muhâlif görüş sahiplerinin delili olarak nakledilen bu hadisin Ma’mer’in

<sup>375</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, V, 400.

<sup>376</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 278; *Muvatta*, III, 165.

<sup>377</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, XII, 416. Hadis için ayrıca bk. Müslim, *Hudûd*, 10; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 15.

<sup>378</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 363.

dışındaki râvîlerinin rivâyetlerinde ziyadenin yer aldığını kaydetmiştir. Bu ziyadeye göre söz konusu kadın Mahzumoğullarından olup hırsızlık yaptığı için elinin kesilmesi emredilmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber “Hâin (emanete ihanet ederek zimmetine geçiren), muhtelis (el çabukluğuyla açıkta çalan/yankesici), müntehib (zorbalıkla el koyan/gâsıb) kimselere hırsızlık haddi yoktur”<sup>379</sup> buyurmuştur. O halde ödünç aldığı şeyi inkâr eden kimseye had cezası uygulanmayacaktır.<sup>380</sup>

Rivâyette ödünç almasından bahsedilmesinin ise kadını tarif etme maksadıyla olduğu mülâhaza edilmiştir.<sup>381</sup> Bu durum tıpkı Hz. Peygamber’in (أفطر الحاجم والمحجوم) “Hacâmat yapan ve yaptıranların her ikisinin de orucu bozulmuştur” sözü gibidir. Burada Hz. Peygamber hacâmat eylemini o an onları tarif etme maksadıyla söylemiştir. Oruçları ise başka bir nedenle bozulmuştur.<sup>382</sup> Buna göre ödünç alıp aldığı ödünçleri inkâr eden kadın hırsızlık yapmış ve Hz. Peygamber de cezanın uygulanmasını emretmiştir.

Her iki rivâyette sözü edilen kadının aynı kadın olduğuna delil olarak ise Üsâme b. Zeyd’in aracı olarak gönderilmesi gösterilmektedir. Üsâme’nin bir konuda Hz. Peygamber’den tepki aldıktan sonra ikinci defa benzer bir meselede aynı taleple Hz. Peygamber’in huzuruna çıkması düşünülemez.<sup>383</sup>

İbn Hazm, her iki rivâyetin sika râvîlerden gelmesi nedeniyle sahih olduğunu ifade ederek ıztırab iddiasıyla tercih yapılamayacağı ve her ikisiyle amel edileceği üzerinde dursa da<sup>384</sup> rivâyetlerin aynı olayla ilgili vârid olduğu ve her iki hadiste bahsedilen kadının aynı kadın olduğundan hareketle söz konusu ziyade itibara alınmıştır.<sup>385</sup>

---

<sup>379</sup> Tirmizî, Hudûd, 18.

<sup>380</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni ’l-âsâr*, III, 171.

<sup>381</sup> Zeyla’î, *Nasbu ’r-râye*, II, 938; Takî Osmânî, *Fethu ’l-mülhim*, IV/II, 240.

<sup>382</sup> Cessâs, *Ahkâmu ’l-Kurân*, IV, 66. Hadis için bk. Ebû Dâvud, Savm, 28.

<sup>383</sup> İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi ’l-kadîr*, V, 361.

<sup>384</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 360.

<sup>385</sup> Aynî, *Nuhabu ’l-efkâr*, XVI, 21.

## 20. Kısasla İlgili Bir Mesele

Hişâm b. Zeyd'in Enes b. Mâlik'ten rivâyetine göre bir yahûdî zinetinden dolayı bir cariyeyi taşla yaralamış, cariyeye ölmek üzereyken Hz. Peygamber'in huzuruna getirilmiştir. Hz. Peygamber ona "Seni filanca mı öldürmek istedi?" diye sormuş, kadın başıyla "Hayır" diye işaret etmiş, Hz. Peygamber "Peki filanca mı?" diye sormuş, kadın yine başıyla "Hayır" diye işaret etmiştir. Üçüncü sırada sorduğu kişi içinse "Evet" şeklinde işarette bulunmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber de o yahûdînin taşla öldürülmesini emretmiştir.<sup>386</sup>

Tahâvî bu hadisi delil olarak bazı âlimlerin, ölümü esnasında kâtilini işaret eden kişinin iddiasının kabul edileceği ve kısas uygulanacağı görüşünde olduklarını ifade etmiştir.<sup>387</sup>

Tahâvî bu görüşü de iki noktada cevaplamaktadır. Buna göre olayın Katâde → Enes b. Mâlik isnâdıyla aktarılan hali şu şekildedir:

عن قتادة، عن أنس - رضي الله عنه -، عن النبي -عليه السلام- نحوه، وزاد قال: "فسأله فأقر بما ادعت، فرضخ رأسه بين

حجرين."

"...Bunun üzerine Hz. Peygamber işarette bulunduğu yahûdîye sormuş, o da iddiayı doğrulayarak suçunu ikrar etmiştir. Ardından taş ile kısas uygulanmıştır."

Görüldüğü üzere olayı Enes b. Mâlik'ten nakleden diğer râvî olan Katâde'nin rivâyetinde Hişâm'ın rivâyetinde olmayan bir ziyade yer almaktadır. O halde burada suçlu, salt maktûlün işaretiyle değil, suçunu ikrar ettiği için öldürülmüştür. Diğer taraftan ittifakla sabittir ki kişi ölüm anında herhangi birinden alacağı olduğunu iddia etse ve ardından ölse bu iddiası sabit olmaz. O halde kıyas, ölüm esnasında kan iddiasında bulunan kişinin de delilsiz olarak iddiasının kabul edilmemesini gerektirir.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> Buhârî, Diyât, 7.

<sup>387</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 190. el-Aynî, Zâhirîlerden ve Ehl-i hadisten bir gurubun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XV, 330.

<sup>388</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 191.

## 21. Mürtedin Mîrâsı

İmam Şâfiî, irtidâd eden kişin tüm kazancı ve malının fey' (devlet geliri) olup beytül mâle ait olacağını ifade etmiş ve bu hususta Üsâme b. Zeyd hadisiyle istidlâl etmiştir. Hadis şöyledir:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ."

Üsâme b. Zeyd'ten rivâyet edilmiştir ki Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi vesellem*) şöyle buyurmuştur: "Müslüman kâfire mirasçı olamaz. Kâfir de müslümana mirasçı olamaz."<sup>389</sup>

Tahâvî, bazı fakihlerin bu rivâyeti esas alarak, mürted olan kişinin malının mirasçılara değil, beytül mâle ait olduğu görüşünde olduklarını kaydetmiştir.<sup>390</sup> İmam Mâlik ile Ahmed b. Hanbel'den gelen sahih görüşe ve diğer başka fakihlere göre de hüküm böyledir.<sup>391</sup> Hanefî fukahâ ise irtidâd eden kişinin mîrâsının Müslüman vârislerine ait olduğu görüşündedir.<sup>392</sup>

Tahâvî'ye göre burada istidlâl edilen hadiste sözü edilen kâfirin hangi kâfir olduğu beyân edilmemiştir. "Millet" kabul edilen bir kâfir olma ihtimâli olduğu gibi "millet"i olmayan herhangi bir kâfir olması da mümkündür. O halde delil olmadan biri diğerine tercih edilemeyeceğine göre diğer rivâyetlere mürâcat edilecektir. Üsâme b. Zeyd'den gelen bir başka rivâyet şöyledir:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ , قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ , لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ , وَلَا يَرِثُ

الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ."

"İki farklı millet (din mensubu) birbirlerine mirasçı olamaz; Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olamaz."

<sup>389</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 262.

<sup>390</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 265.

<sup>391</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, VIII, 96; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 172.

<sup>392</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 37.

Bu rivâyette yer alan ziyadeye göre Hz. Peygamber'in ifadesiyle burada "millet/ümme" <sup>393</sup> kabul edilen küfrün kastedildiği anlaşılmıştır. Ridde "millet", yani müstakil bir din kabul edilmediğine ve mürtedlerin ittifakla birbirlerine mirasçı olamayacakları sabit olduğuna göre onların mirası müslümanların mirası hükmündedir. Bu tespitlerinin ardından Tahâvî, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Sa'îd b. Müseyyeb gibi zatlardan da mürted olan kişinin mirasının Müslüman vârislerine ait olduğu yönünde fetva ve uygulamalar nakletmiş, ayrıca kıyâs ile de bu hükmü desteklemiştir. <sup>394</sup>

## 22. Musarrât Hayvandaki Muhayyerlik Müddeti

Müşteriyi aldatma maksadıyla sütü sağılmayıp memesinde bekletilen hayvan anlamındaki *musarrât* hayvanı satın alan müşteri için doğan muhayyerlik meselesi ihtilâf konusu olmuştur. Cumhura göre ve Tahâvî'nin rivâyetinde Ebû Hanîfe, Muhammed Şeybânî ve Ebû Yusuf'un ilk görüşüne göre böyle bir durumda müşterinin satıcıya kusur miktarının tazmini ile müracaat etme hakkı vardır. <sup>395</sup> Debûsî'nin (ö. 430/1039) imamlardan nakline göre ise bu bir ayıp/kusur değildir. <sup>396</sup>

Memede süt bırakıp hayvanı sütlü gösterme işleminin (tasriye) malda kusuru gerektireceğine dair aşağıdaki hadis ile istidlâl edilmiştir: <sup>397</sup>

"لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَجْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا

وَصَاعَ تَمْرٍ."

"Deve ve davarı sütlü göstermeye çalışmayın (tasriye yapmayın). Kim böyle bir hayvanı satın alırsa, sütünü sağdıktan sonra muhayyerdir; Dilerse hayvanı tutar, dilerse bir sâ' hurma ile birlikte geri iade eder." <sup>398</sup>

<sup>393</sup> Millet ile Yahûdilik ve Hristiyanlık gibi müstakil dinler kastedilmektedir. Konuyla ilgili detay ve ihtilâflar için bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XII, 427 vd.

<sup>394</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 266. Bu yöndeki değerlendirmeler için ayrıca bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 75; Kudûrî, *et-Tecrîd*, VIII, 3961.

<sup>395</sup> Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, s. 80.

<sup>396</sup> Debûsî, *el-Esrâr*, 419.

<sup>397</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 17 vd.; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 196; eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, III, 107; İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 216.

<sup>398</sup> Buhârî, *Büyû'*, 64; Müslim, *Büyû'*, 11, 23.

Başka bir rivâyette ise ziyade olarak 3 gün geri verme muhayyerliği yer almaktadır:

"مَنْ ابْتِاعَ شَاةً مُصْرَاءً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ."

“Kim memeleri şişirilmiş bir koyun (musarrat) satın alırsa üç güne kadar muhayyerdir. Dilerse tutar, dilerse de bir sâ‘ hurma ile birlikte geri verir.”<sup>399</sup>

Bazı Şâfiî fakihlerinin bu ziyadeli rivâyeti esas alarak musarrât hayvanda hıyâr-ı ayb ile iâde hakkının üç gün ile sınırlı olduğuna hükmettikleri nakledilmiştir.<sup>400</sup> Tahâvî bunu isim vermeden “bazıları” olarak ifade etmiş, İbn Ebî Leylâ’nın (ö. 148/765) da bunlardan biri olduğunu kaydetmiştir.<sup>401</sup>

Hanefî haber teorisinin önemli örneklerinden olan musarrât hadisi, kimi yerde Kur’ân’a, kimi yerde de “Kur’an ve sünnet ile sabit olan asıllar” anlamındaki kıyâsa aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.<sup>402</sup>

Tahâvî, burada Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre, müşterinin kusur nedeniyle koyunu geri verme hakkının olmadığını, bu hususta nakledilen musarrât hadisinin ise onlara göre mensûh olduğunu ifade etmiş, fakat nesheden şeyin ne olduğu hususunda kendilerinden farklı rivâyetlerin nakledildiğini kaydetmiştir. Muhammed b. Şucâ‘’a göre musarrat hadisi “Müşteri ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler”<sup>403</sup> şeklindeki hadisle neshedilmiştir. Tahâvî bu yorumu yanlış bulmuştur. Zira buradaki muhayyerlik *hıyâr-ı ayb* olarak bilinen kusur muhayyerliğidir. Bu ise ayrılıkla ortadan kalkmaz.<sup>404</sup>

<sup>399</sup> Müslim, Büyû‘, 24; Tirmizî, Büyû‘, 29.

<sup>400</sup> Takî Osmânî, *Tekmiletü Fethi’l-mülhim*, IV, 225.

<sup>401</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 19.

<sup>402</sup> Musarrât hadisi ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Takî Osmânî, *Fethu’l-mülhim*, IV, 221 vd.; Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 284 vd.; Debûsî, *el-Esrâr*, I, 419 vd. (dn.); Tüfekçi, “Tânevî’nin İ’lau’s-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği)” s. 129-166.

<sup>403</sup> Buhârî, Büyû‘, 19. (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا)

<sup>404</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 19.

İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ise musarrât hadisinin suçlara karşılık mâlî cezâların alındığı döneme ait olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Kim zekâtını isteyerek verirse onun için mükâfatı vardır. Aksi takdirde Rabbimizin bir cezası olarak zekâtını ve malının yarısını alırız" hadisi ile, korunmayan meyveleri çalan kimseye *celde* cezası uygulanıp iki misliyle ödettirilmek zorunda bırakılmalarını emreden hadis de bu kapsamdadır. Allah fâizi neshedince mislî olan şeylerin misliyle, misli olmayan şeylerin ise kıymetiyle ödenmesi gerekmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber tasriyeyi daha evvel yasaklamıştı. Buna rağmen tasriye yapan kişiye ceza olarak bir sâ' hurmaya karşılık üç gün boyunca sağılan sütünün müşteriye ait olduğu ifade edilmiştir. Zira belki de o üç günlük süt çok sâ' hurmaya denk gelecektir. Sonra bu hüküm yukarıda zikredildiği gibi neshedilmiştir.<sup>405</sup>

Tahâvî bu yorumun da tartışmalı olabileceğini ifade ederek hadisin mensûh olduğuna dair kendince daha isabetli olarak nitelediği başka bir yorum yapar. Buna göre üç günlük süre zarfında müşterinin sağmış olduğu sütün bir kısmı, satın almadan önce hayvanın memesinde olan süttü. Diğer kısmı ise satın aldıktan sonra müşterinin mülkündeyken gelen süttür. Dolayısıyla hayvanı satın almadan önce memesinde olan süt hayvana dahil olup satışın konusudur. O halde koyunun satışı geçersiz olduğunda o sütün satışı da bozulmuş olur. (Bu durumda müşterinin tükettiği ve satıcıya ait olan süt zimmetinde borç olmuştur) Müşterinin elindeyken oluşan süt de satış nedeniyle müşterinin mülküdür. Musarrât hadisinde ise Hz. Peygamber üç gün boyunca sağılan sütün tamamını bir sâ' hurma karşılığında müşteriye ait kılmaktadır. Oysa buradaki süt tüketildiğinde müşteri bir sâ' hurma borcuyla bir miktar borç süte sahip olmuştur. Bu ise borcun borca satımıdır. Hz. Peygamber ise daha sonra borcun borca satımını yasaklamıştır.<sup>406</sup>

Yine ulemanın kabul ve ameline mazhar olmuş "Gelir, tazmin yükümlülüğüyle birlikte" anlamındaki hadisin de musarrât hadisiyle amel edenlere hatırlatılması gerekir. Hz. Âişe şöyle buyurmuştur: Bir adam bir köle satın almış, bir müddet ondan istifade ettikten sonra bir kusurunu görerek Hz. Peygamber'e dava etmiş, o da kusur

<sup>405</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 20.

<sup>406</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 21. (عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع الكالئ بالكالئ)

sebebiyle iâdesine karar vermiştir. Adam “Fakat ey Allah’ın Resûlü, ondan gelir elde etti/istifade etti” dediğinde ona cevaben; “Gelir tazmin yükümlülüğüyledir.”<sup>407</sup> buyurmuştur. Âlimler bu hadisi telakki bi’l-kabul etmişlerdir.<sup>408</sup>

Tahâvî bu noktada karşıt görüş sahibinin de şu meselede hemfikir olduğunu ifade etmiştir: Bir adam bir koyun satın alıp sütünü sağsa, daha sonra bir kusuru olduğu ortaya çıksa, bu durumda sağdığı süt müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilir. Aynı şekilde sütün yerine koyun yavrulasa, bu durumda da yine yavru müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilecektir. O halde musarrât hadisinde müşterinin vereceği bir sâ’ hurma neye karşılık gelecektir? Eğer müşterinin hayvandan sağdığı sütün tamamına karşılık gelecekse bu durumda karşıt görüş sahibinin de kabul ettiği yukardaki prensiple çelişecektir. Eğer verilecek bir sâ’ hurma sadece satış esnasında hayvanın memesinde olan, dolayısıyla satıcıya ait olan süte karşılıksa bu durumda da işlem borcun borca satımı olacaktır ki bu işlem her iki tarafa göre de caiz değildir. Her halükârda musarrât hadisiyle amel eden kişi kendi prensipleriyle çelişecektir. O halde musarrât hadisinin neshedildiğiyle hükmetmek daha isabetli olacaktır.<sup>409</sup>

Bazı klasik Hanefî usul kaynaklarında musarrât hadisi “fıkhu’r-râvî” bağlamında ele alınarak râvîsî fakih olmadığı gerekçesiyle reddedilmiş, başka bir ifadeyle zayıf olarak kabul edilmiştir. Örneğin bu bağlamda Debûsî de konuyla ilgili izahlarının sonunda Şâfiî’nin Hanefîleri bu meselede kıyasla ilzam edemeyeceğini, onun bu konudaki görüşünü ilgili nasla (Musarrât rivâyetiyle) ortaya koyduğunu ifade etmiş, ardından da “Buna ise: “Bize göre Ebû Hureyre rivâyetlerinde aslolan sahih kıyasla reddedilmesidir” şeklinde cevap veririz demiştir.<sup>410</sup>

---

<sup>407</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 18.

<sup>408</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 22.

<sup>409</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 22.

<sup>410</sup> Debûsî, *el-Esrâr*, I, 426. Gerek Debûsî, gerek Serahsî, gerekse sonraki dönem klasik usul kaynaklarında musarrat hadisinin fakih olmayan bir râvîden kıyâsa aykırı geldiği için reddedildiği görüşü eleştirilmiş ve İbn Mes’ûd gibi fakih râvîlerin de hadisi rivâyet ettiği ve fetva verdiği ifade edilmiştir. Daha geniş malumat için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VII, 148 vd. Kudûrî ise İbn Mes’ûd’dan rivâyet edilse dahi intişâr etmediği için icmâ’ı ispat etmeyeceğini ve sabit usule aykırı konularda Hanefîlere göre bu nitelikte haberlerin bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir. Bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2446.

Ancak burada görüldüğü üzere Tahâvî musarrât hadisinin hem ilk rivâyeti, hem de ziyadeli rivâyeti itibariyle bir bütün halinde diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûl kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle mensûh olduğuna hükmetmiştir. Bu ise göstermektedir ki Tahâvî, musarrât hadisini sabit kabul etmekle birlikte başka delillerle mukayese ederek mensûh görmektedir. Nitekim Kevserî de musarrât hadisinin asıllara muhâlif olduğunu izah etmiş, “fıkhu’r-râvî”nin ise özellikle manen rivâyet söz konusu olduğunda bir tercih sebebi olmakla birlikte bu meselede Ebû Hureyre’nin fakih olmadığı gerekçesiyle rivâyetinin reddinin Ebû Hanîfe ve ashabı, hatta İsa b. Ebân’la bir ilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Hureyre, her ne kadar başta müctehid olmasa da Hz. Peygamber’le birlikte geçirdiği üç yılın ardından uzun yıllar hadis rivâyeti ve ilim tadrîsâtı neticesinde tartışmasız olarak sahâbenin müctehidleri arasında yerini almıştır.<sup>411</sup>

### 23. Köpeğin Alım Satımının Hükümü

Av köpeği dahil her türlü köpeğin alım satımı İmam Mâlik’e göre caiz değildir. Zira Ebû Mesud el-Ensârî’nin rivâyetine göre Hz. Peygamber köpeğin satılmasını/satımında alınan parayı yasaklamıştır.<sup>412</sup>

İmam Muhammed ise söz konusu hadisin başka bir hadis ile mensûh olduğunu ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber, ilk başta köpeklerin öldürülmesini emretmişken, daha sonra tamamen siyah olan köpekler hariç bunu yasaklamıştır.<sup>413</sup> Dolayısıyla köpeğin alım satımının haram oluşu, söz konusu köpeklerin öldürülmesi ve Medine’den çıkartılmasına dair emrin geçerli olduğu döneme aittir. Köpeklerin öldürülmesini yasaklayınca, alım satımının haramlığı da neshedilmiş oldu.<sup>414</sup>

Tahâvî de aynı yönde neshten bahsetmektedir. Köpekten faydalanmak ve köpek saklamak haramken, parası da haramdır. Fakat bu daha sonra neshedilmiş ve av köpeği, koyun ve ekin beklemek için saklanan köpekler gibi bazı köpekleri saklamanın haramlığı istisna edilmiştir. O halde istisna edilen bu köpekleri kendilerinden istifade

<sup>411</sup> Kevserî, *en-Nüketü’t-tarîfe*, s. 87. Konuyla ilgili bu yönde değerlendirmeler için ayrıca bk. Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, s. 156 vd.

<sup>412</sup> Mâlik, *el-Muvatta’*, Büyû’, 29; Buhârî, Büyû’, 113; Müslim, Müsâkât, 9.

<sup>413</sup> Müslim, Müsâkât, 47; Ebû Dâvud, Sayd, 21.

<sup>414</sup> Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, II, 757.

edildiği için saklamak mübah kılınmışsa, alım-satımı ve parası da mübah olmalıdır. Zira eşek eti yemek helal olmadığı halde ondan istifade etmek, alım-satımı ve parası helaldir. O halde istifade edilmesi caiz olan köpeğin alım-satımı ve parası da helal olmalıdır.<sup>415</sup>

Tahâvî'nin konuyla ilgili son getirdiği delil ise şöyledir: Ebû Râfi'in anlattığına göre Allah resûlü köpeklerin öldürülmesini emredince bazı insanlar gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü, öldürülmesini emrettiğin bu hayvanların içinde bize hangileri helaldir?" diye sordular. Bunun üzerine şu âyet-i kerîme nâzil oldu: "Sana kendilerine nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığımız avcı hayvanların tuttuğu helal kılındı."<sup>416</sup> Tahâvîye göre bu rivâyette diğer rivâyetlere göre ziyade vardır. Zira bu rivâyette ayetin sebep-i nüzûlü vardır. Bu ayet ise avcı köpekleri, öncesinde haramken helâl kabul etmiştir. O halde köpeğin saklanması, satımı halinde parası helal olduğu gibi telef edildiğinde tazmin edilmesi de gerekli olacaktır. Ardından Tahâvî bunu destekleyen sahabe ve tâbiîn fetvalarını nakletmiştir.<sup>417</sup>

Anlaşılan o ki Tahâvî, bu rivâyetteki ziyadeyi, hükmün mensûh olduğuna asıl delil olarak getirmiştir.

#### 24. Alışverişte Şart Meselesi

Hanefî fıkında alışverişte satıcı veya müşteriden herhangi birinin bir şart koşması caiz kabul edilmemiş ve böyle bir satış işleminin fâsit olduğu bildirilmiştir. Zira Hz. Peygamber şartlı alışverişi yasaklamıştır.<sup>418</sup> Yasak ise yasaklanan şeyin fâsit olduğuna delalet eder.<sup>419</sup> Ancak malın teslimi gibi akdin gerektirdiği şart, müşterinin paraya kefil göstermesi gibi akdin gerektirmediği fakat akde mülâyim olan şart ile muhayyerlik veya vade şartı gibi akde mülâyim olup hakkında nas olan, ya da ayakkabı satın alan

<sup>415</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 54-57.

<sup>416</sup> Mâide, 4.

<sup>417</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 57.

<sup>418</sup> Hadis Ebû Hanîfe'nin müsnedinde rivâyet edilmektedir. Bk. el-İsfahânî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 160. (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشراء)

<sup>419</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'î us-sanâ'i*, VII, 27.

kimsenin ayakkabısına bağ dikmesini şart koşması gibi hakkında yaygın örf olan şartlar bu yasaktan istisna edilmiştir.<sup>420</sup>

Dolayısıyla akdin gerektirmediği ve taraflardan birinin menfaâtı olan bir şey şart koşulduğunda akid fasit olur.<sup>421</sup>

Fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili fukahâ arasındaki ihtilâflarda tarafların delillerini bir araya getiren şöyle bir anekdot nakledilir: Rivâyete göre Abdülvâris b. Sa'îd Hacca gittiğinde Mekke'de Ebû Hanîfe ile karşılaşmış ve ona şartlı alışverişin hükmünü sormuş. O da batıl olduğunu söylemiş. Onun yanından çıkıp Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) varmış, o da "alışverişin caiz olduğunu, şartın ise batıl olduğunu" söylemiş. Ardından İbn Sîrîn'e (ö. 110/729)<sup>422</sup> varmış, o ise "hem alışverişin hem de şartın caiz olduğuna" hükmetmiş. Buna şaşırان Abdülvâris b. Sa'îd, "Üç Kûfe fakihî aynı meselede tümüyle birbirinden farklı hüküm verdiler" şeklinde tepki vererek tekrar Ebû Hanîfe'ye varmış, durumu aktararak diğerlerinin ona muhâlefet ettiğini söylemiş. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: "Onların ne dediğini bilmiyorum. Bana Amr b. Şuayb'ın babası → dedesi isnâdıyla aktardığına göre Hz. Peygamber şartlı alışverişini yasaklamıştır" cevabını vermiş, ardından İbn Ebî Leylâ'ya varmış, o da: "Onların ne dediğini bilmiyorum. Bana Hişâm b. 'Urve'nin, babası 'Urve → Hz. Âişe isnâdıyla aktardığına göre Hz. Âişe Berîre'yi satın almak istediğinde efendileri velâ hakkının kendilerine ait olmasını şart koşmuş, durumu Hz. Peygamber'e aktardığında o, Berîre'yi o şekilde satın almasını emretmiş ve velâ hakkının âzâd edene ait olacağını söyleyerek hutbeye çıkmış ve şöyle seslenmiştir: "Bazılarınıza ne oluyor ki Allah'ın kitabında olmayan şeyleri şart koyuyorlar. Allah'ın kitabında olmayan her şart batıldır" buyurmuş."<sup>423</sup> Ardından İbn Sîrîn'e varmış, o da: "Onların ne dediğini bilmiyorum. Bana Muhârib b. Disâr'ın Ebu'z-Zübeyr → Hz. Câbir isnâdıyla aktardığına göre Hz.

<sup>420</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 13 vd.; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, VII, 3 vd.; *İbnü'l-Humâm*, *Şerhu Fethi'l-kadir*, VI, 405 vd.

<sup>421</sup> Şeybânî, *Muvatta*, III, 250; *Kitâbu'l-âsâr*, s. 619.

<sup>422</sup> Serahsî İbn Sîrîn olarak aktarsa da doğrusu İbn Şübrüme (ö. 144/761) olmalıdır. Zira olayın devamında râvî Abdülvâris b. Sa'îd, mezkûr şahıslardan üç Kûfe fakihî olarak bahsetmektedir. Nitekim Taberânî ve Hâkim de aynı olayı isnadlı olarak İbn Şübrüme ismiyle aktarmışlardır. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, IV, 335; Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 413.

<sup>423</sup> Rivâyet için bk. Buhârî, *Büyü'*, 73.

Peygamber ondan bir deve satın almış, fakat Hz. Câbir Medîne'ye gidinceye kadar binmeyi şart koşmuştur”<sup>424</sup>

Tarafların delillerine yukarıda belirtilen kaynakların ilgili bölümlerinde Hanefilerce cevaplar verilmiş, özellikle Câbir'le Hz. Peygamber arasında geçen diyalogta söz konusu şartın akitte koşulmuş bir şart olmadığına, hatta bu diyalogun bir bey' akdi olmayıp yolculuk esnasında samimiyet icabı söylenen bir söz olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>425</sup> Meseleyi daha belirgin hale getirmek için öncelikle konuyla ilgili rivâyeti aktarmakta fayda vardır:

Rivâyete göre Tebük gazvesi dönüşünde ağır yürüyen bir devenin üzerinde seyretmekte olan Câbir b. Abdullah'a Hz. Peygamber yetişmiş, durumunu sorduğunda devesinin acizliğinden şikayetlenmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber bir değnekle onu dürterek dua etmiş, deve de daha önce görülmemiş bir serilikle yürümeye başlamış. Hz. Peygamber de bir miktar para<sup>426</sup> karşılığında deveyi kendisine satmasını teklif etmiştir. Hz. Câbir önce satmayı kabul etmeyerek hediye etmek istemişse de Hz. Peygamber'in ısrarı neticesinde kabul etmiş, fakat Medîne'ye gidinceye kadar deveye binmeyi istisnâ etmiştir. Medîne'ye gittiklerinde Hz. Peygamber bedelini ödeyerek göndermiş, ardından geri çağırarak: “Belki de deveni almak için bedeli düşük tuttuğumu düşünmüştür? Haydi şimdi deveni de paranı da al” diyerek deveyi ona geri hediye etmiştir.<sup>427</sup>

Gerek satış bedeli gerekse sefer esnasında ve Medîne'ye döndükten sonra aralarında geçen diyaloglarda konuyu aktaran kaynaklarda farklı detaylar olsa da olay, ana hatlarıyla yukarıda anlatılan şekilde gelişmiştir.

Şartlı alışverişte hem şartın hem de satış işleminin caiz olduğunu savunanların istidlâl noktası bu hadiste geçen Câbir'in “...deveyi sattım, evime gidinceye kadar

---

<sup>424</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 13.

<sup>425</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 14.

<sup>426</sup> Bedel hususunda rivâyetler olayı aktaran kaynaklarda farklı rakamlarla geçmektedir.

<sup>427</sup> Buhârî, Şürût, 4; Müslim, Müsâkât, 109; Nesâî, Büyü', 77; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 237 v.dğr.

binekliğini ise istisna ettim”<sup>428</sup> ifadesidir. Dolayısıyla Medine’ye gidene kadar binme şartıyla devesini satmış, Hz. Peygamber de kabul etmiştir.

Konuyla ilgili farklı rivâyetleri ve rivâyetler arasındaki farklılıkların bir kısmını aktaran Buhârî, Hz. Câbir’in “Medîne’ye kadar deveye binmeyi şart koştuğunu” ifade eden rivâyetlerin daha çok ve daha sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>429</sup> Ahmed b. Hanbel’de yer alan rivâyetlerden birinde ise Hz. Peygamber’in deveyi satın aldıktan sonra ona binmesini ve Medîne’ye vardıklarında deveyi getirmesini söylediği yer almaktadır.<sup>430</sup> Yine Tahâvî de benzer anlamdaki rivâyetleri aktarmıştır.<sup>431</sup> Buna göre “Medîne’ye gidinceye kadar binmek” akdin bir şartı olmamıştır. Nitekim *Î'lâü's-sünen* sahibi Zafer Ahmed Tehânevî de konuyla ilgili tüm rivâyetleri sıralayarak söz konusu şartın olmadığını ifade eden râvîlerin Buhârî’nin iddiasının aksine daha çok ve daha sağlam olduğunu ifade etmiştir.<sup>432</sup>

Serahsî ise, bunun akitte koşulmuş bir şart olmadığını, dahası bu işlemin gerçekte bir akit olmadığını, yolculuk esnasında samimiyetle gerçekleşmiş bir muhâvere olduğunu ifade etmiştir. Nitekim olayın sonunda Hz. Peygamber deveyi ona hibe etmiştir.<sup>433</sup>

Tahâvî bu meselenin çözümünde karşıt görüş sahiplerinin istidlâl ettikleri yukarıda da işaret edilen rivâyetleri aktardıktan sonra konunun iddia edildiği gibi olup olmadığını düşünelim diyerek iki rivâyet aktarır. Rivâyetlerin ilkinde diğer rivâyetlerde olmayan bir ziyade yer almaktadır. Buna göre diğer rivâyetlerde Hz. Peygamber’in deveyi kendisine satmasını teklif ettiği söz konusuyken Tahâvî’nin aktardığı bu rivâyette ise “Medîne’ye gittiğimizde deveni bana satar mısın?” şeklindeki teklifi yer almaktadır. İkinci rivâyette ise yukarıda da işaret edildiği üzere Hz. Peygamber’in “deveyi satın aldım” dedikten sonra Medîne’ye gidinceye kadar deveye binmesini emretmesi yer almaktadır. Bu da Hz. Peygamber’in ona bir ikrâmı olmaktadır. Tahâvî

---

<sup>428</sup> (فَبِعْتُهُ فَاسْتَتْنَيْتُ حَمَلَانَهُ إِلَى أَهْلِي)

<sup>429</sup> Buhârî, Şurût, 4.

<sup>430</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 314. (قَدْ أَخَذْتُهُ بِأَوْقِيَّةٍ ارْتَجَيْتُهُ فَبَدَا قَدِمْتَ فَأَتَيْتَا بِهِ)

<sup>431</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 244. (قَدْ أَخَذْتُهُ فَتَبَلَّغَ عَلَيْهِ إِلَى الْمَدِينَةِ)

<sup>432</sup> Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, XIV, 148.

<sup>433</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 14.

bu iki rivâyetin önceki rivâyetlerden anlaşılman manaya muhâlif olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der:

“Bu iki hadisin râvîleri ilim, zabt ve ehli nezdindeki itibarlarda önceki rivâyetlerin râvîlerinden aşağı değillerdir. Muhâlif rivâyetler birbirine denk olduğunda hüccet olmaz ve Rasûlüllah’tan (*sallallâhu aleyhi vesellem*) bu konuda nakledilenin ne olduğunu ortaya koyma hususunda biri diğerdinden tercihe daha şâyân olmaz. O halde bu hadiste şartlı alışverişin caiz olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Diğerd taraftan bizim rivâyetimiz Hz. Ömer, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes’ûd’un hanımı Zeyneb’den, satışa dâhil olmayan şeyi şart koşmanın yasaklığına dair rivâyetlere, yine Hz. Peygamber’den nakledilen “Borç/ödünç verme şartıyla yapılan alışverişi yasakladığı”na<sup>434</sup> dair rivâyetlere uygun düşmüştür... O halde tüm bunlar delâlet etmektedir ki satışa dahil olmayan bu gibi şartlar, akde dâhil edildiğinde akdi fasit kılar.”<sup>435</sup>

Konuyu Tahâvî penceresinden şöyle hülâsa etmek mümkündür: Hz. Câbir hadisinde olduğu gibi bir alışveriş kıyâsa göre câiz değildir ve akit fasit olur. Zira gerek şartlı alışverişi yasaklayan rivâyetler ile gerek borç/ödünç verme şartı gibi taraflardan birinin menfaati olan alışverişin yasaklığına dair yukarıda aktarılan hadisler bu konuda açıktır. Bu meselede yaygın olarak aktarılan ve sahih kaynaklarda yer alan rivâyetlerdeki Hz. Câbir hadisinde ise zahirde şart olarak görülen şeyin aslında şart olmadığı iki açıdan ortaya konmuştur. Birincisi, söz konusu rivâyetlerde yer almayan bir ziyade olarak Hz. Peygamber’in “Medîne’ye gittiğimizde deveni bana satar mısın?” şeklindeki ifadenin başka rivâyetlerde yer almış olmasıdır. Bu da yukarıda sözü edilen kıyâsa uygun düşmektedir. Diğerd ise yine hadisin farklı tariklerinde Hz. Peygamber’in “deveyi satın aldım” dedikten sonra Medîne’ye gidinceye kadar deveye binmesini Hz. Câbir’e emretmiş olmasıdır.

<sup>434</sup> Bk. Nesâî, Büyû‘, 72. ( عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَلْفٍ وَبَيْعٍ وَعَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ )  
(وَاجِدٍ وَعَنْ بَيْعٍ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ وَعَنْ رِيحٍ مَا لَمْ يُضْمَنْ)

<sup>435</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 245 vd.

## 25. Hibede Şartla İlgili Bir Mesele Olarak ‘Umrâ

“Kişinin hayatıyla sınırlı olarak yapılan bir hibe türü” anlamındaki ‘umrâ meselesinde fukahâ arasında ihtilâf söz konusudur. Câhiliyye döneminde uygulanan bir muâmele olarak bu meselede İmâm Mâlik, “Şu evimi sana ‘umrâ kıldım; hayatta olduğum/hayatta olduğun sürece senin olsun” şeklinde yapılan bir hibenin caiz ve şartın da muteber olduğu, dolayısıyla kişinin ölümünden sonra evin hibe edene geri döneceği hükmünü ifade etmiş ve “İnsanların şartlarına bağlı olarak sorumlu olduğunu” (الناس عند شروطهم) ifade etmiştir. Konunun “‘Âriye” bölümünde ele alınmış olmasından buradaki muamelenin ödünç olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>436</sup>

Tahâvî, Ebû Hureyre’den rivâyet edilen “*Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar*” (المسلمون عند شروطهم) şeklindeki hadisi naklederek bazı fukahânın bu hadisle ihticâc edip ‘umrâ muamelesinde yukarıda arz edilen görüşte olduklarını ifade etmiştir. Tahâvî bu hadiste ifade edilen şartların mübâh olan şartlarla sınırlı olduğunu, nitekim yukarıda zikredilen Berîre hadisinde Hz. Peygamber’in “*Allah’ın kitabında olmayan her şartın bâtil olduğunu*” ifade ettiğini söyleyerek söz konusu hadisin Abdullah el-Müzenî → Babası → Dedesi isnâdıyla gelen şeklini vermiştir:

"المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً."

“Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar. Ancak haramı helâl, helâli haram kılan şart müstesna”

Görüldüğü üzere bu rivâyette yer alan ziyade de ilk rivâyetin mutlak olmadığını göstermektedir. Tahâvî bu delillere ilave olarak Hz. Peygamber’den konuyla ilgili başka hadisler daha nakletmiştir, ayrıca kıyâs ile de hükmü güçlendirmiştir.<sup>437</sup>

## 26. Sırtlan Türü Hayvanların Etini Yemenin Hükmü

Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre sırtlan gibi ön dişleri zayıf olup insanlara saldırgan olmayan av hayvanlarının etinin yenmesi haram değildir. Tilki de böyledir.

<sup>436</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, XV, 168; ayrıca bk. Mâlik, *el-Muvatta’*, Ekziye, 38.

<sup>437</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, IV, 90.

Nitekim Araplar bunun etini yer, Mekke’de Safa ile Merve arasında satılırdı. Ayrıca av yasağı bulunan ihramlının öldürdüğünde ceza gerektirmeyen karga, yılan, akrep, kuduz köpek ve fare gibi şeylerin eti haram olduğu gibi, öldürüldüğünde ceza gerektiren şeyler de av hayvanı kapsamına girer ve eti haram olmaz. Sırtlanın avlanmasında Hz. Peygamber ceza olarak bir koç kurban edilmesini gerekli kılmıştır. O halde sırtlan da av hayvanı kapsamındadır.<sup>438</sup> Onların bu genel prensipler dışında sırtlanla ilgili özel olarak istidlâl ettiği Câbir hadisi şöyledir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الضَّبُعِ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: أَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَسَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟ قَالَ: نَعَمْ.

İbn Ebî Ammâr Câbir’e sırtlanın av olup olmadığını sorduğunda o, “Evet” demiş, “Yenir mi?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiş, “Sen bunu Rasûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda yine “Evet” cevabını vermiştir.<sup>439</sup>

Tahâvî, karşıt görüş sahiplerinin istidlâl ettiği bu rivâyetin metninde ihtilâf olduğunu kaydetmiş ve rivâyeti İbn Cüreyc’in şu şekilde aktardığını ifade etmiştir:

عَنِ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الضَّبُعِ. فَقَالَ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَسَمِعْتَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ.

Bu rivâyete göre İbn Ebî Ammâr Câbir’e sırtlanın av olup olmadığını sorduğunda o, “Evet” demiş. “Sen bunu Rasûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiştir.

Görüldüğü üzere bu rivâyette etinin yenmesi kısmı yer almamaktadır. Sadece Hz. Peygamber’den onun av olduğu nakledilmiştir. Her av hayvanı ise yenmez.<sup>440</sup> Tahâvî’ye göre önceki rivâyette yer alan ziyadenin Câbir’in sözü olması muhtemel olduğu gibi, Hz. Peygamber’a ait olması da mümkündür. Hal böyle olunca *sünnete* başvurulacaktır. *Sünnet*’te Hz. Peygamber’in yırtıcı ve dişlerini silah olarak kullanan hayvanları

<sup>438</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, III, 628, 643; Müzenî, *Muhtasar*, s. 376; İbn Kudame, *el-Muğnî*, XIII, 342.

<sup>439</sup> Tirmizî, *Hac*, 28. (Metin İmam Şâfiî’ye aittir.)

<sup>440</sup> Tahâvî konuyla ilgili bir diğer yerde bazen eti yenmeyen bazı hayvanları köpeğine yedirmek maksadıyla avlamanın mübah olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, II, 168.

yasakladığı bilinmektedir. Nitekim sahih rivâyetlerde o, köpek dişleriyle avlanan her türlü hayvanı ve pençeleriyle avlanan her türlü yırtıcı kuşu yasaklamıştır.<sup>441</sup> Sırtlanın yırtıcı olduğu bellidir. Dolayısıyla yakînî olmayan bir şeyle bu hükümden çıkmaz.<sup>442</sup>

Tahavi'nin konuyla ilgili *Şerhu müşkili 'l-âsâr*'daki şu ifadeleri ise Hanefî haber telakkîsi açısından yine dikkat çekicidir. O, söz konusu hadisleri işaret ederek şöyle demiştir:

“Bu, âlimlerin elinde zâhir olan kâim sünnettir. Şehirlerde fetva merciî olan imamlar ihtilâf etmeksizin Rasûlüllah'ın, azı dişleriyle avlanan her türlü hayvanı haram kıldığı bu hadisle amel etmişlerdir. Sırtlan da azı dişlidir. Dolayısıyla bu hükme dahil olup kimsenin bu hükümden çıkarması caiz değildir.”<sup>443</sup>

Kudûrî de aynı noktaya temas ederek söz konusu rivâyetin haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla *Sahîh* 'te yer alan ve çok sayıda kişinin naklettiği habere muâraza ettiğini ifade ederek bu nitelikteki bir rivâyetin tek kişinin rivâyetinden evlâ olduğunu kaydetmiştir.<sup>444</sup> Gerek Tahâvî'nin yukarıdaki kâim sünnet ifadesi gerekse onun bu ifadesinin meşhûr sünnet/marûf sünnet kavramlarına işaret ettiği açıktır.

Diğer taraftan Kudûrî'nin bu meselede Hanefî tercih anlayışında başka bir prensibe daha işaret ettiği dikkat çekmektedir. O da hazır/yasak bildiren bir haberle ibâha bildiren haber teâruz ettiğinde hazır bildiren rivâyet öncelikli olmasıdır.<sup>445</sup>

## 27. Şiirin Hükümü

Hz. Ömer'den rivâyet edilen bir hadisin metni şöyledir:

عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، عن رسول الله -عليه السلام- قال: "لأن يمتلي جوف أحدكم قبيحًا خير له من أن

يمتلي شعراً."

<sup>441</sup> Bk. Müslim, Sayd ve Zebâih, 15. ( عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «كُنِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي (

«مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ

<sup>442</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni 'l-âsâr*, IV, 190.

<sup>443</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili 'l-âsâr*, IX, 107.

<sup>444</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6371.

<sup>445</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6371.

“Sizden birinin içinin irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”

Tahâvî bu rivâyeti 4 ayrı sahâbî tarîkinden<sup>446</sup> rivâyet ettikten sonra bazı fukahânın bu hadise istinâden şiir söylemenin mekruh olduğuna hükmettiklerini belirtmiş, ancak cumhur fukahânın; sövğu, müstehcenlik, gayr-i meşru muhtevâ içermedikten sonra şiir söylemekte bir beis olmadığı görüşünde olduklarını aktarmıştır. Yukardaki rivâyetlerde temas edilen şiir de bu kapsamda muhtevalıdır. Nitekim Hz. Âişe’ye Ebû Hureyre’nin de rivâyet ettiği yukarıdaki hadis sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

فَقَالَتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ، حَفِظَ أَوَّلَ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَحْفَظْ آخِرَهُ؛ إِنَّ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا يَهَاجُونَ رَسُولَ اللَّهِ

-عَلَيْهِ السَّلَام- فَقَالَ: لَأَنْ يَمْتَلَى جَوْفَ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلَى شَعْرًا مِنْ مَهَاجَةِ رَسُولِ اللَّهِ -عَلَيْهِ السَّلَام-.

“Allah (*Celle celâlühû*) Ebû Hureyre’ye merhamet etsin. Hadîsin başını hıfzetmiş, ancak sonunu kaçırmış. Müşrikler Rasûlüllah’ı hicvederdi. Bunun üzerine o şöyle buyurdu:

“Sizden birinin içinin irinle dolması Rasûlüllah’ı hicveden şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”<sup>447</sup>

Tahâvî burada Hz. Âişe rivâyetindeki ziyadeyle ilk görüş sahiplerinin tuttuğunu iddia ettiği rivâyetleri sahih mahmiline hamlettikten sonra ayrıca şiirin mübahlığına dair başka birçok rivâyet daha aktararak konuyu desteklemiştir.<sup>448</sup>

## **B. Mübhemî Tefsîr, Müşkili Beyân, Mutlağı Takyîd Mâhiyetinde Olan Ziyadeler**

Hadislerdeki ziyadelerin her zaman hükmü bütünüyle değiştiren ziyadeler olmayıp kimi zaman bir rivâyette mübhem bırakılan bir hususu tefsir, müşkil olanı beyân ya da mutlak bırakılanı takyîd mahiyetinde olabileceği yukarıda belirtilmişti. Hemen ifade etmek gerekir ki bu durum, ilgili rivâyetler bağlamında fukahâ arasında hüküm açısından ihtilâf olmadığı anlamında değildir. Aşağıda aktarılacak örneklerde kimi zaman ilgili rivâyetler etrafında fukahâ arasında ihtilâf söz konusu olsa da Tahâvî

<sup>446</sup> Diğer râvîlerden gelen rivâyetler için bk. Müslim, Şiir, 7,8; Tirmizî, Edeb, 71.

<sup>447</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 295.

<sup>448</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 295.

açısından bu rivâyetler birbiriyle çelişik olarak değerlendirilmeyip mübhem-müfesser, mutlak-mukayyed gibi ilişkiler zemininde ele alınmıştır.

Yine ziyadeli rivâyetin her zaman ziyade yer almayan rivâyetle tezat halinde değerlendirilmeyip bir gafletin neticesinde zabt kusuru olarak görüldüğü de bilinmektedir. Örneğin Tahâvî, cenaze ile birlikte yürüyüp ardından cenaze namazına iştirâk eden kişi için bir kîrât, namazdan sonra defnine iştirâk eden içinse iki kîrât sevap olduğuna dair rivâyetlerin peşinde, sadece namaz kılana bir kîrât, defnine iştirâk edene ise iki kîrât sevap olduğuna dair rivâyetleri aktardıktan sonra, ikinci rivâyette cenazenin peşinden yürüme kaydı olmadığı için bu iki grup rivâyet arasında tezat olduğu şeklindeki iddiayı şöyle cevaplamıştır: “Bu tezat değildir. Bize göre bu, Allâhu a‘lem râvîlerden bazılarının, diğerlerinin gâfil kaldığı bir detayı/ziyadeyi hıfzetmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir şeyi hıfzeden, hıfzetmeyen üzerine hüccettir.”<sup>449</sup>

Burada fukahâ arasında ihtilâfa medâr olup olmaması gözetilmeksizin Tahâvî açısından çelişik rivâyetler olarak değerlendirilmeyip yukarıda ifade edilen zeminde değerlendirilmiş olan ziyadeli rivâyet örneklerine yer verilecektir.

### 1. İstincâda Sayı

İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel’e göre taş ile yapılacak istincâde en az üç kere olması şarttır. Üç ayrı taşla yapılmadıktan sonra temizlense bile caiz olmaz.<sup>450</sup> Diğer taraftan Hanefî fukahâ<sup>451</sup> ve İmam Mâlik’e<sup>452</sup> göre önemli olan sayı değil temizlenmiş olmasıdır.

Konuyla ilgili karşıt görüş sahiplerinin istidlâl merkezinde Ebû Hureyre’den rivâyet edilen (من استجمر فليوتر) “Taş ile istincâ yapan kişi tek sayı ile yapsın”<sup>453</sup> anlamındaki hadislerle yine başta Ebû Hureyre olmak üzere muhtelif sahâbîlerden

<sup>449</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili l-âsâr*, III, 304.

<sup>450</sup> Şâfî, *el-Ümm*, II, 49; İbn Kudame, *el-Muğni*, I, 209.

<sup>451</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 45.

<sup>452</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, I, 209.

<sup>453</sup> Buhârî, *Vüdû*, 27; Müslim, *Tahâret*, 22 v.dğr.

nakledilen, Hz. Peygamber'in kendilerine üç taşla istincâ etmelerini emrettiği şeklindeki hadisler yer almaktadır.<sup>454</sup>

Tahâvî tüm bu rivâyetleri sıraladıktan sonra söz konusu rivâyetlerde yer alan “tek sayılı olma” ifadesinin şart değil, müstehaplık anlamında da olma ihtimalinin bulunduğunu, o halde bu konudaki diğer rivâyetlerin araştırılması gerektiğini ifade ederek yine Ebû Hureyre'den gelen şöyle bir rivâyet nakleder:<sup>455</sup>

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - عليه السلام: "من أكتحل فليوتر من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج، ومن استحجر

فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن تخلل فليلفظ، ومن لاك بلسانه فليلع، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج. ومن أتى الغائط

فليستتر، فإن لم يجد إلا كتيبًا يجمعه فليستدبره؛ فإن الشيطان يتلاعب بمقاعد بني آدم."

Bu rivâyette görüldüğü üzere Hz. Peygamber “Taş ile istincâ yapan kişi tek sayı ile yapsın” ifadesinin ardından “Kim böyle yaparsa güzel yapmış olur” buyurmuş, bunu yapmayana herhangi bir sorumluluk olmadığını vurgulamıştır. O halde hadisin bu tarikinde yer alan ziyade, önceki rivâyetlerdeki emrin olmazsa olmaz şart anlamında değil müstehap olduğuna delâlet etmektedir.<sup>456</sup> Diğer taraftan bunu destekleyen bir başka rivâyet de Abdullah b. Mes‘ûd’un anlattığı şu olaydır: Hz. Peygamber’le birlikteydim. Def-i hâcette bulunmak için kendisine üç taş getirmemi emretti. Ancak iki taş ve bir hayvan tezeği bulabildim. Tezeği atarak iki taşı aldı ve “o pisliktir”

<sup>454</sup> Örneğin bk. Ebû Dâvud, Tahâret, 21. (عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ ) (بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ يَسْتَطِيبُ بَيْنَ فَاهَا تُجْرَى عَنْهُ عَنْ سَلْمَانَ، قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنَّ صَاحِبَكُمْ لَيُعَلِّمُكُمْ حَتَّى الْخِرَاءَةَ . قَالَ أَجَلٌ ) (Nesâî, Tahâret, 37. (شَفَاؤُهَا أَنْ تَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ نَسْتَنْجِي بِأَيْمَانِنَا أَوْ نَكْتَفِي بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ II, 48.

<sup>455</sup> Ebû Dâvud, Tahâret, 19.

<sup>456</sup> Beyhakî, bu rivâyetin Ebû Dâvud’da yer alsa da sahih olmadığını, sahih olsa da üç taştan sonraki fazla istincâ için söylenmiş bir söz olmaya mahmul olduğunu iddia eder. (Beyhakî, *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, I, 348) el-Aynî de hadise yönelik tenkidlerin, isnâdındaki Husayn el-Humrânî ve Ebû Sa‘îd el-Hayr’ın meçhul oldukları gerekçesiyle geldiğini ifade ederek, Husayn hakkındaki münekkilerin olumlu kanaatlerini aktarmış, Ebû Sa‘îd’in ise sahâbî olduğuna dikkat çekerek söz konusu itirazı cevaplamıştır. Bk. Aynî, *Nuhabu’l-efkâr*, II, 500.

buyurdu.<sup>457</sup> Bu da göstermektedir ki iki taş yeterli olmaktadır. Aksi halde Hz. Peygamber ona üçüncüyü de bulup getirmesini emrederdi.<sup>458</sup>

Tahâvî bu meselede kıyâsın da aynı neticeyi verdiğini ifade etmektedir. Buna göre idrar ya da dışkı isabet eden bir yer, bir defa temizlenmesi halinde pisliğin eseri ve kokusu temizlenecek olsa o yer temiz hükmündedir. Aksi halde pisliğin eseri veya kokusu gidinceye kadar temizlenmek durumundadır. Bu konuda herhangi bir sayı sınırlaması bulunmamaktadır. O halde istincâda da hüküm aynı olacaktır.<sup>459</sup>

## 2. Sehv Secdesiyle İlgili Bir Mesele

Tahâvî'nin naklettiği Ebû Hureyre ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (r.a.) gelen hadislerden birinin metni şöyledir:

"إذا صلى أحدكم فلم يدر أثلثاً صلى أم أربعاً فليسجد سجدةً تين وهو جالس."

“Sizden biri namaz kıldığında üç mü yoksa dört rekât mı kıldığını bilemezse oturduğunda iki secde yapsın.”<sup>460</sup>

Tahâvî, bazılarının<sup>461</sup> bu rivâyetleri esas alarak, kıldığı rekâtlarda eksik ya da fazlalık konusunda şüpheye düşen kişinin sehv secdesi yapıp selam vereceği, başkaca bir sorumluluğu bulunmadığı görüşünde olduklarını nakleder. Ancak ona göre Hz. Peygamber'den bu hususta vârid olan başka hadislerde ziyadeler yer almaktadır. Örneğin Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen bir başka rivâyet şöyledir:

<sup>457</sup> Buhârî, Vudû', 22.

<sup>458</sup> Fakat Beyhakî, hadisin Ma'mer → Ebû İshâk → Alkame isnâdıyla gelen rivâyetinde Hz. Peygamber'in tezeği attıktan sonra kendisine bir taş daha getirmesini emrettiği şeklindeki ziyadenin yer aldığını belirtmiş (Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 348), İbn Hacer de Tahâvî'nin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan bu ziyadeden habersiz olarak istidlâlde bulunduğunu ifade etmiştir. Ebû İshâk'ın Alkame'den semâ'ı olmadığı için hadisin mürsel olduğu şeklindeki itirazı ise “el-Kerâbisî bu hadiste semâ'ı olduğunu söylemiştir. Mürsel olsa dahi mürsel hadis karşıt görüş sahiplerine göre delildir, bize göre de desteklendiğinde delildir” şeklinde cevaplamıştır. (*Fethu'l-bârî*, I, 534)

<sup>459</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 122.

<sup>460</sup> Buhârî, Sehv, 6; Müslim, Mesâcid, 82.

<sup>461</sup> Aynî, Hasan-ı Basrî, Sa'îd b. Müseyyeb, Katâde, 'Atâ ve Ma'mer b. Müsennâ gibi fakihlerin bu görüşte olduklarını zikreder. (*Nuhabu'l-eskâr*, VI, 446)

"إذا صلى أحدكم فلم يَدُرْ أثنائاً صلى أم أربعاً فليَبِنْ على البقِينِ ويدْعُ الشكَّ، فإن كانت صلاته نقصت فقد أتمها وكانت

السجدتان ترغمان الشيطان، وإن كانت صلاته تامة كان ما زاد والسجدتان له نافلة."

“Sizden biri namaz kıldığında üç mü yoksa dört rekât mı kıldığını bilemezse yakîn üzere devam etsin, şüpheliyi terketsin. Böylece eğer namazı eksikse tamamlamış olur, yaptığı secdeler de şeytanı kızdırmış olur. Yok eğer namazı tam idiye fazladan kılmış olur. Secdeleri de nafîle olmuş olur.”<sup>462</sup>

Tahâvî, ziyadeler içerdiği için bu rivâyetin önceki rivâyetlerden evlâ olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, bununla da yetinmeyerek Hanefî fukahânın da tercihi olarak bu durumdaki kişinin gâlip zannı üzere namazına ilave yapması gerektiğini belirtmiş ve bu hususta kayıtlar içeren İbrâhim en-Neha‘î → ‘Alkame → İbn Mes‘ûd isnadlı şu hadisi nakletmiştir:

"إذا صلى أحدكم فلم يَدُرْ أثنائاً صلى أم أربعاً فليَنظُرْ أخرى ذلك إلى الصواب فليُتَمِّمَهُ، ثم ليُسَلِّمْ، ثم ليسجد سجدين

للسهو، ويتشهد ويُسَلِّم."

Bu rivâyete göre rekatlarda şaşırın kişi, doğruya en yakın olarak gâlip zannı üzere rekatlarını tamamlayıp sehiv secdesi yapacaktır. Netice itibarıyla ikinci rivâyet, rekât sayısında hiçbir fikri olmayan için, son rivâyet ise gâlip zannı olan kişi için takip edeceği yöntem olmuş olur ve rivâyetler arasında herhangi bir çelişki olmamış olur. Tahâvî bu tür rivâyetlerde mümkün mertebe ittifaka hamledilerek değerlendirme yapılması ve tezada hamledilmemesi gerektiğini ifade etmiş, ayrıca ilk rivâyetlerin râvîsi olan Ebû Hureyre ve Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den de isnadlı olarak bu yönde fetvalar nakletmiştir.<sup>463</sup>

### 3. Sehiv Secdesi İle İlgili Bir Diğer Rivâyet

Abdullah b. Buhayne’den gelen bir rivâyet şöyledir:

<sup>462</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni l-âsâr*, I, 433. Ayrıca bk. Müslim, Mesâcid, 88.

<sup>463</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni l-âsâr*, I, 434.

حدثنا أبو بكر، قال: ثنا سعيد بن عامر، قال: ثنا هشام الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الرحمن الأعرج، عن عبد الله بن مالك - هو ابن بُحَيْنَةَ -: "أنه أبصر النبي - عليه السلام - قام في الركعتين ونسي أن يقعد، فمضى في قيامه، ثم سجد سجدةً بعد الفراغ من صلاته."

حدثنا يونس، قال: أنا ابن وهب، أن مالكا حدثه، عن يحيى بن سعيد، عن عبد الرحمن الأعرج، عن عبد الله بن بُحَيْنَةَ، عن رسول الله - عليه السلام - مثله.

Abdullah b. Buhayne, Hz. Peygamber'in bir namazda ikinci rekâta oturmayı unutarak ayağa kalktığını, namazını bitirdikten sonra da iki defa secde ettiğini görmüştür. Tahâvî, burada Hz. Peygamber'in namazını bitirmesiyle neyin kastedildiğinin belirtilmediğini söyler. Zira namazın bitmesiyle selam vermek kastedilebileceği gibi selamdan önce teşehhüdü bitirmek olması da mümkündür. O halde başka rivâyetlere bakılacaktır. Buradaki Abdullah b. Buhayne rivâyetinin İbn-i Şihâb'tan gelen tariklerinde konuyu açıklığa kavuşturan ziyade yer almaktadır:

يونس قد حدثنا، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب أخبرهم، عن عبد الرحمن الأعرج، أن عبد الله بن بُحَيْنَةَ حدثه، عن رسول الله - عليه السلام - مثله، غير أنه قال: "فلما قضى صلاته سجد سجدةً، كبر في كل سجدة وهو جالسٌ قبل أن يُسَلِّمَ، وسجدهما الناس معه مكان ما نسي من الجلوس."

Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, selam vermeden önce sehiv secdesini yapmıştır.<sup>464</sup>

Tahâvî, burada ikinci rivâyeti birinci rivâyetteki kapalılığı açıklığa kavuşturmak amacıyla getirmiş olup tercih ettiği bir görüş değildir. O, sehiv secdesinin Hanefi imamlar<sup>465</sup> ve es-Sevrî'ye göre selamdan sonra yapılması, İmam Mâlik'e göre bir noksanlık nedeniyle ise selamdan önce, fazlalık nedeniyle ise selamdan sonra, İmam Şâfiî ve Evzâi'ye göre ise selamdan önce yapılması gerektiğini nakletmiştir.<sup>466</sup>

<sup>464</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 438.

<sup>465</sup> Ayrıca bk. Şeybânî, *Muvatta'*, I, 456.

<sup>466</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 274; ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 438 vd. Bu konuda fukahâ arasındaki ihtilâfın sadece bir tercih meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim el-Leknevî her iki yöndeki hadislerin hem kavli hem de fiilî olarak sabit olduğunu, hangi rivâyetlerin

#### 4. Teşehhüd Rivâyeti

Tahâvî'nin Sa'îd b. Abdurrahman → Ubeydullah el-Mahzûmî → Süfyân → el-A'meş → Mansûr → Şakîk b. Seleme → İbn Mes'ûd isnâdıyla naklettiğine göre o şöyle demiştir:

Biz teşehhüd farz kılınmadan önce şöyle derdik: السلام على جبريل وميكائيل , Rasûlüllah ise şöyle buyurdu: “Böyle demeyin. Zira Allah zaten Selâm'dır.”<sup>467</sup> Lâkin şöyle söyleyin:

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن

لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله<sup>468</sup>

Dârekutnî, bu rivâyetin isnâdını sahih olarak niteler.<sup>469</sup> Tahâvî, rivâyette yer alan ve “teşehhüd farz kılınmadan önce (قبل أن يفرض التشهد)” şeklinde tercüme edilen bu ifadeyi, hadisi nakleden râvîler arasında Süfyân b. Uyeyne'den başka hiç kimsenin zikretmediğini söyleyerek buradaki “farz” ifadesinin, inkâr edenin kâfir olacağı bir namaz farzı gibi olup olmadığı hususunu bir müşkil kabul ederek cevap verir. Buna göre “farz” kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de farklı manalarda kullanılmıştır. Bu manalardan birisi de Kasas sûresinde geçtiği üzere “vermek, ihsân etmek” tir.<sup>470</sup> O halde hadisteki ifadeyi de “Allah'tan gelen bir atıyye olan teşehhüdden önce” şeklinde anlamak daha uygun olacaktır.<sup>471</sup>

Burada Tahâvî'nin, rivâyeti herhangi bir isnâd kritiğine tâbi tutmadan doğrudan yorumladığı dikkat çekmektedir. Bunu da isnâdının zaten sahih olması ya da teknik bir ifadeyle “münâfî olmayan” bir ziyade olmasıyla izah etmek mümkündür.

---

önce olduğunun bilinmediğini, dolayısıyla iki şekilde de caiz olacağını ifade etmiş, Hanefî fukahânın da selamdan önce secde yapılmasında bir beis görmediklerini açıkça ifade ettiklerini kaydetmiştir. Bk. Şeybânî, *Muvatta' I*, 456 (*et-Ta'liku'l-mümecced* ile birlikte el-Leknevî'nin notu).

<sup>467</sup> Rivâyetin başka tariklerinde “السلام على الله” ifadesi de yer almaktadır. Hz. Peygamber'in cevabı buna binaendir.

<sup>468</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 269.

<sup>469</sup> Dârekutnî, *Sünen*, II, 160.

<sup>470</sup> “Kur'ân'ı sana veren Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir.” Kasas, 85.

<sup>471</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 269-274.

## 5. Namaz Kılanın Önünden Geçmenin Sakıncası

Ebû Cüheyym el-Ensârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ، مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ، أَرْسَلَهُ إِلَى أَبِي جُهَيْمٍ يَسْأَلُهُ مَاذَا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَارِّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي فَقَالَ أَبُو جُهَيْمٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ" قَالَ أَبُو النَّضْرِ لَا أَذْرِي أَقَالَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ شَهْرًا أَوْ سَنَةً.

“Namaz kılanın önünden geçen kişi, bunun sakıncasını bilseydi, kırk (gün/ay/yıl) beklemesi daha hayırlı olurdu.” Râvî Ebu'n-Nadr dedi ki: Bilemiyorum, kırk gün mü, kırk ay mı, kırk yıl mı dedi.<sup>472</sup>

Görüldüğü üzere hadîsin metninde “kırk” ile kastedilenin mâhiyeti hususunda bir kapalılık söz konusudur. Tahâvî burada kastedilenin ne olduğu hususunu konuyla ilgili Ebû Hureyre'den gelen başka bir rivâyet ile aydınlatmaya çalışmıştır:

عن أبي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَوْ يَعْلَمُ الَّذِي يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْ أَخِيهِ مُعْتَرِضًا وَهُوَ يُنَاجِي رَبَّهُ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ مَكَانَهُ مِئَةَ عَامٍ خَيْرًا لَهُ مِنَ الْخَطْوَةِ الَّتِي خَطَا."

“Rabbine münâcâtta bulunan (namaz kılan kişinin) önünden geçen kişi, bunun sakıncasını bilseydi, olduğu yerde yüz yıl durması atacağı adımdan daha hayırlı olurdu.”<sup>473</sup>

Tahâvî'ye göre bu rivâyet, önceki rivâyette “kırk” ile kastedilenin kırk yıl olduğuna delâlet etmektedir. Bu rivâyetin vürûdu önceki rivâyetten sonra olmalıdır. Zira bu rivâyette söz konusu kabahatin mesuliyeti daha ağırdır. Oysa önceki rivâyette tahfif vardır. Allah'a olan zannımız bu suç işleyeninin cezasının eksilmesi değil artmasıdır.<sup>474</sup>

Görüldüğü gibi Tahâvî, ikinci rivâyette suç karşılığındaki cezanın/mesuliyetin daha ağır olması gerekçesiyle söz konusu rivâyeti Hz. Peygamber'in son sözü olarak

<sup>472</sup> Buhârî, Namaz, 101; Müslim, Namaz, 261.

<sup>473</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 84.

<sup>474</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 84.

kabul ederek, bu rivâyette ziyade olarak geçen “yıl” ifadesinin önceki rivâyetteki kapalılığı açıklığa kavuşturduğunu ifade etmiştir. O halde bu rivâyetteki ziyade, başka rivâyeti tefsir mahiyetindedir.

## 6. Cemaatle Kılınan Namazın Münferit Kılınan Namaza Olan Üstünlüğü

Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber cemaatle kılınan namazın münferit olarak kılınan namaza üstünlüğü hakkında şöyle buyurmuştur:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ أَحَدِكُمْ وَحَدَهُ بِخَمْسَةِ وَعِشْرِينَ

جُزْءًا."

“Cemaatle kılınan namaz, sizden birinin tek başına kıldığı namazdan yirmi beş derece üstündür.”<sup>475</sup>

Abdullah b. Ömer’in rivâyeti ise şöyledir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَدِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً."

“Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece üstündür.”<sup>476</sup>

Burada ikinci rivâyette, birinci rivâyete göre mana bakımından ziyade söz konusudur. Tahâvî bu ziyadeyi tezat olarak değerlendirmemektedir. Ona göre önce Allahu Teâlâ’nın cemaatle namazın sevabını yirmi beş derece olarak tayin buyurmuş olması, daha sonra buna iki derece daha ziyade etmiş olması muhtemeldir.<sup>477</sup>

## 7. Müslüman Olmayan Köle İçin Fıtır Sadakası Vermenin Hükümü

Hanefilere göre Yahûdi, Hristiyân ya da Mecûsi köleler için de efendisinin fıtır sadakası vermesi gerekir.<sup>478</sup> Mâlik,<sup>479</sup> Şafîî<sup>480</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>481</sup> ise kâfir köle için

<sup>475</sup> Müslim, Mesâcid, 245.

<sup>476</sup> Buhârî, Ezân, 30.

<sup>477</sup> Tahâvî, Şerhu müşkili’l-âsâr, III, 135.

<sup>478</sup> Şeybânî, el-Asl, II, 174.

efendisinin fitir sadakası verme sorumluluğu olmadığı görüşündedirler. Konuyla ilgili istidlâl yapılan hadis şudur:

مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ ذَكَرٍ وَأُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer tarikiyle rivâyet edildiğine göre Rasûlüllah (sallallâhu aleyhi vesellem) Ramazanda bir sa' hurma ya da bir sa' arpa olarak Müslümanlardan hür-köle, erkek-kadın herkes için fitir sadakası verilmesini insanlara farz kılmıştır.<sup>482</sup>

İmam Muhammed, fitir sadakası verme yükümlülüğünün efendiye ait olduğunu, dolayısıyla efendi Müslüman olduktan sonra kölesinin Müslüman ya da kâfir olmasının bir önemi olmayacağını ifade ettikten sonra ayrıca bu hususta rivayetler de vârid olduğunu ifade ederek isnâdlarıyla birlikte zikreder. Buna göre İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) Yahûdî ya da Hristiyan kölesi olan kişinin onlar adına fitir sadakası vermesi gerektiği ile hükmetmiştir.<sup>483</sup> Yine Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) kişinin hristiyân kölesi için de fitir sadakası vermesi gerektiğini söylemiştir.<sup>484</sup> Medîne fakihlerinden Kâsım b. Muhammed (107/725 [?]) de Hristiyan ya da yahûdî kölelerin efendilerinin onlar adına fitir sadakası vermeleri gerektiğini söylemiştir.<sup>485</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) aşağıdaki İbn Abbas rivâyetini konuyla ilgili en açık delil olarak zikreder:<sup>486</sup>

<sup>479</sup> Mâlik, *el-Muvatta'*, Zekât, 27.

<sup>480</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 167.

<sup>481</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 283.

<sup>482</sup> Buhârî, *Zekât*, 72; Müslim, *Zekât*, 12. Hadîsin metni Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in istidlâline göre tercüme edilmiştir.

<sup>483</sup> Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-medîne*, I, 524. ( اخبرنا قيس بن الربيع الاسدي عن حماد عن ابراهيم النخعي في الرجل يكون له عبد ) (نصراني او يهودي قال يؤدي عنه زكاة الفطر)

<sup>484</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, I, s. 525. ( اخبرنا اسماعيل بن عياش الحمصي قال حدثني عمرو بن المهاجر قال قال عمر بن عبد العزيز يعطى الرجل ) (المسلم عن مملوكة النصراني صدقة الفطر)

<sup>485</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, s. 525. ( اخبرنا ابراهيم بن محمد المدني قال اخبرنا داود بن الحصين عن القاسم ابن محمد بن ابي بكر قال يخرج سيد العبد ) (اليهودي والنصراني عنه صدقة الفطر)

<sup>486</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'î us-sanâ'î*, II, 536.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ , قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " صَدَقَةُ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ ذَكَرٍ وَأُنْثَى يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ  
خُرٌّ أَوْ مَمْلُوكٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ , أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ , أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ . "

“Küçük-büyük, erkek-kadın, yahûdî-hristiyan, hür-köle herkes adına yarım sa‘  
buğday veya bir sa‘ hurma ya da bir sa‘ arpa fitır sadakası verin.”<sup>487</sup>

Diğer taraftan yukarıda istidlâl edilen rivâyeti, Mâlik’in dışında Nâfi‘’den rivâyet eden birçoklarının<sup>488</sup> tariklerinde<sup>489</sup> “من المُسْلِمِينَ” kaydının yer almaması nedeniyle rivâyet ziyadeleridir. Bu ziyadenin Mâlik tarikinden şöhret kazandığı ifade edilmiş olup İbnu Dakîk el-‘Îd (ö. 702/1302), onun bu rivâyette teferrüd ettiği görüşünün doğru olmadığını kaydeder. Zirâ Ömer b. Nâfi‘,<sup>490</sup> Dahhâk b. Osman<sup>491</sup> ve Yunus b. Yezîd<sup>492</sup> gibi yedi sika râvî daha ona bu ziyadede mütâbi‘ olmuşlardır.<sup>493</sup>

Hanefî fakihlerin söz konusu ziyadede, birisi yorumu diğeri de usûl boyutunda olmak üzere iki farklı yaklaşımı dikkat çekmektedir. Tahâvî, söz konusu ziyadede İmam Mâlik’e mütâbi‘ olan diğer rivâyetleri de sıralayarak ziyadenin sâbit olduğunu ifade ettikten sonra yorumu hususunda şunları kaydeder:

“Kölenin üzerine fitır sadakası konusunda herhangi bir farziyet yoktur. Zira kölenin malı olmaz. Bilakis sorumluluk efendisine aittir. Hal böyle olunca hadisin metninde geçen “من المُسْلِمِينَ” ziyadesi köleye değil efendiye dönecektir.”<sup>494</sup>

Ardından Tahâvî, Ebû Hureyre, Atâ b. Ebî Rebah ve Ömer b. Abdülaziz’den bunu destekleyen görüş ve rivâyetleri nakleder. Bu durumda herhangi bir müşkil kalmayacaktır. Zira fitır sadakasının vücûb şartlarından biri “Müslüman olmak”tır. Hadisteki söz konusu ziyade de buna vurgu yapmaktadır. Ayrıca bu istikâmette Serhasî,

<sup>487</sup> Dârekutnî, *Sünen*, III, 84.

<sup>488</sup> Tirmizî, *Zekât*, 35.

<sup>489</sup> Bk. Müslim, *Zekât*, 13, 14; Ebû Dâvud, *Zekât*, 20; Tirmizî, *Zekât*, 35.

<sup>490</sup> Buhârî, *Zekât*, 71.

<sup>491</sup> Müslim, *Zekât*, 16.

<sup>492</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, IX, 45.

<sup>493</sup> İbnu Dakîkul-‘îd’in günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen *el-İmâm* adlı eserinden yapılan bu nakil için bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 550.

<sup>494</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, IX, 46.

fitir sadakasında “Müslüman olma” şartını söz konusu İbn Ömer rivâyetindeki “من المُسْلِمِينَ” kaydıyla delillendirmektedir.<sup>495</sup> Kâfir köle adına fitir sadakası vermek gerekmediği görüşünde olan İmam Şâfiî’nin de<sup>496</sup> bu rivâyetteki “من المُسْلِمِينَ” kaydını aynı istikâmette değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>497</sup> O halde onun konuyla ilgili içtihadında başka referansı vardır.

Ziyadenin usûl boyutuyla değerlendirilmesine gelince, ziyadeli rivâyet diğer rivâyetlere göre *mukayyed* olmaktadır. O halde konu usûl-i fıkhıdaki *mutlak-mukayyed* ilişkisi zemininde ele alınmalıdır. İtlak ve takyid eğer hükmün sebebindeyse ve hüküm her iki nasta aynı ise Hanefî usûlcülere göre mutlak mukayyede hamledilmez, her iki nasla ayrı ayrı amel edilir. Burada fitir sadakası konusundaki her iki gurup rivâyet ise sadakanın hükmünü değil sebebini beyân etmektedir. Bir sebep başka bir sebebi ortadan kaldırmaz. O halde Müslüman köleler için fitir sadakası verme gerekliliği ilk gurup rivâyet ile sâbit olurken, kâfir köleler için de fitir sadakası verme gerekliliği ikinci gurup rivâyet ile sâbit olacaktır.<sup>498</sup> Molla Ali el-Kârî de aynı şeyleri kaydeder: Mutlaklık ve mukayyetlik aynı hükümde değil de sebepte oldukları için her iki hadisle de amel etmek mümkündür.<sup>499</sup>

Yine el-Aynî de Hanefîler adına aynı cevabı verir. Buna göre fitir sadakası konusunda iki delil vardır. Delillerin birine göre mutlak anlamda baş (birinin velâyeti altında bulunmak), onun adına fitir sadakası verme sebebi iken, diğerine göre Müslüman bir baş (velâyeti altında Müslüman birinin olması) onun adına fitir sadakası verme sebebidir. Sebepler arasında herhangi bir çekişme ya da zıtlık söz konusu değildir. Nitekim mesela mülkiyet, satın alma ile gerçekleştiği gibi hibe, vasiyyet, sadaka, verâset yollarıyla da gerçekleşebilir. O halde burada mutlak ve mukayyet olan rivâyetleri hâli üzere bırakıp her ikisinin hükmünü de cem edip, Müslüman köleler için

---

<sup>495</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 102

<sup>496</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 167.

<sup>497</sup> Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, III, 162, 167.

<sup>498</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 270.

<sup>499</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi 'l-inâye*, I, 552.

ilk grup *mukayyet* rivâyet ile, Müslüman olmayan köleler için ise ikinci gurup *mutlak* rivâyet ile hükmederek tüm köleler adına fitır sadakası verilmesi ile hükmedilir.<sup>500</sup>

Bütün bu görüşlerle birlikte söz konusu ziyadenin teknik olarak hem isnâd hem de mana bakımından *muztarib* olduğu da öne sürülmüştür. Zira ziyadeli rivâyetin râvîsi olan İbn Ömer, kendisi kâfir köleler için de fitır sadakası vermekteydi.<sup>501</sup> Bir râvî, rivâyetine muhâlif amel ettiğinde bu, o rivâyeti taz'îf anlamına gelmektedir.<sup>502</sup>

## 8. Kabir Üzerine Basmanın ya da Oturmanın Hükümü

Ahmed b. Hanbel ve Zâhirî fukahâ başta olmak üzere bazı fakihlere göre kabir üzerine oturmak, dayanmak, üzerinde yürümek mekruhtur. İbn Hazm “helâl değildir” ifadesini kullanmıştır. Zira konuyla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde onun kabirler üzerine oturulmasını, kabirlere doğru namaz kılınmasını yasakladığı<sup>503</sup>, hatta “Sizden birinin bir kor üzerine oturup da elbisesinin yanıp derisine kadar ulaşması onun için bir kabrin üzerine oturmasından daha hayırlıdır.”<sup>504</sup> buyurduğu yer almaktadır.<sup>505</sup>

Tahâvî ise oturmaktan kastedilen şeyin büyük abdest ya da küçük abdest için oturmak olduğunu, dilin de buna müsait olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Zeyd b. Sâbit Ebû Ümâme’ye “Gel kardeşimin oğlu! Sana haber vereyim. Hz. Peygamber büyük abdest ya da küçük abdest yapmak için kabirlerin üzerine oturmayı yasakladı.” demiştir. Diğer taraftan Ebû Hureyre’den nakledilen hadiste bu detay yer almaktadır. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim bevletmek ya da büyük abdest için bir kabrin üzerine oturursa sanki ateş kuru üzerine oturmuştur” Üç İmam’ın görüşü de bu yöndedir.<sup>506</sup>

el-Aynî bu konuda Hanefî fıkıh metinlerinde yer alan “kabirler üzerine basmak haramdır” şeklindeki ifadelerin yanlış anlaşıldığını, Tahâvî’nin özellikle Ebû Hanîfe’nin

<sup>500</sup> el-Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, IX, 111.

<sup>501</sup> Bk. Dârekutnî, *Sünen*, III, 67, 85.

<sup>502</sup> el-Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, IX, 111.

<sup>503</sup> Müslim, Cenâiz, 97; Ebû Dâvud, Cenâiz, 77.

<sup>504</sup> Müslim, Cenâiz, 96; Ebû Dâvud, Cenâiz, 77.

<sup>505</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, III, 440; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 358.

<sup>506</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, I, 517.

mezhebi olmak üzere mezheplerin görüşlerini en iyi bilen kişi olduğunu kaydetmiştir. *Bedâi'* sahibinin “Ebû Hanîfe, kabrin çiğnenmesini, üzerine oturulmasını, uyunmasını ya da üzerinde kazâ-i hâcette bulunulmasını kerîh görmüştür. Zira Hz. Peygamber'den nakledilmiştir ki o, kabirler üzerine oturulmasından sakındırmıştır.”<sup>507</sup> Şeklindeki ifadelerini eleştirerek onun bu konuda ilk görüş sahipleri gibi hadisin zahirine göre konuştuğunu ifade etmiştir. Bu konudaki söz Tahâvî'nin sözüdür.<sup>508</sup>

Netice olarak aslında mübhem konumunda olan ilk gurup rivâyetler Tahâvî'nin getirdiği rivâyetlerdeki kayıtlarla tefsir edilmiştir. Fakat her iki gurup rivâyet arasındaki ilişki mübhem-müfesser ilişkisi seviyesinden ziyade teâruz kapsamında mezheplerin tercihinine konu olmuştur.

## 9. İhramlı Olan Kişinin Giyebileceği Kıyafetlerle İlgili Bir İhtilâf

İbn Abbas'tan nakledilen bir hadis şu şekildedir:

عن عمرو بن دينار، قال: سمعت جابر بن زيد يقول: سمعت ابن عباس -رضي الله عنه- يقول: سمعت النبي -عليه السلام- يعرفه يقول: "من لم يجد إزارًا لبس سراويل، ومن لم يجد نعلين لبس خفين."

Hz. Peygamber'i Arafat'ta şöyle derken duydum:

“(İhramlıyken giyecek) izâr bulamayan kişi serâvîl (şalvar) giyinsin. Na‘l (ihrama uygun terlik) bulamayan kişi mest giyinsin.”<sup>509</sup>

Tahâvî Hz. Câbir'den de aynı rivâyeti aktardıktan sonra bazı âlimlerin<sup>510</sup> bu rivâyetlere dayanarak ihramlıyken ihram yasağına uygun şeyleri bulamadığı için şalvar ya da mest giyen kişiye herhangi bir fidye/keffâret gerekmediğini ifade etmiştir. Ancak o, Hanefî fukahâsının buna zarurete binaen izin verildiğini ancak bu durumun şalvar ya da mest giymekten dolayı gerekecek ceza olarak keffâreti ortadan kaldırmadığı görüşünde olduklarını kaydetmiştir. Bu hüküm hadise aykırı da değildir. Nitekim hadiste keffâreti nefyeden herhangi bir kayıt da söz konusu değildir. Diğer taraftan bu

<sup>507</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'î us-sanâ'i*, II, 359.

<sup>508</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VII, 475.

<sup>509</sup> Buhârî, *Libâs*, 14; Müslim, *Hac*, 5. (Metin Tahâvî'ye aittir.) Metindeki *serâvîlin* Hind dilinde şalvar olarak anıldığı ifade edilmiştir. Bk. Şebbir Ahmed el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, III/I, 357.

<sup>510</sup> Diğer görüşler için bk. Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 105.

hadisin, izâr ya da terlik bulamayan kişinin şalvarını ayırıp izâr haline getirerek ya da mestlerini, ökçelerinin alt seviyesinden kesip terlik haline getirerek giymesi de kastediliyor olabilir. Nitekim İbn Ömer'den gelen rivâyetlerde bu yönde kayıtlar yer almaktadır. O rivâyetlerden biri şöyledir:

«مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَشَقَّهُمَا مِنْ عِنْدِ الْكُعْبَيْنِ»

“(İhramlıyken giyecek) terlik bulamayan mestlerini giyinsin ve onları ökçelerinden kessin”<sup>511</sup>

Görüldüğü üzere bu rivâyette önceki rivâyette bulunmayan bir ziyade yer almaktadır. Tahâvî söz konusu ilk rivâyette açıklanmayan bir hükmü beyân ettiği için bu rivâyetin evlâ olduğunu ifade etmiştir. Onun bu noktadaki şu ifadeleri ise hadis karşıtlığı ile ithâm edilen Hanefî fukahâsı adına kayda değer ifadelerdir:

“Aramızdaki ihtilâf hadisin kendinde değil yorumunda gerçekleşmiştir. Zira biz hadisi ihtimalli olduğu bir anlama hamlettik. O halde yoruma aykırı olmakla hadise aykırı olmayı birbirinden ayırın. İki farklı şeylerdir. Hadise yaptığımız yorumunuza muhâlefet edeni hadise muhalefetle suçlamayın.”<sup>512</sup>

Şu ifadeleri de rivâyetlerin tercihindeki unsurlar bağlamında önemli bir prensibi tekrar hatırlatmaktadır:

“Bunun “usul”den şahitleri de vardır. Örneğin ihramlı kişiye traş yasaktır. Bununla birlikte bir zarurete binaen traş olsa bile fidyesini öder. O halde sabit olmuştur ki zaruret, Hacdaki keffareti değil sadece günâhı kaldırır.”<sup>513</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu rivâyetlere dayanarak ihramlıyken mest ya da şalvar giymek durumunda kalan kimseye herhangi bir cezâ sorumluluk olmayacağı hükmüne varmak “usûl”e, başka bir ifadeyle dinin bütünlüğüne, küllî kaidelere de aykırı görülmüştür.

<sup>511</sup> Müslim, Hac, 3.

<sup>512</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, II, 134.

<sup>513</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-ulemâ*, II, 107. Benzer yoruma *Şerhu me‘âni’l-âsâr*’da da yer vermiştir. Bk. II, 136.

## 10. Hac Kurbanı Olarak Sevkedilen Deveye Binmenin Hükümü

Tahâvî'nin naklettiği bir Ebû Hureyre rivâyeti şöyledir:

حَدَّثَنَا يُونُسُ , قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَنَّ مَالِكًا حَدَّثَهُ , عَنْ أَبِي الزِّنَادِ , عَنِ الْأَعْرَجِ , عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً قَالَ: "ارْكَبْهَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا بَدَنَةٌ , قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ."

Resûlüllâh (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) bir deveyi sevkedenden birini görmüş ve ona “deveye bin” demiş, adam Hac kurbanı olduğunu söyleyince o yine “Allah canını almasın! Deveye bin!” buyurmuştur.<sup>514</sup>

Tahâvî bazılarının bu rivâyete dayanarak kişinin kırân ya da temettü' haccı için sevkettiği hayvana binmesinin caiz olduğuna hükmettiğini ifade etmiştir.<sup>515</sup> Ancak o, Hanefî fukahâyâ göre bunun zaruret haliyle sınırlı olduğunu kaydetmiştir. Buradaki rivâyet ise her iki duruma da ihtimallidir. O halde diğer rivâyetlere mürâcat edilecektir. Ardından şu rivâyeti aktarmıştır.

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً وَقَدْ جَهِدَ قَالَ: "ارْكَبْهَا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا."

Enes b. Mâlik'ten gelen bu rivâyete göre Resûlüllâh (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) yorgun düşüp zor durumda kalmış bir kişiyi görmüş ve ona binmesini söylemiş, adam Hac kurbanı olduğunu söyleyince o yine binmesini emretmiştir.<sup>516</sup>

Görüldüğü üzere bu rivâyette yer alan ziyade, söz konusu durumun, kişinin yorgun ve âciz düşmesi zaruretiyle kayıtlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tahâvî İbn Ömer'in de bu yöndeki sözünü destekleyici mâhiyette aktarmış, diğer taraftan zaruret hâlinin dışında hayvana binilmesinin mübâh olmadığına dair başka rivâyetler aktarmıştır. Rivâyetler açısından meselenin böyle sonuçlanacağını ifade ettikten sonra kıyâsın da bunu gerektireceğini ifade etmiştir. Zira bazı eşyâda mülk tam olarak sabit olur. Örneğin müdebber olmayan köle, ümmü veled olmayan câriye ve adanmayan

<sup>514</sup> Bk. Buhârî, Hac, 104; Müslim, Hac, 371.

<sup>515</sup> Aynî, Mücâhid, 'Urve, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhuye ve ehl-i hadisten başkalarının bu görüşte olduğunu nakletmiştir. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 265.

<sup>516</sup> Nesâî, Hac, 25.

bedene (büyük baş hayvan) gibi. Bütün bunların satışı, menfaat temin edilmesi ya da menfaatinin bedelli (icâre) veya bedelsiz mülk edindirilmesi caizdir. Ancak bazı şeyler de vardır ki onlarda, menfaatlenilmesi caiz olsa da satışına mâni olan bir durum âriz olmuştur. Ümmü veled olan câriye ve müdebber köle gibi. Menfaatlenilmesi caiz olan bir şeyin menfaatini, bir bedel karşılığı ya da bedelsiz olarak birine temlik etmek de caiz olacaktır. Buna göre herkesçe ittifak edilmiştir ki adanmış bir hayvanı icâra vermek, menfaatine karşılık bedel almak caiz değildir. O halde menfaatini bir bedel karşılığı mülk edindirmek caiz olmadığına göre kişinin ondan menfaatlenmesi de caiz olmayacaktır.<sup>517</sup>

Neticede Tahâvî, iki rivâyeti teâruz kapsamında değerlendirip ilkinin reddetmek yerine ilk rivâyetin ikinci rivâyette yer alan kayıtla mukayyed olduğunu ortaya koymuştur.

### 11. Ortak Bir Kölenin Âzâd Edilmesi

İki kişi arasında ortak olan bir köleyi ortaklardan biri âzâd ettiğinde hükmün ne olacağı hususu birkaç açıdan ihtilâf konusu olmuştur. el-Aynî bu konuda 14 görüş olduğunu ifade ederek tafsilatıyla birlikte zikreder.<sup>518</sup> Ebû Hanîfe'ye göre eğer âzâd edenin durumu yerindeyse diğer ortağı dilerse âzâd eder veya köle kıymeti kadar onun için çalışır veya da dilerse âzâd eden kişi diğer ortağına hissesinin kıymetini öder. Neticede kölenin velâ hakkı ilk ikisinde aralarında ortak, sonuncusunda sadece âzâd edene ait olur. Eğer âzâd edenin durumu yerinde değilse bu durumda diğer ortağı dilerse âzâd eder, dilerse de köleyi hissesinin kıymetince çalıştırır. Züfer, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise diğer ortağın ödeme imkânının olması halinde tazmin sorumluluğu olur. Aksi takdirde köle, hissesi kadar onun için çalışır. Neticede yine velâ her ikisine ait olur.<sup>519</sup>

Tahâvî, söz konusu ihtilâfların bazılarını mesned teşkil eden rivâyetleri sırasıyla şöyle değerlendirmektedir:

<sup>517</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 162.

<sup>518</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XV, 78 vd.

<sup>519</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 188. Geniş bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 186.

Bazı fakihlere göre<sup>520</sup> mülkiyeti müşterek bir kölede ortaklardan birinin, kendi hissesinde köleyi âzâd etmesi halinde diğer ortağının hissesini de tazmin etmek zorundadır. İmkânının, parasının olup olmaması hükmü değiştirmez. Zira bu bir cinayet/kast hükmündedir. Herhangi birinin malına kastedenin mutlak olarak tazmin sorumluluğu vardır. Bu konuda Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir hadisin metni şöyledir:

عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أعتق شقصًا له في مملوك، ضمن لشركائه حصصهم."

“Kim bir köledeki hissesini satarsa diğer ortaklarına da hisselerini tazmin eder”<sup>521</sup>

Tahâvi, rivâyetin Abdullah b. Ömer'den gelen 2 mütabini daha nakleder. Ardından yine isim vermeden bazı fakihlerin<sup>522</sup> buna muhâlefet ederek diğer ortağa hissesini tazmin sorumluluğunun ancak imkânı olması halinde olacağını, yukarıda zikredilen İbn Ömer hadisinin de bu kapsamda olduğunu, zira diğer tariklerinde bu hususun açıkça ifade edildiğini savunduklarını nakletmiştir. Söz konusu ziyadeli rivâyetlerden birinin metni şöyledir:

حدثنا يونس قال: أنا ابن وهب، أن مالكًا أخبره، عن نافع، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله -عليه السلام- قال: "من أعتق شركًا له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، فَوَمَّ عليه قيمة العبد فأعطى شركاؤه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق."

“Kim bir köledeki hissesini satar da kölenin tüm kıymeti kadar parası olursa, köle kıymetlendirilir ve ortaklara hissesini öder. Böylece köle âzâd edilmiş olur. Eğer imkânı yoksa kendi hissesi kadar köle âzâd olmuş olur.”<sup>523</sup>

<sup>520</sup> Tahâvî fakihlerin isimlerini vermemektedir. el-Aynî söz konusu görüşü ‘Urve b. Zübeyr, İbn Sîrîn, Esved b. Yezîd, İbrahim en-Nehâî, ve Züfer b. Hüzeyl’e nispet etmektedir. Bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XV, 77.

<sup>521</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, III, 105.

<sup>522</sup> el-Aynî söz konusu görüşü Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk’a nispet etmiştir. Bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XV, 81.

<sup>523</sup> Bk. Buhârî, ‘Itk, 4; Müslim, ‘Itk, 1.

Görüldüğü üzere müşterek râvî olarak İbn Ömer'den gelen her iki grup rivâyetlerin ilkinde hisseli köleyi âzâd eden kişi için mutlak anlamda diğer hissedarların hissesini de tazmin sorumluluğu söz konusuysa, ikinci rivâyetlerde yer alan bir ziyade ile bunun parası olanla sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Tahâvî, rivâyetlerin tashihiyle İbn Ömer hadisinde tazmin sorumluluğunun ancak imkânı olanlara özel vârid olduğunu ifade etmiştir.<sup>524</sup> Böylece mutlak olarak vârid olan bir rivâyetin aslında mukayyed olduğu anlaşılmıştır.

Diğer taraftan hissedarların hissesini ödeme imkânı olmayan kimsenin âzâd ettiği kölenin durumunun ne olacağı konusu İbn Ömer rivâyeti çerçevesinde cevapsız kalmaktadır. Tahâvî bazı fakihlerin, yukarıda aktarılan rivâyetin son cümlesinden de anlaşıldığı üzere kölenin, diğerinin hissesinde âzâd olmayıp, haliyle âzâd etmeyen diğer ortağın kölesi olarak kaldığı görüşünde olduklarını aktarmış, ardından kendisinin de tercih ettiği ve Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e<sup>525</sup> nispet ettiği görüşü nakletmiştir. Buna göre köle, âzâd etmemiş olan diğer ortağın hissesi kıymetince ona çalışır ve nihayetinde âzâd olur. Tahâvî delil olarak aynı konudaki Ebû Hureyre rivâyetini getirir. O, bu rivâyette, yukarıdaki İbn Ömer rivâyetinde yer alan hükmü de içermekle birlikte ziyade olarak diğer hissenin hükmünün de açıklığa kavuşturulduğunu ifade etmektedir. Rivâyetin metni şöyledir:

عن أبي هريرة، عن النبي -عليه السلام- قال: "من أعتق نصيباً -أو شركاً- له في مملوك فعليه خلاصه كله في ماله، فإن لم

يكن له مال؛ استسعى العبد غير مشقوق عليه."

"Kim bir köledeki nasibini âzâd ederse, malıyla (diğer ortağa tazmin ederek) kölenin tamamını âzâd etmelidir. Eğer malı/parası yoksa bu durumda köle, diğerinin hisse değeri kadar ona hizmet eder/çalışır."<sup>526</sup>

Görüldüğü üzere konuyla ilgili Ebû Hureyre'den gelen bu rivâyette İbn Ömer rivâyetinde yer almayan ve meselenin doğrudan cevabı olan bir hüküm yer almıştır.

<sup>524</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 106.

<sup>525</sup> Âmir eş-Şa'bî, Hasan el-Basrî, Evzâ'î, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Katâde, Abdullah b. Şübrüme ve Hasan b. Hay'ın da aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XV, 86.

<sup>526</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 107. Rivâyet için ayrıca bk. Buhârî, 'Itk, 5; Müslim, 'Itk, 3; Ebû Dâvud, 'Itk, 5.

Diğer taraftan Tahâvî'nin isnâdıyla birlikte aktardığına göre Hz. Peygamber döneminde bir adam mülkiyetinde ortak olduğu bir köleyi âzâd ettiğinde Hz. Peygamber tümüyle onun âzâd olduğuna hükmederek sorumluluğu ona yüklemiş ve “Allah'ın şeriki yoktur. (Kölenin bir hissesi Allah için âzâd edildiğinde diğer hissesinde başkasının mülkiyeti olmaz)”<sup>527</sup> buyurmuştur. Bu da göstermektedir ki ister diğer ortağına hissesini tazmin edecek parası olsun, isterse olmasın herhangi birisi, ortak olduğu bir köleyi âzâd ettiğinde köle her hâlükârda kölelikten kurtulmuş olur. İşte bu rivâyet Ebû Hureyre rivâyetine de uygun düşmekle birlikte, Ebû Hureyre rivâyetinde ziyade olarak hem bu rivâyet hem de İbn Ömer rivâyetinde yer almayan meselenin cevabı bulunmaktadır. Netice olarak parası olan kişi diğer ortağının da hissesini tazmin edecektir. Parası olmayan kişinin âzâd etmesi halinde de köle diğer ortağın hisse kıymetince onun için çalışacaktır.<sup>528</sup>

## 12. Rehin Bırakılan Hayvana Binme ve Sütünden İstifade

Tahâvî'nin rivâyet ettiği bir hadis şöyledir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ شَيْبَةَ قَالَ: ثنا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ: "الظَّهُرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا."

Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Deve, rehin olduğunda nafakasıyla binilir. Süt veren hayvan rehin olduğunda nafakasıyla sütü içilir.”<sup>529</sup>

Tahâvî, bazılarının bu hadise dayanarak râhin olan (rehin bırakan) kişinin nafaka hakkı sebebiyle rehin bıraktığı hayvana binme ve sütünü alma hakkı olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir.<sup>530</sup> Ancak Tahâvî'ye göre bu hadis mücmel olup hayvana binecek ve sütünü içebilecek olan kişinin kim olduğu beyân edilmemiştir. O halde kitab,

<sup>527</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 107.

<sup>528</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 108. Ebû Hureyre rivâyetinde yer alan söz konusu köleyi çalıştırma ziyadesinin merfû olmayıp isnâdındaki Katâde'nin sözü olduğu şeklinde bazı Şâfiî âlimler tarafından yapılan itirazlar da cevaplandırılmıştır. Bk. Takî el-Osmânî, *Tekmilatü Fethi'l-mülhim*, IV, 183.

<sup>529</sup> Buhârî, Rehn, 4; Ebû Dâvud, Büyû', 76.

<sup>530</sup> *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da isim vermiştir. O kişi İmam Şâfiî'dir. (*Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 452).

sünnet, ya da icmâ‘ gibi bir delil olmaksızın bu kişiyi râhin ya da mürtehin (rehni kabul eden kişi) den biri olarak tayin etmek caiz olmaz. Bununla birlikte Hüseyim de bu hadisi rivâyet etmiş ve yukarıdaki Yezîd b. Hârûn’un rivâyetinde yer almayan şeyi beyân etmiştir. O rivâyet şöyledir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ دَاوُدَ، قَالَ: ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ الصَّائِغُ، قَالَ: ثنا هُشَيْمٌ، عَنْ زَكَرِيَّا، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، ذَكَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا كَانَتِ الدَّائِبَةُ مَرْهُونَةً فَعَلَى الْمُرْتَهِنِ عِلْفُهَا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ وَعَلَى الَّذِي يَشْرَبُ نَفَقَتُهَا وَيَرْكَبُ."

“Hayvan rehin bırakıldığında yemi mürtehine (rehni kabul eden kişiye) aittir. (Rehin bırakılan) hayvanın sütü içilebilir. Nafakası içene ve binene aittir.”<sup>531</sup>

Tahâvî bu hadisin, önceki rivâyette kastedilen kişinin mürtehin olduğuna delâlet ettiğini ifade edip rivâyetin anlaşılması gereken doğru şeklini ortaya koymuş, ardından da, râvîleri âdil olmakla birlikte ehl-i ilmin, hilâfına icmâ‘ etmiş olmaları nedeniyle hadisin mensûh olduğunu ifade etmiştir. Zira onlar rivâyetlerinde güvenilir oldukları gibi amellerinde de güvenilirlerdir. Aksi halde adâletleri düşer. Tahâvî’ye göre bu hadis, ribânın mübâh olduğu, menfaate sebep olan karzın haram kılınmadığı dönemlere ait olmalıdır. Ancak daha sonra ribâ ile menfaat getiren karz yasaklanmış ve ehl-i ilim rehnin nafakasının mürtehine değil, râhine ait olduğunda, mürtehinin ise rehni kullanma hakkının olmadığına icmâ‘ etmiştir. Zira ribâ haram kılınca ribânın tüm şekilleri de haram kılınmıştır. Dolayısıyla mürtehinin menfaat karşılığında nafaka sorumluluğu da ortadan kalkmıştır. Buna ilave olarak Tahâvî, hadisin müşterek râvîsi olan Şa‘bî’den, “Rehinden hiçbir şekilde menfaatlenilemez” mealinde fetva nakletmiştir. Rivâyet ettiği hadisin mensûh olduğu ona göre sabit olmadan böyle bir fetva vermesi mümkün olmadığına göre bu da ayrıca önemli bir delil olacaktır.<sup>532</sup>

### 13. Tırnak ya da Dişle Yapılan Zebhin (Hayvan Boğazlamannın) Hükümü

Adî b. Hâtim’den gelen bir rivâyette, Hz. Peygamber’e: “Ey Allah’ın resulü, köpeğimi salıyorum, bir av avlayıp geliyor. Yanımda asâ ya da merveden (keskin bir

<sup>531</sup> Dârekutnî, *Sünen*, III, 441.

<sup>532</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, IV, 99; *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XV, 454; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulemâ*, IV, 299.

çeşit beyaz taş/çakmak taşı) başka tezkiye (meşru boğazlama) yapabileceğim bir şey bulunmuyor” diye sorduğunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"أَهْرَ الدَّمِ بِمَا شِئْتُمْ، وَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ."

“Dilediğin şeyle kanını akıt, Allah’ın adını zikret”<sup>533</sup>

Tahâvî, aktardığı bu hadisin ardından bazılarının bu rivâyete dayanarak kişinin tırnağıyla ya da dişiyle boğazladığı hayvanın mübâh olduğu görüşünde olduklarını aktarmıştır. Diğer taraftan o, Hanefî fukahâyâ göre sökülüp kesici bir âlet haline getirilmemiş, sahibinin ağzında ya da parmağında olan diş ve tırnakla boğazlamanın caiz olmadığını, ancak sökülmüş olmaları halinde (müstakil âlet hükmünde olacakları için) caiz olacağı görüşünde olduklarını aktarmıştır.<sup>534</sup> Bu hususta istidlâl edilen hadis ise Râfi‘ b. Hadîc rivâyetidir. Düşmanla karşılaşacaklarını, (belki elde edecekleri ganimet hayvanını boğazlamak için) yanlarında da bıçak olmadığını söyleyen Râfi‘ b. Hadîc’e Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"مَا أَهْرَ الدَّمِ وَدَكَّرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ، لَيْسَ السِّنُّ وَالطُّفْرُ."

“Kanını akıttığın ve besmele çektiğin şeyi ye. Diş ve tırnak hariç.”<sup>535</sup>

Tahâvî, bu rivâyette diş ve tırnağın şer‘î tezkiyeden istisna edildiğini, ancak burada kastedilenin ise çekilmiş haldeki diş ve tırnak olmaya ihtimalli olduğu gibi çekilmemiş halde olmalarına da ihtimali olduğunu ifade etmiştir. Eğer çekilmiş halde olmaları kastedilmişse, o halde çekilmemiş olması halinde evleviyetle yasak olacaktır. Yok eğer çekilmemiş halde olmaları kastedilmişse, bu durumda çekilmiş haldeki hükümleri hakkında herhangi bir bilgimiz yok demektir. O halde bu ihtimale göre de ikinci rivâyetle çekilmemiş haldeki diş ve tırnakla hayvanı boğazlamak yasak olacaktır. Bilgi sahibi olmadığımız çekilmiş halde olmasının hükmünü ise ilk hadisin mutlaklığına havale etmiş oluruz. Ayrıca İbn Abbas’tan gelen bir fetva da kişinin tırnağıyla

<sup>533</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni l-âsâr*, IV, 183. Ayrıca bk. Nesâî, Sayd, 20.

<sup>534</sup> Tahâvî, *Muhtasaru’t-Tahâvî*, s. 295.

<sup>535</sup> Buhârî, Zebâih, 18; Müslim, Edâhî, 20; Tahâvî, *Şerhu me‘âni l-âsâr*, IV, 183.

boğazladığı hayvanın boğularak öldüğünü ifade etmektedir.<sup>536</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'nin de söz konusu Râfi' Hadîc rivâyetini aktararak kişinin tırnağı ya da dişiyle yaptığı boğazlamayla kâtil olacağını, zâbih (meşru tezikiye yapan) olmayacağını ifade ettiği görülmektedir.<sup>537</sup>

Netice itibarıyla burada Tahâvî, her iki rivâyeti mutlak-mukayyed bağlamında değerlendirmeye tabi tutmuştur.

#### 14. Akîkası Kesilen Çocuk Hakkında Vârid Olan Hadis

Selmân b. Âmir'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

عن سلمان بن عامر الضبي، قال: قال رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم: "مع الغلام عقيقته، فأهرقوا عنه دماً، وأميطوا عنه

الأذى."

“Doğan çocukla birlikte akîkası vardır. O halde kurbanını kesin ve ondan eziyeti giderin.”<sup>538</sup>

Hadiste geçen “eziyeti gidermek”ten maksadın ne olduğu hususu kapalıdır. Hadîsin râvîlerinden İbn Sîrîn bu ifadeden ne kastedildiğini öğrenmeye çalıştığını, ancak bunu bilen hiç kimseyi bulamadığını ifade etmektedir.<sup>539</sup>

Tahâvî buradaki kapalılığı açıklığa kavuşturacak başka rivâyetler getirir: Hz. Âişe rivâyetine göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin doğduklarında Allah Rasûlü yedinci gün akîkalarını kesmiş, isimlerini koymuş ve **başlarından** eziyetin kaldırılmasını emretmiştir.<sup>540</sup> O halde önceki hadiste söz konusu edilen eziyet, başta olan bir eziyettir. Sahâbeden Büreyde'nin rivâyetine göre ise o şöyle anlatmaktadır: “Biz câhiliyye döneminde iken çocuğumuz doğduğunda adına bir koyun keser, kanını çocuğun başına bulaştırırdık. İslâm geldikten sonra ise çocuğumuz doğduğunda kurbanını kesip başına

<sup>536</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 183. Bu yönde değerlendirme için ayrıca bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, VII, 223.

<sup>537</sup> Şeybânî, *el-Asl*, V, 353.

<sup>538</sup> Ebû Dâvud, *Dahâyâ*, 21.

<sup>539</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, III, 74.

<sup>540</sup> İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XII, 127.

zaferân sürmeye başladık.”<sup>541</sup> Bu rivâyetle anlaşılmaktadır ki ilk hadiste “baştaki eziyeti kaldırmak”tan maksat, câhiliyye döneminde çocuğun başına sürülen kandır.<sup>542</sup>

Tahâvî farklı rivâyetlerdeki ziyade manalar içeren ifadeler sayesinde ilk hadisteki kapalılığı gidermiştir.<sup>543</sup>

### 15. Arkadaşına “Gel, Kumar Oynayalım” Diyen Kişinin Keffâreti

Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

" وَمَنْ قَالَ لِمَا حَبِيهِ: تَعَالَ أَقَامِرَكَ، فَلَيْتَصَدَّقَ. "

“Her kim arkadaşına “Gel, kumar oynayalım” derse, tasaddukta bulunsun.”<sup>544</sup>

Buna göre arkadaşına kumar oynama teklifi yapan kişi masiyeti teklif ettiği için hatasının keffâreti olarak sadaka vermesi teşvik edilmiş olup miktarı ile ilgili herhangi bir tayin söz konusu değildir.<sup>545</sup>

Diğer taraftan Tahâvî, ilgili hadîsin, Evzâî tarikinden gelen iki ayrı versiyonunu da rivâyet eder. Söz konusu iki versiyondan birine göre hadiste "فليتصدق بالقمار" (Kumarı tasadduk etsin) şeklinde ziyade vardır. Diğerinde ise bu ziyade Evzâî’ye nispet edilmiştir.<sup>546</sup>

Her hâlükârda yukarıda nakledilen ilk hadîse göre arkadaşına kumar oynamayı teklif eden kişinin bu günah ifade eden sözüne keffaret anlamında mutlak olarak sadaka vermesi söz konusu iken, ikinci gurup rivâyetlere göre ise kumarın tasadduku söz konusudur. Bu ise iki şekilde anlaşılabilir: 1- Kumara konu olan şeyi, yani kumar için kişinin ortaya koymayı düşündüğü para ya da şeyi, 2- Kumardan kazandığını tasadduk etmesi.

<sup>541</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 266.

<sup>542</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, III, 74.

<sup>543</sup> Tahâvî son olarak “eziyet kaldırmak” ile çocuğun saçının kesilmesinin kastedilme ihtimali olduğunu söylemiştir. Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, III, 77. Ayrıca bu yorum için bk. Ebû Dâvud, *Dahâyâ*, 21; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 266.

<sup>544</sup> Buhârî, *Eymân*, 5; Müslim, *Eymân*, 5; Ebû Dâvud, *Eymân*, 4; Tirmizî, *Nüzûr*, 18; Nesâî, *Eymân*, 11.

<sup>545</sup> Takî Osmânî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim*, IV/II, 110.

<sup>546</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VIII, 346.

O halde bu ziyade, hadîsin bir parçası da olsa, Evzaî'nin ifadesi de olsa bir şekilde anlaşılmalı ya da izah edilmelidir. Zira Evzaî'nin böyle bir ifadeyi ichtihad, istihrâc ya da istinbât ile söylemesi mümkün değildir.<sup>547</sup>

Tahâvî bu problemi kıyâsa arz ile çözmektedir: Kumar haramdır. Kumardan kazanılan da haramdır ve sahibine iade edilmelidir. Haram yolla kazanılan para da sadaka olarak verilemez. Zira Hz. Peygamber, “Allah (*celle celâlihû*) abdestsiz namazı ve haramdan verilen sadakayı kabul etmez.” buyurmuştur.<sup>548</sup>

Buna göre eşya, yakın olduğu şey ile isimlendirilebilir. Örneğin Bakara sûresi 231. Âyet şöyledir:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 231]

“Kadınları boşadığınız ve onlar bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun veyahut iyilikle bırakın.”

Oysa kadın, iddet müddetini bitirdiğinde bâin talâk ile boş olur ve artık yabancı olduğu için erkeğin ona rec‘at hakkı kalmaz. Bir sonraki âyet ise şöyledir:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 232]

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaşmaları takdirde, (eşleriyle) yeniden evlenmelerine engel olmayın.”

Görüldüğü üzere birinci âyetteki “bekleme süresinin bitimi”nden maksat, bitimine yaklaşımdır. Zira ikinci âyete göre iddet müddeti bittikten sonra kocası ancak nikâh akdi ile eşine dönebilecektir.

O halde konumuz olan hadisteki ziyade lafız olan “kumar” ile kastedilen de kumarın hakikati/kumardan kazanılan para anlamında değil, “kumara yakın olan” anlamında; kumara konu edilmesi düşünülmüş olan şeyin tasadduk edilmesidir. Böylece

<sup>547</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VIII, 347.

<sup>548</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VIII, 347; hadis için ayrıca bk. Müslim, Tahâret, 2.

kişi kumar oynamak istediği para ya da şeyi tasadduk ettiğinde günâhına keffâret olması umulur.<sup>549</sup>

Sonuç olarak Tahâvî ziyadeli rivâyeti ihmâl etmemiş, fakat ziyadeyi kıyâs ile doğru bir mahmile hamletmek suretiyle izah etmiştir.

### III. İSNADLARDAKİ ZİYADELER

Bu çalışmada esas alınan kaynaklar özelinde isnadlardaki ziyadelerin metindeki ziyadelere nazaran az gündeme geldiği ifade edilebilir. Bunu ise metindeki ziyadelerin genel olarak fikhî hükümlerin terettüp etmesi bağlamında gündeme gelirken; isnaddaki ziyadelerin ise genelde hadisin tashih ya da taz‘îfi bağlamında gündeme gelmesi şeklinde izah etmek mümkün görünmektedir. Ayrıca fukahânın araştırmalarında genelde metin tenkidinin ön planda olduğu, isnad araştırmalarının ise daha ziyade hadisçilerin yetki ve sorumluluğunda olduğu da söylenebilir. Bu konuda yapılacak kapsamlı bir saha çalışması bunu daha da netliğe kavuşturacaktır.

İsnadlardaki ziyade örneklerine geçmeden önce merfû ile mevkuf arasındaki teâruz meselesinde Tahâvî'nin tavrına kısaca dikkat çekmek gerekir. Aynı sahâbîden nakledilen bir hadisin bir tariki itibarıyla merfû gelmesine karşın diğer tariki ile mevkûf olarak gelmesi arasında gerçekte bir teâruz olmayabileceği hususuna yukarıda gerek bazı hadisçiler gerekse Cessâs ve başka usulcülerin ifadeleriyle temas edilmişti. Bu minvalde örneklere Tahâvî'nin ifadelerinde de rastlanmaktadır. Örneğin o, kedinin artığının hükmü bağlamında Kurre b. Mâlik → Muhammed b. Sîrîn → Ebû Hureyre → Hz. Peygamber isnâdıyla aktardığı “Kedinin içtiği kabın temizliği bir veya iki defa yıkanmasıdır” şeklindeki hadisi Hişâm b. Hassân'ın Muhammed b. Sîrîn → Ebû Hureyre isnâdıyla Ebû Hureyre'ye mevkûf olarak rivâyet ettiği şeklindeki itirazı şöyle cevaplamaktadır:

“Bunda Kurre'nin hadisinin zayıf olmasını gerektirecek herhangi bir şey yoktur. Zira Muhammed b. Sîrîn Ebû Hureyre hadislerinde zaman zaman bunu yaparak hadisi mevkûf nakleder, bu sözün Hz. Peygamber' ait olup olmadığı kendisine sorulduğunda ise merfû olduğunu söylerdi... Bunu yapmasının nedeni ise Ebû

<sup>549</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VIII, 349-351.

Hureyre'nin kendilerine sadece Hz. Peygamber'den rivâyette bulunduğunun bilinmesiydi. Dolayısıyla her hadisi Hz. Peygamber'e ref etme ihtiyacı duymuyorlardı...<sup>550</sup>

Bu örnekte Tahâvî, problemin kaynağı olarak İbn Sîrîn'den önceki râvîyi değil, bizzat İbn Sîrîn'i göstermiş, ancak bunu onun özel bir tasarrufunun bilinirliğine hamlederek gerçekte bir teâruzun söz konusu olmadığı ve tercihe gidilmesine gerek olmadığına temas etmiş olmaktadır. Ancak bunun merfû ile mevkûf arasındaki teâruzda genel bir prensip olmadığı da açıktır. Nitekim aşağıda konuyla ilgili gündeme gelecek meselelerde bu görülecektir.

### 1. Müstehâze Kadının Abdest ve Namazı

Devamlı burun kanaması ve kadınlarda sürekli akıntı olarak bilinen istihâze hali özür hali olarak kabul edilmiş olup bu durum kişinin namaz kılmasına engel görülmemiştir. Ancak bu kişilerin namaz kılabilmesi için Hanefî fakihler her namaz vakti abdest almaları gerektiği görüşüyle, <sup>551</sup> İmam Mâlik abdest almasını müstehap görmeye birlikte zorunlu görmemiştir. <sup>552</sup> İmam Şâfî ise her namaz için abdest almaları gerektiği görüşündedir. <sup>553</sup>

İhtilaflar konuyla ilgili rivâyetler arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Tahâvî'nin konuya delil olarak getirdiği rivâyetlerin merkezinde Fâtıma bint. Ebî Hubeyş olayı yer almaktadır. Rivâyetlerden biri şöyledir: <sup>554</sup>

حدثنا محمد بن عمرو بن يونس السوسى قال ثنا يحيى بن عيسى قال ثنا الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة رضي الله عنها : أن فاطمة بنت أبي حبيش أتت رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالت يا رسول الله إني أستحاض فلا ينقطع عني الدم فأمرها أن تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصلي وإن قطر الدم على الحصى فطرا.

<sup>550</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 20.

<sup>551</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 51; *Muvatta*, I, 334; *el-Kâsânî, Bedâ'î'us-sanâ'i'*, I, 303.

<sup>552</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 11.

<sup>553</sup> *el-Büveytî, Muhtasar*, s. 103; Müzenî, *Muhtasar*, s. 21. Ayrıca tüm görüşler için bk. Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, I, 168.

<sup>554</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 102.

A‘meş → Habîb b. Ebî Sâbit → Urve → Hz. Âişe isnâdıyla rivâyet edildiğine göre Fâtıma bint Ebî Hubeyş gelerek: “Ey Allah’ın Rasûlü! Ben âdet oluyorum, fakat kan kesilmiyor” dediğinde Hz. Peygamber (*sallallâhu aleyhi ve sellem*), âdet günlerinde namazı bırakmasını, sonra gusül almasını ve kan hasır üzerine aksa da her namaz için abdest alıp öylece kılmasını emretmiştir.<sup>555</sup>

Tahâvî aynı hadisi iki ayrı tarikten Ebû Hanîfe → Hişâm b. Urve → Urve isnâdıyla da nakletmiştir. Bunun yanında konuyu başka rivâyetlerle de desteklemiştir.<sup>556</sup>

Ebû Dâvud, yukarıdaki söz konusu A‘meş’in Habîb b. Ebî Sâbit’ten naklettiği bu hadîsin zayıf olduğunu belirtmiştir. Zira aynı hadisi Hafs b. Giyâs, A‘meş’ten Hz. Âişe’ye mevkûf olarak rivâyet etmiş, merfû olmasını kabul etmemiştir. Yine Esbât da aynı hadisi A‘meş’ten mevkûf olarak rivâyet etmiştir. Ebû Dâvud ise bu hadisin sadece ilk bölümünü A‘meş’ten merfû olarak rivâyet etmiş ve hadiste “her namaz için” kaydının yer almasını reddetmiştir.<sup>557</sup>

Hâsılı el-Aynî’nin de ifadesiyle hadis hem metin hem de isnâd açısından illetli görülmüştür. Metin açısından illetli olması, “her namaz için” kaydının kabul edilmemesi, isnâd açısından illetli olması ise merfû bir rivâyet olmasına dair itirazlar nedeniyledir.<sup>558</sup> Bunun cevabı ise şu şekildedir:

“Hafs b. Giyâs ve Esbât bu hadisi Hz. Âişe’ye mevkûf olarak rivâyet etmişlerse de diğer taraftan Vekî‘, Saîd b. Muhammed el-Varrâk, Abdullah b. Nümeyr ve el-Cüreyrî bu hadisi merfû olarak rivâyet etmişlerdir. O halde bunların rivâyeti tercih edilmelidir. Zira burada sika bir râvînin ziyadesi söz konusudur. Ayrıca merfû olarak rivâyet edenler sayıca da fazladır. Mevkûf olarak rivâyet edilmesi ise şöyle yorumlanabilir: Hz. Âişe öncelikle bu hadisi ikinci gurup rivâyetlerde olduğu gibi

<sup>555</sup> Ebû Dâvud, Tahâret, 112.

<sup>556</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, I, 102.

<sup>557</sup> Ebû Dâvud, Tahâret, 112.

<sup>558</sup> Aynî, *Nuhabu’l-efkâr*, II, 340. Ayrıca Bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 396.

Hız. Peygamber'den duymuş ve (merfû) olarak rivâyet etmiş, daha sonra ise bu hadise göre fetva vermiştir. (Hâliyle de mevkûf olarak ona isnâd edilmiştir.)<sup>559</sup>

Bu noktada Tahâvî bir başka problemi daha dile getirerek cevaplamaktadır. O da söz konusu hadîsin Ebû Hanîfe rivâyetinin hatalı olduğu iddiasıdır. Ebû Hanîfe rivâyeti şöyledir:

حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا عبد الله بن يزيد المقرئ قال ثنا أبو حنيفة رحمه الله ح وحدثنا فهد قال ثنا أبو نعيم قال ثنا أبو حنيفة رحمه الله عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها : أن فاطمة بنت أبي حبيش أتت النبي صلى الله عليه و سلم فقالت إني أحيض الشهر والشهرين فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "إن ذلك ليس بجيضع وإنما ذلك عرق من دمك فإذا أقبل الحيض فدعي الصلاة وإذا أدبر فاغتسلي لطهرك ثم توضئي عند كل صلاة."

Ebû Hanîfe → Hişâm b. Urve → Urve → Âişe isnâdıyla nakledildiğine göre Fâtıma bint Ebî Hubeş Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben bir ay, iki ay hayız görüyorum" dediğinde Hz. Peygamber: "O hayız değil, kanından bir damardır. Sen hayzın (âdet günlerin) geldiğinde namazı terket, geçtiğinde ise temizlik için gusûl al. Ardından her namaz için abdest al" buyurmuştur.

Söz konusu itiraza göre bu hadisi Hişâm b. Urve'den Ebû Hanîfe'nin dışında rivâyet eden Amr b. Hâris, Sa'îd b. Abdurrahman ve dahası Mâlik ve el-Leys gibi hâfızlar ona muhâlif olarak rivâyet etmişleridir. Zira onların rivâyeti şöyledir:

حدثنا يونس قال أنا بن وهب قال أخبرني عمرو وسعيد بن عبد الرحمن ومالك والليث عن هشام بن عروة أنه أخبرهم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها : أن فاطمة ابنة أبي حبيش جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم وكانت تستحاض فقالت يا رسول الله إني والله ما أطهر أفأدع الصلاة أبدا فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "إنما ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة وإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم ثم صلي."

Amr b. Hâris, Sa'îd b. Abdurrahman, Mâlik, el-Leys → Hişâm b. Urve → Urve → Âişe isnâdıyla nakledildiğine göre Fâtıma bint. Ebî Hubeş Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Vallahi ben temize çıkamıyorum. Namazı hep terkedeyim

<sup>559</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, II, 340. Hadisin merfû şeklinde mütâbi'leri için için ayrıca bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 392.

mi?” diye sorduğunda Hz. Peygamber: “O hayız değil, bir damardır. Sen hayzın (âdet günlerin) geldiğinde namazı terket, o miktar geçtiğinde ise kanını yıka (guslet), sonra namazını kılabilirsin” buyurmuştur.<sup>560</sup>

Görüldüğü üzere bu rivâyette Ebû Hanîfe'nin rivâyetinde olduğu gibi “ثم توضئي عند” (Ardından her namaz için abdest al) kaydı yer almamaktadır. Tahâvî bu problemi, Hammâd b. Seleme rivâyetini Ebû Hanîfe rivâyetine mütâbî' getirerek cevaplamaktadır. Zira Hammad b. Seleme'nin Hişâm b. Urve'den rivâyetinde Ebû Hanîfe'nin rivâyetini destekleyen bir ziyade yer almaktadır:

حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا حجاج بن المنهال قال ثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه و سلم : مثل حديث يونس عن بن وهب وحديث محمد بن علي عن سليمان بن داود غير أنه قال: "فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وتوضئي وصلي".

Bu rivâyette “Sonra abdest al ve namazını kıl” kaydı bulunmaktadır. Önce gusül almasını emrettiği kişiye ardından abdest almasını emretmesi de ancak Ebû Hanîfe rivâyetindeki “Ardından her namaz için abdest al” ifadesiyle aynı anlama gelmektedir.<sup>561</sup> Zira gusül almış kişinin namaz için tekrar abdest alması gerekmez.

el-Aynî ise esasen bunu muhâlefet olarak değerlendirmenin de yanlışlığına dikkat çeker. Zira bu bir muhâlefet değil, sika bir râvînin ziyadesidir. Ebû Hanîfe gibi sika bir râvînin ziyadesi ise makbul olacaktır.<sup>562</sup>

Diğer taraftan Hanefîlerin, Şâfiîler gibi her namaz için değil de her namaz vakti için abdest alınması gerektiğine dair görüşlerinde söz konusu rivâyetin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tarikinde yer alan ziyade dikkat çekmektedir. Hanefî fıkıh metinlerinde

<sup>560</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 102.

<sup>561</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 103.

<sup>562</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, II, 352.

diğer rivâyetlerin de bu yönde yorumlandığı ifade edilmektedir. Zira ilgili rivâyette “لوقت” şeklinde bir kayıt/ziyade yer almaktadır.<sup>563</sup>

Tahâvî bu rivâyete yer vermemekle birlikte “لكل صلاة” şeklindeki diğer rivâyetlerin de bu yönde anlaşılması gerektiğini nazar/kıyâs yoluyla izah etmiş ve icmâ edilmiş bir ‘asl’a mürâcat edilmesi gerekliliğini ifade etmiştir. Buna göre abdest, ya bedenden abdesti bozan bir şeyin çıkmasıyla ya da mestlerde olduğu gibi vaktin çıkmasıyla bozulur. Namazdan ayrılmanın ise abdesti bozacağı bilinmemektedir. Bunda icmâ olduğuna göre buradaki ihtilâflı konuda icmâ edilmiş mesele esas alınır.<sup>564</sup> Cessâs da bu konuda ‘usûlün şâhitliği’nin vakte itibar edilmesi gerekliliğini gösterdiğini ifade etmiştir. Zira mestler üzerine meshte olduğu gibi vakitle kayıtlı ruhsat olmakla birlikte namazın bizzat kendisiyle takdir edilmiş bir ruhsat bulunmamaktadır.<sup>565</sup>

Bu konuda tercih hiyerarşisinde muhkemin muhkem olmayan delile tercihi bağlamında da işaret edilmektedir. Zira “لكل صلاة” ifadesinde yer alan namazın bizzat namaz anlamında olması muhtemel olduğu gibi birçok ayet ve hadisteki kullanımları da gösterdiği üzere ‘namaz vakti’ anlamında olması da ihtimallidir. O halde muhkem olan “لوقت كل صلاة” ifadesi, her iki anlama da ihtimali olan “لكل صلاة” ifadesine tercih edilmelidir.<sup>566</sup>

---

<sup>563</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 51; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 368; el-Kâsânî, *Bedâ’i’us-sanâ’i’*, I, 303. Ayrıca bk. İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 450. Zeyla’î rivâyete yer verdikten sonra “غريب جدا” ifadesini kullanmış, ardından Tahâvî’den naklen “bizim mezhebimiz nazar/kıyas açısından kuvvetlidir” ifadelerine yer vermiştir. Zeyla’î, *Nasbu’r-râye*, I, 156.

<sup>564</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, I, 106.

<sup>565</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I, 478.

<sup>566</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, I, 149; Bk. Şeybânî, *Muvatta’* I, 336 (*et-Ta’liku’l-mümecced* ile birlikte el-Leknevî’nin notu).

## 2. Namazdan Selâm Vererek Çıkmanın Hükmü

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre namazdan selâm vererek çıkmak farzdır. Yerini başka bir şey tutmaz ve terki namazı bozar.<sup>567</sup> Hanefî fakihlere göre ise selâm vererek çıkmak sünnettir.

Tahâvî'nin konuya dair getirdiği delillerden biri Abdullah b. Mes'ûd rivâyetidir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, Abdullah b. Mes'ûd'un elini tutarak ona teşehhüdü öğretmiş ve şöyle buyurmuştur: “Bunu yaparsan/bunu tamamlarsan muhakkak namazın tamam olmuş olur. Artık dilersen kalkıp gidebilir, dilersen oturabilirsin.”<sup>568</sup>

Tahâvî, söz konusu rivâyeti üç ayrı tarikten merfû olarak destekledikten sonra bir tarikten de Abdullah b. Mes'ûd'a mevkûf olarak mütâbî' getirmiştir.<sup>569</sup>

İbn Hibbân (ö. 354/965) konuyu müstakil bir başlık altında ele alarak yukarıdaki rivâyetin sonunda yer alan “Bunu yaparsan/bunu tamamlarsan muhakkak namazın tamam olmuş olur. Artık dilersen kalkıp gidebilir, dilersen oturabilirsin” ifadesinin Hz. Peygamber'in sözü olmayıp İbn Mes'ûda ait olduğunu, Züheyr b. Muâviye'nin bu kısmı hadise *idrâc* ettiğini ifade ederek buna mütâbî' iki rivâyet aktarmıştır.<sup>570</sup>

Dârekutnî ise Züheyr'den rivâyette bulunanların bazılarının bu kısmı hadise bitişik olarak (merfû olarak) rivâyet ettiklerini ancak Şebâbe'nin ayrı bir şekilde İbn Mes'ûd'un sözü olarak aktardığını ve Şebâbe'nin de sika bir râvî olması nedeniyle bunun doğruya daha yakın olduğunu ifade ederek ilgili rivâyetleri nakletmiştir.<sup>571</sup>

<sup>567</sup> Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 215; Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Ümm*, II, 278; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 240.

<sup>568</sup> Ebû Dâvud, *Namaz*, 177. ( إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَتُؤْمِمْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ )

<sup>569</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 275. Şâhid getirdiği mevkûf rivâyet şöyledir: ( التَّشَهُُّدُ انْقِضَاءُ الصَّلَاةِ وَالتَّسْلِيمِ إِذْ )  
(بانقضائها)

<sup>570</sup> İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, V, 293.

<sup>571</sup> Dârekutnî, *Sünen*, II, 165-167.

Beyhakî de buradaki ziyade hakkında hadis hâfızlarının ‘bir *vehim* olduğu ve İbn Mes‘ûd’un sözü iken hadise *idrâc* edildiği’ görüşlerini naklederek söz konusu kısmı ayırıp mevkûf olarak rivâyet eden râvîlerin isnâdlarını aktarır.<sup>572</sup>

el-Aynî tüm bunları üç noktada cevaplar:

a. Ebû Dâvud bu hadisi nakletmiş ve sükût etmiştir. Eğer söyledikleri gibi bir durum olsa mutlaka buna işaret ederdi. Zira onun âdeti kitabında bu tür problemlere temas etmektir. Aynı şekilde Tahâvî de hadisi rivâyet etmiş ve bu hususlara işaret etmemiştir.

b. Ebû Zeyd ed-Debûsî ve başkaları bu ziyadeyi, Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Musâ b. Dâvud ed-Dabbî, Hâşim b. el-Kâsım, Yahyâ b. Ebî Kesîr, Yahyâ b. Yahya en-Nîsâbüri’nin hadise bitişik olarak (merfû olarak) rivâyet ettiklerini ifade etmişlerdir. O halde birisinin söz konusu ziyadeyi ayrı olarak rivâyet etmiş olması *müddrec* olduğuna dair kesin hüküm ifade etmez. Çünkü önce unutup sonra hatırlaması, unutmuş halde iken ondan hadisi alanların söz konusu ziyadeyi hadisin metninden ayrı olarak, diğerlerinin ise metne bitişik olarak rivâyet etmiş olmaları ihtimal dâhilinde olduğu gibi Abdullah b. Mes‘ûd’un, âdet üzere hadisin bu kısmını (hadisin hükmünü hadis metni olarak değil de fetvâ olarak zikretmesi bağlamında) fetvâ olarak söylemiş olması da muhtemeldir.

c. Beyhakî ve İbn Hibbân’ın zikrettiği İbn Sevbân’ı, Yahyâ b. Ma‘în taz‘îf etmiştir. Beyhakî’nin kendisi de “dört tekbir” meselesinde taz‘îf etmiştir. Yine İbn Sevbân’dan hadisi aktaran Gassân b. er-Rebî‘, Dârekutnî ve başkaları tarafından zayıf görülmüştür. Bu durumda bir râvî ile söz konusu ziyadeyi hadise muttasıl (hadisin metni) olarak rivâyet eden bir gurubun rivâyeti *ma ‘lûl* kabul edilemez. Kaldı ki mevkûf olarak aktarılan rivâyetin senedi sahih olsa da bununla merfû rivâyet edenin rivâyeti *ma ‘lûl* kabul edilmez. Zira fıkıh ve usulcülerin mezhebinde bilindiği üzere ref‘, makbul bir ziyadedir. O halde durum şuna hamledilmelidir: İbn Mes‘ûd ilk olarak hadisi Hz. Peygamber’den duyduğu gibi aktarmış, daha sonra ise onunla fetva vermiştir. Bu yorum söz konusu ziyadeyi onun sözü olarak kabul etmekten daha evlâdır.<sup>573</sup>

<sup>572</sup> Beyhakî, *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, III, 63-64.

<sup>573</sup> Aynî, *Nuhabu’l-efkâr*, IV, 549.

### 3. Tek Elbiseyle Namazın Hükümü

Tahâvî'nin Nâfi' → İbn Ömer tarikiyle aktardığı bir hadis şöyledir:

"لا يَشْتَمَلُ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ اشْتِمَالَ الْيَهُودِ، مَنْ كَانَ لَهُ ثَوْبَانِ فَلْيَتَزَّرْ وَلْيَرْتِدِّ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ثَوْبَانِ فَلْيَتَزَّرْ ثُمَّ لِيَصَلِّ.""

“Sizden biri namazda Yahûdilerin yaptığı gibi sarınarak örtünmesin. Giyecek iki kumaşı olan îzâr ve ridâlansın. Olmayan ise sadece îzâr olarak giyiniş öylece kılsın.”<sup>574</sup>

Tahâvî, Hz. Peygamber'e isnâd edilen bu rivâyeti esas alarak bazılarının bu yönde hüküm verdiklerini, alt ve üstten giyecek iki elbisesi varken kişinin tek elbiseyle namaz kılmasının mekruh olduğu görüşünde olduklarını nakleder. Ardından Hanefî fukahânın da tercihi olarak aksi yöndeki rivâyetleri aktarmadan önce bu rivâyeti isnat bakımından tenkide tâbi tutar. Buna göre hadisi İbn Ömer'den Nâfi''in dışında Sâlim b. Abdullah da rivâyet etmiştir. Sâlim'in rivâyetinde ise İbn Ömer, sözü Hz. Peygamber'e değil, Hz. Ömer'e isnâd etmektedir. Sâlim ise Nâfi''den daha hâfız ve zabt sahibidir. (أثبت) o halde hadis Hz. Ömer'in sözüdür.<sup>575</sup>

Diğer taraftan Tahâvî, tek elbiseyle namaz kılmanın cevazına dair naklettiği rivâyetler arasında bizzat Sâlim → İbn Ömer isnâdıyla Hz. Peygamber'den merfû olarak aktarılan bir rivâyete de yer vermiştir.<sup>576</sup> Netice itibarıyla o, ilk rivâyetin öncelikle isnâdındaki ziyadenin hatalı oluşuna dair tespit yapmış, böylece hadisin merfû olmadığını ortaya koymuş, ardından da karşısındaki daha güçlü delilleri sıralamıştır.

### 4. Gece Virdini Okumadan Uyuyakalanın Sabah Namazı ile Öğle Namazı Arasında Okuyabileceği ile İlgili Hadis

Hz. Ömer'in rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"مَنْ نَامَ عَنْ حَزْبِهِ أَوْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَقَرَأَهُ مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الظُّهْرِ كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ."

<sup>574</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 377.

<sup>575</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 378.

<sup>576</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 379.

“Her kim hizbini (âdet edindiği virdini, Kur’an tilâvetini ya da gece namazını) ya da bir kısmını edâ edemeden uyuyakalır da sabah namazı ile öğle namazı arasında onu okursa, gece okumuş gibi ona sevâp yazılır.”<sup>577</sup>

Bu rivâyetin kaynaklarda yer alan tariklerindeki müşterek râvî silsilesi şöyledir:

**Yûnus b. Yezîd** → İbn Şihâb → es-Sâib b. Yezîd, Ubeydullah b. Abdullah → Abdurrahman b. Abd el-Kârî → Hz. Ömer

Yûnus b. Yezîd’den dört kişi bu hadisi rivâyet etmişlerdir: Abdullah b. Vehb, Leys b. Sa’d, Ebû Safvân Abdullah b. Sa’îd ve Abdullah b. Mübârek.

İlk üçünün rivâyeti *merfû* olarak gelmiştir. Abdullah b. Mübârek’in rivâyeti ise *mevkûf* olarak gelmiştir.<sup>578</sup> Yani Abdullah b. Mübârek’in rivâyetine göre söz Hz. Peygamber’e değil, Hz. Ömer’e aittir. Dolayısıyla ilk üç isnâta ziyade söz konusudur. O halde böyle bir ihtilâf söz konusu iken hangi rivâyet tercih edilecektir. Tahâvî bunu şöyle cevaplandırır:

“Burada İbn Mübârek’in rivâyetinin sıhhatini, diğerlerinin rivâyetinin itibardan düşmesini gerektirecek herhangi bir şey var mıdır? Eğer İbn Mübârek’in Hz. Ömer’den *mevkûf* olarak rivâyetinde hüccet olması söz konusu ise, özellikle üç kişi olan Leys, Abdullah b. Vehb ve Ebû Safvân *merfû* olarak rivâyetlerinde buna daha layıktırlar. Zira üç kişi hıfz hususunda bir kişiden daha evlâ olacaktır.”<sup>579</sup>

Nevevî’nin (ö. 676/1277) de bu hadisle ilgili aynı istikâmette ifadeleri vardır. O, Dârekutnî’nin (ö. 385/995) *mevkûf* olarak da rivâyet edilmiş olması gerekçesiyle söz konusu hadisi *muallal* kabul etmesine,<sup>580</sup> bu ta’lîlinin fâsid olduğu, zira usûlcü, fakih ve muhakkik muhaddislere göre, ziyâdetü’s-sika kapsamında olduğu için sayıca az da olsa

<sup>577</sup> Müslim, Salâtü’l-müsâfirîn, 142; Ebû Dâvud, Tatavvu‘, 20; Tirmizî, Cuma, 65; Nesâî, Kıyâmu’l-leyl, 65.

<sup>578</sup> Hadis Mâlik tarikinden de *mevkûf* olarak rivâyet edilmiştir. Bk. Mâlik, *el-Muvatta’*, Kur’ân, 3.

<sup>579</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, IV, 68.

<sup>580</sup> Bk. Dârekutnî, *el-İlel*, II, 179.

mevkûf rivâyet edenlere karşılık *merfû* rivâyet edenin/edenlerin rivâyetinin kabul edileceği şekilde cevap vermiştir.<sup>581</sup>

## 5. Kırân Hacı Yapan Kişiyeye Vâcip Olan Tavaf Sayısı

İmam Mâlik<sup>582</sup>, Şâfiî<sup>583</sup>, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok fakihe<sup>584</sup> göre tek ihramla hac ve umreye niyet etmek anlamındaki kırân hacı yapan kimseye hac ve umresi için tek bir tavaf ile tek bir sa'y yeterlidir.

Ancak başta Hanefî fukahâ<sup>585</sup> olmak üzere ağırlıklı olarak Irak fakihleri<sup>586</sup> hac ve umre için ayrı ayrı tavaflar yapılması gerektiği görüşündedirler.

İlk görüş sahiplerinin istidlâl ettiği rivâyetler, Câbir, Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan gelen rivâyetler başta olmak üzere<sup>587</sup> ayrıca İbn Ömer'den rivâyet edilen "Hac ve umreyi cem etme niyetiyle ihrâma giren kişiyeye hepsi adına bir tavaf ve bir sa'y yeter"<sup>588</sup> hadisidir.

Karşıt görüş sahiplerinin istidlâl ettiği rivâyetleri değerlendirerek elemeye tabi tutan Tahâvî, söz konusu İbn Ömer rivâyetini ise isnaddaki ziyade açısından tenkîd etmiştir. O, hadisin râvîsi olan ed-Derâverdî'nin hata ederek hadisi *merfû* olarak aktardığını, doğrusunun hadis hâfızlarının rivâyet ettiği gibi mevkûf olduğunu ifade etmiş, bununla birlikte onların, ed-Derâverdî'nin Ubeydullah'tan rivâyetleriyle ihticâc etmezlerken böyle bir konuda bu şekilde bir rivâyetle nasıl ihticâc ettiklerini

<sup>581</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 43.

<sup>582</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 159.

<sup>583</sup> Müzenî, *Muhtasar*, s. 98.

<sup>584</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 348.

<sup>585</sup> Şeybânî, *Muvatta*, II, 263 (*et-Ta'liku'l-mümecced* ile birlikte); Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 629; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 187.

<sup>586</sup> Bu görüşü tercih eden fukahâ isimleri için bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, IX, 455.

<sup>587</sup> Bk. Tirmizî, *Hac*, 102; Görüş sahiplerinin istidlâl ettiği rivâyetler ve değerlendirmeler için örneğin bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, VII, 269; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 348.

<sup>588</sup> Tirmizî, *Hac*, 102. ( مَنْ أَحْرَمَ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ أَجْزَاءَ طَوَافٍ وَاحِدٍ وَسَعْيٍ وَاحِدٍ عَنْهُمَا حَتَّى يَجِلَّ مِنْهُمَا جَمِيعًا )

sormuştur.<sup>589</sup> Tahâvî'den önce de hadis imamları söz konusu rivâyeti aynı açıdan tenkîd etmiş, Tirmizî hadisin mevkuf rivâyetinin daha sahih olduğunu kaydetmiştir.<sup>590</sup>

## 6. Zilhicce Ayı Girdiğinde Kurban Kesmeye Niyetlenen Kimsenin Durumu

Ümmü Seleme (r.a)'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

"من رأى منكم هلال ذي الحجة، وأراد أن يضحى فلا يأخذ من شعره وأظفاره حتى يضحى."

"Zilhicce hilâlini görüp de kurban kesmek isteyen kimse, kurbanını kesinceye kadar saç ve tırnaklarını kesmesin."<sup>591</sup>

Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Sa'îd b. Müseyyeb'in bu hadisi delil olarak kurban kesmeye niyetlenen kişinin Zilhicce ayı itibarıyla kurbanını kesinceye kadar saç ya da tırnağını kesmesinin haram olduğuna hükmettikleri nakledilmiştir.<sup>592</sup> Yine Muhammed b. Sîrîn, Evzâ'î ve Ebû Sevr'in de bu görüşte olduğu, İbn Hazm'ın, zilhicce hilâlini gören kişinin kurbanını kesinceye kadar tırnak ve saçını kesmeyeceğini, bunun o kişiye farz olduğunu söylediği nakledilmiştir.<sup>593</sup>

Tahâvî bu konuda öncelikle, başta Hanefî fukahâsı olmak üzere muhâlif mezhep sahiplerinin delili olarak Hz. Âişe hadisini<sup>594</sup> aktarmış, ardından da söz konusu Ümmü Seleme rivâyetinin isnâdının tenkide uğradığını belirtmiştir. Buna göre hadisi İbn Vehb ve Osman b. Ömer'den olmak üzere iki ayrı tarikten Ümmü Seleme'ye mevkûf olarak aktarmış ve hadisin aslının merfû değil, aktarılan şekilde mevkûf olduğuna dikkat

<sup>589</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 197. Ayrıca Tahâvî'nin konuyla ilgili rivâyetlere dair diğer değerlendirmeleri için bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, IX, 453.

<sup>590</sup> Tirmizî, Hac, 102.

<sup>591</sup> Müslim, Edâhî, 39; Ebû Dâvud, Dahâyâ, 3; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 181.

<sup>592</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 362.

<sup>593</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VI, 13.

<sup>594</sup> "Ben Rasûlüllah'ın (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) kurbanlarının tasmalarını eğirdim. Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) onları gönderdikten sonra aramızda ihramsız olarak kalır, ihramlının sakındıklarından sakınmazdı." (Buhârî, Hac, 108; Müslim, Hac, 359).

çekmiştir.<sup>595</sup> Ayrıca hadisi Şu‘be’nin dışında hiç kimsenin İmam Mâlik’ten merfû olarak nakletmediğini ifade etmiştir.<sup>596</sup>

Diğer taraftan ihramlı olan kişiye cinsî münâsebet, tırnak kesmek, saç kesmek ve avlanmak; hükümleri farklı olmakla birlikte haramdır. Zilhicce ayı girdiğinde kurban kesmek isteyen kişinin kurbanını kesinceye kadar tırnak ve saç kesmesi yasak oluyorken söz konusu ihram yasakları içerisinde en katı yasak olarak cinsî münasebet de yasak olmalıydı. O halde rivâyet bu açıdan kıyasa da aykırıdır.<sup>597</sup>

Tahâvî’nin *Şerhu müşkili’l-âsâr*’ındaki tutumu ise farklılık arz etmektedir. O, söz konusu eserinde ilgili hadisi Şu‘be’nin İmam Mâlik’ten Amr b. Müslim → Sa‘îd b. Müseyyeb → Ümmü Seleme → Hz. Peygamber isnâdıyla naklettiğini ancak, Şu‘be’nin dışındaki râvîlerin ise Ömer b. Müslim (Amr değil) ve Ümmü Seleme’ye mevkûf olarak rivâyet ettiklerini ifade ederek iki isnaddan hadisi naklettikten sonra şunları söylemiştir:

“Bu durum bize göre hadisi ifsâd etmediği gibi mutlak anlamda hadisle ihticâc edilmesine ve Hz. Peygamber’e izâfe edilmesine de engel teşkil etmez. Her ne kadar bu iki râvî, hadisi İmam Mâlik’ten mevkûf olarak rivâyet etmişlerse de söz konusu iki râvîden daha üstün olan başka râvîler hadisi İmam Mâlik’ten merfû olarak rivâyet etmişlerdir. Ayrıca İmam Mâlik’ten başka Sa‘îd b. Ebî Hilâl de hadisi Amr b. Müslim’den merfû olarak rivâyet etmiştir.”<sup>598</sup>

Ardından Tahâvî, Süfyân b. ‘Uyeyne’den ve başkalarından da hadisin merfû tariklerini aktararak konuyu desteklemiştir.

Görüldüğü üzere Tahâvî burada hadisi hüccet olarak kabul etmekte ve hadise dair tenkidleri bu defa kendisi çürütmektedir.<sup>599</sup> Fakat Tahâvî’nin kendisinin de Hanefî fukahâsının konuyla ilgili delili olarak yukarıda işaret ettiği Hz. Âişe rivâyeti bir itiraz olarak ortada durmaktadır. O, burada da söz konusu Hz. Âişe rivâyetini bu defa karşıt

<sup>595</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, IV, 182.

<sup>596</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi’l-ulemâ*, III, 231.

<sup>597</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, IV, 182.

<sup>598</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XIV, 130.

<sup>599</sup> Tahâvî’nin ilk kitabının *Şerhu me‘âni’l-âsâr* olduğu dikkate alındığında son değerlendirmesinin bu olması gerekir. İlk kitabının *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, son kitabının ise *Şerhu müşkili’l-âsâr* olduğuna dair bk. el-Kuraşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, s.72.

görüş sahipleri adına itiraz olarak gündeme taşımış ve hadis hakkındaki değerlendirmesi, her iki rivâyeti tezat teşkil etmeyecek şekilde cem etme şeklinde olmuştur. Bunu ise söz konusu Hz. Âişe rivâyetinin başka bir tarikinde yer alan ziyade bağlamında yapmaktadır. Rivâyet şöyledir:

عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: " كُنْتُ أَفْتَلُ قَلَائِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ يَبْعُثُ بِالْهَدْيِ، وَيُقِيمُ عِنْدَنَا لَا يَجْتَنِبُ شَيْئًا مِمَّا يَجْتَنِبُهُ الْمُحْرِمُ مِنْ أَهْلِهِ حَتَّى يَرْجِعَ النَّاسُ. "

“Ben Rasûlüllah’ın (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) kurbanlarının tasmalarını eğirirdim. Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) onları gönderdikten sonra aramızda helâl (ihramsız) olarak kalır, insanlar dönünceye kadar ihramlının ailesine karşı sakındıklarından sakınmazdı.”<sup>600</sup>

Bu rivâyette Hz. Peygamber’in, ihramlının hanımına karşı sakınması gereken münasebetlerden sakınmadığı hususu özellikle ifade edilmiştir. O halde bu ziyade dikkate alındığında Ümmü Seleme hadisiyle herhangi bir tezat oluşmayacak, Ümmü Seleme rivâyetine göre kurban kesmeye niyetlenen kişi saç ve tırnak kesme gibi diğer ihram yasaklarından sakınarak her iki rivâyetle de amel edilmiş olacaktır. Diğer taraftan Yahyâ b. Ya‘mer Horasan’da Zilhicce ayı girdiğinde kurban satın alıp tayin eden kişinin saç ve tırnaklarını kesmemesi gerektiğiyle fetva veriyorken durum Sa‘îd b. Müseyyeb’e aktarıldığında o, sahâbenin de böyle yaptığını ifade etmiştir. Tahâvî bu bilgi ve ifadelerden sonra kendisinin de tercihinin bu yönde olduğunu ancak bunun Ebû Hanîfe ve ashâbı ile İmam Mâlik ve ashâbının görüşlerine muhâlif olduğunu kaydetmiştir.<sup>601</sup>

<sup>600</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 141. Mütâbî‘ ve şâhit rivayetler için ayrıca bk. Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 111; Buhârî, Hac, 111 v.dğr.

<sup>601</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 141.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TAHÂVÎ'DE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR VE ZİYADE

## I. TAHÂVÎ'DE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR

Tahâvî'nin, hadisler çerçevesinde yaptığı inceleme sonucunda kimi zaman Ebû Hanîfe ya da onunla birlikte olan imamın görüşünü tercih ederken kimi zaman da karşısındaki imamın görüşünü tercih etmektedir. Hatta konuyla ilgili yapılan araştırmalarda onun çoğu zaman Ebû Hanîfe'ye muhâlif görüşü tercih ettiği, bazen diğer mezheplerin görüşünü tercih ettiği, kimi zaman da bütünüyle imamlardan ayrılarak özgün ictihâdlar ortaya koyduğu ifade edilmiştir.<sup>602</sup> Konuya özel yapılan ilgili çalışmalar yeterli bilgiyi ihtivâ etmektedir.

Tahâvî'nin, eserlerinde hadisleri merkeze alarak mezhep imamlarının görüşlerinin aksine bir görüş belirttiğine dair şu örneği burada aktarmakta fayda vardır: Bazı temel Hanefî kaynaklarında namazda iki secde arasında sükût edilmesi, herhangi bir şey okunmaması gerektiği ifadeleri yer alır.<sup>603</sup> Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in her rekâtta "رَبِّ اغْفِرْ لِي رَبِّ اغْفِرْ لِي" şeklinde duâ ettiğine dair rivâyetlere yer veren Tahâvî ise sahâbeden Hz. Ali'nin dışında hiçbirinden bu yönde bir uygulama bilinmediğini, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinde de bazı hadis mensupları haricinde hiçkimseden böyle bir görüş nakledilmediğini, ancak böyle bir uygulamanın güzel ve sünnetlerden bir sünneti ihyâ olacağını ifade etmiş, kıyâsın da bunu desteklediğini izah etmiştir.<sup>604</sup> Tahâvî'nin, ziyade hüküm içeren bu rivâyeti esas alarak ortaya koyduğu bu tutumu onun hadisleri ihmal etmeme hususundaki titizliğini göstermektedir.<sup>605</sup>

## II. ZİYADELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLÂFLAR

Hadis metinlerindeki ziyadelerin sadece mezhepler arası ihtilâfların kaynağı olmadığı açıktır. Her biri mutlak anlamda bir müctehid olarak kabul edilmeleri

<sup>602</sup> Örneğin bk. Atıcı, İsa, *Ebû Ca'fer Et-Tahâvî'nin İbâdetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhâlif Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018 (Yayımlanmamış Doktora Tezi); Bulut, Abdurrahman, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014 (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi).

<sup>603</sup> Örneğin bk. Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, s. 88.

<sup>604</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II, 190.

<sup>605</sup> Fikhî ihtilâfların bir sebebi olarak bazı hadislerin müctehidlere ulaşmama ihtimali çerçevesinde konuya dikkat çeken Zekerîya Güler'in ifadeleri için bk. *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, s. 206 vd.

açısından Hanefî mezhebi içerisinde kurucu imamlar arasındaki ihtilâfların da bir kısmına hadislerdeki ziyadelerin sebep olduğu görülmektedir. Aşağıda bu kapsamda tespit edilen örnekler zikredilecektir. Ancak aynı konu önemli bir ihtilâfın nedeni olup usûl zemininde bir tartışma söz konusuysa diğer mezhep imamlarının söz konusu ihtilâflardaki görüşlerine de işaret edilebilecektir.

## 1. Yağmur Duasında Namaz

Ebû Hanîfe'ye göre yağmur duası sadece bir duadan ibaret olup herhangi bir ferdî, ya da insanların toplanıp da imamın cehrî bir kıraatle kıldırıldığı cemaatli bir namaz söz konusu değildir. O bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir:

“Bize Rasûlüllah'tan ancak onun yağmur için çıktığı ve dua ettiği haberi gelmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in de minbere çıkıp dua ettiği ve yağmur niyâzında bulunduğu haberi bize ulaşmıştır.<sup>606</sup> Namaza dair ise amel edilemeyecek şâz bir hadisin dışında herhangi bir rivâyet bize gelmemiştir. Dedim ki (İmam Muhammed): İmam veya cemaatten birinin ridâsını ters çevirmesi müstehap mıdır? Dedi ki: Hayır.”<sup>607</sup>

Ardından İmam Muhammed kendi görüşünü aktararak yağmur duasında da bayram namazı gibi iki rekâtlık bir namaz kılınarak ardından hutbe okunacağını, zira Hz. Peygamber'den bu yönde haberler ulaştığını, yine İbn Abbâs'ın da bunu emrettiğini, duada imamın ridâsını ters çevirmesi gerektiğini ve bu konuda sünnete ve maruf rivâyetlere dayandığını ifade etmiştir.<sup>608</sup> Yine o, *el-Hucce*'de Hz. Ömer'in yağmur duasına çıktığında sadece “Rabbinizden bağışlanma dileyin; çünkü O, çok bağışlayıcıdır.” (Nuh, 10) anlamındaki ayeti okuduğu şeklindeki rivâyeti isnâdıyla birlikte nakletmiş, Ebû Hanîfe'nin bu hadisi alarak yağmur duasında herhangi bir namaza gerek görmediğini ancak kendilerinin ise o görüşte olmadığını ifade etmiştir.<sup>609</sup>

<sup>606</sup> Kastettiği rivâyet için bk. Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, I, 335.

<sup>607</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 366; Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, I, 332. Burada Ebû Hanîfe için namazın meşrûiyeti değil sünnet ya da müstehap oluşu söz konusudur. Bk. Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, I, 332 (Seyyid Mehdi'nin ta'liki).

<sup>608</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 366.

<sup>609</sup> Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, I, 335.

Diğer taraftan Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşünde olanların delilleri olarak sıraladığı rivâyetlerin merkezinde Enes b. Mâlik'ten gelen hadisler yer almaktadır. Söz konusu hadislerde Hz. Peygamber bir Cuma hutbesinde kuraklık neticesindeki yağmur taleplerine karşılık ellerini semâya kaldırarak dua ettiği ve bir süre sonra yağmur yağdığı yer almaktadır. Ardından başta Ebû Yusuf olmak üzere diğer gurubun<sup>610</sup> görüşü olarak yağmur duasında sünnet olanın, imamın cemaatle birlikte musallâya çıkması, cehrî kıraatle iki rekât namaz kıldırması, sonra ridâsını ters çevirerek hutbe irad etmesi olduğunu ifade etmiş, söz konusu yukarıdaki rivâyetlerin buna tezat teşkil etmediğini ifade ederek Hz. Peygamber'den böyle yaptığına dair rivâyetler aktarmış, nihayet yağmur duasındaki namazın terkedilmeyecek bir sünnet olduğunun sabit olduğunu kaydetmiştir. Bu noktada Tahâvî'nin ifadesi şöyledir:

“Bu eser/rivâyetlerde önceki rivâyetlerde yer almayan ziyadeler olmuştur. O halde onlarla amel edilmeli, terkedilmemelidir.”<sup>611</sup>

Burada Tahâvî'nin, her iki görüşün istidâl merkezindeki rivâyetler arasında bir tezat görmediği için herhangi bir isnâd krtiği ya da metin tenkidi yapmadan ziyadeli rivâyetlerin alınması gerektiğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

## 2. Cuma Namazının Son Sünneti

Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadis şöyledir:

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - عليه السلام - : "مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا مِنْكُمْ بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا."

Rasûlüllâh (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) şöyle buyurdu:

“Cuma namazından sonra nafile kılacak olan dört rekât kılınsın.”<sup>612</sup>

İmam Muhammed, İbn Mes‘ûd’un da tercihi olan bu rivâyete dayanarak Ebû Hanîfe'nin, Cuma namazının son sünnetinin dört rekât olduğu görüşüne sahip bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>613</sup>

<sup>610</sup> Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk gibi cumhur ulema da bu görüştedir. Bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, V, 290.

<sup>611</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 324.

<sup>612</sup> Müslim, Cuma, 69.

Diğer taraftan Hz. Ali'den gelen rivâyet şöyledir:

عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: "مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ سِتًّا."

Hz. Ali'nin sözü şeklinde mevkûf olarak nakledilen bu rivâyete göre o şöyle demiştir: "Cuma namazından sonra nafîle kılacak olan altı rekât kılın."<sup>614</sup>

Tahâvî, hükmen ziyade içeren bu rivâyeti esas alarak Ebû Yusuf'un bu görüşte olduğunu ifade etmiş, kendi tercihini de bu yönde belirtmiştir. Ayrıca İbn Ömer'in de önce iki rekât sonra da dört rekât olmak üzere altı rekât kıldığı şeklindeki rivâyeti de bunun delili olarak aktarmıştır. Burada dikkat çeken husus, Hz. Peygamber'den merfû olarak gelen ilk rivâyete karşılık sahâbe uygulamasının esas alınarak "sünnet" olanın belirlenmesidir. Zira Tahâvî bu değerlendirmelerin sonunda "O halde sâbit olmuştur ki Cuma'dan sonra terki caiz olmayan/uygun olmayan nafîle altı rekâttır" ifadesini kullanmıştır.<sup>615</sup>

### 3. Kaçırılan Bayram Namazının Ertesi Gün Kılınması

Havanın kapalı olması nedeniyle hilâl görülemediği için kılınamayan Ramazan Bayramı namazının ertesi gün aynı vakitte kılınabilmesi hususu fukahâ arasında ihtilâf konusu olmuştur. İmam Şâfiî, otuz gün tamamlandıktan sonra iki âdil şâhidin zevâl vaktinden önce hilâlin önceki gün görüldüğüne dair şâhitlik yapması halinde imamın insanlara bayram namazını kıldıracağına hükmetmiştir. Ancak zevâlden sonraki şâhitlikle ne o gün ne de ertesi gün bayram namazı kıldırılmaz. Zira bayram namazı vaktinde yapılması gereken bir ameldir.<sup>616</sup> İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>617</sup>

Hanefî fıkıh metinlerinde ise bayram günü hilâlin görüldüğüne dair, ancak zevâlden sonra şâhitlik yapılırsa; bu, mazeretli bir tehir olması ve hakkında hadis vârid

<sup>613</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, I, 295; *el-Mebsût*, I, 157; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, II, 266; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 445.

<sup>614</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 407.

<sup>615</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 338. (فثبت بما ذكرنا أن التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة ستًّا)

<sup>616</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, II, 482; el-Büveytî, *Muhtasar*, s. 181; Müzenî, *Muhtasar*, s. 50.

<sup>617</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*; I, 510.

bulunması nedeniyle bayram namazının ertesi gün vaktinde kılınabileceği ifadesi yer almakta ve Hanefî imamlar arasında herhangi bir ihtilâf zikredilmemektedir.<sup>618</sup>

Tahâvî ise Ebû Yûsuf'un bu görüşte olduğunu, ancak Ebû Hanîfe'nin bayram günü güneşin zevâlinde sonra ne o gün ne de ertesi gün bayram namazının kılınmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. el-Aynî de bu noktaya dikkat çekerek diğer meşhur metinlerde konuyla ilgili herhangi bir ihtilaftan bahsedilmediğini, ayrıca İbn Hazm'ın da *el-Muhallâ*'da Ebû Hanîfe'nin görüşünü diğerleriyle aynı paralelde aktardığını ifade etmiş, ancak bu konuda sözün Tahâvî'ye ait olduğunu, ulemânın ihtilâfını en iyi onun bildiğini kaydetmiştir.<sup>619</sup>

Tahâvî konuyla ilgili Ebû Yûsuf'un delili olarak yukarıda bahsedilen metinlerde de işaret edildiği üzere aşağıdaki rivâyeti aktarır:

حدثنا فهد، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: ثنا هشيم بن بشر، عن أبي بشر جعفر بن إياس، عن أبي عمير بن أنس بن مالك، قال: أخبرني عمومي من الأنصار: "أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن النبي - عليه السلام - فأصبحوا صيامًا، فشهدوا عند النبي - عليه السلام - بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلية الماضية، فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالفطر فأفطروا تلك الساعة وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد."

Abdullah b. Sâlih'in Hüşeym b. Beşîr → Cafer b. İyâs isnâdıyla aktardığına göre Enes b. Mâlik'in oğlu Ebû Umeyr şöyle anlatmıştır: "Ensar'dan amcalarım bana haber verdi ki Hz. Peygamber döneminde Ramazan'ın son gecesi hilâl görülemedi, böylece insanlar oruçlu olarak sabahlamışlardı. Gündüz zevâlden sonra bazı kişiler geceleyin hilâli gördüklerini haber verdiklerinde Rasûlullah insanlara bayram yapmalarını (yiyip içmelerini) emretmiş, ertesi gün de musallâya çıkarak bayram namazını kıldırmıştır".

Tahâvî, hadisi Ebû Yusuf'un görüşünün delili olarak bu şekilde aktardıktan sonra hadisin sonunda yer alan "Hz. Peygamber'in musallâda insanlara bayram namazını kıldırması" ifadesinin, söz konusu rivâyeti Abdullah b. Sâlih'in dışında Hüşeym'den aktaran Yahyâ b. Hassân ve Saîd b. Mansûr gibi hadis hâfızlarının rivâyetlerinde yer almadığını, üstelik Saîd b. Mansûr'un Hüşeym'in lafızlarını en iyi zabteden ve yaptığı

<sup>618</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 998; el-Kâsânî, *Bedâ' i 'us-sanâ' i*, II, 242; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 104.

<sup>619</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, VI, 155.

tedlisleri en iyi ayıran kişi olduğunu ifade etmiştir. O halde hadisin aslında, ilk aktarıldığı şekildeki söz konusu ziyade yer almamaktadır.<sup>620</sup>

Bu noktada akla bir suâl gelmektedir: Hz. Peygamber mademki bayram namazı kılmamıştır, o halde insanlara neden musallâya çıkmalarını emretmiştir? İnsanların musallâya çıkmaları bayram namazı kıldıklarının delili değil midir? Buna göre söz konusu rivâyetlerde ziyadeli olanı tercih edilmeli değil midir?

Tahâvî'ye göre Hz. Peygamber'in insanlara musallâya çıkmalarını emretmesi, toplu dua etmek, Müslümanların çokluğunu görmek, böylece haberin düşmana ulaşmasını sağlamak, düşmanı korkutmak amacıyla olabilir. Nitekim rivâyetlerde Hz. Peygamber'in namaz kılmayan âdetli kadınların ve genç kızların da örtülü olarak musallâya çıkmalarını ve hayra şahitlik yapıp duaya iştirak etmelerini emrettiği yer almaktadır.<sup>621</sup>

Diğer taraftan kıyâs da bunu gerektirmektedir. Zira vakit namazı gibi namazlar vakti çıktıktan sonra da herhangi bir vakitte kazâ edilebiliyorken, Cuma namazı gibi özel vakit tahsis edilmiş olan namazlar vaktinden sonra kılınmaz. Bu hususta icma vardır. Bayram namazının vakti de zevâle kadar olup vakit çıktıktan sonra ne o günün herhangi bir vaktinde ne de ertesi gün kendi vaktinde edâ edilemeyecektir.<sup>622</sup>

Görüldüğü üzere mezhep içi bir ihtilâfta Tahâvî, tarafların delili olacak rivâyetler arasında hem isnâd kritiği yapıp zabt unsuruna dikkat çekerek ziyadesiz rivâyeti esas alması ve muhtevâsını da konuyla ilintili başka rivâyetlerle desteklemesi, hem de kıyâsın da bunu gerektirdiğini ifade etmesiyle ziyadeli rivâyeti reddetmiştir.

#### 4. Kadının Kocasına Zekât Vermesinin Hükmü

Ebû Hanîfe'ye göre kişinin hanımına zekât vermesi caiz olmadığı gibi kadının kocasına zekât vermesi de câiz değildir. İmâmeyn ise kadının kocasına zekâtını

<sup>620</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 386.

<sup>621</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 387. Ayrıca rivâyetler için bk. Ebû Dâvud, *Namaz*, 249; Tirmizî, *Namaz*, 276.

<sup>622</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 388.

vermesinde herhangi bir sakınca olmadığı görüşündedirler.<sup>623</sup> İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe ile, İmam Şâfiî'nin ise İmâmeyn ile aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>624</sup>

Kaynaklarda İmâmeyn'in görüşüne delil olarak aktarılan<sup>625</sup> hadis Abdullah b. Mes'ûd'un hanımı Zeyneb bint Abdullah'dan nakledilen hadistir. Bu rivâyete göre Zeyneb mescidde otururken Hz. Peygamber “*Zînet ve takılarınızdan dahi olsa sadaka verin*” buyurmuştur. Zeyneb kocası Abdullah ve evdeki yetimlerine infâkta bulunan bir kadındır. Hz. Peygamber'in bu sözünü duyunca Abdullah'a: “Rasûlullah'a sor bakalım, benim size yaptığım infak tasadduk yerine geçer mi?” demiş, Abdullah b. Mes'ûd ise kendisinin sormasını istediğinde bizzat Hz. Peygamber'in kapısına varmıştır. Kapıda aynı maksatla bekleyen bir kadınla birlikte orada bulunan Bilâl-i Habeşî'ye ricâ ederek durumu Hz. Peygamber'e sormasını, kimliklerini ise açıklamamasını istemiştir. Bilâl durumu Hz. Peygamber'e aktardığında “Kimdir onlar?” diye sormuş. “Ensardan bir kadın ile Zeyneb” cevabı verince bu defa “Hangi Zeyneb?” diye sormuş. “Abdullah'ın hanımı Zeyneb” deyince: “Evet verebilir. Onun için hem yakınlık hem de sadaka ecri vardır” buyurmuştur.<sup>626</sup>

Gerek Kur'an'da gerekse sünnette mutlak anlamda “sadaka” ifadesinin farz olan zekât anlamında kullanıldığı bilinen bir husustur. Bu açıdan hadis, kadının kocasına zekâtını verebileceğine dair delil olmaktadır.

Tahâvî ise Ebû Hanîfe adına söz konusu hadiste kastedilenin farz olan zekât değil nafîle sadaka anlamında olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını ise ilgili olayın başka bir tarikinde yer alan bir ziyade ile desteklemektedir. Bu rivâyete göre Zeyneb kocasına: “Sen ve çocuğun beni sadaka vermekten alıkoyuyorsunuz. Sizinle beraber başka tasaddukta bulunamıyorum” diye çıkışınca Abdullah: “Bunu yaptığında senin için bir mükâfât olmamasını istemem” diyerek birlikte Hz. Peygamber'e varmışlardır. Zeyneb: “Ey Allah'ın Resûlü! Ben sanatkâr bir kadıyım. Üretilip satıyorum. Çocuğum ve kocamın hiçbir şeyleri yok. Onlara infâk etmekten başkasına sıra gelmiyor. Benim için onlara

<sup>623</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 124; Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, I, 305; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 11.

<sup>624</sup> Cessâs, *Muhtasarü'l-İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 480.

<sup>625</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 23; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 11; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 458; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, II, 282.

<sup>626</sup> Hadis için bk. Buhârî, *Zekât*, 49; Müslim, *Zekât*, 45; Nesâî, *Zekât*, 82.

verdiklerimde sevap var mıdır?” diye sormuş, Hz. Peygamber de olumlu cevap vermiştir.<sup>627</sup>

Tahâvî, burada Hz. Peygamber’in cevabının Zeyneb’in yukarıdaki suâline karşılık olduğunu, bunun da açıkça farz olan zekât değil nafîle sadaka anlamına geldiğine işaret ettiğini söylemiştir. Ayrıca burada çocuğuna infâk ettiği ifadesi yer almaktadır. Oysa karşıt görüş sahipleri de kabul eder ki kişinin çocuğuna zekât vermesi hiçbir surette caiz değildir. O halde çocuğuna verdiği zekât olmadığına göre kocasına verdiği de zekât değildir.<sup>628</sup>

Burada her ne kadar isnatları farklı olsa da her iki rivâyet Zeyneb bint Abdullah’tan nakledilmektedir. Tahâvî ardından söz konusu sadakanın nafîle sadaka olduğuna işaret eden ifadeler içermesi açısından aynı konuyu Ebû Hureyre’nin naklettiği rivâyeti<sup>629</sup> de destekleyici/şâhid olarak aktarmış ve kıyâsın da bunu gerektirdiğini ifade ederek vech-i kıyâsı izah etmiştir.<sup>630</sup>

## 5. Toprak Ürünlerinde Zekât Nisâbı

Toprak mahsullerinin zekâtındaki nisab meselesi Hanefî imamlar arasındaki önemli ihtilâf konularından biridir. Ebû Hanîfe’ye göre toprak ürünleri nisab şartı aranmaksızın az ya da çok zekâta tâbidir. Eğer yağmur suyuyla sulanıyorsa öşür (1/10), kova ve benzeri insan emeği ile sulanıyorsa öşürün yarısı (1/20) zekâtı verilecektir. Diğer iki imam 5 vesk miktarına ulaşmadıkça tarım ürünlerinde zekâtın farz olmayacağı görüşündedir. Bir vesk Resûlüllâh’ın ölçüsüyle 60 sâ‘ miktarına denk gelir.<sup>631</sup>

Ebû Hanîfe’nin, görüşünü biri Hz. Peygamber’den diğeri de İbrâhim en-Neha‘î’den naklettiği iki rivâyet ile desteklediği görülmektedir. Hz. Peygamber’den nakledildiğine göre o şöyle buyurmuştur: “Yağmur ve nehir sularıyla sulanan ürünlerde

<sup>627</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, II, 23. ayrıca bk. Beyhakî, *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, VI, 206.

<sup>628</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, II, 23.

<sup>629</sup> Hadis kaynaklarında işaret ettiği hadisin benzeri Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den nakledilmektedir. Bk. Buhârî, *Zekât*, 45.

<sup>630</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, II, 25.

<sup>631</sup> Tahâvî, *Muhtasarü’t-Tahâvî*, s. 46; Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî*, s. 77. Eski bir ölçek olarak sâ‘ın miktarıyla ilgili ihtilâf ve detaylar ve günümüz karşılığıyla ilgili bk. Kallek, Cengiz, “Sâ”, *DİA*, XXXV, 317.

öşür; kova v.b ile sulananlarda öşrün yarısı vardır.”<sup>632</sup> İbrâhim en-Neha‘î ise şöyle demiştir: “Az ya da çok topraktan çıkan tüm ürünlerde öşür vardır.”<sup>633</sup> Tahâvî de Ebû Hanîfe’nin delili olarak yukarıda aktarılan hadisle aynı anlamda Mu‘âz, İbn Ömer ve Câbir’den nakledilen rivâyetleri aktarmıştır.<sup>634</sup>

İmâmeyn ise Hz. Peygamber’den nakledilen (لَيْسَ فِيهَا دُونَ خُمْسَةِ أُوسُقٍ صَدَقَةٌ) “Beş veskten aşağısında zekât yoktur” şeklindeki rivâyetlerle istidlâl etmektedir.<sup>635</sup> İmam Şâfî de Ebû Sa‘îd el-Hudrî’den nakledilen bu hadisle istidlâl ederek İmâmeyn ile aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>636</sup>

Diğer taraftan Buhârî’nin, *mahreç* itibarıyla râvîleri birbirinden farklı bu iki rivâyet arasındaki müfesser-mübhem ilişkisini ziyade kapsamında değerlendirip ziyadenin makbul olduğuna hükmederek “Bu hadis, birinci hadisin tefsiridir. Zira ilk hadiste nisap tayin edilmemişken bu hadiste tayin edilmiştir. Ziyade makbuldür. Sebt ehli rivâyet ettikten sonra müfesser olan mübhem olana hükmeder.”<sup>637</sup> şeklindeki ifadeler yer verdiği yukarıda aktarılmıştı. Buhârî’den önce İmam Şâfî’nin benzer ifadeleri dikkat çekmektedir. O, karşıt görüş sahiplerinin “Onların mallarından sadaka al” (Tevbe, 103) meâlindeki ayet ve yukarıda aktarılan hadise dayanarak Allah ve Resûlü’nün tahsis yapmadığını ifade edip Allah’ın kitabına ve kıyâsa uygun olan bu haberle amel ettiklerini, buna göre bir malda zekât varken diğerinde zekât olmamasının mümkün olmadığını, topraktan çıkanda bir bağ/balya dahi olsa öşür olacağı şeklindeki yaklaşımlarını dile getirerek bu iddiaları “Allah’ın murâdını tebyîn eden Rasûlüllah’tır. O, zekât alınması gereken malları açıklamıştır. Diğer taraftan söz konusu hadis cümle (mücmel)dir. Müfessir (olan ikinci rivâyet) ise oradaki kapalılığa delâlet etmektedir” şeklinde cevaplamıştır.<sup>638</sup>

<sup>632</sup> Buhârî, Zekât, 55. (فِيمَا سَقَبَ السَّمَاءَ وَالْأُيُونَ أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالتَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ )

<sup>633</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, s. 103; Şeybânî, *el-Asl*, II, 130; *Kitâbu'l-âsâr*, s. 311.

<sup>634</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, II, 36.

<sup>635</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, s. 103; Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, II, 35.

<sup>636</sup> Şâfî, *el-Ümm*, III, 76.

<sup>637</sup> Buhârî, Zekât, 55.

<sup>638</sup> Şâfî, *el-Ümm*, VIII, 524.

Netice itibarıyla karşıt görüş sahipleri açısından her iki gurup rivâyet arasında aslında tezat yoktur. Mücmel olan rivâyet bir başka rivâyetle tefsir edilmiştir. Bu ise tercih için bir sebep değildir. Her iki rivâyetle amel edilecektir.

Tahâvî bu iddiaları müfesser-mücmel ilişkisi konusunda muhatabın tutarlı davranmadığını ve hükmün kıyâs açısından da uygun olmadığını öne sürerek cevaplamaktadır. Onun ifadeleri şöyledir:

“Siz rivâyet ettiniz ki Rasûlüllah (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) zinâ yaptığını ikrâr eden Mâ‘iz’i geri çevirmiş, daha sonra dört defa ikrar edince recm cezası vermiştir. Diğer taraftan yine siz bir zinâ davasıyla ilgili Hz. Peygamber’in Üneys adındaki sahâbîye “... Sen de şu adamın hanımına var. Eğer zinâ yaptığını itiraf ederse ona recm cezasını uygula” dediğini rivâyet edip “Hz. Peygamber’in sözünün zâhirinden bu anlaşılır” diyerek bu rivâyeti delil alıp zinâ suçunda zanlının bir defa ikrârını yeterli gördünüz. Mâ‘iz hadisini müfessir kabul edip Üneys hadisini ona göre yorumlamadınız. Siz orada öyle yaparken zekât konusunda aynı tutumda olanı neden inkâr ediyorsunuz? Kaldı ki zina konusundaki Üneys rivâyeti Mâ‘iz rivâyetine hamledilmeye daha layıktır. Zira orada ‘kadının itiraf etmesi’ kaydı yer almaktadır. Oysa bir defa ikrâr etmesi muhaliflerinizin görüşüne göre zinâ haddini gerektirecek bir itiraf olarak kabul edilmez. Diğer taraftan zekât konusunda Mu‘âz, İbn Ömer ve Câbir’den nakledilen hadis ise yağmur suyuyla sulananda öşür, diğer yöntemlerle sulananlarda ise öşrün yarısını gerektirdiğini beyân etmektedir. Dolayısıyla vesk miktarı bildiren hadisle aralarındaki tezat zina konusundaki Mâ‘iz ve Üneys rivâyetleri arasındaki tezattan daha açıktır. Ayrıca İbrâhim en-Neha‘î ve Mücâhid de “Mu‘âz, İbn Ömer ve Câbir” hadisini bizim anladığımız manaya hamlederek az ya da çok topraktan çıkan her üründe zekât olduğuna hükmetmişlerdir.”

Ardından Tahâvî sahih nazarın/kıyâsın da bunu gerektireceğini ifade etmiştir. Zira mallarda ve hayvanlarda bir yıl olarak belirli müddet sonra belirli bir miktar zekât vacip olmaktadır. Oysa toprak ürünlerinde yıl beklenmeksizin zekât tahakkuk etmektedir. Yıl şartı olmadığına göre nisab miktarı şartı da aranmayacaktır. Miktar ile mîkâtın (nisâbın)

hükümü eşittir. Nasıl ki malın zekâtında biri varken diğeri de aranıyorsa biri düştüğünde diğeri de düşecektir.<sup>639</sup>

Bu noktada mukâyese için İmam Şâfiî'nin, kendi haber teorisi açısından önemli ip uçları ihtivâ edecek bir yaklaşım ortaya koyduğunu belirtmekte fayda vardır. O, karşıt görüş sahiplerinin, Hz. Peygamber'den sonra dört halife döneminde de uygulamanın bu şekilde cârî olarak hiçbirinden beş veskten aşağısında zekât olmayacağına dair bir nakil gelmediği, Hz. Peygamber'in zekât esaslarına dair vâlilere gönderdiği ahitlerde de böyle bir detayın yer almadığı, söz konusu hadisi ise Hz. Peygamber'den sadece Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin naklettiği<sup>640</sup> şeklindeki itirazları şöyle cevaplamaktadır:

“Onlara karşı cevabımız şudur: Bir muhaddis sika olduğunda onun haberiyle yetinilir. Onu herhangi bir te'ville, başkası rivâyet etmediği için, ya da imamlardan herhangi birinden nakledilmedi diye reddetmeyiz. Rasûlüllah'ın (*sallallâhu aleyhi ve sellem*) sünneti olması bizim için yeterlidir. Ayrıca açıkça belirtildikten sonra habere Kitâb'ın (Kur'ân'ın) te'vîli dahil olmaz. Çünkü Hz. Peygamber Kitâb'ın anlamını en iyi bilendir. Mansûs olan (açıkça belirtilen) bir hadîse<sup>641</sup> muhâlif olması muhtemel olduğu gibi muvâfık olma ihtimâli de bulunan bir hadiste<sup>642</sup> muvâfık olma ihtimâli daha layıktır. Sika olduktan sonra sadece bir kişinin onu Hz. Peygamber'den rivâyet etmiş olması onu zayıflatmaz.”<sup>643</sup>

Cessâs ise her iki gurup rivâyeti ve bu rivâyetler etrafındaki tartışmayı hâs-âm ilişkisi zemininde sunmakta ve konuyla ilgili Ebû Hanîfe adına önemli bir usûl prensibinden bahsetmektedir. O, beş vesk hadisinin ilk hadisi tahsis edeceği şeklindeki karşıt görüş sahiplerinin itirazlarını şöyle cevaplamaktadır:

“Ebû Hanîfe'nin usulündendir ki biri 'âm diğeri de hâs olmak üzere iki haber vârid olsalar, ister hâs olsun ister 'âm olsun isti'mâlinde ittifâk edilen haber esas alınarak ihtilâf edilen haber aleyhine hüküm verilir. Buna göre “Yağmur sularıyla sulanan ürünlerde öşür; kova v.b ile sulananlarda öşrün yarısı vardır” şeklindeki

<sup>639</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 37.

<sup>640</sup> Aynı anlamda hadisin Mu'âz, İbn Ömer ve Câbir'den de nakledildiği yukarıda ifade edilmiştir.

<sup>641</sup> Müfessir olarak nitelenen beş vesk hadisini kastediyor.

<sup>642</sup> Mücmel olarak nitelenen diğer rivâyet kastediliyor.

<sup>643</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 525.

hadiste beş vesk ve daha yukarısı için ittifak olup diğer taraftan beş vesk hadisinde ihtilâf olunca öşürle ilgili söz konusu hadis beş vesk hadisine tercih edilmiştir.”<sup>644</sup>

Ebû Hanîfe'nin tercihteki usulü adına önemli bir prensibe dikkat çeken Cessâs bunu çeşitli vesilelerle tekrar etmiş,<sup>645</sup> sonrasında Kudûrî de aynı mesele bağlamında<sup>646</sup> ve başka vesilelerle bu prensibi tasrih etmiştir. Kudûrî'nin ifadesiyle bu prensibi şöylece tekrar etmekte fayda vardır: “Üzerinde ittifâk edilen umûm, kullanılmasında ihtilâf edilen hususa takdim edilir.”<sup>647</sup>

Beş vesk hadisinin, mübhem olarak kabul edilen ilk hadisin beyânı mâhiyetinde olduğu ve aralarında aslında bir tezat bulunmadığı şeklindeki iddiaya Cessâs şöyle bir cevap da vermiştir:

“...Bu câiz değildir. Zirâ “Yağmur sularıyla sulanan ürünlerde öşür vardır” şeklindeki hadis vesk ile ölçülen ürünleri de diğer ürünleri de kapsar. Diğer tarafta beş vesk hadisi sadece vesk ile ölçülen ürünlerden bahsetmektedir. Oysa beyân, beyânı gerektiren cümlenin tüm fertlerine şâmil olmalıdır. Aksi câiz olmaz.”<sup>648</sup>

Netice olarak naslar arasındaki müfesser-mübhem ilişkisi, ya da hâs-‘âm ilişkisi hadislerdeki ziyadeler bağlamında gündeme gelebilmekte ve fukahânın tercihlerindeki prensipler bu vesileyle aydınlatılabilmektedir. Hanefî usul anlayışında fukahânın ameline mazhar olmak gibi hâricî bir unsur hadisin tercihi için önemli bir amil iken İmam Şâfiî'ye göre salt râvînin sikalığı yeterli sayılmakta, imamlardan rivâyet edilmiş olması önemli görülmemektedir.

## 6. Âdet Hâlindeki Kadınla Eşinin Münâsebetinin Sınırı

Bakara sûresi 222. âyet-i kerime<sup>649</sup> çerçevesinde fukahâ, âdetli kadınla cinsel ilişkinin (cimâ‘) haram olduğu, izârın üzerinden ondan faydalanmanın ise helâl olduğu

<sup>644</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 293. Ayrıca bk. *Ahkâmu'l-Kurân*, IV, 179.

<sup>645</sup> Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, I, 301; II, 161; *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 542 v.dğr.

<sup>646</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1283.

<sup>647</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI, 5730.

<sup>648</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari ihtilâfi'l-ulemâ*, II, 294.

<sup>649</sup> “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun.”

hususlarında ittifâk halindedirler. Yine kadının cinsel uzvundan faydalanmanın haramlığı hususunda da ittifak vardır. Ancak kan bölgesi olarak cinsel uzvu haricinde izâr altında diğer uzuvlarından faydalanmasının hükmü hususunda ihtilâf söz konusudur.<sup>650</sup> Tahâvî, Enes b. Mâlik'ten gelen "Cimâ' hâriç her türlü münâsebette bulunabilirsiniz" ( اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْجَمَاعَ ) anlamındaki hadis<sup>651</sup> ile; "erkeğe âdetli hanımına karşı nelerin helâl olduğu sorusu sorulduğunda Hz. Âişe'nin: "Ferci hâriç her şey" şeklindeki cevabına işaret ederek bazı fukahânın, erkeğin âdetli hanımıyla kan bölgesi olarak cinsel uzvu hariç izâr altında tüm uzuvlarına dokunabileceği ve istifade edebileceği görüşünde olduklarını aktarmıştır. Tahâvî, Süleymân b. Şuayb→ Babası yoluyla kendisine ulaşan bilgiye göre Hanefîlerden İmam Muhammed'in bu görüşte olduğunu kaydetmiş, İmam Mâlik ile İmam Şâfi'nin de aynı görüşte olduklarını ifade etmiştir. İmam Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ise ise âdetli kadın ile ancak izârı üstünden münâsebetin helâl olduğu, onun dışındakilerin ise haram olduğu görüşündedirler.<sup>652</sup>

Tahâvî'nin izahında Ebû Hanîfe'ye göre Allah (*Celle celâluhû*), Bakara sûresi 222. âyet-i kerîmesinde âdetli kadınlardan uzak durulmasını emretmiş, sonra Enes b. Mâlik rivâyetinde olduğu üzere Resûlünün lisanında bu uzak durmanın cinsel ilişki özelinde olduğunu açıklamıştır. Ardından Hz. Ömer rivâyetinde yer alan ziyade, kadınlardan izâr altı uzuvları konusunda da uzak durulmasını ifade etmiştir. Hz. Ömer rivâyeti şöyledir:

عَنْ عُمَرَ، مَوْلَى لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: "جَاءَ نَفَرٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ إِلَى عُمَرَ، فَقَالَ لَهُمْ عُمَرُ: أَيُّذُنٍ جِئْتُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ قَالَ: مَا حَاجَتِكُمْ؟ قَالُوا: جِئْنَا نَسْأَلُكَ عَنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ قَالَ: مَا هِيَ؟ قَالُوا: نَسْأَلُكَ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ تَطَوُّعًا مَا هِيَ؟ وَالْحَائِضُ مَا يَصْلُحُ لِزَوْجِهَا مِنْهَا؟ وَعَنِ الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ؟ فَقَالَ لَهُمْ: أَسَحَرْتُمْ أَنْتُمْ؟ قَالُوا: لَا قَالَ: لَقَدْ سَأَلْتُمُونِي عَنْ ثَلَاثٍ مَا سَأَلَنِي عَنْهُنَّ أَحَدٌ مُنْذُ سَأَلْتُ عَنْهُنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرِكُمْ أَمَا صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ تَطَوُّعًا فَنُورٌ فِي بَيْتِكَ، وَأَمَّا الْحَائِضُ فَلَكَ مِنْهَا مَا فَوْقَ الْإِرَارِ، وَلَيْسَ مَا تَحْتَهُ، وَأَمَّا الْغُسْلُ مِنَ الْجَنَابَةِ فَتَبَدُّاُ فَتَتَوَضَّأُ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ تُفْرِغُ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تُدَلِّكُ رَأْسَكَ كُلَّ مَرَّةٍ ثُمَّ تُفِيضُ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ."

<sup>650</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, II, 20.

<sup>651</sup> Müslim, Hayız, 16.

<sup>652</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 124; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 173.

Hiz. Ömer'in âzatlısı 'Umeyr'in aktardığına göre Irak'tan bir gurup insan Hiz. Ömer'e gelerek 3 şey sormuş: 1- Kişinin evinde nafîle namaz kılmasının hükmü, 2- Âdetli hanımına karşı kocasına helâl olan şeyler, 3- Cünüplükten gusletmenin şekli. Hiz. Ömer bu sorular karşısında onlara "Siz sihirbaz mısınız" diye sormuş, onlar "Hayır" deyince şöyle buyurmuştur: Aynı soruları Resûlüllâh'a sormuştum. Bugüne kadar sizden başka kimse de bunları bana sormamıştı. "Kişinin evinde nafîle namaz kılmasına gelince, bu, evinde nurdur. Âdetli kadın için izâr üstü senindir. Ancak izâr altı değil. Cünüplükten temizlenmek için ise, önce namaz abdesti gibi abdest alır, sonra her defasında ovalamak üzere başına 3 defa su dökersin. Ardından da tüm bedenine suyu akıtırsın."<sup>653</sup>

Tahâvî bu rivâyette Enes b. Mâlik rivâyetine göre ziyâde olduğu için daha evlâ olduğunu ifade etmiştir.<sup>654</sup> *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da ise mesleyi önce rivâyetlerin tashihi ve kıyâsın sonucu olarak inceleyip İmam Muhammed lehine tercihte bulunmuş, ardından ise, konuyla ilgili yaptığı ikinci inceleme sonucunda Ebû Hanîfe'yi haklı bulmuştur. Buna göre Enes b. Mâlik rivâyetinde mübâhlık söz konusuyken, Hiz. Ömer rivâyetinde ise haramlık söz konusudur. İki gurup rivâyet arasında açık bir teâruz söz konusu olduğuna göre biri nâsîh kabul edilecektir. O halde Hiz. Ömer rivâyeti tarih olarak sonra vârid olmuş ve Enes b. Mâlik rivâyetinde mübâh kılınan şeylerin bir kısmını haram kılmıştır.<sup>655</sup> Aynî'nin de ifadesiyle tarih bilinmediği için nâsîh olacak rivâyetin tarihi delâleten tespit edilmiş oldu. Bu da haram kılıcı delilin, tarih olarak mübâhlık gerektirenden sonra olmasıdır.<sup>656</sup>

Diğer taraftan Cessâs, Enes b. Mâlik'ten nakledilen hadisin, âyetin sebab-i nüzûlü bağlamında olduğunu, *cimâ*'dan kastedilen şeyin izâr altı bölgesinde ondan mutlak anlamda istifâde anlamında anlaşılmaya da ihtimalli olduğunu, bu açıdan Hiz. Ömer hadisinin ondan sonra ve ona "kadî olacağını (ona hükmedeceğini)" ifade etmiştir. Zira Enes b. Mâlik rivâyetinde âyetin sebab-i nüzûlünden haber vermesi söz konusuyken Hiz. Ömer hadisinde ise doğrudan Hiz. Peygamber'e, âdetli kadın için helâl olan şeyi sorması

<sup>653</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 124.

<sup>654</sup> Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 124.

<sup>655</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 39-40.

<sup>656</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, X, 431.

söz konusudur. Bu da öncesinde haramlığın olmasını gerektirir ki şu hâlde Hz. Ömer hadisi tarih olarak sonra olmuş olur. Diğer taraftan iki rivâyet müteâriz kabul edilseler dahi Hz. Ömer rivâyeti tercihe şâyandır. Zira Enes b. Mâlik rivâyetinde ferici haricindeki uzuvları için mübahlık söz konusuyken Hz. Ömer rivâyetinde yasaklık vardır. İbâhâ ile hazır teâruz ettiğinde hazır tercih edilecektir. Ayrıca âyetin zâhiri de Hz. Ömer rivâyetini desteklemektedir. Çünkü Enes b. Mâlik rivâyeti yorumlandığı şekilde esas alındığında âyeti tahsis etmektedir. Kur'ân'a muvafık olan haber, Kur'ân'ı tahsis eden haberden evlâdır. Yine Enes b. Mâlik rivâyeti mücmeldir. Muayyen olarak haram bölgeyi açıklamamaktadır. Hz. Ömer rivâyeti haram ve helâl olanları tefsir etmektedir.<sup>657</sup>

## 7. Sünnî Talâk ile İlgili Bir İhtilâf

Hanefî fikhında, “yapılması daha uygun olan ve şer'an azarlanmayı gerektirmeyen”, “sünnete uygun talâk” anlamında olan talâk-ı sünnî, kadını cinsel ilişki yapılmayan temizlik süresi içerisinde boşamak demektir. Buna göre bir kadını âdetliyen boşayan biri, sünnete aykırı davranmış olmakla birlikte talâkı geçerlidir. Yapması gereken şey, kadına rücu etmesi, ikinci olarak âdet halinden temize çıktığında onunla ilişkiye girmeden önce boşamasıdır.<sup>658</sup> *el-Asl*'de imamlar arasında herhangi bir ihtilâf zikredilmeyen<sup>659</sup> bu ifadelerden sonra İmam Muhammed konunun delili olarak aşağıda da nakledilecek olan İbn Ömer hadisini aktarmıştır.

Tahâvî'nin ise Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüş, kadının mevcut âdet halinden temize çıktığında boşanması şeklindedir.<sup>660</sup> Delil ise Ebu'z-Zübeyr, Sa'îd b. Cübeyr, Yunus b. Cübeyr, Enes b. Sîrîn ve Muhammed b. Sîrîn'den gelen İbn Ömer rivâyetidir:

<sup>657</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, II, 22.

<sup>658</sup> Şeybânî, *el-Asl*, IV, 395. Ayrıca ihtilâflar çerçevesinde konuyla ilgili bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 255; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 263.

<sup>659</sup> Konuyla ilgili imamların görüşleri hakkında netlik olmadığı anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in bir rivâyette Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu zikredilirken bir başka rivâyette Ebû Yusuf ile aynı görüşte olduğu zikredilmiş, Kerhî, Tahâvî'nin naklettiği görüşün Ebû Hanîfe'ye ait, *el-Asl*'de zikredilen görüşün ise imâmeyne ait olduğunu zikretmiş (bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 255), İbnü'l-Hümâm ise herhangi bir ihtilâf zikredilmediği müddetçe esas olan şeyin *el-Asl*'de zikredilen görüşün hepsinin ortak görüşü olduğunu, zira *el-Asl*'in Ebû Hanîfe'nin mezhebini ispât için yazıldığını, nitekim *el-Kâfi*'de de Ebû Hanîfe'den gelen zâhirurrivâyenin bu şekilde olduğunu belirtmiştir. (bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, III, 463.)

<sup>660</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, s. 192.

عن ابن عمر: "أنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر -رضي الله عنه- النبي -عليه السلام-، فقال: مُرّه فليراجعها، ثم

ليطلقها وهي طاهر أو حامل."

Âdetliyen hanımını boşayan İbn Ömer'in durumunu soran babası Hz. Ömer'e Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Ona emret; hanımına dönsün, onu temiz ya da hamileyken boşasın"<sup>661</sup>

Tahâvî'nin izahına göre hanımını âdetliyen boşayan kimse günahkâr olur. Hanımına dönmesi gerekir. Zira bu talâkı hata olarak verilmiş bir talâktır. Eğer hanımına dönmez de iddet süresi biterse hatalı bir talâkla hanımından bâin talâkla boş olur. Bu nedenle hatalı talâkın sebeplerinden kurtulması için ondan hanımına dönmesi, kadının âdetini tamamlayıp temize çıkmasını beklemesi ve öylece doğru bir talâkla boşaması istenir.<sup>662</sup>

Ardından Tahâvî, Ebû Yusuf'un da içinde bulunduğu diğer fakihlerin bu görüşe muhâlif olarak söz konusu kadının temize çıktıktan sonra tekrar âdet olması ve ikinci defa temize çıkması halinde boşanması gerektiği görüşünde olduklarını söylemiş ve ardından söz konusu İbn Ömer hadisinin Sâlim ve Nâfi' den gelen rivâyetlerini aktarmıştır. Bu rivâyetlerden biri ise şöyledir:

عن نافع، عن ابن عمر: "أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله -عليه السلام-، فسأل عمر عن ذلك رسول الله

-عليه السلام- فقال: مُرّه فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، فتلك العدة التي أمر الله -عز وجل- أن تطلق لها

النساء."

Âdetliyen hanımını boşayan İbn Ömer'in durumunu soran babası Hz. Ömer'e Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Ona emret; hanımına dönsün, temizleninceye kadar onu tutsun. Sonra âdet olup sonra tekrar temize çıksın. İşte bu, kadınların boşanmasına dair Allah'ın emrettiği iddettir."

<sup>661</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 51.

<sup>662</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 53.

Görüldüğü üzere bu rivâyette önceki rivâyette yer almayan ziyade bulunmaktadır. Tahâvî ziyadeli olduğu için bu rivâyetlerin daha evlâ olduğunu belirtmiştir.<sup>663</sup>

Tahâvî'nin ziyadeli rivâyeti tercih etmesinin arka planında yukarıda ilgili bölümde üzerinde durulduğu üzere söz konusu usul prensibi olmalıdır. el-Aynî'nin de dikkat çektiği gibi<sup>664</sup> konuyla ilgili rivâyetler aynı hükümde vârid olmuşlardır. Zira Hz. Peygamber'in bu sözleri farklı zamanlarda söylediğine dair bir delil söz konusu olmadığı gibi bu açıdan aralarında nâsîh-mensûh ilişkisinden bahsetmek de mümkün değildir. O halde ilk guruptaki râvîler unutarak ya da gafletle<sup>665</sup> hadisi eksik olarak aktarmışlardır. Bu nedenle rivâyetler sahih, râvîler de sika olduğu için ziyadeli rivâyet tercih edilecektir.

## 8. Mahremle Evliliğin Hükümü

Ebû Hanîfe'ye göre haram olduğunu bildiği halde mahremiyle nikâh kıyıp birlikte olan kişiye tazîr cezası uygulanır. İmâmeyn'e göre ise zinâ haddi uygulanacaktır.<sup>666</sup> İmam Şâfiî ile<sup>667</sup> İmam Mâlik<sup>668</sup> de aynı görüştedir.

Konuyla ilgili Berâ b. 'Âzîb rivâyetiyle istidlâl edilmektedir.<sup>669</sup> Buna göre Berâ b. 'Âzîb, elinde sancak olan dayısı Ebû Bürde ile karşılaşmış, nereye gittiğini sorduğunda Hz. Peygamber'in kendisini babasının karısıyla evlenen birinin boynunu vurmak üzere gönderdiğini söylemiştir. Bir başka rivâyette Berâ b. 'Âzîb kaybolmuş develerini aramak üzere dışarı çıktığında bir gurup atlının bir çadıra girerek birini öldürdüğüne ve öldüren kişilerin babasının karısıyla evlendiği için Hz. Peygamber'in emriyle onu öldürdüklerini söylediklerine şahit olmuştur.<sup>670</sup>

<sup>663</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 53.

<sup>664</sup> Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XI, 33.

<sup>665</sup> Unutmak ile gaflet sonuç itibarıyla aynı olsalar da râvî açısından hükümde farklı oldukları bilinen bir husustur. Gaflette rivâyette aktarılmayan detayın hükme tesirinin farkına varamadan bilinçli bir tercih söz konusudur.

<sup>666</sup> Şeybânî, *el-Asl*, VII, 172; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 390.

<sup>667</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 393.

<sup>668</sup> İbn Kudame, *el-Muğnî*, XII, 341; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 296.

<sup>669</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 148; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, XIII, 218.

<sup>670</sup> Bk. Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 27; İbn Mâce, *Hudûd*, 35.

Tahâvî, Süfyân es-Sevrî'nin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söyleyerek söz konusu rivâyetlerde onların aleyhinde bir delil bulunmadığını, buradaki öldürme emrinin zinâ haddi olmadığını ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber cezâ infazıyla görevlendirdiği kişiye sancak bağlamıştır. Sancak muhârebe için bağlanır. Oysa had cezâsını uygulayan kişi muhârebe ile emrolunmamıştır. Tahâvî bu tezi destekler mâhiyette söz konusu hadisin Câbir el-Cu'fi → Yezîd b. Berâ → Berâ b. 'Âzib isnâdıyla gelen rivâyetini aktarır. Bu rivâyet aşağıdaki şekildedir:

عن جابر الجعفي، عن يزيد بن البراء، عن أبيه، قال: "لقي خاله ومعه راية، فقلت له: إلى أين تذهب؟ قال: بعثني رسول الله -

عليه السلام- إلى رجل نكح امرأة أبيه، أن أقتله، وأخذ ماله."

Berâ b. 'Âzib şöyle anlatmıştır: Elinde sancak olduğu halde dayımla karşılaştım. Nereye gittiğini sorduğumda Hz. Peygamber'in kendisini babasının karısıyla evlenen birini öldürmek ve malını (Beytülmal için) almak üzere gönderdiğini söyledi.<sup>671</sup>

Tahâvî bu rivâyetin ardından aynı hükmü teyid eden bir başka rivâyet daha aktarmıştır. O rivâyet de şöyledir:

عن معاوية بن قرة، عن أبيه: "أن النبي -عليه السلام- بعث جد معاوية إلى رجل عرس بامرأة أبيه، أن يضرب عنقه ويخمس

ماله."

Hz. Peygamber Muâviye b. Kurre'nin dedesini babasının karısıyla evlenen birini öldürmek ve malınının beşte birini almak üzere gönderdiğini söyledi.<sup>672</sup>

Görüldüğü üzere her iki rivâyette önceki rivâyetlerde yer almayan bir ziyade bulunmaktadır. Tahâvî'ye göre bu detay, söz konusu kişinin zânî hükmünde değil, mürted ve muhârib hükmünde değerlendirildiğini, bundan dolayı öldürülerek malına el konulduğunu ifade etmektedir.<sup>673</sup>

<sup>671</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 150.

<sup>672</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 150.

<sup>673</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 150.

## 9. Hırsızlık Suçunun İkrârı Halinde Had Cezası Uygulanması

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, hırsızlık yapan kişi, suçunu bir defa ikrâr etmesi halinde ona had cezası uygulanır.<sup>674</sup> Tahâvî'nin konuyla ilgili istidlâl ettiği rivâyetlerden birine<sup>675</sup> göre hırsızlık yapan adamın birisi Hz. Peygamber'in huzuruna getirilir. Hz. Peygamber: "Sanmam ki bu adam hırsızlık yapmıştır" şeklinde mukabele eder. Adam ise: "Evet ey Allah'ın Resûlü, yaptım" deyince Hz. Peygamber götürülüp had cezası uygulanmasını ve ardından huzura getirilmesini emreder. Huzura geldiğinde Hz. Peygamber ona tövbe etmesini telkin eder. Adam tövbe edince Hz. Peygamber de "Allah tövbeni kabul etsin" diye dua eder.<sup>676</sup>

Ebû Yusuf ise farklı düşünmektedir. Ona göre suçlu, hırsızlık suçunu iki defa ikrâr etmeden had cezası uygulanamaz.<sup>677</sup> Tahâvî de bu görüşü savunmakta ve Ebû Ümeyye el-Mahzûmî'den gelen başka bir rivâyetle<sup>678</sup> istidlâl etmektedir. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber, huzuruna getirilen kişiye "Sanmam ki sen hırsızlık yaptın" der. Adam yaptığını ikrar edince Hz. Peygamber iki veya üç defa aynı sözünü tekrarlar. Adam her seferinde suçunu ikrâr edince cezanın uygulanmasını emreder.<sup>679</sup> Tahâvî bu rivâyetin ardından şunları söyler:

"Bu rivâyet, birincisinden daha evlâdır. Zira bu rivâyette birincide olmayan ziyade vardır. Birinin diğerini nesh etmiş olması da mümkündür. Böyle bir ihtimal söz konusu olunca nazara/kıyâsa mürâcaat ederiz. Kıyâsa mürâcaat ettiğimizde Hz. Peygamber'in sünnetinin, zinâ suçunu ikrâr eden kişinin dört defa geri çevrildiği, tek bir ikrârı ile recm cezasının uygulanmadığı şeklinde olduğunu, tek bir ikrârın geçerli kabul edildiği kul hakkı ile ilgili suçlardan bu suçun/suçların ayrı tutulduğunu ve bu konudaki ikrârın, aynı konudaki şâhitliğin hükmüne kıyas edildiğini buluruz. Buna göre nasıl ki zinâ suçunun hükmünün sabit olabilmesi için dörtten az kişinin şâhitliği makbul değilse aynı şekilde dört defadan az olan

<sup>674</sup> Şeybânî, *el-Asl*, VII, 267.

<sup>675</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 422.

<sup>676</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 168.

<sup>677</sup> Şeybânî, *el-Asl*, VII, 267.

<sup>678</sup> Ebû Davud, *Hudûd*, 9; İbn Mâce, *Hudûd*, 29. Suçunu birden fazla ikrar ettiğine dair diğer rivâyetler için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 187;

<sup>679</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 168.

ikrârı cezanın uygulanması için sünnet yeterli kabul etmemiştir. O halde hırsızlıktaki suçun ikrârı da aynıdır: İkiden az şahitlik câiz değilse, ikiden az olan ikrâr da kabul edilmez.”<sup>680</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî ziyadeli rivâyetin tashihini kıyâsa arz etmiş, kıyâsa uygun olmasını makbul olmasının gerekçesi kılmıştır. Fakat bununla birlikte konunun sonunda Hz. Ali’den gelen bir rivâyeti de bunu destekleyen bir rivâyet olarak sunmuştur: Yanında hırsızlığını iki defa ikrâr eden birine Hz. Ali: “Kendi aleyhine iki defa şahitlik yaptın” buyurmuş ve cezasının infâzını emretmiştir.<sup>681</sup>

## 10. Hırsızlık Haddi ile İlgili Bir Diğer Mesele

Ebû Hanîfe’ye göre süt, et ve yaş meyve gibi hızlı bozulan ürünlerin hırsızlığında had cezası yoktur.<sup>682</sup> İmam Muhammed’in de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>683</sup> Rivâyete göre kölenin biri, birine ait bahçeden hurma fidesi çalarak efendisinin bahçesine dikmiş. Bahçenin sahibi araştırıp çalanı bulduğunda Mervân b. Hakem’e başvurmuş. Köle eli kesilmek üzere hapsedilmiş. Kölenin sahibi de Râfi‘ b. Hadîc’e giderek durumu aktarmış, o da ona Hz. Peygamber’den duyduğunu söyleyerek şu hadisi nakletmiştir:

" لا قَطْعُ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ "

“Semer (dalı üzerindeki meyve) ile keser (hurma usâresin)de el kesme yoktur.”<sup>684</sup>

Bunun üzerine kölenin sahibi, Râfi‘ b. Hadîc’den hadisi Mervân’a aktarması için ricâcı olmuş ve nihâyetinde köle serbest bırakılmıştır. O halde toplandıktan sonra kişiye ait özel bahçeden çalınsa dahi yaş meyvelerde hırsızlık haddi uygulanmaz. Ancak Ebû Yusuf, İmam Mâlik ve İmam Şâfi’ye göre ise bu hüküm ihrâz edilmemiş, dalı üzerindeki meyveler için geçerlidir. İhrâz edilmiş (toplanarak ambar gibi bir yerde

<sup>680</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, III, 169.

<sup>681</sup> Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, III, 170.

<sup>682</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 409.

<sup>683</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, X, 5969.

<sup>684</sup> İbn Mâce, *Hudûd*, 27; Tirmizî, *Hudûd*, 19; Nesâî, *Kat‘u’s-sârik*, 13.

koruma altına alınmış) meyvede ise hırsızlık nisabı olarak *micen* (10 dirhem) değerine ulaştıktan sonra had uygulanır.<sup>685</sup>

Tahâvî de bu görüşü benimseyerek konuyla ilgili Abdullah b. Amr hadisini delil getirmiştir. Ona göre bu hadiste Râfi‘ b. Hadîc’in hadisinde olmayan ziyade yer almaktadır. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber’e dalındaki meyveyi çalmanın hükmü sorulduğunda şöyle cevaplamıştır:

... "وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الثَّمَرِ الْمُعَلَّقِ قَطْعٌ إِلَّا فِيمَا آوَاهُ الْجُرَيْنُ فَمَا أَخَذَ مِنَ الْجُرَيْنِ فَبَلَغَ ثَمَنَ الْمَجَنِّ فِيهِ الْقَطْعُ وَمَا لَمْ يَبْلُغْ

ثَمَنَ الْمَجَنِّ فِيهِ غَرَامَةٌ مِثْلِيهِ وَجَلَدَاتُ نَكَالٍ."

"...Dalındaki meyve için el kesme yoktur. Ancak ambardaki müstesna. Ambardan çalınan ürünün değeri *micen* miktarına ulaşırsa o takdirde hırsızın eli kesilir..."<sup>686</sup>

Görüldüğü gibi bu rivâyetteki detay dikkate alınarak diğer taraftan Râfi‘ b. Hadîc hadisi ihrâz edilmemiş ürünler bağlamında değerlendirildiğinde her iki rivâyet eşit olacak ve aralarında tezat oluşmayacaktır.<sup>687</sup>

## 11. Kasâmede Diyet Yükümlülüğü

Kasâme, bir mahallede ölü olarak bulunan ve kâtiline dair kesin bir delil bulunmayan kişi hakkında mahalle sakinlerinin, onu öldürmedikleri ve kâtili de bilmediklerine dair yapmaların istenen yeminler anlamına gelmektedir. Câhiliyye döneminden kalan ve İslâm'ın da ikrâr ettiği bu uygulamada elli kişinin yemin etmesi ya da elli defa yemin edilmesi istenir.<sup>688</sup>

Tahâvî'nin naklettiği bir rivâyete göre Abdullah b. Sehl ve amcası Muhayyisa, kıtlık nedeniyle ihtiyaçlarını temin etme maksadıyla Hayber'e gittiklerinde, bir süre sonra Abdullah b. Sehl bir kuyuda ölü olarak bulunmuş, bunun üzerine kardeşi

<sup>685</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, XVI, 77; Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 332; İbn Kudame, *el-Muğni*, XII, 424.

<sup>686</sup> Nesâî, *Kat'u's-sârik*, 12; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 173.

<sup>687</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 173. *Hidâye* sahibi ise buradaki ifadenin insanların âdetleri mülâhazasıyla söylenmiş olduğunu ifade eder. Zira insanlar genelde kuru olan ürünleri ambarda saklar. O halde ambardan çalınan ürün kuru olduğu için zaten had uygulanacaktır. Dolayısıyla söz konusu ziyade Ebû Hanîfe'nin içtihadıyla tezat teşkil etmez. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 409.

<sup>688</sup> Geniş bilgi için bk. Takî el-Osmânî, *Tekmilatü Fethi'l-mülhim*, IV/II, 160 vd.

Abdurrahman b. Sehl ve amcaları Huveyyisa ile Muhayyisa Hz. Peygamber'e durumu aktararak yahûdilerin kendilerine olan husûmetini zikretmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Yahûdiler onu öldürmediklerine dair elli defa yemin edip sana ibrâ (aklama) yaptılar mı?" diye sormuş, O (amcalarından biri), "Onlar müşrik, yeminlerine nasıl güvenebiliriz?" deyince Hz. Peygamber: "Peki o halde siz onların öldürdüğüne dair yemin edin" buyurmuştur. O ise, "Görmediğimiz şeye nasıl yemin ederiz?" diye cevap vermiş. Ardından Hz. Peygamber diyeti ödemiştir.<sup>689</sup>

Tahâvî, Ebû Yûsuf'un bu rivâyete dayanarak kasâme ve diyet yükümlülüğünün mülk sahibine değil, ev ya da mahallede oturan sâkinlere ait olduğu görüşünde olduğunu nakletmiştir. Zira fethedildiği için Hayber Müslümanlara ait bir arazi idi. Yahûdiler ise orada amele konumundaydı. Hâl böyle olunca da Hz. Peygamber kasâmeyi mülk sahiplerine değil de yahûdî sâkinlere ait kılmıştır. Tahâvî, İmam Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in tam aksi görüşte olduklarını, böyle bir durumda kasâme ve diyet yükümlülüğünün onlara göre mülk sahiplerine ait olduğunu aktarmıştır. Buradaki rivâyette ise olayın ne zaman gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Olayın Hayber'in fethinden önce sulh döneminde gerçekleşme ihtimali olduğu gibi fetihden sonra gerçekleşmiş olması da muhtemeldir. Eğer fetihten önce gerçekleşmişse bu durumda Ebû Yûsuf için bu rivâyetin hüccet değeri kalmayacaktır. Bu noktada Tahâvî, söz konusu hadisin başka tariklerine mürâcat ederek konuyu netliğe kavuşturacak ziyadelere dikkat çeker. Buna göre Bişr b. el-Mufaddal rivâyetinde Hz. Peygamber: "Ya diyetini ödersiniz ya da harp ilan edilir" buyurmuştur. Bu söz ise olayın fetihten önce gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca Süleymân b. Bilâl rivâyetinde "o gün sulh günüydü (وهي يومئذ صلح)" kaydı yer almaktadır.<sup>690</sup> Bu da çok açık göstermektedir ki olay fetihten önce sulh döneminde vuku bulmuştur.<sup>691</sup>

<sup>689</sup> Rivâyet için ayrıca bk. Şeybânî, *Muvatta*, III, 37 (*et-Ta'liku'l-mümecced* ile birlikte); Buhârî, *Diyât*, 22; Müslim, *Kasâme*, 1.

<sup>690</sup> Bk. Müslim, *Kasâme*, 3.

<sup>691</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 197; *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 527.

## 12. Esirlerin Fidyeye Yoluyla Takası

Ebû Hanîfe'ye göre müslümanların eline geçen esirlerin müşriklerin elinde esir olan müslümanlara karşı fidye olarak verilerek dâr-ı harbe iâdesi caiz değildir. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed ise câiz olduğu görüşündedir.<sup>692</sup>

Tahâvî, Seleme b. Ekva', 'İmrân b. Husayn ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den naklettiği rivâyetlerle Ebû Yûsuf'un görüşünü delillendirmiştir. Söz konusu Seleme rivâyetine göre Hz. Peygamber, Seleme'nin elindeki Hz. Ebûbekir'in savaşta verdiği pay olan bir kadını kendisine hibe etmesini istemiş ve o kadınla müşriklerin elinde olan müslümanları kurtarmıştır. 'İmrân b. Husayn rivâyetinde ise Hz. Peygamber, Akîloğulları'ndan bir müşriği iki müslüman karşılığında fidye olarak vermiştir.<sup>693</sup>

Tahâvî bu rivâyetlerde sözü geçen fidye olayının, ehl-i harbden müslüman olan birinin müslümanların eline esir geçtikten sonra fidye olarak verilmesinin caiz olduğu döneme ait olduğunu belirtmiş, bunun böyle olduğuna dair ziyadeler içeren bir başka 'İmrân b. Husayn rivâyetini delil getirmiştir. Bu rivâyete göre Sakîf kabilesi ashâbdan iki kişiyi esir almış, bunun üzerine Hz. Peygamber de Âmir b. Sa'sa'aoğulları'ndan birini alıkoymuştur. Bağlı haldeyken Hz. Peygamber ona uğradığında adam: "Niçin alıkonuldum?" diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Halîflerin (ittifaklı olduğunuz kabile Sakîf'in suçu) nedeniyle" diye cevap vermiştir. Adam müslüman olduğunu söylese de kabul görmemiş, aç olduğunu ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber ihtiyacını gidermiştir. Sonrasında Hz. Peygamber o kişiyi Sakîfoğulları'nın elinde esir olan iki müslümana karşı fidye olarak vermiştir.<sup>694</sup>

Tahâvî, bu rivâyetin müfessir olduğunu ve önceki rivâyette sözü edilen fidye olayının müslüman olduğunu ikrâr ettikten sonra gerçekleştiğini beyan etmiştir. Oysa bu durum mensûhtur. "Onları kâfirlere geri vermeyin"<sup>695</sup> âyeti müslüman olan herhangi birinin kâfirlere geri verilmesini neshetmiş olup bunda da icmâ' vardır. Ayrıca kıyâs da bunu gerektirmektedir. Zira harbî olan biri esir alınıp müslümanların zimmetine

<sup>692</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 139; ayrıca bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, III, 480.

<sup>693</sup> Tirmizî, *Siyer*, 18.

<sup>694</sup> Ebû Dâvud, *Eymân*, 28.

<sup>695</sup> Mümtehine, 10.

geçtiğinde artık kişinin onda mülkü sâbit olmuştur. Dolayısıyla fidye olarak verilmesi de haramdır.<sup>696</sup>

### 13. Yaş Hurmanın Kuru Hurmaya Satımı

Kuru hurmaya karşılık yaş hurmanın satışı, yine kuru buğdaya karşılık yaş buğdayın satışının hükmü Hanefî fukahâsı arasında ihtilâf konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre peşin ve eşit olmak kaydıyla satışlarında herhangi bir sakınca yoktur. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise kurduğunda eksileceğini ifade eden hadise dayanarak caiz olmadığı kaydedilmiştir. Buğdayda da İmam Muhammed aynı kanaate sahipken Ebû Yusuf bu konuda Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir.<sup>697</sup> Yine İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel imâmeyn ile aynı görüştedir.<sup>698</sup>

Konuyla ilgili cumhûrun istidlâl ettiği hadis Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisidir:

عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَرِيدٍ، أَنَّ زَيْدًا أَبَا عِيَّاشٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّهُ، سَأَلَ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ عَنِ الْبَيْضَاءِ، بِالسُّلْتِ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ  
أَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ الْبَيْضَاءُ . فَتَنَاهَا عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطْبِ فَقَالَ رَسُولُ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيْتَقُصُّ الرُّطْبُ إِذَا يَيْسُ؟ " قَالُوا نَعَمْ، فَتَنَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ.

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'e kuru hurmaya karşılık yaş hurmanın satışı sorulduğunda o, "Kurduğunda eksilir mi?" diye sormuş, "evet" cevabını alınca bunu yasaklamıştır.<sup>699</sup>

Nakledildiğine göre Ebû Hanîfe Bağdat'a gittiğinde, habere muhalefet ettiği gerekçesiyle kendisine son derece tepkili olan Bağdatlılar ona bu meseleyi sorarlar. O da onlara "faiz hadisi" olarak bilinen hadis ile bunun caiz olduğu hükmünü belirtir. Yukarıda nakledilen hadisi kendisine yönelttiklerinde ise hadisin, isnâdının medârı olan Zeyd Ebû 'Ayyâş'ın makbul olmadığı ya da meçhul bir râvî olduğu gerekçesiyle zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine hadis ehli onun bu tenkidini güzel görmüş,

<sup>696</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 262.

<sup>697</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 413.

<sup>698</sup> Mâlik, *el-Muvatta'*, Büyû', 12; Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 43; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI, 67.

<sup>699</sup> Ebû Dâvud, Büyû', 18; Tirmizî, Büyû', 14; Nesâî, Büyû', 36; İbn Mâce, Büyû', 53. (Metin Ebû Dâvud'a aittir)

İbnü'l-Mübârek ise “Zeyd hadisleri kabul edilmeyen bir râvîdir derken Ebû Hanîfe'nin hadis bilmediği nasıl söylenebilir” cevabını vermiştir.<sup>700</sup>

Dârekutnî, söz konusu hadisi Mâlik, İsmâil b. Ümeyye, ed-Dahhâk b. Osmân ve Üsâme b. Zeyd'in yukarıdaki şekilde naklettiğini ve onların rivâyetinde aşağıda aktarılacağı üzere Yahyâ b. Ebî Kesîr'in rivâyetinde yer alan ziyadenin yer almadığını, dolayısıyla aralarında İmam Mâlik gibi mümtaz bir şahsiyetin olduğu bu dört kişinin Yahyâ'nın hilâfına icmâ' etmelerinin hadisi zaptettiklerine (dolayısıyla Yahyâ'nın hatalı olduğuna) delâlet ettiğini kaydetmiştir.<sup>701</sup>

Tahâvî, söz konusu Sa'd hadisini biri diğer rivâyetlerle karşılaştırmak, diğeri de kıyâsa arz olmak üzere iki noktada tenkîd etmiştir. Buna göre hadisi İmam Mâlik ve Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Zeyd → Ebû 'Ayyâş Zeyd → Sa'd b. Ebî Vakkâs isnâdıyla yukarıdaki şekilde aktarmıştır. Fakat Yahyâ b. Ebî Kesîr'in aynı isnadla naklettiği hadis ise şöyledir:

عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن يزيد أن زيدا أبا عياش أخبره عن سعد بن أبي وقاص : أن رسول الله صلى الله عليه و

سلم نهي عن بيع الرطب بالتمر نسيئة.

Görüldüğü üzere bu rivâyette Hz. Peygamber kuru hurma ile yaş hurmanın vadeli olarak satışını yasaklamıştır.<sup>702</sup> Tahâvî bu noktada hadisin asıl muhtevasında “vade” kaydının olduğunu ifade ederek söz konusu ziyadeli rivâyetin daha evlâ olduğunu ifade etmiş, ayrıca 'İmrân b. Ebî Üneys'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan naklettiği bir başka rivâyeti daha Yahyâ'nın rivâyetine destek olarak aktarıp 'İmrân'ın önde gelen maruf bir râvî olduğunu ifade ederek Abdullah b. Zeyd rivâyetinin kaldırılarak yerine ziyadeli rivâyetin ispat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>703</sup> Yine o, hadisin farklı vecihlerini de aktararak isnâdında ıztırab olduğuna dikkat çekmiş ve hadisi Abdullah b. Zeyd'den aktaranların içerisinde hiç kimsenin, hadisi ziyadeli olarak rivâyet eden Yahyâ b. Ebî

<sup>700</sup> Bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, V, 2343; İbnü'l-Humâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, VII, 29; Şeybânî, *Muvatta'* III, 196. (*et-Ta'liku'l-mümecced* ile birlikte Leknevî'nin notu), Konuyla ilgili ayrıca bk. Kağıt, Feyzullah, “Hadisleri Değerlendirmedeki Farklılıkların Fıkha etkileri: Hanefî İmamları Örneği”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2020, c. 4, sy. 1, s. 287-89.

<sup>701</sup> Dârekutnî, *Sünen*, III, 472.

<sup>702</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 6; ayrıca bk. Ebû Dâvud, *Büyû'*, 18.

<sup>703</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 6.

Kesîr'in *celâlet* hususunda önüne geçemeyeceğini ifade ederek bunun da Hz. Peygamber'in yasağının vadeli satışla ilgili olduğunu ispat ettiğini kaydetmiştir. Ayrıca onun metninde yer alan ziyade, önceki rivâyetin; isnadındaki ızdırıp nedeniyle metninin de fâsid olduğuna delalet ettiğini kaydetmiştir. Dolayısıyla bu hadis Ebû Hanîfe'nin ictihâdı aleyhine hüccet teşkil etmeyecektir.<sup>704</sup>

Diğer taraftan Tahâvî, kıyâsın da bunu gerektirdiğini iddia etmiştir. Zira sünnet, hurmanın hurmaya satışını, buğdayın buğdaya satışını ve arpanın arpaya satışını eşit olmak kaydıyla caiz kılmış, aralarındaki yaşlık-kuruluk oranına itibar etmemiştir. Oysa bunların hepsi satıştan sonra kuruluk oranının artmasıyla değişkenlik gösterir. Muhâlif görüşte olanlar da bu hususu kabul etmektedirler. O halde yaş hurmanın kuru hurmaya satışında da satış anındaki eşitlik dikkate alınmalı ve caiz kabul edilmelidir.<sup>705</sup> Kudûrî'nin de konuyla ilgili değerlendirmeleri Tahâvî ile paralellik arz etmektedir.<sup>706</sup>

Netice itibarıyla ilk rivâyet, sened ve metin açısından muzdarib olarak değerlendirilmiş, ayrıca isnâdın medârı olan Zeyd Ebû 'Ayyâş meçhul biri olarak nitelenmiş, diğer taraftan ziyadeli rivâyetin râvisi olan Yahyâ b. Ebî Kesîr'in sika ve önde gelen biri olduğuna ve 'İmrân'ın rivâyetinin de onu destekleyip bu konuda teferrüd etmediğine, dolayısıyla sikanın ziyadesinin makbul olduğuna vurgu yapılmış, ayrıca Sa'd rivâyetinin kıyâsa da aykırı olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>707</sup>

#### **14. Satışa Konu Olan Şeyin Helâk Olması Durumunda Satış Bedelindeki İhtilâfın Çözümü**

Satış akdi gerçekleşikten sonra müşterinin malı kabzettiği fakat satıcının henüz parayı teslim almadığı ve satışa konu olan şeyin de helâk olduğu aşamada taraflar arasında satış bedeli hususunda ihtilâf çıksa, davanın çözümü hususunda fukahâ ihtilaf etmişlerdir.

<sup>704</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 467 vd.

<sup>705</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, IV, 7; *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XV, 476.

<sup>706</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2343 vd.

<sup>707</sup> Daha geniş bir değerlendirme için bk. Aynî, *Nuhabu'l-efkâr*, XI, 355.

İmam Muhammed'e göre her iki tarafa da yemin ettirilir ve müşterinin satış bedelini satıcıya iade etmesiyle akit feshedilir. İmam Şâfiî'nin de aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir.<sup>708</sup>

İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göreyse her iki tarafın yemin ettirilmesi satışa konu olan şeyin helâk olmayıp hâli üzere kalması durumundadır. Dolayısıyla burada mal helâk olduğuna göre söz sadece müşterinin sözüdür ve yemin ederek iddia ettiği bedeli öder. Zira burada inkâr pozisyonunda olan kişi müşteridir. Yemin ise inkâr edenin sorumluluğudur.<sup>709</sup>

Konuyla ilgili fıkıh kaynaklarında iki hadisle istidlâl edilmektedir. Birincisi Ebû Hureyre'den rivâyet edilen hadistir:

"إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ تَخَالَفًا وَتَرَادًا."

“Alışveriş yapan iki taraf ihtilâf ettiklerinde yeminleşir ve karşılıklı iade yaparlar.”

İbn Ebî Leylâ'nın naklettiği İbn Mes'ûd hadisi ise şöyledir:

"إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا، فَأَلْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَزَادَانِ."

“Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışa konu olan şey de hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder)”<sup>710</sup>

Hadisin metninde yer alan “satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa” kısmının ilk rivâyette yer almadığı yukarıda “Hanefî Usulcülere Göre Ziyâdetü's-sika” başlığı altında ifade edilmiş ve usûl bağlamında söylenenler aktarılmıştı.

<sup>708</sup> el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, s. 122.

<sup>709</sup> Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, s. 82. Konunun detayları ve görüşlerle ilgili bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 447; *Muvatta*, III, 241; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 127; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 29 vd.; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, VIII, 500 vd.

<sup>710</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 29; Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2532; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, VIII, 500, v.dğr.

Tahâvî'nin İbn Semâ'a → Ebû Yûsuf kanalıyla aktardığına göre Ebû Hanîfe, bu konuda kıyâsın yeminleşme ve iâdeleşmeye gidilmeden müşterinin sözünün esas alınmasını gerektirdiğini söylemiştir. Zira burada her iki taraf da müşterinin satılan malı mülk edindiğinde ittifak etmiş, fakat bedelde ihtilâf etmişlerdir. Bu durum ise şuna benzer: Bir adam diğerrinin kendisine binbeşyüz (dirhem) borcu olduğunu iddia etse, diğeri de bin dirhemini ikrâr etse, bu durumda söz borçluya aittir. Fakat burada satışa konu olan şeyin hali üzere müşterinin elinde mevcut olması durumuyla ilgili eser/delil vârid olduğu için kıyâsı terkettik. Dolayısıyla satışa konu olan mal helâk olduğunda kıyâs geri döner ve müşterinin sözü esas alınır.<sup>711</sup> Serahsî ve Kâsânî de bu konunun kıyâsa aykırı olarak istihsânen sabit olduğunu ifade eder. Zira bu meselede ziyade bir parayı iddia eden satıcı olup müşteri inkâr pozisyonundadır. Yemin ise “*Yemin inkâr edene aittir*” hadisi gereği müşterinin sorumluluğudur.<sup>712</sup>

Tahâvî'nin bu ifadeleri usulde mukarrer olan bir fikhî kâideyi hatırlatmaktadır: “Kıyâsa aykırı olarak sabit olmuş bir hükme bir başka şey kıyas edilmez”<sup>713</sup>

Kâsânî'nin İmam Muhammed'in görüşü etrafında yaptığı gerekçelendirme ise usulde başka bir zemine dikkat çekmektedir. Ona göre ilk rivâyet mutlak, ikinci rivâyet ise mukayyettir. Mezhebimize göre mutlak mukayyede hamledilmeyip her ikisi de hali üzere bırakılır. O halde burada satış konusu malın mevcut olması halinde her iki tarafın da yemin ettirilmesi her iki delille, malın helâk olması halinde ise sadece bir delille (ilk ziyadesiz rivâyetle) sabit olmuş olur. Dolayısıyla iki delil arasında bir zıtlık olmayıp ikisiyle de amel etmek gerekir. Diğerr taraftan Kâsânî, ikinci rivâyette yer alan ziyadenin delâleten birinci rivâyette de sabit olduğuna dikkat çeker. Zira ilk rivâyette “*karşılıklı iade yaparlar*” ifadesi yer almaktadır. Karşılıklı iade ise satışın konusu olan malın mevcut olması halinde söz konusu olabilir.<sup>714</sup>

Diğerr taraftan ziyadeli rivâyet, râvîsi İbn Ebî Leylâ'nın zayıf bir râvî olması nedeniyle tenkid edilmiştir.<sup>715</sup> Tahâvî'nin bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir. O,

<sup>711</sup> Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 127; ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XI, 342.

<sup>712</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 29; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i*, VIII, 500.

<sup>713</sup> ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه

<sup>714</sup> el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i*, VIII, 502.

<sup>715</sup> İlgili tenkid ve hadisin tahrîci için bk. Zeylâ'î, *Nasbu'r-râye*, II, 1107 vd.

mescidde uyuyan birinin başının altından bir eşyasını çalan hırsıza had cezası uygulanmasını emreden bir hadisin isnâdındaki problemler bağlamında konuşurken şu ifadelere yer vermiştir:

“... Ne var ki ehl-i ilim bu hadisle ihticâc etmiştir. Böylece hadisin onlara göre sahih olduğuna vakıf olduk. Nitekim “لا وصية لوارث” hadisi ile “إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي التَّمَنِ” hadisinde de durum böyledir. Her ne kadar isnâd bakımından hüccet olmasalar da ulemanın kabulü sayesinde isnâd araştırmasına ihtiyaç duymamışlardır.”<sup>716</sup>

Tahâvî'nin bu ifadeleri, Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışı açısından önemlidir. Buna göre salt isnad-râvî eksenli bir araştırma neticesinde bir hadisin hüccet değeri ortaya konamaz. Telakki bi'l-kabul, fukahânın amelîne mazhar olma, ehl-i ilmin o hadisle ihticâc etmesi gibi hâricî unsurlar hadisin sıhhati ve hüccet değeri açısından belirleyici olmaktadır.

---

<sup>716</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VI, 162.

## SONUÇ

Bu çalışmada bir hadis kavramı olarak sikanın ziyadesi konusu kavramsal çerçevesi ve hükmü bağlamında Hadis ve Hanefî usul kaynakları çerçevesinde incelenmiştir. Netice itibarıyla hadis kaynaklarında sıkça rastlanabilen bir ifade olarak “sikanın ziyadesinin makbul olduğu” hususu bazı hadisçiler tarafından mutlak olarak ifade edilse de uygulamada böyle olmadığı anlaşılmıştır. Birçok muhaddis tüm hadisleri kapsayacak küllî bir hüküm vermek yerine hadislere dair tek tek hüküm vermektense kanaat belirtmiştir. Bununla birlikte sikanın ziyadesinin kabulünde zabt/hıfz unsurunun ön planda olduğu mülahaza edilmiştir. Sikanın ziyadesinin mutlak anlamda kabul edileceği görüşünde olanların hareket noktası olarak; sika bir râvînin teferrüd ettiği hadisi kabul etmek gerekirken, ziyadede tek kalan râvînin de durumunun aynı olduğu hususu Zerkeşî gibi hadisçiler tarafından eleştirilmiş, bunun yanlış bir kıyas olacağı ifade edilmiştir. Zira bir rivâyette bütünüyle teferrüd eden râvînin diğer sika râvîleri ithâmı söz konusu olmamaktadır. Fakat aynı hadiste başkalarının rivâyet etmediği bir ziyade aktardığında bu durum, söz konusu teferrüd eden râvînin diğer râvîleri ithâm etmesi anlamına gelir ki şu hâlde daha hâfız olacakları için diğerlerinin sözünü tercih etmek gerekir. Buna ilâve olarak İbn Hacer, şâz hadiste olduğu gibi her teferrüd eden sikanın rivâyetinin makbul olmasının zaten söz konusu olmadığına dikkat çekmiştir.

Hanefî usûlünde ise konu hakkında Cessâs’la başlayan klasik usul çizgisinde müşterek bir râvîden gelen rivâyetlerden birinde, diğeri veya diğerlerinde olmayan ziyade bir lafız ya da hüküm makbul görülmüş, söz konusu ziyadenin bulunmadığı diğer rivâyet, râvîsinden kaynaklı bir zabt kusuru çerçevesinde değerlendirilmiştir. Diğer taraftan hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber’in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek aralarındaki mutlak-mukayyed ilişkisine dikkat çekilmiş, her iki rivâyetin de kullanılması gerektiği, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ifade edilmiştir.

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, mütekellimîn ve fukaha metotlarını cem çalışması olan İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vusûl*'ünde görülmüştür. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıdan ele almıştır. Buna göre eğer ziyade, diğer rivâyete muhâlif ise teâruz vardır ve tercih mekanizması işletilerek tercihe gidilecektir. Eğer muhâlif olmayan bir ziyade ise bu durumda sema' meclislerine göre tavır alınacaktır. Eğer her iki rivâyetin semâ' meclisi farklıysa ya da bilinmiyorsa ziyade kabul edilecektir. Semâ' meclisleri aynıysa bu durumda râvîlerin sayısal çokluğuna bakılacaktır. Eğer ziyadeyi rivâyet etmeyenler semâ'da gaflet etme, yanılma gibi bir sebeple ziyadeyi kaçırmış olmaları düşünülemeyecek sayıdaysa; ziyadeli rivâyet hatalı kabul edilip reddedilecek, aksi halde ziyade kabul edilecektir. İbnü's-Sââtî'den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefiler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır. Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Zeyla'î ise bu konuda kategorik olarak küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulmasına dikkat çekmiştir.

Diğer taraftan genelde fukahânın, özelde de Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahih olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları ifade edilerek, Tahâvî'deki ziyadeli rivâyetler çerçevesinde temel tercih faktörlerine temas edilmiştir. “Asıl”ların kıyâsına aykırı olan ya da başka bir ifadeyle dinin genel kuralları ve prensipleriyle bütünlük içerisinde olmayan rivâyetlerin bu açıdan elemeye tabi tutulduğu görülmüştür. Birçok fer'î meseleyi meseleyi bir araya toplayan bu “asıl”ların mütevâtir hükmünde değerlendirilmesi Hanefî haber teorisi bakımından son derece önemlidir. Yine neshin tespitinde nesh delili olarak kimi zaman bu “asıl”lara işaret edilirken kimi zaman da konuyla ilgili tüm rivâyetlerin göz önünde bulundurulması neticesinde bir başka hadise, sahâbî kavli veya sahâbînin kendi rivâyetine aykırı ameline dikkat çekildiği görülmüştür. Ayrıca hazr ve ibâha bildiren müteâruz iki haber örneğinde olduğu gibi,

ibâha bildiren haberin vürûdunun önce olduğu düşünülerek neshin kimi zaman da delâleten tespit edilmiş olması durumlarına dikkat çekilmiştir.

Yine ziyadeli rivâyetler çerçevesinde bir rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde zabt hatalarının, hadiste idrâc olup olmadığının tespiti yapılmış, en önemlisi de belli karinelerin işaretiyle rivâyetin başka bir rivâyetle neshedilip edilmediği ortaya konmuştur. Yine salt râvî-isnad unsuruyla hadisin sahih görülerek hüccet olarak kabul edilmediği ve râvîlerin sayısal çokluğunun mutlak anlamda bir tercih unsuru olmadığı çeşitli vesilelerle ortaya konulmuştur. Tüm bunlar ise Zeyla'î'nin de ifade ettiği gibi fakihlerin tercihleri hakkında küllî ve muttarid bir hükmü ifade etmenin doğru olmayacağı, onların hârici delil ve karinelere göre tercihlerde bulunduğunu göstermektedir.

Hadislerdeki ziyadeler, müctehid fakihler arasındaki ihtilâfların sebeplerinden biri olması bakımından ele alındığından, Hanefî imamlar arasındaki ihtilâflara medâr olduğu anlaşılan ziyadeler ayrı bir bölümde incelenmiştir. Bu kapsamda yukarıda ifade edilenlere ilave olarak naslar arasındaki müfesser-mübhem ilişkisi, ya da hâs-â'm ilişkisinin hadislerdeki ziyadeler bağlamında gündeme gelebildiği ve fukahânın tercihlerindeki prensiplerin bu vesileyle aydınlatılabildiğine, Hanefî usul anlayışında fukahânın ameline mazhar olmak gibi hâricî bir unsur hadisin tercihi için önemli bir âmil iken İmam Şâfi'ye göre salt râvînin sika olmasının yeterli olduğuna, yine hadislerdeki ziyadeler çerçevesinde hâs-â'm ilişkisi zemininde Ebû Hanîfe'ye de atfedilen “Üzerinde ittifâk edilen umûm, kullanılmasında ihtilâf edilen hususa takdim edilir” prensibine çeşitli vesilelerle dikkat çekildiği görülmüştür. Yine rivâyetler arasında bir tezat görülmediğinde herhangi bir isnâd krtığı ya da metin tenkidi yapılmadan ziyadeli rivâyetlerin alınması gerektiğine vurgu yapıldığı ve Hz. Peygamber tarafından farklı zamanlarda söylendiği sabit olmadıkça ziyadeli rivâyetin esas alınıp diğer rivâyetin zabt kusuru çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği gibi prensiplere çeşitli örneklerle temas edilmiştir.

Tahâvî merkeze alınarak yapılan bu çalışmada rey ehli olarak anılan ve nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis birikimini ne derece önemseydiği anlatılmak istenmiştir. Bir konu hakkında vârid olan hadis

değerlendirilirken, hadisin dinin “asıl”larına uygun olup olmadığı soruşturmasından başka konuyla ilgili tüm rivâyetlerin toplanıp nesh araştırmasının yapılması, başka rivâyetlerde yer alan detaylar sayesinde hadisteki eksiklerin tespiti veya hadisin kendi bağlamında değerlendirilme imkanının elde edilmesi gibi hususlar hadislere daha kuşatıcı bir yaklaşımın göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bunlara ilave olarak Tahâvî’nin, iki secde arasındaki duâ konusunda olduğu gibi mezhep imamlarının da üstünde, (belki hadisin onlara ulaşmadığı düşüncesiyle) hadisi merkeze alarak sünnet olduğuna hükmetmesi, onun hadise verdiği önemi ortaya koyması bakımından önemli olduğu gibi, mutaassıp bir Hanefî savunusu yapmayıp mezhebin görüşlerini en sağlam deliller üzerine ikâme çabasının da önemli bir göstergesi olarak görülebilir.

Bu çalışmada, hadislerdeki ziyadelerin fikhî ictihad ya da tercihlerdeki etkisi Tahâvî’nin *Şerhu me’âni’l-âsâr*’ı merkeze alınarak yer yer onun diğer eserlerindeki örnekler çerçevesinde incelenmiştir. İmkân ve zaman kısıtlılığı sebebiyle ayrıntılarıyla ele alınamamış konuların yapılacak yeni araştırmalarda derinlikli olarak incelenmesi, konu çerçevesinde Tahâvî’nin *Şerhu müşkili’l-âsâr*’ı başta olmak üzere ilgili Hanefî literatürünün çalışılması, meselenin daha kapsamlı ve çok yönlü olarak görülmesine katkı sağlayacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- A'zamî, M. Mustafa, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*, Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990
- Acar, Yusuf, *Abdulkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-Înâye bi Ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye adlı eseri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011 (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Afif Semîh Rızâ, *Ziyâdetü's-sika 'inde'l-imâm el-Buhârî*, Câmi'atü'n-Necâh, 2016 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Ahsîkesî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *Muntehabü'l-Hüsâmî (en-Nâmî adlı şerhi ile birlikte)*, Pâkistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1433/2012
- Ali Cum'a, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'iyye*, Kahire: el-Kuds, 1421/2001
- Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, (thk. M. Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm), I-III, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997
- , *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, (thk. İlyas Kaplan), İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1427/2006
- , *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Muhammed Nizar Temîm, Heysem Nizar Temîm), Beyrut: Dâru'l-Erkam, [ts.]
- el-Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Abdurrazzâk Afîfi), I-IV, Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1424/2003
- Atar, Fahrettin, "Sefer", *DİA*, XXXVI, 294, İstanbul, 2009
- Atcı, İsa, *Ebü Ca'fer Et-Tahâvî'nin İbâdetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhâlif Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018 (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, İstanbul: İFAV, 1997

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2013

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, (thk. Eymen Sâlih Şaban), I-XIII, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000

-----, *Nuhabu'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fî Şerhi me'âni'l-âsâr*, (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), I-XIX, Katar: Vizâretü'l-Evkâf, ts.

-----, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, ts. ys.

el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ*, I-VII, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Başenfer, Sa'îd Abdulkadir, *ez-Ziyâdâtü'ş-şâzze fî hadîsi's-sikât*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâm eş-Sâfi*, (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997

el-Bekrî, Muhammed Şata, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mübîn*, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî), I-XXX, Kâhire, Dâru'l-Va'y, 1412/1991

el-Bikâî, Burhânüddîn İbrahim b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî Şerhi'l-Elfiyye*, (thk. Mahir Yasin Fahl), I-II, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007

Bîker, Nurullah Şevket, *Ziyâdetü's-sikât ve mevkifu'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ minhâ*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007

Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr `an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Sâlih b. Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)

- , *et-Târîhu'l-kebîr*, (Hâşim en-Nedvî v.dğr.), I-IX, Dâiretu'l-Me`ârifî'l-Osmâniyye, [t.y]
- Bulut, Abdurrahman, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014 (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi)
- el-Büveytî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Büveytî*, (thk. Eymen b. Nâsır), Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1431 (Yayımlanmamış Tez)
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1992
- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994
- , *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, (thk. Abdullah Nezîr Ahmed), I-V, Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014
- , *Şerhu Muhtasari İhtilâfi'l-ulemâ*, (thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010
- , *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Sâid Bekdaş v.dğr.), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, (nşr. Muhammed Muhammed Tamir ve dğr.) Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), Câmia'tü Katar, Külliyyetü's-Şerî'a, 1399
- Çelik, Taha, *Hadis Mezhep İhtilaf*, Konya: Palet Yayınları, 2020
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah), I-XI, Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985

- , *Sünen*, (thk. Şuayb Arnavut), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muhyiddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001
- , *el-Esrâr*, (thk. Şerefuddîn Ali Kalay), I-III, Suûd, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1414/1992 (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- ed-Dihlevî, Mahmud b. Muhammed, *İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-Menâr*, (thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid), Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, (thk. Sâlih b. Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)
- , *Risâle ilâ ehli Mekke*, (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), (*Selâsu Resâil* içerisinde), Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1435/2014
- Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, (thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ), Kahire: Dâru's-Selâm, 1438/2017, s. 103
- el-Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*, I-IV, ys., ts.
- Fahl, Mâhir Yasin, *Eseru ihtilâfi'l-esânîd ve'l-mütûn fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâi'*, (M. Hasan M. Hasan İsmail), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2006
- Gazâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (thk. Muhammed Süleyman Eşkar), I-II, Beyrut: er-Risâle, 1433/2012
- Güler, Zekeriyya, *Zahiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu'l-medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, (thk. Ahmed b. Faris es-Sellûm), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003

- , *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsîhî*, (thk. Ahmed b. Faris es-Selûm) Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010
- , *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), I-V, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa), I-II, Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003
- Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ b. Osmân, *el-İ'tibâr fî beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1359.
- İtr, Nureddin, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Matba'a Lecnetü't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1390/1970
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstizkâr*, (nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî), I-XXX, Kâhire, Dâru'l-Va'y, 1414/1993
- , *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, (thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf), I-XVII, Müessesetü'l-Furkân, 1439/2017
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Fethu'l-bârî, bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Şuayb Arnavut ve dgr.), I-XXVI, Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013
- , *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, (thk. Rebi b. Hâdî), 1404/1984
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Muhammed Murabi), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, I-X, ys., el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1357/1938

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), I-XII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), I-II, Dâru's-Samî, 1420/2000
- , *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, (thk. Şuayb Arnavut), I-XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988
- , *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîhu 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, (thk. M. Ali Söznmez, Halis Aydemir), I-VII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012
- İbn Kudame, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd.), I-XV, Riyâd, Âlemu'l-kütüb, 1417/1997
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn-i Mâce*, (thk. Sâlih b. Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve dğr.), I-VI, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts., IV, 1897.
- İbn Mâze, Burhânü'd-dîn Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî*, (thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî), I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004
- İbn Melek, Abdüllatîf, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, (thk. Nureddin Itr), I-II, Dımaşk: Dâru'l-Minhâc el-Kavîm, 1440/2019
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, (thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk), I-IV, Kâhire: Mektebe İbn Teymiyye, 1415
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, Medîne: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1425/2004

- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim, *Kafvu'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi el-İskenderî, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, (nşr. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî), I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, (Sa'd b. Garîr b. Mehdî), I-II, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1418
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Nureddin Itr), Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1986
- el-İmbâbî, İd Şevkî Abdulmevcûd, “Ziyâdetü's-sika ve eseruhâ fi'l-ahkâm”, *Mecelletü'd-Dirâye*, 2015, c. 4, sy. 15, s. 113-258
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî), Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994
- Kağıt, Feyzullah, “Hadisleri Değerlendirmedeki Farklılıkların Fıkha etkileri: Hanefi İmamları Örneği”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2020, c. 4, sy. 1, s. 287-89.
- el-Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, (thk. Fazlurrahman Abdulgafûr el-Afgânî), I-V, Suûd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005
- Kallek, Cengiz, “Sâ”, *DİA*, XXXV, 317-319, İstanbul: 2008
- Karacabey, Salih, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi” *UÜİFD*, Bursa 2003, c. 12, sy. I, s. 105-134
- , “Hadiste ihtisâr ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler”, *UÜİFD*, Bursa 2002, sy. I, s. 53-77
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, (thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcud), I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

- Kevserî, M. Zâhid, *Fıkhu ehli'l-Îrâk ve hadîsuhum*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), (*el-Fıkh ve usûlü'l-fıkıh* içerisinde), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004
- , *el-Hâvî fi sîreti'l-Îmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, (nşr. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî), Ürdün: Dâru'l-Feth, 1438/2017
- , *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüs 'an rudûdi Ibn Ebî Şeybe*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000,
- , Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatîb*, ys. 1410/1990
- Kîlânî, Muhammed Halîfe, *Menhecü'l-Hanefiyye fi nakdi'l-hadîs beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, Kahire: Dâru's-Selâm, 1437/2016
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016
- , *et-Tecrîd*, (thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed), I-XII, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1425/2004
- el-Kureşî, Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (nşr. Muhammed Abdullah Şerîf), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (thk. M. Fuad Abdulbaki), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, (nşr. M. Adnan Derviş), I-II, Beyrut: Dâru'l-Erkam
- el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (thk. Şuayb Arnavut), I-IV, Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010
- el-Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ, *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, I-II, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Sâlih b. Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)

- , *Kitâbü't-Temyîz*, (thk. M. Mustafa A'zamî- *Menhecü'n-nakd* ile birlikte),  
Suûd: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990
- el-Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Beyrut:  
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk. Sâlih b.  
Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (thk. M.  
Necîb el-Mutî'î), I-VIII, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- , *el-Minhâc*, (*Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*), I-XVIII, Müessesetü Kurtuba,  
1414/1994
- en-Nîsâbü'rî, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd, *ez-Ziyâdât 'alâ kitâbi'l-*  
*Müzenî*, (thk. Hâlid b. Hâyif), Riyâd: Dâru Advâi's-Selef, 1426/2005
- Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul:  
İFAV, 2018
- , *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Ma'rifetü'l-hüceci's-*  
*şer'iyye*, (thk. Abdulkadir b. Yâsin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn,  
1420/2000
- Pezdevî, Fahu'l-islâm Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, (thk. Sâid  
Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016
- Râfiû, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kazvînî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, (thk. Ali Muhammed  
Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,  
1417/1997
- Saddik, Mohamad, “Şâz Hadis – Ziyâdetü's-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt  
Eden Terimler”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 1, sy. 2, s. 80-105

- Sahnûn, İbn Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-XVI, Suûd: Matba'atü's-Sa'âde, 1324
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, (thk. Abdulkerim b. Abdullah el-Hudayr v.d), Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1426
- es-Semerkindî, Alâuddîn, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (thk. M. Zeki Abdülber), I-III, Kahire, Dâru't-Türâs, 1419/1998
- es-Senûsî, Nâdir, *Karâinu't-tercîh fi'l-mahfûz ve's-şâz ve fi ziyâdeti's-sika 'inde'l-hâfiz İbn Hacer fi kitâbihî Fethi'l-bârî*, I-II, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1431/2010
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed), I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXXI, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- , *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- es-Sindî, Muhammed Âbid el-Ensârî, *Tertîbu Müsnedi'l-İmâmi'l-A'zam*, (*Tensîku'n-nizâm* ile birlikte), Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1434/2013
- Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyadesi (Ziyâdetü's-sika)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon, 1998 (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi)
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, (thk. Muhammed Avvâme), I-V, Medîne: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib), I-XI, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisârı ulûmi'l-hadîs*, (thk. Fâdıl Mahmud), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011

- Şebbir Ahmed el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîhi Müslim*, I-VI, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, (thk. M. Boynukalın), I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012
- , *el-Câmi'ü's-sağîr*, Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1406, s. 88
- , *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983
- , *Kitâbu'l-âsâr*, (thk. Hâlid 'Avvâd), Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008
- , *Muvattau'l-İmam Mâlik me'at-Ta'likî'l-mümecced* (thk. Takiyyuddîn en-Nedvî), I-III, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Târik b. İvadullah v.dğr.) I-X, Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995
- , *el-Mu'cemu'l-kebîr*, (thk. Hamdî Abdulmecîd), I-XXV, Kahire, Mektebe İbn Teymiyye, ts,
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (thk. Sadettin Önal), I-II, İstanbul: TDV, 1416/1995-1418/1998
- , *Muhtasaru't-Tahâvî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), ys, 1406/1986
- , *Şerhu me'âni'l-âsâr*, (thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdülhak), I-V, Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1432/2011
- , *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk. Şuayp Arnavut), I-XV, Dimaşk: er-Risâle, 1431/2010
- Takî el-Osmânî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim bi şerhi Sahîhi Müslim*, I-VI, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, (thk. Ali Dahruc), I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996

- Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâü's-sünen*, (thk. M. Takî Osmânî), I-XXIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1434/2013
- , *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, (thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007
- Tekineş, Ayhan, "Tahâv'inin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2002/1, cilt: VII, sayı: 12, s. 161-184
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Sâlih b. Abdulaziz), Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000. (Tek ciltlik *Kütüb-i Sitte* baskısı)
- et-Türkmânî, Abdülmecîd, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB yayınları, 2012
- Ürkmez, Ahmet, "Ebû Dâvûd Sünen'inde Ziyade ve Noksan", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart 2015, sy. 3, s. 1-25
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 284
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2012
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mûkızâ*, (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1425
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb Arnavut v.d) I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk. Muhammed Ali Semek), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004
- Zeyla'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-Hidâye*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018

